



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL MAESTRÍA**

**ORGANIZACIÓN Y MUNDOS DE VIDA EN SAN
ILDEFONSO CHANTEPEC, TEPEJI DEL RIO,
HIDALGO.**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN DESARROLLO RURAL**

P R E S E N T A

JOSÉ ARTURO HERRERA LEÓN

DIRECTORA: DRA. MAYRA NIEVES GUEVARA

MÉXICO, D. F.

OCTUBRE DE 2013

Dedicatoria

***A Juan Arturo León López
Lo que deja huella nunca muere***

Agradecimientos

- *Tú vas a ser un hombre estudioso, hasta vas a terminar una carrera universitaria, lástima que ya no lo voy a ver....Eres una persona idealista y debes de conseguirte una mujer que te ponga los pies en la tierra.*

Estas palabras me dijo el tío Herminio o mejor conocido como tío bigotes, -por su prominente mostacho nietzscheano-, cuando le rogué que me leyera la mano. El tío era el sabio del pueblo y de cuando en cuando íbamos a visitarlo para que nos prestara sus caballos y los más grandes tomarán su pulque entre charlas filosóficas, pues la plática con él era amenísima y apasionante. El tío era campesino y una especie de Sócrates. Cuando acabó de leerme la mano, le pregunté cómo sabía eso:

- *En realidad yo no leo la mano -dijo- sino que veo el destino de las personas en sus ojos, pues son el espejo del alma.*

Sería muy sabio y lo que quieran, pero no me acabó de convencer. Yo dije para mis adentros: "este tío no sabe nada de mí". Tenía catorce años y mi juventud era desenfrenada, yo que me iba imaginar llegar hasta aquí.

Pero bueno, vamos por partes. Después de un desinteresado paso por la Universidad - el doctor Pablo, quien fue mi profesor en esos años y ahora lector de mi tesis, lo puede atestiguar- lo de estudioso se cumplía algo, pero al margen de la institución escolar. No me arrepiento. Este triste paso no hubiese valido en absoluto la pena sino fuera por menos de tres catedráticos que me marcaron e hicieron me apasionara por ciertos temas. Uno de ellos es Pablo y te agradezco por ello, pero sobre todo por tu apoyo constante. No sólo yo pienso así, y tu ayuda a los estudiantes viene de tu bondad. Creo que una persona mala es necesariamente estúpida y, por el contrario, la inteligencia y la bondad van juntas. A unos pocos meses para terminar la carrera el tío bigotes seguía vivo a sus 94 años de edad. Ya le quería ir a presumir que se había equivocado, que sí le había atinado a eso de que terminaría la Universidad y que él sí lo iba a ver. El tío era muy canijo, se murió semanas antes de que concluyera... en el funeral recordé esto de la lectura de la mano y lo despedí con una irónica sonrisa.

Ahora estoy aquí, en el posgrado en Desarrollo Rural y ahí sí ya se cumplió lo que él me vaticinó. Ahora sí soy ese hombre estudioso que él dijo y ahora comprendo mejor eso de ser idealista: son dos caras de la misma moneda. Lo que en realidad me gusta no es nomás estudiar como ratón de biblioteca, lo que estudio debe tener sentido para cambiar la realidad opresiva en la que vivimos. Ni modo, lo idealista espero nunca se me quite. Otra cosa que ya se cumplió: tengo a la mujer que me pone los pies en la tierra, pero al mismo tiempo me hace soñar. Gracias Berenice por estar a mi lado, por tu apoyo y amor que es correspondido.

Espero algún día pueda expresar mejor que el posgrado me cambió la vida. Quiero agradecer a las personas que hicieron posible me apasionara tanto como ni yo me imaginaba iba a suceder. Roberto Diego, fuiste una de las personas que me entrevistó para ingresar a este posgrado. Algo de culpa es tuya. Te agradezco tus enseñanzas, ironía y apoyo. Carlos Rodríguez, gracias por ese café que significa más que un café. Ahora en esta nueva etapa del posgrado, la suerte me sonrío y voy a poder aprender de ti. A mi directora de tesis, Mayra Nieves, le agradezco su apoyo; lo voy a decir rápido: fui afortunado en tenerte de asesora y como ya te había dicho, sin tu apoyo no hubiese podido hacer este trabajo. Fui afortunado en que me asignaran contigo. Espero seas cada día más feliz con Emiliano. En general, agradezco a todos los catedráticos porque con ustedes, con su pasión, uno a veces puede hacer poética la existencia.

A mis compañeros de la Maestría les agradezco, porque aprendí de todos cosas muy importantes. A Marielos, Mikko, Rubí, Theres y Toño por soportar mis ronquidos. Toño, te admiro como persona. Gracias por estos dos años de convivencia y ya nos estaremos viendo allá en Chiapas o aquí en Hidalgo. Marcelino, gracias por tus sugerencias para este trabajo y por haberme permitido conocer tu realidad oaxaqueña.

Quisiera nombrar a toda mi familia, pero sería agregarle más hojas a esta voluminosa tesis y la impresión sale cara. Menciono a los de rigor. Queridos abuelos, Lila y Yiyo, ustedes no van a leer esto pero ya después yo se los digo: decidí estudiar este posgrado por ustedes, porque aún siguen con la milpa a pesar de todo y reafirman el

honor de ser campesinos. Madre: a ti te debo todo. Gracias por tu apoyo y por estar siempre. Fidel, nunca te lo había agradecido, pero tú fuiste el que me acercó -como no queriendo, y a la mejor ya ni te acuerdas- dos libritos fundamentales para mí. Los primeros que leí y que hoy tienen sentido, pero no voy a decir cuáles para no asustar a las buenas conciencias. Hermana, te quiero cuando eres dulce y te admiro cuando eres arrojada y decidida. Señora Rafaela y Señor Luis, gracias por su bondad y amabilidad, igual gracias por prestarme su Internet y computadora durante tanto tiempo. Agradezco a mis amigos que lo seguirán siendo a pesar de mis largas ausencias.

La comunidad de San Ildefonso Chantepec es apasionante y ahí se aprende la dignidad. Pero hay personas a las que les digo Kjāmadi, que no significa gracias sino algo así como “eres parte de mi familia”. Señora Adela, Don Cipri, Don Camilo, Darío, Humberto, César, ya son parte de mí porque aprendí y me indigné junto con ustedes. Ojalá y algún día los pueblos indígenas se emancipen y liberen en su conjunto para merecer otra Nuestra América, otro mundo. Padre Bernardo, le agradezco su apoyo y el compartirme su visión de las cosas. Espero no pierda el ánimo para seguir luchando por la liberación de los pueblos. Martha, gracias por tu apoyo invaluable y tus consejos. Espero sigas como hasta ahora, abonando la tierra para el desarrollo de las comunidades. Ojalá este trabajo les sirva, pero sobre todo, les dé ánimo para seguir, porque lo que han logrado no es poca cosa. Dice Borges que sólo los errores son nuestros, yo podría decir que los errores son míos, lo bello de esta tesis está en su palabra que me compartieron. Vaya pues mi admiración profunda hacia ustedes.



ÍNDICE

Introducción	9
I. La organización y acción colectiva en San Ildefonso Chantepec	24
1. La lengua como estrategia política	25
2. Los diferentes agentes, su acompañamiento y su acción	27
3. Organizaciones que se han conformado en San Ildefonso Chantepec	29
3.1 La radio comunitaria <i>Gi ne gā b̥ h'e th'o</i> (queremos seguir viviendo)	29
3.2 La Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas	38
3.3 Otras luchas, otras organizaciones	44
4. Organizarse para resistir y persistir	47
II. Elementos teóricos para comprender la organización en San Ildefonso Chantepec	49
1. Organizaciones etnopolíticas, identidad indígena y mundos de vida: bases para comprender la acción de los actores	51
1.1 Organizaciones etnopolíticas y acción colectiva	51
1.2 Etnicidad, clases sociales e identidad indígena	61
1.3 Constitución de mundos de vida y vida cotidiana en la interacción comunitaria	66
2. Crítica a la modernidad desde una mirada situada	73
2.1 Racismo en Latinoamérica: una mirada desde la crítica decolonial	73
2.2 México: el mestizaje como proyecto de modernidad	82
2.3 Las propuestas de las organizaciones en San Ildefonso Chantepec: una respuesta intercultural	91
III. San Ildefonso Chantepec: un pueblo Hñähñu en medio del corredor industrial Tula –Tepeji	104
1. San Ildefonso Chantepec: un enclave indígena	105
2. El suroeste del Valle del Mezquital: región industrial	111
3. ¿Existe ruralidad en la región?: los rasgos totalitarios del enclave económico	123
4. San Ildefonso Chantepec: territorio, paisaje y lugar	134
5. Como braza en las cenizas: la Identidad comunitaria y el racismo	140

IV. La diferencia generacional, las organizaciones y los conflictos en San Ildefonso Chantepec	153
1. La dotación de ejido en San Ildefonso Chantepec	154
2. El comisariado Ejidal y el Juez Auxiliar: <i>Nzaya</i>	163
3. La autoridad en duda: el cambio social en San Ildefonso Chantepec	169
4. Las diferencias entre “jóvenes” y “viejos”	175
5. Sujetos a Tepeji: el agravio moral y la disputa por el poder	182
V. San Ildefonso Chantepec: organizaciones y comunidad	187
1. La participación comunitaria: un tejido que se rompe	188
2. Nosotros y los otros: la disputa entre diferentes grupos	194
3. Encuentros y desencuentros: la representatividad y la rendición de cuentas	199
4. La inclusión de las demandas de las organizaciones	203
5. Un horizonte: la posibilidad de una ciudadanía indígena	208
VI. Organización, mundos de vida y desarrollo	213
1. La importancia de la lengua y su preservación	214
2. Para que vuelva la serpiente: resignificando la tierra y la identidad	220
3. Subalternos y modernos: el hacer y la memoria como proyecto	228
4. El conocimiento y la utopía desde la lengua: un problema de traducción	238
Reflexiones Finales	245
Las organizaciones frente a la colonialidad y el racismo	
Bibliografía	253
Anexos	264

Introducción

En el año 2011 se conformó la Red Regional de Organizaciones y Ciudadanos del Suroeste del Valle del Mezquital con el objetivo de generar procesos organizativos y de incidencia en las políticas públicas promovidas por el gobierno federal y estatal, referentes a los proyectos industriales: puerto seco y tratadora de aguas negras en el municipio de Atotonilco de Tula y la refinería Bicentenario, que abarca los municipios de Atitalaquia, Tlaxcoapan y Tlahuelilpan, en el estado de Hidalgo. En esta Red pude participar desde el inicio de su conformación, lo que me permitió conocer el proceso de modernización en la región de Tula de Allende e interactuar con los distintos actores sociales que intervienen en los proyectos gubernamentales y empresariales, así como con los actores que le resisten, sobre todo, campesinos y obreros.

En ese momento, la Red convocó a las autoridades gubernamentales de los municipios de la región y a las autoridades estatales, para conocer su postura ante la problemática que se avecinaba. A raíz de este proceso organizativo, pude convivir con los sectores marginales que, nuevamente, como en las distintas ocasiones en que se han implementado este tipo de proyectos industriales, no eran tomados en cuenta, ni su palabra era escuchada. En dicha organización, participé en la comisión de diagnóstico,¹ la cual tuvo como propósito comprender la problemática regional ante el proceso de industrialización, para de ahí pasar a otras etapas de incidencia y de participación, como fue la instalación de un Observatorio Ciudadano y la conformación de grupos de trabajo y de diálogo con las autoridades. En este proceso también participaron compañeros de la Universidad Autónoma Metropolitana, particularmente de la carrera en psicología social, así como catedráticos de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y de la Universidad Autónoma Chapingo.

En la realización de estos trabajos tuve la oportunidad de interactuar con Martha Delia González, representante de esta Red, quien también es miembro fundadora de la radio

¹ Dentro de la organización existen otras comisiones como la de medio ambiente y evaluación, así como las encargadas de la cuestión logística y de la preparación de las asambleas de la Red.

comunitaria *Gi ne gā bu h'e th'* o (queremos seguir viviendo) de San Ildefonso Chantepec. Esto me permitió hacer entrevistas a los habitantes y acercarme a sus problemáticas y sus luchas. De inmediato le pedí a Martha la oportunidad de visitar las instalaciones y tuve la suerte de que me invitaran a participar para hacer programas radiofónicos, o más bien tuve el atrevimiento de ofrecerme para colaborar en la radio. Después los compañeros me pidieron que realizara un sondeo para saber la opinión de los habitantes respecto a la radio. Así empezó mi proceso de investigación en la comunidad. Por otra parte, la colaboración con los integrantes de la radio me facilitó la realización de mi trabajo de campo.

En el paisaje desolador de una región con graves problemas sociales y ambientales, la comunidad de San Ildefonso Chantepec es como una bocanada de aire fresco. La primera sorpresa que pude observar a mi llegada a la comunidad, fue lo diferente que ésta parecía en comparación con el paisaje de la región, incluso a pesar de que la comunidad se localiza a sólo unos minutos del corredor industrial Tula-Tepeji. Cuando estuve en San Ildefonso Chantepec para llevar a cabo el estudio regional que, entre otras cosas, consideraba levantar encuestas y entrevistas para la elaboración del diagnóstico que requería la Red, y después de haber visitado la mayoría de los municipios (alrededor de quince) que conforman la región de estudio, se hizo evidente para mí la peculiaridad de esta comunidad, pues es la única que preserva su lengua y sus prácticas comunitarias arraigadas a su identidad indígena; esto en una región industrial donde se podría pensar que el mundo indígena es parte de un pasado que no volverá.

Al interactuar con los participantes de la radio, en su mayoría indígenas, mi fascinación se acrecentó. Tras la constante relación que mantuve con la población de San Ildefonso Chantepec, me di cuenta de la necesidad y pertinencia de hacer mi trabajo de tesis en esta comunidad. Así, a partir de un estudio regional y vago que estuvo rondando en mi cabeza, decidí hacer uno más difícil y modesto a la vez: comprender el papel e importancia de las organizaciones que se han conformado en ella, ya que posterior a la Radio comunitaria que se conformó en 2007 (la única en el estado de Hidalgo que se

maneja con recursos propios) y a los procesos de acompañamiento que los integrantes de la Red impulsaron, se constituyeron otras organizaciones al interior de la comunidad, sentando precedentes a nivel regional, estatal e incluso nacional.

El caso más emblemático fue el de César Cruz y la lucha que emprendió, en un principio, para lograr darle un nombre indígena a su hija, cuestión que finalmente detonaría otro proceso que posibilitó a la población de San Ildefonso Chantepec ser reconocida como pueblo indígena, esto mediante la reforma constitucional en el estado de Hidalgo sobre la Ley de Derechos y Cultura Indígena. En el año 2006 una noticia circuló por los medios locales, nacionales e internacionales. Noticieros electrónicos y televisivos, informaron sobre la imposibilidad de que a una niña se le pudiera dar un nombre en lengua indígena. El gobierno del municipio de Tepeji se negó a registrar a la niña de César Cruz, músico de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, con el nombre Hñähñu de *Ḍoni Z̄ānā* (Flor de Luna). El caso desconcertó tanto a las autoridades municipales como estatales, pues de pronto una comunidad indígena de Tepeji del Río era tema de conversación entre los habitantes de la región más industrializada del estado de Hidalgo; resultaba extraño la existencia de una comunidad indígena, con usos y costumbres diferentes y con una historia de resistencia milenaria, que resuena aún en la memoria de sus habitantes.

La lucha por el nombre de una niña pronto se convirtió en la lucha por la dignidad. Si en un principio César consideró cambiar el nombre de su hija, después de varias humillaciones que recibió por parte del gobierno municipal y estatal decidió que no iba a aceptar que le negaran el derecho de nombrar a su hija como él quería, cuestión que detonó un conflicto que llegó ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Primero se recurrió a la comisión de Derechos Humanos de Tula, la cual emitió una recomendación que no fue atendida. Después de andar de un lugar a otro pidiendo ayuda, finalmente el músico llegó a la Organización para el Desarrollo de la Infancia (ODI), vínculo que facilitó la radio comunitaria. Así, la lucha por el nombre de una niña, como declaró César a los medios que lo entrevistaban, posibilitaba a los indígenas de cualquier región del país nombrar a sus hijos en su lengua materna.

Posteriormente se conformaría la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas, cuya primera lucha fue que la comunidad de San Ildefonso Chantepec fuera reconocida como pueblo indígena. Se llevó a cabo una movilización que implicó la acción colectiva de varios sectores de la población y el apoyo de agentes externos. De esta manera, el 31 de diciembre de 2010 se publicó -en el Periódico Oficial del estado de Hidalgo- el decreto donde se reconocía a San Ildefonso Chantepec como comunidad indígena Hñähñu. No era la primera vez que los habitantes de la comunidad enfrentaban humillaciones y discriminación. De hecho, uno de los aspectos que me llamó la atención en las pláticas informales y entrevistas que realicé a los habitantes de la comunidad fue -sin que yo lo preguntara- el tema de la discriminación. Este tema sigue latente y sale a relucir a la menor provocación. La herida está a flor de piel. La acelerada industrialización repercute en la actualidad en cómo los actores sociales de la comunidad se enfrentan a la injusticia y el racismo.

San Ildefonso Chantepec, cuenta con aproximadamente 7000 habitantes, que se dedican a diversas actividades productivas y laborales, aunque predomina el trabajo asalariado en las fábricas textiles de la región Tula-Tepeji. Existen 1,785 hectáreas comunales y 1,615 hectáreas de tierra ejidal, más una extensión de ejido en “El Salto” con 450 hectáreas. La cosecha de la milpa, aunque escasa, sirve para el autoconsumo de las unidades domésticas campesinas. Otra actividad importante es la música, que juega un papel relevante en la vida cotidiana. Desde la comunidad se puede observar el majestuoso cerro del Xicuco, en tiempos remotos morada de Quetzalcóatl (que sirvió de modelo de inspiración a Pedro Ramírez Vázquez para la construcción de la Basílica de Guadalupe, según cuenta con orgullo la gente del lugar). Desde ahí se pueden ver, junto a la noche estrellada, las llamas de las chimeneas de la refinería, los cerros desgajados por las cementeras y los siempre verdes campos de la agricultura de riego. Sin embargo, San Ildefonso Chantepec es una comunidad guarecida, un poco escondida y furtiva. Tan lejos y tan cerca de todo este escenario.

Mi estupor aún no decrece. Una comunidad indígena -una de las más numerosas en términos de hablantes del idioma Hñähñu-, es capaz de resistir el embate de la

industrialización, reconfigurando su identidad en la región menos transparente del aire. ¿Sería posible que la comunidad de San Ildefonso fuera tan radicalmente otra, en medio de este proceso de acelerada y voraz industrialización?, ¿cómo era posible que en ese contexto casi toda la gente supiera hablar y practicara su lengua Hñähñu?, ¿cómo podía una comunidad estar exactamente en medio del corredor industrial Tula-Tepeji y seguir con prácticas sociales comunitarias y con una identidad indígena que en comunidades más alejadas de las zonas urbanas desaparecieron hace mucho tiempo? Estas fueron algunas de las preguntas que me hice desde ese día y en mis subsecuentes visitas.

Tras mi presencia en la comunidad puede advertir que las prácticas sociales cotidianas como la fiesta, la música, el uso y trasmisión de la lengua materna, el anclaje a los lugares y la cosmovisión indígena, entretejen resistencias ante el proceso de modernización. Las organizaciones que existen en la comunidad impulsan proyectos productivos, de revaloración de la identidad y de sus usos y costumbres. De tal suerte, la radio comunitaria, los profesores locales de lengua Hñähñu, los productores de pulque y la cooperativa de transporte comunitario, son parte de los procesos organizativos que algunos actores sociales de San Ildefonso Chantepec han impulsado, para generar alternativas de desarrollo comunitario. De esta manera, se puede decir que la defensa del territorio, llevada a cabo por los indígenas desde sus prácticas cotidianas, sus formas de organización y sus mundos de vida, se expresan actualmente en una resignificación de la identidad como comunidad indígena, en la cual convergen dos visiones distintas de desarrollo: la de los actores sociales gubernamentales y empresariales, que buscan imponer un desarrollo regional basado en la industrialización y modernización; y la de los indígenas de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, que desde su cotidianidad reinventan su dinámica territorial, llena de significados históricos y simbólicos.

En la región de Tula de Allende el crecimiento urbano es vertiginoso. La industrialización de la zona es la apuesta del gobierno para el desarrollo. Todo lo que no sea homogéneo, que sea otro, hay que integrarlo y si no, borrarlo del mapa, negarlo.

Tal es el caso de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, que constantemente es amenazada por los intentos de transformar su forma de vivir, de sentir, de identificarse como comunidad indígena.

Podemos hablar de un proceso continuo de modernización. Desde principios del siglo XX, en la región de Tula se expresa una acelerada transformación de la vida campesina debido, en primera instancia, al uso de riego de aguas residuales en los cultivos y, luego, por la implementación de la industria textil y cementera. Por otra parte, la Refinería “Miguel Hidalgo”, transformó radicalmente a la región, se construyó en los años setenta, bajo las bases de lo que se llamó “polos de desarrollo” (Vargas, 1989), con la finalidad de hacer un centro de desarrollo industrial para supuestamente aminorar la pobreza. Además, Petróleos Mexicanos (PEMEX) quería ampliar y descentralizar su infraestructura; son los tiempos del llamado *boom* petrolero y de la administración de la riqueza por parte de los mexicanos, según el desarrollo económico petrolizado del gobierno de López Portillo (1976-1982).

El campo se vio absorbido por el crecimiento urbano, lo que hizo mayor el contraste entre los pueblos rurales bajo condiciones de exclusión, discriminación y explotación. A partir de esa fecha, el gigante industrial crecería aceleradamente. De esta manera, los terrenos de cultivo, ocupados cada vez más por la industria, intensificaron las desigualdades; los nativos se encontraron muchas veces sin trabajo y con escasez de tierras, sin vivienda y sin ingresos. Debido a los altos ingresos de los trabajadores de PEMEX el costo de los servicios subieron abruptamente, sin que el ingreso local aumentara. A la fecha, los precios se han incrementado y las condiciones de vida para los más desfavorecidos por este modelo empeoran.

En cuanto a los problemas que ha enfrentado la comunidad de San Ildefonso Chantepec en este proceso de modernización, cabe mencionar la marcada discriminación y marginación de la que han sido objeto a lo largo del tiempo. Esto ha provocado que la población más joven no quiera apropiarse de su cultura indígena y que, muchas veces, la niegue o la oculte en su interacción con los habitantes de las

zonas industriales. El entorno regional, por su parte, niega la diferencia de esta comunidad y desconoce su riqueza cultural y lingüística. Con mayor rigor, muestra la negación de la diferencia, que trae consigo el proceso de modernización. Se puede decir entonces que, por un lado, la comunidad de San Ildefonso Chantepec se adapta a las condiciones de la modernización de la región y, por otro, manifiesta una diferenciación marcada con quienes no pertenecen a la comunidad y no comparten su cultura e identidad indígena. A la fuerte discriminación y hostilidad del mundo industrial y urbanizado, la comunidad responde con hermetismo, dentro de su territorio. San Ildefonso Chantepec es una comunidad completamente aislada de otras comunidades indígenas y de aquellos pueblos vecinos que perdieron sus formas de organización comunitaria: la agroindustria impera en lo que anteriormente fueron territorios rurales. Los pueblos se han urbanizado y la lengua otomí es parte de un recuerdo oculto, como ocultos están los desiertos de mezquites anteriores al sistema de riego y a la implementación de las primeras industrias.

Por lo anterior, la relevancia de esta investigación estriba en que aborda los procesos de organización comunitaria y los mundos de vida de los actores sociales de San Ildefonso Chantepec como dinámicos y, de alguna manera, adaptados a las circunstancias del sistema económico, político y social actual. Es decir, se entienden como procesos sociales en constante construcción y reconfiguración. En este sentido, resultó relevante comprender los procesos organizativos de esta comunidad, ya que tanto a nivel regional como nacional, este estudio también intenta contribuir a la comprensión del proceso de modernización que viven las comunidades indígenas y las formas en que éstas reconfiguran los cambios que se presentan en su entorno. En el contexto regional, la comunidad de San Ildefonso Chantepec, es la única que mantiene sus prácticas sociales indígenas, así como su lengua e identidad. Su territorio es una arena de disputa entre visiones distintas de desarrollo; es decir, la comunidad se encuentra inmersa en una región donde la mayoría de la población está adaptada a la vida de la industria, de los grandes centros comerciales y urbanos, mientras que las organizaciones que existen en San Ildefonso, desde sus mundos de vida, apelan por el respeto a la diferencia.

El detonante de la organización comunitaria, que visualizó los conflictos de San Ildefonso Chantepec, empezó como defensa de la cultura y el reconocimiento como pueblo indígena, pero la lucha no paró ahí. En palabras de sus habitantes, despertó lo que estaba dormido: la colaboración para generar alternativas de desarrollo, la defensa de sus recursos naturales, su cultura, identidad y memoria. Es el grito silencioso, que había sido silenciado por muchos años: “ya basta, queremos seguir viviendo”. Empero, las múltiples problemáticas existentes, me llevaron a replantear el curso de mi investigación más de una vez. La complejidad y los múltiples factores que encontraba me exigieron un ir y venir, de la teoría a la práctica. A medida que avanzaba en mi investigación y me adentraba en la vida comunitaria, pude comprender las dificultades a las que se enfrentan los actores organizados, sus disputas y sus fuertes conflictos. Debo añadir, además, que esos conflictos y ese involucrarme en la vida comunitaria, rompieron con algunos prejuicios que tenía hacia las comunidades indígenas. Los conceptos teóricos que utilicé fueron acaso un afortunado encuentro, en ese sentido, me permitieron abrirme a otras posturas epistemológicas. La realidad en la que estuve inmerso dejará huellas en mi vida.

En algún momento y ante las difíciles circunstancias que presentaba mi investigación, les propuse a los compañeros de la radio sólo hacerla sobre su organización, a lo que me respondieron: “pero la radio está dentro de un contexto regional y comunitario, tienes que tomar en cuenta todo”.² Después comprendí que esta problemática está relacionada con aspectos sobre interculturalidad y racismo, que son ampliamente abordados desde diversas perspectivas teóricas, pero para el estado de Hidalgo resultan novedosos. Las mismas organizaciones me dieron la pauta para comprender esta veta de análisis. Debo puntualizar y agradecer, pues sin la ayuda de estos actores sociales y su apertura a que rescatara su lucha y me involucrara en su vida cotidiana, no hubiera podido realizar esta investigación. Por lo tanto, considero que el presente trabajo representa una contribución importante a los procesos organizativos en la comunidad de San Ildefonso Chantepec, puesto que no se han realizado trabajos de

² Mi directora de tesis, la doctora Mayra Nieves, ante mi temor de enfrentar semejante problema me dijo exactamente lo mismo.

investigación bajo esta perspectiva. En este sentido, la investigación partió de la simbiosis que se dio entre la interacción con los actores sociales y las constantes preguntas formuladas a lo largo de mi proceso de investigación. Además, rescata un proceso organizativo que motivó la conformación de otras organizaciones dentro de la comunidad. Esto para que “nos demos cuenta de nuestros avances y de lo que nos falta por hacer, porque nosotros estamos tan metidos en esto que luego no nos damos cuenta. Tu trabajo puede contribuir a que pasemos a una segunda etapa”, me comentaron los compañeros de la radio y acepté el reto. En términos de temporalidad, partí de la fecha de conformación de la radio comunitaria en el año 2007; sin embargo, existe un antes y un después, por los procesos que detonó y por las nuevas subjetividades que hizo posible. También surge por las fortalezas que tiene San Ildefonso Chantepec, con una cultura viva y dinámica.

Las demás preguntas que surgieron a lo largo de esta investigación fueron las siguientes: ¿por qué y cómo surgen las organizaciones que se han conformado en San Ildefonso Chantepec?, ¿cómo la memoria colectiva y la tradición oral de los actores sociales se convierten en elementos de defensa de la cultura indígena y en elementos de acción?, ¿cuáles son las prácticas sociales de los indígenas de la comunidad y cómo se relacionan con su identidad indígena?, ¿qué clase de conflictos internos existen y cómo se negocian y resuelven?, ¿cuáles son los conflictos territoriales que se han generado ante el proceso de modernización?, ¿cuáles son las formas de organización y cómo se da la resistencia y acción desde la identidad indígena?, ¿cómo se está recuperando el hacer campesino y los conocimientos desde las organizaciones que se han conformado y cuál es su importancia en el fortalecimiento de las instituciones comunitarias?, ¿qué tipo de alternativas generan los actores sociales organizados para un desarrollo propio?

Estos cuestionamientos me sirvieron para complejizar la pregunta central de mi investigación, que se resume en el siguiente planteamiento del problema: *¿De qué manera las formas de organización, lucha y acción colectiva que han impulsado los indígenas Hñähñu de la comunidad de San Ildefonso Chantepec desde el año 2007*

posibilitan, a partir de su identidad indígena, territorio y mundos de vida, la construcción de alternativas al desarrollo hegemónico? Así, el objetivo de investigación consistió en: comprender la relevancia de los procesos de organización y acción colectiva que han impulsado los indígenas Hñähñu en San Ildefonso Chantepec, así como las posibilidades que tienen para construir alternativas al desarrollo hegemónico, a partir de su identidad indígena, territorio y mundos de vida. Finalmente, el eje de investigación se articuló a partir de las organizaciones que, desde sus mundos de vida y la acción colectiva, revaloran su identidad indígena, luchan contra el racismo y la discriminación y generan respuestas en la interacción comunitaria, desde una perspectiva intercultural.

Para la realización de la investigación, retomé una postura epistemológica que parte de considerar que el conocimiento se genera con los sujetos. Como señala Coulon, “no existe diferencia de naturaleza entre los miembros que emplean a los miembros de una sociedad para comprenderse y comprender su mundo social y, por otro, los métodos que emplean los sociólogos profesionales para llegar a un conocimiento que se pretende científico” (Coulon, 1987:61), por lo que es en la observación y la interacción cotidiana entre investigador y actor social que surge el conocimiento que se construye paulatinamente, de una manera específica y particular.³ Este abordaje, implicó revalorar aprendizajes que me fueron compartidos, para comprender la importancia que tiene la lengua para los actores sociales organizados y su sabiduría manifiesta; por ejemplo, cuando van a raspar un maguey, le hablan a la planta y piden permiso a la madre tierra. Traté -en última instancia- de reflejar estos sentires y subjetividades, sin dejar de lado las diversas voces de los actores sociales y los aspectos estructurales e históricos.

De esta manera, realicé una investigación buscando comprender la subjetividad y acción de los actores sociales en interacción con su territorio, lo que implicó un estudio cualitativo de dicho fenómeno. No dejé de lado los aspectos cuantitativos y la relevancia de datos estadísticos e historiográficos de la región a estudiar para poder enmarcarlo en una dinámica local y global, pero el papel y centralidad de los actores sociales

³ Coulon llama a la intervención del investigador “estrategia de entrada, como una manera de particularizar el grupo a estudiar” (Coulon, 1987:90).

actuales que cotidianamente configuran el espacio territorial, exige la realización de un estudio cualitativo, debido a la relevancia que tienen los actores vinculados a su territorio, por lo que se aborda la manera en cómo éstos lo simbolizan y lo viven desde su identidad indígena, importancia que a la vez se manifiesta en las organizaciones que han conformado.

La comunidad de San Ildefonso Chantepec, presenta una diversidad histórica particular y procesos de organización que posibilitaron la realización del presente estudio desde la perspectiva de los actores sociales indígenas. Si bien los otros lugares de afectación que existen en la región -como los problemas de inseguridad, de violencia y el problema del empleo- son importantes, las problemáticas son distintas y van encaminadas a preocupaciones meramente industriales y urbanas; en cambio, en San Ildefonso Chantepec, las alternativas al desarrollo vienen dadas por los propios actores que se encuentran más ligados a su territorio y a la identidad que les da su devenir como indígenas Hñähñu. En síntesis, esta investigación surge de la vivencia y la interacción cotidiana con los actores sociales. Por lo tanto, rechazo el objetivismo científico, pues esta investigación está basada en los sentimientos y el compartir los problemas más apremiantes, así como en participar de manera activa en su organización.⁴

Traté de comprender el escenario considerando el contexto y la situación histórica de los actores sociales, tomando como marco de referencia a las personas mismas y su manera de percibir la realidad. En suma, la investigación estuvo centrada en el actor y sus vivencias. Como señala Oslender (2008), la investigación-acción permite realizar un estudio interaccionando con los actores sociales como parte activa en el proceso de construcción del conocimiento. Para Oslender, es difícil llevar al pie de la letra los postulados de la investigación-acción, pero el hecho de partir desde este enfoque me permitió plantear la investigación desde la interacción y participación constante con los

⁴ Además, este trabajo en cierta medida fue colaborativo, pues constantemente se me brindó la ayuda ante la dificultad sobre alguna problemática que se me presentaba y realicé reuniones grupales para presentar periódicamente mis avances. En algunas cosas estuvieron de acuerdo conmigo y en otras no, pero se me permitió hacerlo desde mi perspectiva.

actores sociales. La pertinencia del estudio, está dada por las posibilidades abiertas para que los actores sociales logren transformar sus problemáticas, dotándolas de cohesión y posibilidades de acción. Si bien, como dice Tarrés (2004), la investigación cualitativa esta revestida de una tradición y como tal ha generado debates en cuanto a su pertinencia, la investigación-acción en su carácter cualitativo permite centrar la atención en el sujeto. En su relación con los otros y en la creación de significados culturales, sociales y los significados de la acción (Tarrés, 2004:47). Como señala Oslender (2008), se rompe con el abordaje de estudiar al sujeto como un objeto, y más bien, se da una relación dialógica de sujeto-sujeto.

En este sentido, el trabajo de campo se realizó mediante la construcción dialógica con los actores sociales, a partir de técnicas cualitativas de investigación-acción que me facilitaron la comprensión de sus formas de organización: observación participante y talleres participativos, pero cabe aclarar que el conocimiento de sus problemáticas me fue develado en la interacción cotidiana e informal con los actores. Por otro lado, ante la dificultad para hallar datos históricos sobre la comunidad o investigaciones anteriores, además de mi participación y acción con los actores sociales sobre todo en la radio comunitaria, realicé historias de vida y entrevistas semi estructuradas, llegando a un total de casi sesenta. Por otra parte, me fue permitido consultar los documentos de la comunidad, los cuales datan del siglo XVI hasta nuestros días, y aunque esta investigación no es historiográfica, me permitieron comprender su pasado pero sobre todo su presente. Debo advertir, por último, mis inclinaciones y perspectivas como sujeto y hasta mi ideología, pero sobre todo el sentimiento de indignación ante el racismo y la discriminación que viven los actores sociales de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, que por más vigilancia epistémica que se tenga, se ven reflejadas en cada uno de los capítulos de este trabajo.

La tesis está estructurada en seis capítulos. En el primero, *La organización y acción colectiva en San Ildefonso Chantepec*, doy un esbozo de las distintas organizaciones conformadas al interior de la comunidad, de las luchas y la movilización que emprendieron. Principalmente, muestro dos organizaciones conformadas como un

proyecto identitario y de exigencia de derechos individuales y colectivos. Tal es el caso de la radio comunitaria *Gi ne gā bu h'e th' o* (queremos seguir viviendo) y la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas. El capítulo segundo, *Elementos teóricos para comprender la organización en San Ildefonso Chantepec*, está dividido en dos partes. La primera versa sobre los conceptos: organizaciones etnopolíticas, acción colectiva, clases sociales e identidad étnica, así como los mundos de vida que se dan en la interacción comunitaria. Posteriormente, realizó una crítica de la modernidad desde la perspectiva del grupo llamado *colonialidad-modernidad*, esto para hacer énfasis en una cuestión central, la comprensión de la acción y las dificultades que enfrentan las organizaciones, como es el racismo y el proyecto de la modernidad en México desde el mestizaje. Además, explico el por qué considero que la respuesta de las organizaciones parte desde la interculturalidad como un discurso contra hegemónico.

En el tercer capítulo, *San Ildefonso Chantepec: un pueblo hñähñu en medio del corredor industrial Tula-Tepeji*, explico la situación geográfica y espacial de la comunidad y hago una especificación de la parte suroeste del Valle del Mezquital; esto no sólo para ubicar a la comunidad, sino para comprender las principales transformaciones y hacer énfasis en su peculiaridad, ya que es la única comunidad indígena que existe en la región. De ahí parto para caracterizar el territorio y los lugares de la comunidad de San Ildefonso Chantepec y cómo lo construyen los actores sociales en su dinámica comunitaria. Por último, muestro la identidad comunitaria configurada por relaciones de poder, de violencia y de discriminación constante hacia la población a lo largo de su historia. En el cuarto capítulo, *La diferencia generacional, las organizaciones y los conflictos en San Ildefonso Chantepec*, muestro como se dio la dotación de ejido, enmarcada en disputas regionales y nacionales y donde la naciente industrialización jugó un papel importante. Esto permite comprender el papel que las autoridades, como el juez auxiliar y el comisariado ejidal, tuvieron en esta dinámica de desarrollo polarizador, así como el cambio social en San Ildefonso Chantepec, los principales actores que pusieron en duda el actuar de las autoridades desde su vínculo

con partidos de izquierda y su mundo de vida obrero y campesino. Por último, explico la diferencia entre “jóvenes” y “viejos” y la disputa por el poder entre los diversos actores.

El quinto capítulo, *San Ildefonso Chantepec organizaciones y comunidad*, trata la cuestión de la reconfiguración de la vida comunitaria y la lucha por el fortalecimiento de sus instituciones. Abordo la problemática de las demandas de estas organizaciones que después son retomadas en la estructura organizativa de la comunidad. De igual forma, las negociaciones y relación con agentes externos y la lucha constante que los ciudadanos emprenden por defender su territorio y su identidad, principalmente ante los agravios del gobierno municipal. Muestro el debilitamiento de la participación comunitaria y cómo las organizaciones se han convertido en una alternativa de desarrollo. En el sexto capítulo, *Organización, mundos de vida y desarrollo*, retomo la importancia que tiene para los actores sociales organizados, el hecho de preservar la lengua y las acciones que generan abriendo espacios de participación. Por otra parte, explico como la resignificación de la tierra hace resurgir, desde la oralidad y la reinención de su identidad, el hacer y la memoria como un proyecto de acción política y de resistencia. Además señalo el por qué considero a estas organizaciones como un proyecto *otro* de modernidad, en tanto se abigarran diferentes conocimientos en un proceso inacabado con un horizonte y una utopía.

En las *Reflexiones finales*, empiezo por hacer una reflexión sobre la crisis por la que pasan las comunidades indígenas. Posteriormente, me cuestiono sobre los retos que enfrentan las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, sobre todo ante el contexto regional en el que se halla inmersa; además, retomo aspectos de la vida comunitaria y las prácticas sociales como repertorios culturales que hacen posible la lucha y, por último, reflexiono sobre las implicaciones que tiene la llamada colonialidad global en la comunidad de San Ildefonso y la problemática sobre el racismo en México y, particularmente en el estado de Hidalgo.

CAPÍTULO I

LA ORGANIZACIÓN Y ACCIÓN COLECTIVA EN

SAN ILDEFONSO CHANTEPEC

A inicios del presente siglo, en la comunidad de San Ildefonso Chantepec, se dio un proceso de lucha en defensa de sus derechos individuales y colectivos como pueblo indígena Hñähñu, lo que motivó la organización de algunos sectores de la población para exigir se les tomara en cuenta en las políticas públicas gubernamentales y se les reconociera la categoría constitucional como pueblo indígena, cuestión que permitió sentar precedentes en lo que respecta a los derechos que, como pueblos indígenas, les habían sido negados a los grupos étnicos en el estado de Hidalgo.

En el presente capítulo, presento un esbozo de las diversas organizaciones que actualmente existen en la comunidad de San Ildefonso Chantepec y del proceso de lucha que motivó su conformación, señalando la emergencia de nuevos actores sociales que han estado participando activamente en la defensa de sus derechos como pueblo indígena. Posteriormente, describo el contexto en el que surgen dichas organizaciones y los elementos que hicieron posible que los protagonistas de la lucha logaran, desde sus mundos de vida, cambios importantes en la dinámica comunitaria, regional, estatal e incluso nacional. En este sentido, doy cuenta de los principales elementos que hicieron posible el proceso de lucha y de aquellos aspectos que permitieron a la población pasar de la resistencia a la acción, a fin de reconocer la importancia que tienen estas organizaciones en la construcción de un desarrollo propio. En este proceso también se podrán vislumbrar las prácticas y discursos que engarzan el mundo de vida rural y urbano, en un contexto de modernización neoliberal que, para la población de San Ildefonso, ha implicado una revaloración de su identidad indígena, retomando en un principio su lengua como estrategia política, cuestión que resulta novedosa en el Valle del Mezquital, pero sobre todo en esta región suroeste, donde por largo tiempo se ignoró o de plano se despreció, la peculiaridad cultural e identitaria de la comunidad de San Ildefonso Chantepec.

Existe un antes y un después en el entorno comunitario de los actores sociales que también es necesario comprender, ya que esta región se caracteriza, sobre todo, por “las resistencias sutiles”, pero donde “no se ha dado un movimiento que se plantee la recuperación y autonomía territorial” (Sarmiento, 1991:202). Acaso estas organizaciones abren una posibilidad para la recuperación de su autonomía, pero sobre todo por recuperar la esperanza que, según Sergio Sarmiento, es lo que nos queda. La esperanza se retoma desde la acción que los propios actores realizan como protagonistas de su historia y la relación con agentes externos y con personas que acompañan su lucha, orientados a la emancipación de los pueblos. Dicho proceso, empero, no está exento de conflictos y contradicciones, pero primero hay que esbozar sus logros y las grietas que han abierto, para posteriormente comprender desde qué mundos de vida surgen y cuáles son sus alcances y limitaciones.

1. La lengua como estrategia política

*Si perdemos la lengua, ¿de qué vamos a presumir?
Gracias a Dios y gracias a los abuelos que me heredaron
estos conocimientos.
Los indígenas somos herederos de una lengua, la hemos
defendido a costa de muchas cosas, hasta contra el
propio gobierno.⁵*

Estas expresiones muestran el valor que tiene la lengua indígena para los habitantes de San Ildefonso Chantepec como herencia de sus antepasados, como medio para relacionarse y afirmar su identidad indígena, pero también como parte de la discriminación que históricamente han vivido. Y, como veremos en los capítulos subsecuentes, a pesar de la defensa de la lengua que han impulsado algunos sectores de la población, ésta poco a poco ha sido abandonada y ha dejado de transmitirse a las nuevas generaciones, sobre todo a partir de la inserción de la comunidad y de toda la región Tula-Tepeji a la dinámica industrial. Los habitantes de la comunidad ven como cada día se está dejando de transmitir la lengua y saben que con ello también se están perdiendo una serie de conocimientos y saberes arraigados en la tradición oral.

⁵ Entrevistas realizadas a César Cruz Benítez, Humberto Calixto Montes y Don Camilo Calva Reyes, habitantes de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

Es importante señalar que la lengua está marcada por relaciones de poder que, en algunos casos, ha derivado en la emergencia de diversos conflictos socioculturales; pero la lengua también es y ha sido un instrumento de los pueblos indígenas para confrontar al poder hegemónico y exigir sus derechos. En este sentido, la lengua ha servido como estrategia para pugnar por la diferencia, para reafirmar la identidad y, en muchos sentidos, ha sido útil para reivindicar la dignidad de los pueblos indígenas.

Los conflictos que se han originado en relación a la lengua indígena, tienen que ver con fuertes agravios hacia la población de San Ildefonso Chantepec, la discriminación y el racismo hacia esta comunidad ha llevado a la población a modificar algunos de sus rasgos culturales, como la vestimenta; sin embargo, la lengua se afianzó, a pesar de que en la región Tula-Tepeji no existe otra comunidad indígena con la que puedan interactuar, por lo que uno de los aspectos que hacen que reciban burlas y malos tratos es el hecho de que sigan hablando y practicando su idioma. Así, la lengua en San Ildefonso Chantepec cumple diversas funciones, pero es en los primeros años de la presente década que fue retomada por la comunidad como una estrategia política que les ha permitido exigir su derecho a ser reconocidos como pueblo indígena, cuestión que no se queda sólo en el lenguaje, sino que también ha servido como vehículo para realizar diversas acciones haciendo posible el surgimiento de diferentes organizaciones que defienden y reafirman su identidad indígena, abriendo brecha para generar cambios comunitarios que, a la vez, posibiliten una relación diferente con su entorno regional.

Si como plantea Holloway (2010), al principio fue el grito, la iniciativa de confrontar al poder gubernamental llevaba como signo un “ya basta a la discriminación y al menosprecio”. Confrontación abierta y directa que les permitió organizarse e impulsar acciones colectivas ante la discriminación de la que eran objeto. Se pasó así, de una resistencia oculta y cotidiana a una acción abierta y de confrontación que exigía al gobierno reconocer y respetar sus derechos indígenas, así como un trato digno en su interrelación con los diferentes actores y agentes.

En una reunión en el Instituto de Transporte, estaba toda la gente que representa el Instituto y empezamos a hablar en puro Hñähñu, empezamos a armar nuestro plan de trabajo, ahí mismo enfrente de ellos, una chingonería lo que hicimos. Y después el director de ese Instituto me dice: “Beto, eres un desgraciado, qué planeas adentro, enfrente de nosotros”. Gracias a Dios y gracias a mis abuelos que me heredaron estos conocimientos. Posteriormente nos dieron nuestros permisos.⁶

Como lo muestra este testimonio, si bien muchos habitantes de San Ildefonso señalan la utilidad de la lengua como una forma de defensa de su identidad indígena, muchos otros vieron que además podía seguir siendo utilizada como una estrategia; esto es, como una reivindicación y reafirmación de la diferencia ante los agravios y las burlas. Hoy, empero, San Ildefonso Chantepec se debate entre seguir conservando la lengua, el tesoro más grande que conserva como herencia ancestral, o dejar de hablarlo y con ello perder una parte importante de su identidad indígena. En este sentido, es necesario mostrar cómo se han conformado las distintas organizaciones y cómo se fue dando la constitución de nuevos actores sociales que, al interior de la comunidad, promueven el rescate de su lengua no sólo en defensa de su identidad indígena, sino también como una forma de lucha por seguir viviendo.

2. Los diferentes agentes, su acompañamiento y su acción

Para comprender como se han conformado las organizaciones que existen en la comunidad de San Ildefonso Chantepec, es importante reconocer la existencia de diferentes agentes de cambio que han influido en la acción de estos grupos organizados. Uno de ellos es el diácono Bernardo Guizar Sahagún, quien llegó a la comunidad hace aproximadamente veinte años. A finales del siglo pasado, precisamente cuando de manera acelerada se empezaba a perder la lengua, inició proyectos -en ese tiempo muy modestos- para tratar de rescatar y preservar esa herencia milenaria. Era la primera vez que se armaba un proyecto para, literalmente, meterse a las escuelas en donde las autoridades comunitarias no habían pedido una escuela bilingüe y en donde, más bien, la preservación de la lengua se daba en la interacción cotidiana, en el espacio doméstico y como un acto silencioso de rebeldía.

⁶ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

El diácono Bernardo Guizar está influenciado, como él mismo señala, no tanto por la Teología de la Liberación, que para él responde más a una cuestión de clases explotadas, ya que ésta -según su apreciación- surgió en el ámbito urbano. Él se ha preocupado más por las identidades, por su revaloración y por la defensa y pugna por la liberación de los pueblos indígenas, es decir está influenciado por la Teología India⁷. De este modo se ha preocupado por ahondar en la cosmovisión indígena, comprender su espiritualidad y, sobre todo, respetar y promover esas prácticas muchas veces negadas por la Iglesia, lo cual en el caso de San Ildefonso Chantepec es de suma importancia, pues su religiosidad está anclada a lo ancestral y los habitantes no permiten mucho la intromisión del catolicismo en su vida cotidiana.

Tal vez lo que escribió el diácono en 1991, en un libro coordinado por Sergio Sarmiento y Carlos Martínez, el cual lleva como título “Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital”, resume un poco la valoración hacia la identidad, sus aspiraciones de acompañamiento y también la complejidad en la que se encuentran las comunidades indígenas, sobre todo las que, como el pueblo Hñähñu, han sido constantemente sojuzgadas: “la convivencia cercana con el pueblo y la inquietud por acompañarlo, no ya en un desarrollo imposible dentro de las estructuras dominantes, sino en un camino más largo hacia su liberación” (Guizar, 1991:174). El diácono comparte con el pueblo Hñähñu su lengua, ha profundizado en sus prácticas y las ha promovido, pero como él señala, tal vez es demasiado parsimonioso y trata de que los propios indígenas se apropien de sus procesos. Para él, sus esfuerzos son modestos pero siempre con la perspectiva de acompañar hacia esa liberación y reafirmación de la identidad.

De alguna manera, este “tomar partido” ha acarreado que sea más escuchado por algunos sectores de la población, sobre todo los por los jóvenes, que es la población entre los veinticinco y cuarenta años de edad, sin tierra y en su mayoría músicos, obreros y albañiles, aunque también ha contado con la simpatía de la gente mayor. Los que emprenden este tipo de acciones y organización, tienen una manera crítica de

⁷ Cabe señalar como el propio diácono Bernardo señala que la Teología India es una corriente escasamente estudiada pero que tiene un proyecto enfocado al acompañamiento de los indígenas en Latinoamérica.

pensar y una conciencia de lo que significa la lucha por tratar de seguir viviendo y ser diferente, basados sobre una corriente que rechaza el cacicazgo, la explotación y, en última instancia, el desprecio hacia la comunidad. El *mākā*⁸ Bernardo, como le llaman los habitantes de San Ildefonso Chantepec, está ligado a la Diócesis de Tula y a la pastoral indígena que facilitó la conformación de otros grupos y organizaciones. Esta pastoral indígena, como señala Sergio Sarmiento (1991), ha sido un factor importante en los cambios y transformaciones a lo largo y ancho del Valle del Mezquital, sobre todo en su vertiente crítica. Desde los años ochenta, la pastoral acompañó los procesos organizativos, denunció discriminaciones y estudió a profundidad a las comunidades indígenas cuando éstas eran consideradas de las más pobres del país.

Otro agente relevante que ha acompañado estos procesos es Martha Delia González, quien a principios del año 2000 formó una organización con mujeres de la comunidad y de otras comunidades vecinas llamada *Desarrollo Humano y Comunitario A.C.*, la cual en un principio se avocó, entre otras cosas, a realizar un proyecto para el fortalecimiento del sistema normativo, con la finalidad e ilusión de tener dentro de la comunidad reglas por escrito, para que así se rindieran cuentas y se rescatara lo perdido, como la participación y el respeto entre generaciones. Martha había trabajado en la región de Huayacocotla y al llegar a la región tuvo contacto con varias organizaciones, ahí se conectó con la comunidad de San Ildefonso Chantepec.

Posteriormente, estos agentes se involucrarían en el acompañamiento organizativo y en la vinculación con otras redes de apoyo y de negociación fuera de la comunidad. Como señala Martha, ella sólo ha “abonado la tierra”, para que los diversos grupos conformados y las personas empoderadas, tomaran su rumbo. Pero al igual que el diácono Bernardo tiene claramente una ideología vinculada al respeto por los derechos humanos y comunitarios, y ha transitado por un acompañamiento importante a nivel regional. Ahora veamos cómo se han conformado las distintas organizaciones existentes en la comunidad de San Ildefonso Chantepec.

⁸ En lengua Hñähñu significa padre.

3. Organizaciones que se han conformado en la comunidad de San Ildefonso Chantepec

3.1 La radio comunitaria *Gi ne gä bü h'e th' o* (queremos seguir viviendo)

El sobrevivir es una posibilidad diferente o ajena tanto a la muerte como a la vida. El sobrevivir es un concepto originario que no se deriva. Hay supervivencia en el momento en que hay huella.

Jacques Derrida

Antes de la conformación de la radio comunitaria, el primer intento fue la realización de un libro o, como dicen los que participaron en ese proyecto, “se hizo un librito”, llamado *Ma Dängä Nfenihü* (Nuestro Gran Pensamiento), en el cual participaron niños de cuarto, quinto y sexto año de primaria. Tuve la oportunidad de platicar con algunos de esos niños que ahora son jóvenes, algunos ya se casaron, otros trabajan como obreros en las fábricas o son músicos, pero lo que me resultó más relevante es que para ellos ese pequeño proyecto significó un cambio muy importante, ya que a diferencia de otros niños más pequeños o que no tuvieron la oportunidad de participar en este proyecto, valoran y defienden su lengua. Me contaron que, en ese entonces, para dar clases en la primaria de la comunidad se invitó a participar a una religiosa de Ixmiquilpan y se convocó a gente interesada en aprender a escribir la lengua para posteriormente enseñarla. Se impartieron cursos en la Iglesia, después se pidió permiso a la autoridades escolares, se dieron clases para escribir el pensamiento de los niños y, con ayuda del Programa de Apoyo de las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), los niños y la gente que se animaron a aprender realizaron ese libro, donde quedó plasmada la palabra y cosmovisión indígena referente a la milpa, la tierra, la música y la fiesta, entre otros asuntos relativos a la vida comunitaria.

Antes de la elaboración de ese pequeño libro había pocas personas que supieran escribir su lengua. Además, tras su realización se descubrió que la variante más antigua del valle del Mezquital era la de San Ildefonso Chantepec, relacionada más con la lengua hablada por los Hñähñu en el estado de México. El librito llegó a manos de la antropóloga Yolanda Lastra, a quien le causó curiosidad que en la región de Tula

existiera una comunidad indígena practicando su lengua, pero sobre todo le llamó la atención que esa variante estuviese emparentada con el mazahua, así que fue a la comunidad para constatarlo y, efectivamente, era una lengua antiquísima, poco valorada y muy poco estudiada. Anterior a esta antropóloga, sólo el historiador Soustelle (2012) hace una mención a la lengua de la comunidad en 1937, así que cuando Lastra publicó en 2006 “Los otomíes su lengua y su historia”⁹, hizo mención de esta variante. De ahí que, en la memoria de los habitantes de San Ildefonso, la visita de Yolanda Lastra quedara como un recuerdo ameno. Muchos recuerdan este acto como un acontecimiento importante, pues se platicaron cosas referentes a la antigüedad del pueblo otomí y a su importancia cultural, pero quizá lo más importante fue que se dio un intercambio de anécdotas y conocimientos sobre su historia¹⁰.

Otro paso, después de este primer intento, fue cuando el señor Evodio Montes escuchó, en una de sus idas a Ixmiquilpan, la radio que se encuentra en el municipio El Cardonal, llamada Xecarth “la voz del pueblo Hñähñu”, perteneciente a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI); esta radio, a diferencia de la que se conformaría en San Ildefonso Chantepec, no es operada por indígenas, sino por funcionarios de esa institución, pero de ahí surgió la espinita de tener una en la comunidad.

En ese tiempo se estaban llevando a cabo, por parte de la organización CEDECO¹¹, diversos proyectos sobre los derechos de los niños, de las mujeres y de los pueblos indígenas. En ese caminar se vio que una de las cosas necesarias para la comunidad era reforzar sus mecanismos de comunicación, porque la población manifestaba que en

⁹ “El pueblo de San Ildefonso Chantepec, municipio de Tepeji del Río, ubicado a unos cuantos kilómetros de Tula, es de habla otomí. Este idioma conserva rasgos antiguos que comparte con el mazahua, pero que han desaparecido en otras variantes del otomí. A juzgar por los rasgos semejantes entre el otomí de San Ildefonso y el mazahua, durante la época del florecimiento de Tula, las lenguas no se separaban del todo” (Lastra, 2006:88).

¹⁰ Posteriormente la antropóloga prologaría un libro escrito por doña Adela Calva Reyes, haciendo énfasis en la peculiaridad lingüística de San Ildefonso y la importancia de su estudio.

¹¹ Organización que, como se señaló líneas arriba, conformó Martha Delia González con otras mujeres de la comunidad.

los últimos años la comunidad había crecido mucho y que la estructura organizativa comunitaria ya estaba rebasada por la cantidad de barrios y de colonias existentes.

Se hicieron varios intentos para desarrollar mecanismos de comunicación, tales como periódicos murales y tableros en diferentes puntos de la comunidad y, en una ocasión, algunos miembros de la organización de Servicios para el Desarrollo (SEDAC),¹² con quienes coincidían en la ejecución de esos proyectos, propusieron a los habitantes de San Ildefonso Chantepec, donar un pequeño transmisor de cuatro watts, por lo que se promovió la conformación de un grupo para solicitarlo formalmente. Sin embargo, ese pequeño trasmisor, ante la emoción de los participantes, no alcanzó ni siquiera trescientos metros; así que Don Cipriano Ángeles Pascual, prestó un local para instalar la cabina y se empezó a adaptar con cajas y cartones de huevo:

Y ahí estuvimos..., y hasta la antena, con un palo viejo que estaba ahí. Hicimos la antena y hasta una mesita. Y ahí empezó, estábamos muy emocionados a transmitir, a salir al aire. Pues cuál, pues resultó que la radio, ese transmisorcito, no abarcaba más que como veinte o treinta metros, ni se escuchaba, simplemente de su casa aquí de Don Cipriano a unos cuantos metros. No, pues ni nos escuchaban y luego, emocionado, con su coche fue a dar la vuelta por allá arriba. Pues no, menos se va a escuchar allá. Según para saber si estábamos hablando, si se escuchaba en la comunidad y no, pues no. Como la radio que viene de México está muy potente, rechazaban sus ondas sonoras.¹³

Como ese pequeño trasmisor no sirvió, decidieron hacer trabajos para la recaudación de fondos y también empezaron a hacer los trámites para conformar la organización *Ma Nguhe* “Nuestra Casa” y obtener el permiso legal. Si bien existía una organización como la de Desarrollo Humano y Comunitario (CEDECO), se decidió formar otra que cobijara a la radio, ya que ésta es integrada por mujeres y surgió la duda de que no las fueran a dejar colgadas con el proyecto. Se realizaban reuniones cada ocho días para saber qué pasos se tenían que llevar a cabo y para irse capacitando en transmisión radiofónica. Se consiguieron becas para ir a la UNAM donde se recibieron cursos y capacitación

¹² Cabe señalar que “en el año de 1996 esta agrupación fue expulsada del Valle del Mezquital, algunos de sus dirigentes fueron expulsados al ser señalados como brazo político del EZLN; posteriormente, en el año 2006 esas personas regresarían y continuarían su lucha con los grupos marginados” (La Jornada, 3 de diciembre de 2006).

¹³ Entrevista con el locutor Darío Guerrero, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

para transmitir y, posteriormente, se recibieron capacitaciones en la Universidad Tecnológica de Tula, la más cercana a la comunidad:

La computación cuando empezamos, la mera verdad ni sabíamos nada, creo que hasta para agarrar el mouse o el ratoncito nos daba miedo, porque cuando lo agarras y luego, luego le apachurras algo allí como que no, bueno, la mera verdad no sabíamos nada, nada, nada.¹⁴

Mientras se realizaban los trámites para obtener el permiso oficial, se compró un transmisor más potente (diez watts) con lo que se había recaudado de fondos y se empezó a transmitir dentro de la comunidad, aún sin tener el permiso, pues esto implicaba un engorroso procedimiento burocrático. No se sabía si se obtendría el permiso, pero los que participaban en dicho proyecto deseaban transmitir sus inquietudes, su lengua, compartir música y dar a conocer lo que pasaba en el mundo y, desde luego, en la región. Era una manera de arrebatarse la hegemonía a los medios, de dar voz a los actores, de compartir y generar lazos. La participación para formar este proyecto se hizo convocando a asambleas donde se invitó a la población en general. Hubo una gran efervescencia y, al principio, mucha participación. Los integrantes no se daban abasto con las peticiones de música y con la información que quería transmitir a la población de la comunidad.

En el año 2003, ya teniendo ese transmisor pero sin tener aún el permiso y teniendo como frecuencia libre la 100.5 FM que llegaba hasta Tula, los indígenas de San Ildefonso Chantepec transmitían su palabra de una manera crítica sobre temas relacionados a la contaminación, sobre la invasión de Estados Unidos a Irak y sobre los derechos de los pueblos indígenas, además de transmitir música, que era la principal petición de la ciudadanía. Después de meses de estar transmitiendo a diario, llegó la Secretaría de Comunicaciones y Transportes a pedir el permiso de transmisión, decomisó el equipo y estableció una multa. Los participantes de la radio se desconcertaron ante la presencia de los funcionarios públicos. Cuando llegaron a las

¹⁴ Entrevista con el locutor Darío Guerrero, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

instalaciones se identificaron como profesores y a decir de algunos, en realidad no se identificaron:

No se identificaron los canijos, y dicen: “¿sabes qué? Es que tú ya tienes permiso” y yo dije: “pues estos quiénes serán”, porque nosotros no teníamos permiso y ni siquiera hemos hecho nada, y ya como a las dos semanas ellos clausuraron la estación de radio.¹⁵

Cuando se decomisó el equipo ya se tenía el permiso por parte de la Secretaría de Relaciones Exteriores para legalmente establecer la radio comunitaria, por lo que el equipo asegurado impedía agilizar el trámite para iniciar la lucha desde la palabra. Se estableció relación con el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) y con la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), abocadas a defender los derechos de comunicación popular. Asesoraron al grupo promotor para elaborar un juicio de amparo y se pudiera condonar la deuda de la multa, lo cual no se logró. Los funcionarios de Comunicaciones y Transportes, cuando los indígenas fueron a que se les regresara el equipo de transmisión, les argumentaron que el espectro de la radio era propiedad de la nación, a lo que Don Camilo Calva –molesto- les contestó: “los indígenas también somos parte de la nación”.

Ante la excesiva multa de casi veinticuatro mil pesos, los participantes de la radio decidieron hacer algo insólito en la comunidad de San Ildefonso Chantepec y en general en cualquier comunidad del estado de Hidalgo: pidieron pagar la multa conforme los usos y costumbres; es decir, con trabajo comunitario. Se hizo una solicitud con base en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). El oficio elaborado en aquel entonces por el representante de la radio, fue el siguiente:

Las necesidades de organización y comunicación requieren de otros medios que nos faciliten la realización de los trabajos comunitarios y compartir las diversas manifestaciones artísticas, como la música, además queremos conservar y desarrollar la lengua materna, somos un pueblo que la ha conservado pero necesitamos fortalecerla y desarrollarla... Tuvimos la oportunidad de tener un pequeño trasmisor de radio, que nos permitió avanzar en la organización, equipamiento y capacitación técnica. El trasmisor no funcionó, dándonos a la tarea de recaudar fondos para la adquisición de un aparato de

¹⁵ Entrevista con el locutor Darío Guerrero, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

buena calidad y capacidad... Estas conferencias y talleres de lecto-escritura, de acuerdo a las costumbres de la comunidad, suponen la exposición pública de argumentos y una convivencia entre los visitantes y la comunidad. Se invitará a interesados en la región... Pensamos que con estas actividades cubrimos el importe de la multa, en los términos que establece la ley. Y el pago de las sanciones se convertirá en un aporte valioso para la comunidad y la región, a la vez que cabe dentro de la legislación (Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, ratificado en México).¹⁶

La lucha por el pago de la deuda con trabajo comunitario no fue fácil, dividida entre la Secretaría de Comunicaciones y Transportes, el gobierno del estado de Hidalgo y el municipio de Tepeji, implicó andar de un lugar a otro, argumentando la posibilidad de pagar así. A los dos últimos sí se les pagó en efectivo y sólo al municipio con faena, lo cual fue un alivio para los participantes, pues representaba el noventa por ciento de la multa que se tenía que pagar. Entre los trabajos realizados de manera comunitaria, el principal fue conseguir a gente para la enseñanza de la escritura de la lengua, lo que finalmente tendría consecuencias importantes en las personas que asistieron a aprender a escribir. Posteriormente, se generaría un empoderamiento y una revaloración profunda de la identidad.

Finalmente, en el año 2007 se establece legalmente la radio comunitaria y empieza sus transmisiones todos los días, en la frecuencia 97.3 FM, de las trece a las veintidós horas, dándole un servicio a la ciudadanía con información de toda índole, sobre todo en relación a las preocupaciones más importantes para la población, como es el caso de convocar a asambleas y de practicar la lengua materna. También se habla sobre derechos indígenas, sobre la contaminación y el cuidado del medio ambiente, un problema apremiante en la región. El proceso no fue fácil, pero de una radio de cuatro watts pudieron obtener más de doscientos watts, pidiendo el apoyo de la entonces Comisionada Nacional de la CDI, en el gobierno de Vicente Fox, la hidalguense Xóchitl Gálvez. Esto facilitó los trámites y se obtuvo el apoyo económico para poder obtener el equipo radiofónico:

Yo los vi como que desanimados, pues imagínate si te recogen todo el equipo, dices: “¿ahora qué hago, no? con este golpe hay muchas organizaciones que se desaniman, se

¹⁶ Oficio realizado por Evodio Montes Baldovino, representante legal de Desarrollo Comunitario y Cultural MA NGUHE, el 26 de abril de 2004.

desbarata y ya”. ¿Nosotros qué hacemos? No, con esto, al contrario, más ganas quiero echarle, ya legalmente, ya no piratas. Hicimos también nuestra acta constitutiva, lo registramos en el Registro Público de la Propiedad. CENCOS nos conecta con CDI, con Xóchitl Gálvez, su secretaria, se llama Marcela Acle, le dice: “pues cómo que un proyecto de un radio, está raro”, como que sorprendió a Xóchitl, dice: “ah bueno, espérame, a ver, no pus sí, San Ildefonso, sí, está entre Tula y Tepeji, sí sé dónde, sí me ubico”... Xóchitl sí, nos echó la mano, pero no le damos todo el crédito a ella, pues también nosotros pusimos nuestra parte.¹⁷

Cuando hicieron la solicitud a la Secretaría de Comunicaciones y Transportes, se quería hacer una petición de treinta watts nada más, pues se deseaba cubrir el espectro que abarcaba el territorio de la comunidad. Los funcionarios de la Secretaría les pidieron a los participantes de la radio replantearan su solicitud. El equipo tenía que ser más grande o de lo contrario no se les podría dar el apoyo del transmisor. Se hizo entonces la petición sobre doscientos watts, y como dicen los integrantes de la radio: “de haber sabido hubiésemos solicitado más”. De cualquier forma y sin querer, el espectro radiofónico sería más amplio de lo esperado, abarcando varios municipios de la región, lo cual generaría orgullo de los participantes y sería una manera de reafirmarse y decir: “aquí estamos, queremos seguir viviendo”. Por ello, el nombre que se decidió poner a la radio fue un signo de lo que sentían e impulsaba en ese momento a los habitantes:

Los indígenas somos herederos de una lengua, la hemos defendido a costa de muchas cosas, hasta con el propio gobierno. Ese levantamiento armado que se hizo de los zapatistas fue como una reafirmación de los pueblos indígenas de México. Tan es así que nosotros con base a ese levantamiento, nos organizamos para aquí en la comunidad reclamar, exigir una radio comunitaria que es una fuerza de decir, aquí estamos, y por eso le pusimos como nombre a la radio *Gi ne gā bu h' e th' o* (queremos seguir viviendo).¹⁸

No es gratuito que Don Camilo hable de los zapatistas. En el 2006, por invitación del diácono Bernardo Guizar, visitaron la comunidad de San Ildefonso Chantepec. Estuvieron dialogando con algunos habitantes y aunque no hubo mucha participación, como dicen algunos, el no haberlos corrido, que no se suscitara una manifestación en contra, ya fue ganancia. En la memoria de los habitantes la visita de los zapatistas, no

¹⁷ Entrevista con el locutor Darío Guerrero, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹⁸ Entrevista con el locutor Don Camilo Calva, habitante de San Ildefonso Chantepec, noviembre de 2012.

significó en realidad gran cosa. Sólo algunos comentan: “por ahí estuvieron los encapuchados”, pero como se verá en los capítulos subsecuentes, fue un acto simbólico en la pugna por romper la hegemonía de los grupos de poder dentro de la comunidad.

Hoy la radio, si bien al principio causó efervescencia y una participación activa de mucha población, paulatinamente fueron menos los que activamente y de manera cotidiana participan en ella, sobre todo porque los recursos son escasos en la comunidad y los integrantes, con un considerable esfuerzo, la mantienen viva, aunque ha habido ocasiones que, como pude atestiguar, se cierra por uno o dos días al no juntar para el pago de la luz. También el local que se consiguió, para que ya no estuviera cubierta con cajas de cartón y huevo, es rentado y pagado por los mismos integrantes, lo cual desincentiva a los participantes. Al principio fueron alrededor de quince personas y hoy escasamente participan de manera cotidiana cinco personas, que son quienes mantienen la radio, algunos jóvenes, sobre todo mujeres participan en ella, pero sin aportar dinero, por su condición económica; también participan los llamados “amigos de la radio”, personas que ayudan a las transmisiones pero no cooperan en el mantenimiento, además de la población que va ahí a informar sobre algún acontecimiento, para promover algún evento o los estudiantes que llegan a pedir apoyo para realizar tareas escolares.

A pesar de estas dificultades, la radio sentó precedentes dentro y fuera de la comunidad. Se ligaría a otras luchas entabladas en el territorio nacional, que generaron cambios importantes en su entorno, sobre todo por el fuerte impacto para poder transmitir sus preocupaciones, sus prácticas comunitarias y la recuperación de la historia oral, así como la reafirmación de la identidad indígena. Es constante ver a los integrantes de la radio yendo a entrevistar a la población, sobre sus prácticas cotidianas, como el trabajo en las fábricas o en la milpa. Constantemente se recupera la palabra de la población y algunos, ya muertos, dejaron su legado para generaciones futuras. Pero los precedentes sentados por la radio no quedarían ahí. Otras

organizaciones, con otras características, se formarían y también los participantes de la radio entablarían otras luchas que a continuación voy a abordar.

3.2. La Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas

El precedente de la radio comunitaria generó otros procesos organizativos por dos vías: primero, porque vinculó a otras organizaciones y agentes con la población y, luego, porque generó una agencia y un empoderamiento importante. Las personas que recibieron los cursos sobre lengua y que participaron como instructores en las primarias, lograron romper con años de control político por parte de un grupo conocido por muchos habitantes como el de los “dinosaurios”. Esta denominación viene sobre todo del sector joven, proletario y sin tierra, con cierto descontento por el actuar de este grupo ligado al ejido. De hecho, cuando se hizo la convocatoria para participar en la radio, los ejidatarios no quisieron formar parte ni dar su aval, sobre todo un grupo minoritario, pero que ha concentrado el poder y las decisiones que se toman dentro de la comunidad.

Eso no impidió generar otros procesos organizativos, como fue el caso del músico César Cruz. Cuando recibió los talleres sobre derechos indígenas en el proceso de conformación de la radio, se acercó a los integrantes para conocer su opinión sobre un hecho que tendría resonancia a nivel nacional. César Cruz quería poner por nombre a su hija, *Doni Zānā*, que significa Flor de Luna. Hay que advertir que el agravio hacia los nombres en lengua indígena, fueron constantes hacia la población de San Ildefonso Chantepec, cuando iban a registrar a sus hijos a la cabecera municipal de Tepeji del Río, por eso no fueron raras las previsiones de César, antes del nacimiento de su hija:

Lo que me ha contado mi mamá es que antes, cuando registraban a ellos, cuando eran chiquitos, iban nada más los abuelos a registrarlos. No podían ir los papás, tenían que ir los abuelos. Iban los abuelos y lo que más o menos entendían allá, lo ponían. Por eso es que hay nombres y apellidos que son muy parecidos a otros pueblos por aquí. Dice que se supone que mi mamá no se iba a llamar así, tenían otro nombre, pero le medio entendieron eso y pues ya se lo pusieron.¹⁹

¹⁹ Entrevista con una joven, habitante de San Ildefonso Chantepec, noviembre de 2012.

Si bien el nombre de una persona en la población otomí, guarda un estrecho significado con el entorno y la naturaleza, en San Ildefonso Chantepec, los nombres de gran parte de la población son castellanizados. Los apellidos son nombres propios o algunos pobladores sólo tienen un apellido, lo que les ha acarreado problemas en los trámites agrarios o en las indemnizaciones y liquidación laboral de los obreros.

La lucha de César se da por una historia larga, vigente en la memoria e impregnada de agravios a la población. Los integrantes de la radio relacionarían a César Cruz con la Oficina de Defensoría de los Derechos de la Infancia (ODI). Cuando él y su esposa se presentaron al Registro Civil querían registrar a su hija con ese nombre y para su sorpresa el sistema de cómputo no lo permitía. Les dijeron a los padres que sólo se podía poner sin el guión y las diéresis. Esto por supuesto era una ofensa para los padres, pues sin estos caracteres el nombre significa otra cosa: *Doni* (piedra), *Zana* (te muerde). Además recibieron malos tratos y discriminación. El padre fue al Registro Civil de Pachuca y la respuesta fue que le cambiara de nombre, porque después su hija tendría problemas con sus documentos. Además acusaron a César Cruz y a su esposa de necesidad y de estar encaprichados. Trataron de registrarla en Tula, en Tepeji y en Pachuca, pero siempre la respuesta era la misma: no se podía hacer el registro y era mejor cambiaran el nombre de su hija.

El curso recibido sobre Derechos Humanos y Derechos de los Pueblos Indígenas, así como el acompañamiento de la ODI, permitieron a la familia tener bases jurídicas y legales para defender hasta las últimas consecuencias el derecho a nombrar a su hija en su lengua. El padre interpuso una demanda en Tula ante la Comisión de Derechos Humanos donde le contestaron, pero el caso no tuvo la mayor trascendencia. Entonces, decidieron interponer una demanda ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación. La hija de César nació el 01 de noviembre de 2005. Después de dos años de litigios, presentó como prueba un estudio antropológico, donde se argumentaba que en el pueblo de San Ildefonso Chantepec se practica la lengua por la mayoría de la población, con lo cual se demostraría la identidad indígena de la comunidad.

Al igual que la radio, se sentaba un precedente en el estado de Hidalgo. Si el gobierno federal y estatal no cedía, recurrirían a instancias internacionales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Francisco Olvera, Secretario de Gobierno en aquel entonces y actual gobernador del estado de Hidalgo, llamó a César para -enojado- recriminarle y pedirle cediera ante lo que el funcionario seguía considerando un capricho. César no desistiría en su lucha y como el caso ya estaba tornándose problemático y trascendiendo a nivel nacional e incluso internacional, las autoridades en el año 2008 reformaron el sistema de cómputo y se pudo registrar a la niña con el nombre elegido por César.

En esta lucha, la radio comunitaria *Gi ne gā by h'e th'* o se involucró creando conciencia entre la ciudadanía y creando lazos de solidaridad. De manera continua y cotidiana se realizaron capsulas para informar a la población sobre el agravio y la discriminación cometida. Sin embargo, esta lucha no se quedaría en lo individual. Este agravio impulsó a César a formar la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas, que en la actualidad está conformada por 12 integrantes y fue registrada oficialmente el 19 de febrero del 2009. Con un grupo de amigos y vecinos tuvieron como primera lucha la de exigir ser reconocidos constitucionalmente como comunidad indígena por parte del gobierno del estado de Hidalgo:

Como que dijimos pues vamos a organizarnos, porque siempre decíamos qué podemos hacer si siempre que pedimos algo no nos cumplen, nos dicen que no, luego hacen cosas que les dicen en el municipio, lo quieren organizar aquí en la comunidad y no saben nada de la identidad indígena y la verdad no nos parece, nos decían algunas ex autoridades de la comunidad. Yo les decía: "la verdad es que ustedes estén bien conscientes y que ustedes se sientan capaces, porque si quieren defender algo y lo sienten imposible, va ser un engaño, pero si ustedes sienten que es posible, pues vamos a defender los derechos de la comunidad, nuestros derecho como personas indígenas, yo conozco algunas personas que nos pueden asesorar que nos digan cómo hacer la organización, como pedir que nos respeten". Es así como surge la organización, con el interés de algunas personas que habíamos visto los engaños del gobierno, los atropellamientos de derechos.²⁰

²⁰ Entrevista con César Cruz Benítez, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

Se recurrió a varias instancias para obtener el reconocimiento; fueron a varias secretarías estatales, lo cual les demostró el desconocimiento que tenían los funcionarios sobre cultura y derecho indígena; mandaron oficios a diferentes instancias y al gobierno del estado pidiendo se les reconociera como comunidad indígena. De nueva cuenta, el gobernador de ese entonces, Miguel Ángel Osorio Chong, no sabía qué hacer con el asunto:

Mandó un oficio al gobierno del estado pidiéndole que les reconocieran como comunidad indígena, gobierno del estado nos consultó a nosotros y dijo: “a ver, oigan, nos están pidiendo este asunto y no sabemos por dónde entrarle”. Ya platicamos con ellos y les dijimos: “a ver, no es facultad de ustedes, del gobierno, es facultad del Congreso, tendrá que hacer una reforma”. Porque no había ni Ley de Derechos Indígenas, ni había el reconocimiento como tal, eso lo tienen que hacer ellos. Entonces gobierno nos dijo: “pues contéstele ustedes para que no haya problema”. Hablamos con el Delegado de la comunidad que en ese momento estaba. Entonces le contestamos que con base en el 169 de la OIT, en el segundo constitucional, todo el rollo de que no era facultad del gobierno ni de nosotros darles ese reconocimiento. Entonces se amparó, hubo un amparo e hicimos todo el rollo.²¹

La organización recurrió otra vez a la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Nuevamente emitió un fallo en contra. Aquí también entra la radio comunitaria como vínculo y red para esta lucha. No sólo porque estuvo informando a la población sobre la importancia de ser reconocidos en las leyes, sino porque llegaron estudiantes y catedráticos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), los cuales ayudaron en la lucha de César para realizar un peritaje antropológico en la comunidad y demostrar que San Ildefonso Chantepec era una comunidad indígena. El argumento de las autoridades fue que no podía ser una comunidad indígena si ya tenían agua entubada, calles pavimentadas y estaba asentada en una región industrial y urbana. Un argumento irrisorio, pero cierto. Finalmente, se demostraba el profundo alejamiento de las instituciones hacia esta comunidad y la discriminación por parte de las autoridades:

Nosotros vimos la necesidad de registrarnos, de formar una organización en defensa de los pueblos indígenas, porque cuando llegábamos a una dependencia de gobierno, nos identificábamos como pueblo indígena, o hacíamos la petición como pueblo indígena, salía el representante de esa dependencia y lo primero que nos decía: “¿cómo me compruebas que tú eres indígena o que eres pueblo indígena?”. O sea como que ahí ya

²¹ Entrevista con funcionario de la CDI, marzo de 2013.

te decía: “tú no eres indígena, traes ropa y zapatos, hablas bien el español, el indígena debe traer manta, con huarache y penacho. Madres güey, le contestábamos, yo soy indígena y yo hablo Hñähñu”.²²

Con este peritaje se demostró que la comunidad de San Ildefonso Chantepec tiene muchas características como pueblo indígena, al contar con raíces históricas, culturales y lingüísticas e instituciones comunitarias propias. A pesar de estar asentados en una región donde las comunidades indígenas desaparecieron hace tiempo, San Ildefonso Chantepec mantiene sus características e identidad fuertemente afianzada. Con el peritaje antropológico, y tomando como precedente el “Encuentro Hñähñu” celebrado un año antes en la comunidad de San Ildefonso Chantepec por parte de la pastoral indígena, el 24 de mayo de 2009, se decidió hacer un evento cultural donde se diera muestra de los proyectos de la organización y se convocó a la población a una consulta ciudadana, donde ante un fedatario público se diera legalidad al evento. La participación consistía en reconocerse como persona indígena; alrededor de 850 personas de todas las edades, a lo largo del día, llagaron para reconocerse y dar el apoyo a esta organización. Llegaron también pueblos indígenas de otras partes de la república, principalmente de Querétaro, del estado de México y del Valle del Mezquital. Se pintaron bardas, se hizo perifoneo y la radio comunitaria estuvo informando sobre el evento y sobre la importancia de ser reconocido como pueblo indígena:

En ese momento fue importante informar y concientizar sobre los beneficios de seguir preservando la cultura indígena. La verdad es que fue un gran esfuerzo de todos para que se les otorgaran los derechos que la comunidad de San Ildefonso merece.²³

Ante la presión ejercida por la población y por las organizaciones, el caso llegó a la Suprema Corte de Justicia y al Congreso Local, donde finalmente se legisló a favor de que se hiciera una Ley de Derechos y Cultura Indígena en el estado de Hidalgo, la cual fue expedida el 31 de diciembre de 2010. En dicha ley, en el artículo cuarto, se establecen cuáles son las comunidades indígenas en el estado de Hidalgo, siendo San Ildefonso Chantepec, la única reconocida a la fecha. En la lista sólo aparecen las

²² Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

²³ Entrevista con Martha Delia González, mayo de 2012.

regiones indígenas, sin especificar la comunidad. Por lo mismo, se generó confusión entre los habitantes y entre las autoridades gubernamentales que no saben qué hacer ante las exigencias de la población de San Ildefonso Chantepec. En la actualidad, se está realizando el catálogo de comunidades indígenas para que posteriormente pueda entrar en funciones dicha ley, según el argumento de las autoridades, aunque lo que establece el decreto legislativo es que la ley entra en funciones inmediatamente posterior a su publicación.

El primer pueblo visitado por las autoridades para realizar este catálogo fue precisamente el de San Ildefonso Chantepec, lo cual muestra desde dónde surgió esta lucha que sentó precedentes en todo el estado de Hidalgo y que hoy ha posibilitado que distintas comunidades reclamen ese derecho y lo estén ejerciendo. Las instituciones gubernamentales se sorprendieron cuando el peritaje ya estaba hecho en esta comunidad. La movilización y la organización comunitaria rindieron sus frutos. Se realizaron foros de información y en la vida cotidiana se discutió la importancia de ser reconocidos, sobre todo porque era una batalla que se ganaba, a partir de la cual se podían obtener beneficios para el desarrollo del pueblo. Pero, principalmente, era una manera de reivindicar la identidad indígena, ganarse el respeto y luchar contra la discriminación y la violencia que por mucho tiempo imperó en contra de los habitantes. Los grupos organizados ya no permitirían una vez más la estigmatización de su identidad y que se les dijera “indio pata rajada”. Se ganó el respeto frente a las autoridades y se evidenció la discriminación que subyace en muchos de sus actos. Desde la voz y la movilización de los propios indígenas, se generó un despertar en una comunidad que, como veremos, ha tenido importantes transformaciones.

En ese evento cultural se invitó a las autoridades para que participaran y tomaran el bastón de mando, con la idea de recuperar la figura de gobernador tradicional. Similar a lo que pasó con la radio comunitaria, las autoridades de ese entonces se negaron a participar. Ante esta negativa, los integrantes de la organización decidieron darle a César Cruz el bastón de mando, con la finalidad de que defendiera los derechos de la población y la dignidad como pueblo indígena de San Ildefonso Chantepec. La lucha

organizada de los actores sociales se da en un momento en el que la comunidad pasa por una situación complicada: la autonomía en muchos sentidos se ha perdido. Pero resalta la capacidad para afrontar los cambios y apropiar nuevas formas de lucha, donde la identidad indígena, juega un papel crucial. Estos procesos de actores organizados benefician a la comunidad. No sin tensiones y conflictos demostraron la capacidad para seguir persistiendo como comunidad indígena y reclamar sus derechos individuales y colectivos.

3.3 Otras luchas y otras organizaciones

Además de estas organizaciones, existen otras que emergen en la interacción cotidiana en donde se resignifica la vida industrial y que, nuevamente, están relacionadas a los agravios y discriminación que ha vivido la población. Una de ellas es la Cooperativa de Transportes Hñähñu, integrada por músicos, albañiles y obreros, principalmente. Se conformó por alrededor de ciento cincuenta personas y se compraron cuatro unidades. La cooperativa enfrentó a las empresas que anteriormente brindaban el transporte, ligadas también al gobierno estatal como es el caso de la empresa Autotransportes del Valle del Mezquital (AVM):

Nosotros nos organizamos porque había taxis acá abajo y no querían subir a *La Loma* porque era carretera de puro empedrado, y allá abajo en el centro no, era asfalto y ellos dicen: “¿sabes qué?, allá en *La Loma* yo no voy, yo no subo, porque pues se descompone mi carro y luego vibra mucho, y luego con este peso, yo no subo allá arriba, si ustedes quieren aquí en el centro nada más”, y por eso surgió la idea, o sea nosotros nos organizamos en esta cooperativa para dar servicio a la gente de esta comunidad porque el servicio de ellos es muy pésimo. Y pues por eso surgió la cooperativa, para dar servicio a nuestra gente y también para darles empleo a los socios.²⁴

Para ser escuchados, cerraron la carretera que conduce a la comunidad. Al inicio de la conformación de esta cooperativa, en asamblea comunitaria se informó de la necesidad de tener un transporte que ofreciera empleo a los propios integrantes de la comunidad con un servicio de calidad. Por este atrevimiento, constantemente han sido acosados

²⁴ Entrevista con el locutor Darío Guerrero, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

por las empresas para subir los costos del transporte, pero los integrantes se niegan, aun cuando esto implica pérdidas económicas y problemáticas dentro de la cooperativa. En la actualidad cuentan con cuatro unidades, más dos recientemente adquiridas que dan servicio a la comunidad principalmente obrera, por lo que por los bajos recursos percibidos, se han visto beneficiados con esta empresa. La cooperativa hizo sus propios estatutos, en ellos se destaca, sobre todo, que el socio de la empresa debe ser de la misma comunidad:

Nosotros hemos frenado aquí, nada más de la parada para acá, el costo del pasaje. Pagar cuatro pesos está muy barato. San Lucas, al centro de San Lucas, está cobrando seis pesos. Aquí cobran cuatro pesos. Cobraban tres pero se subió un pesito, pero hemos frenado. Y de la parada para acá también AVM tiene que cobrar igual que nosotros. Sí, de esa manera hemos trabajado, peleando contra el mostrillo de AVM. Es un monstruo, es un pulpo, a toda su gente la tienen en el Instituto de Transporte, que es del gobierno, es muy poderoso AVM, tiene mucho dinero, te pueden mandar a matar, pero aun así peleamos y conseguimos un transporte para nuestra gente.²⁵

La cooperativa de transporte, al igual que las otras organizaciones conformadas en la comunidad, enfrentan retos constantes. En un principio se les prohibía a los socios que las unidades salieran de la comunidad. No podían brindar el servicio más allá del entronque que conduce a las fábricas textiles donde labora la mayoría de la población. En la actualidad se logró que las unidades de transporte puedan salir. Si bien esto beneficia a la población de la comunidad, hay personas pregonando: “para qué se tiene el transporte, eso no sirve”, aún cuando gracias a esta cooperativa se han bajado los costos. Esto es señal de la fuerte división que existe entre los diferentes grupos de la comunidad; aunque esta experiencia se mantiene y lleva doce años de estar operando:

La gente no te lo agradece. Nuestra gente es muy como que envidiosa, muy cabrona nuestra gente. Sí. Es por la falta de información, de carácter, de conocimientos. Pero bueno, vamos luchando poco a poco para poder obtener algo más. De hecho tenemos un permiso, como diciendo sale a Tepeji, sale a Cruz Azul, una unidad. Lo que nos hace falta es unidades, sí estamos saliendo de repente y antes la AVM luego, luego nos ahorcaba. Y un día les agarramos aquí también a ellos y les fuimos a gritar en su oficina, chaparrito

²⁵ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

muy basura, y otro chaparrito que siempre anda con él dice: “si no me pagas mi unidad, yo te voy a [tirar] dos unidades tuyas”.²⁶

Como se puede notar en este testimonio, existen fuertes envidias dentro de la comunidad y fuertes enfrentamientos con las instituciones gubernamentales y las empresas de transporte. Aunque la mayoría de la población reconoce la importancia de tener un transporte propio, hay algunas personas que incluso han preferido no subirse en las unidades de la Cooperativa de Transportes Hñähñu.

Otra de las organizaciones que se han conformado, y que tuvo que ver con el “Encuentro Hñähñu” de la pastoral indígena, es el grupo de tejedoras “Mujeres trabajando”, constituido por alrededor de dieciséis mujeres. Esta organización se enfoca a recuperar el hilado de cintura, a punto de desaparecer en la comunidad. También se intentó recuperar la medicina tradicional, pues aunque en algunos hogares se sigue preservando se le dio un nuevo impulso, pues es una práctica ancestral con vastos conocimientos sobre herbolaria, que casi la mayoría de la población desconoce.

Los bordados se hacen dentro del espacio doméstico de manera cotidiana y todos los jueves en las tardes se reúnen las mujeres para mostrar sus trabajos y seguir aprendiendo las formas de hilado, ofrecer sus productos y recibir asesoría por parte de las mujeres que saben más. La manera en que aprendieron fue porque una artesana de Ixmiquilpan las instruyó en este tipo de bordados. Las mujeres dedicadas a tejer, realizan ceñidores, blusas, morrales, manteles, rebosos, entre otros:

Lo del telar de cintura fue una labor de nosotras que nos metimos en esto, nos interesa la lengua, nos interesa rescatar. El telar de cintura es como un medio de sostén para la madre de familia. De que viendo que muchas salen a trabajar a las fábricas y sí se trae un dinero, pero hay consecuencias, como la de los hijos que se van a la drogadicción, pues esto drásticamente cambia la costumbre de la madre que todo el tiempo está al lado del hijo y ahora hay ese rompimiento, ese lazo se rompe y pues por querer ganar un recurso y darle de comer a la familia pues los hijos quedan en el abandono, entonces de cien que salen a las fábricas, unas veinte que trabajen en su casa, que haga su artesanía para después venderlo.²⁷

²⁶ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

²⁷ Entrevista con la señora Adela Calva Reyes, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

En este sentido, las diversas organizaciones conformadas, tienen que ver con aspectos de la vida comunitaria y de lo que, como señala este testimonio, se ha ido rescatando. Se relaciona con una práctica surgida de los propios actores sociales, de una lucha cotidiana y constante, donde de diversas formas y relacionados con diferentes agentes y actores se intenta, desde los mundos de vida, generar alternativas y enfrentar los problemas de la vida cotidiana. Esto, de alguna manera, implica un proceso de empoderamiento de los diversos grupos y organizaciones que se han conformado en la comunidad.

4. Organizarse para resistir y persistir

Como he tratado de mostrar, a partir de la lucha organizada se han logrado varios procesos y una revaloración de la identidad indígena. Estas organizaciones retoman muchos de los aspectos comunitarios como son las faenas, la solidaridad y ayuda mutua. Además están conformados por comités, como la estructura organizativa de la comunidad, algunas formadas con el aval de las autoridades comunitarias, como la radio, otras como la organización Hñähñu que es integrada por exdelegados, mayordomos y representantes de comités que están dentro del sistema de cargos políticos y religiosos. Es decir, los integrantes de estas organizaciones comparten mundos de vida íntimamente relacionados con la comunidad, pero donde hubo una negativa por parte de las autoridades a retomar estos procesos de manera colectiva, lo que implicó una forma particular de acción y de resistencia.

Como ya señalaba, este empoderamiento no se da sin conflictos y fuertes contradicciones, a pesar de que la identidad fue un proyecto que emergió de los propios actores sociales organizados. Sin embargo, es evidente que a pesar de las relaciones de poder dentro y fuera de la comunidad, estas organizaciones responden a una problemática, la hacen evidente y reconfiguran el sentido comunitario y el tejido social. Cuestiones próximas a desaparecer como el telar de cintura, la producción de maguey, la medicina tradicional, además del cuidado del medio ambiente, son algunas de las acciones cotidianas emprendidas por los actores sociales. Además la revaloración de la

lengua y el aprendizaje de la escritura posibilitaron que algunas personas reencontraran un sentido profundo en su lenguaje. De repente, empezando por un pequeño librito o por pequeñas acciones y sin saber el rumbo que tomaría esta lucha, se generaron importantes procesos de movilización y organización. Se puede decir que estos actores agenciaron estos cambios porque subyace un trasfondo de fuerte racismo y discriminación hacia la comunidad, aunque también existe una reivindicación de su identidad indígena.

Estas luchas sobre derechos laborales, derechos indígenas individuales y colectivos, tienen repercusiones en la acción colectiva que emprenden y en las negociaciones que dentro y fuera de la comunidad establecen. Son finalmente luchas por la dignidad, por recuperar y anclarse a sus conocimientos y prácticas, así como por la recuperación de su memoria colectiva que le da sentido a su presente. Sus luchas están dentro de relaciones sociales inter y extra comunitarias que profundizan lo que se manifestó desde principios del siglo XXI a la fecha, y muestran cómo estos actores sociales se adaptan, resisten y generan diversas acciones. Por ello, es importante profundizar en el antes y el después que han significado estas organizaciones, desde qué mundos de vida resisten e interaccionan y cuáles son los componentes o los aspectos teóricos para llevar a cabo este análisis y comprender desde dónde surgen estas propuestas de desarrollo, así como las implicaciones que tiene dentro y fuera de su comunidad para defender su territorio y revalorar su identidad indígena.

Empero, antes de pasar y profundizar sobre estos aspectos comunitarios, regionales y globales, es necesario puntualizar los conceptos que considero pueden ayudarnos a tener una mejor comprensión de este tipo de acciones, sobre todo, voy a abordar los conceptos de organizaciones etnopolíticas, acción colectiva y mundos de vida, así como los de racismo, colonialidad e interculturalidad, por considerarlos aspectos importantes para una mejor aproximación del problema a investigar.

CAPÍTULO II

ELEMENTOS TEÓRICOS PARA COMPRENDER LA ORGANIZACIÓN EN SAN ILDEFONSO CHANTEPEC

Ninguna teoría, incluida la científica, puede agotar lo real, y encerrar su objeto en sus paradigmas.

Edgar Morin

Las propuestas y acciones emprendidas por los actores organizados en San Ildefonso Chantepec muestran una práctica y una manera de entender el desarrollo desde sus mundos de vida, identidad y prácticas sociales. Expresan una lucha por recuperar los elementos comunitarios que permiten construir un proyecto de vida colectivo. En el orden global hay un constante mecanismo que pugna por la uniformidad; este mecanismo es cuestionado por los propios actores al apropiarse otras formas de lucha vinculadas con lo que les ofrece el mundo moderno, pero transformado desde sus mundos de vida. La reflexión sobre las identidades permite dar cuenta de la estrategia de lucha y emancipación individual y colectiva. Como señala Bartra (2006:176): “es como si las otras identidades hubieran estado ahí, agazapadas, resistiendo los vientos uniformadores, esperando la oportunidad de alzarse”.

Las propuestas y acción generada por estos actores sociales parten desde sus prácticas y su experiencia vivida, y se dan de igual forma en las relaciones de poder hegemónico que implican exclusión, daños ecológicos y violencia. Reconocer la importancia de estas organizaciones permite vislumbrar una resistencia y acción cotidiana desde alternativas ancladas a sus prácticas cotidianas y mundos de vida. Ante la imposición del desarrollo dominante, las estrategias de reproducción social de los diferentes actores sociales parten de una reapropiación y recuperación de su modo de estar en el mundo. Esta discusión sobre el desarrollo me llevó a replantear constantemente, con base en el diálogo y la interacción con los actores sociales, las propuestas que de ellos mismos están emergiendo. Al conocer su historia personal y colectiva, pude entrever los cambios significativos dados como consecuencia de su lucha organizada, trastocando los significados de la cultura dominante sobre la

naturaleza, la ciudadanía y la identidad. El desarrollo comunitario entonces, es entendido desde el ámbito territorial en una abigarrada interacción global y local. Parte desde los mundos de vida de los actores sociales, una propuesta reivindicativa de la identidad, adecuando su cosmovisión al mundo moderno.

Aunque hoy se anuncia la imposibilidad de la alteridad radical (Escobar, 2005), los actores sociales pugnan por el derecho a la diferencia y se manifiestan en contra de la discriminación y el racismo. Los actores sociales aunque luchan por cuestiones económicas, de reproducción social, cultural y política, lo hacen con base en la reafirmación de la identidad, de la memoria colectiva y desde su territorio. Cuestiones como la lengua, la música, la fiesta y la solidaridad son importantes para comprender las alternativas que están ideando en su vida cotidiana y en los procesos impulsados constantemente. Se abre un horizonte y una utopía sustentada en las prácticas sociales y en los mundos de vida de los actores. Es la lucha constante por convertirse en actor transformador de su entorno, en contra de las relaciones asimétricas que estigmatizan la identidad e impiden un desarrollo propio.

¿Qué me estaban diciendo los actores sociales, su contexto, su historia personal y colectiva? Lo más evidente fue la discriminación vivida por ser indígenas a lo largo del tiempo. No es cosa menor lo que enfrentaron y siguen enfrentando los habitantes de San Ildefonso Chantepec. Tampoco es gratuito que sean la única comunidad indígena de la región y se haya dado una férrea defensa de la identidad y el territorio a lo largo de los años.

¿Era posible encontrar elementos racistas que dieran un acercamiento a la problemática? Después de escuchar a los actores sociales, de leer los documentos que la comunidad tiene en su poder y los archivos del Registro Agrario Nacional (RAN), además de estudiar a los autores que han escrito sobre los otomíes y de entrevistar a funcionarios del gobierno (de cuyo nombre no quiero acordarme), me di cuenta que la cuestión del racismo es algo tan vigente y oculto al mismo tiempo en nuestro país y en el estado de Hidalgo, que no lo podía dejar de lado como un apartado más de esta

investigación. Es el resorte que mueve a los actores en San Ildefonso Chantepec pues luchan por muchas cosas, pero “esencialmente”, contra la discriminación y el racismo. Además, sin advertirlo en un principio, es uno de los ejes de esta investigación.

Este apartado teórico está dividido en dos partes complementarias. La primera, establece una comprensión de las organizaciones en las comunidades indígenas como nuevos frentes de lucha y acción colectiva. La segunda, dilucida cómo el racismo es una cuestión central por las que atraviesan los pueblos indígenas y uno de los fundamentos del sistema mundo capitalista. Muchas veces el racismo en nuestro país se soslaya, cuando es un tema vigente y cotidiano. Por último, hago una breve discusión sobre las implicaciones de la Ley de Derechos y Cultura Indígena en el estado de Hidalgo, pues -como he mostrado- fue una iniciativa surgida de esta comunidad. De lo que se trata es de entrever lo que se está viviendo en la entidad respecto a los pueblos indígenas y las políticas implementadas; esto para, posteriormente, hacer énfasis en la propuesta intercultural de las organizaciones en San Ildefonso Chantepec.

1. Organizaciones etnopolíticas, identidad indígena y mundos de vida: bases para comprender la acción de los actores.

1.1 Organizaciones etnopolíticas y acción colectiva

Desde el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), los movimientos étnicos toman relevancia como una alternativa al poder hegemónico capitalista, pues generan una reconceptualización de lo político y de las luchas de los pueblos indígenas. En el mismo sentido, las organizaciones conformadas alrededor de estos movimientos juegan un papel relevante en estas luchas y en la formación de nuevas subjetividades. Por ejemplo, Baronnet (2012) nos habla sobre el apoyo crucial de la Teología de la Liberación en el acompañamiento y apoyo al EZLN, así como las organizaciones de base conformadas en torno a éste movimiento, o mejor dicho, que se adecuaron y adhirieron a la acción zapatista. Para Díaz-Polanco (2006), la cuestión

indígena cobró desde las últimas décadas del siglo XX una tendencia a redefinir lo político y los nuevos frentes de lucha se revelan ante la noción de un progreso homogeneizador. Las minorías indígenas, se postulaba, serían incorporadas y absorbidas hasta hacerlas desaparecer.

En esta problemática, las críticas de los autores latinoamericanos ponían en entredicho tanto el postulado de los defensores del capitalismo, como aquellos que pugnaban por su transformación omitiendo la cuestión de los pueblos indígenas, tal es el caso del marxismo ortodoxo imperante como debate de las izquierdas decantadas, finalmente, en un “socialismo realmente existente”. Como señala Bartra (2008:18), “el gran proyecto civilizatorio de la izquierda naufraga... repetidora de cavernosas consignas; defensora empecinada del doloroso fiasco social en que se convirtió la utopía realizada”.

Al alba del siglo XXI, los pueblos originarios de América Latina sorprendieron al mundo poniendo en entredicho el proyecto civilizatorio y el supuesto fin de la historia. En un interesante postulado, Díaz-Polanco (2005) señala al proceso de globalización pretendidamente homogéneo, en realidad aflorando la diversidad. En contra de la idea de que la globalización y la disolución de la diversidad van juntas, muestra evidencias de que este proceso va acompañado de un renacer de las identidades, o como diría Hobsbawm (1983) de su reinención. Díaz-Polanco llama a ésta intensión etnofagia. Para él la globalización trata de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor. Entonces, la etnofagia consiste en una ideología multiculturalista falsamente pluralista y respetuosa de las identidades. Por un lado, ataca las bases comunitarias al tiempo que promueve identidades desligadas de lo colectivo.

Hoy las comunidades se debaten entre el individualismo y la recuperación de su tejido social; sin embargo, el sentido comunitario de los pueblos indígenas sigue oponiendo una resistencia al capital. En la actualidad este es el escenario de la “batalla de identidades” (Díaz-Polanco, 2006). Las organizaciones que tienen un sustrato étnico, entran en esta batalla retomando aspectos de la modernidad occidental, pero

resignificándolo desde sus mundos de vida, sus tradiciones y su cosmovisión. Desde los años ochenta, también Bonfil Batalla hablaba de los nuevos frentes de lucha de los pueblos indios. Desde el México profundo, “es ahí, en esas culturas forzadas a enfatizar sus mecanismos de resistencia, donde alienta la vitalidad profunda de México y donde se resguardan los principios de un proyecto civilizatorio diferente. La relación dinámica entre las fuerzas de la dominación y de las de liberación genera constantemente nuevas formas de lucha y nuevos espacios a disputar. Esto ha dado lugar a que aparezcan en décadas recientes estrategias de reivindicación que no existían o no se manifestaban con la misma claridad en periodos anteriores. Uno de los fenómenos más notables ha sido el surgimiento de formas de organización política que producen otro tipo de dirigentes, quienes emplean un discurso y un arsenal de tácticas que no están presentes en la lucha cotidiana que se da dentro de las comunidades” (Bonfil, 2012:206-207).

Como señala Bonfil Batalla, esas organizaciones políticas estuvieron en muchas ocasiones cooptadas por el Estado para crear una interlocución entre éste y los pueblos originarios. El intento, por parte del Estado, era la creación de un diálogo pero que venía desde arriba. De ahí surgieron congresos nacionales y los Consejos Supremos, supuestos representantes de los diversos grupos étnicos (Bonfil, 2012; Bartolomé, 2006; Warman, 2003). El primer intento se daría en Pátzcuaro en 1975 con el surgimiento del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. Coincidió con Bonfil Batalla cuando señala que la oposición -la rancia izquierda purista-, al desacreditar estos consejos como una forma más de manipulación por parte del Estado, hacía a un lado la reapropiación de estos tipos de organización por parte de las comunidades indígenas. Muchos consejos estaban alejados de las necesidades de las comunidades, pero otros finalmente se arraigaron, lo que provocó surgieran organizaciones autónomas o vinculadas a partidos de oposición (Bonfil 2012:208).

Este nuevo frente de lucha, por lo regular, se conformó por sectores indígenas que tenían un mayor vínculo y experiencia con lo urbano o una educación mayor a la ofrecida a los pueblos. Estos nuevos actores sociales, aunque reivindicando su

identidad, aprenderían a moverse en las aguas heladas y turbias de la cultura dominante. Para Bonfil Batalla, “ese es un logro trascendente porque coloca las reivindicaciones indias en el campo del debate nacional pero, por primera vez ya no como un asunto que concierne a los no indios (como ha sido el debate sobre el indigenismo), sino ahora en boca de los propios indios capaces de establecer el diálogo en los términos y con el tipo de argumentación que son considerados legítimos en la sociedad dominante” (Bonfil, 2012:210). Coincido en parte con Bonfil Batalla, pues señala que esta nueva presencia no deja de tener validez aun y cuando estas organizaciones obtengan beneficios personales a costa de los comunitarios.

Si bien es cierto los movimientos y organizaciones asumen un nuevo papel en las exigencias hacia el Estado se engarzan en una sociedad con altos índices de corrupción y de clientelismo. No coincido con Bonfil Batalla en la separación que hace entre las culturas del México profundo y el México imaginario, pues creo pone a las primeras en una diferenciación exacerbada que enfatiza una dicotomía hoy insostenible. No sólo la cultura dominante es corrupta y las culturas indígenas son el paraíso ideal retratado por los antropólogos de antaño. La misma corrupción ha sido y es una práctica cotidiana de los pueblos, así como la estratificación social y la diferencia de clases. Hoy más que nunca dentro de las comunidades podemos observar los mismos signos de deterioro social observados en la sociedad en su conjunto. Las organizaciones surgen en las comunidades, con una reivindicación de su condición indígena y de su identidad indígena, pero no sólo aprenden la corrupción, como señala Bonfil Batalla, en su relación con la sociedad dominante, también dentro de las comunidades la corrupción, el clientelismo y la cultura enajenada se infiltró desde hace mucho.

Los pueblos originarios preservan partes muy valiosas de su cultura pero batallan con la constante colonización de la vida, del saber y del poder. Las organizaciones forjan una identidad étnico-política y tienen que lidiar con problemáticas internas y externas a su comunidad. Las luchas que estos sectores emprenden, no están exentas de contradicciones. En pocas palabras, abonaría mucho al debate teórico comprender a

las comunidades despojadas del sentido idílico adjudicado en el pasado y revivido en nuestros días por algunos estudios. Lo común es que existan diferentes grupos de interés, ideológicos y con fuertes relaciones de poder, de dominación y de exclusión.

Sin embargo, la presencia política indígena toma la palabra y genera acciones que ya no pueden ser ignoradas. Se ponen en el centro del debate nacional, cuestionando y poniendo en entredicho la supuesta homogeneidad del proceso de globalización. Cuando por un lado se postula, por parte de la ideología liberal, un debilitamiento del Estado-nación, surgen movimientos y organizaciones etnopolíticas pugnando por la autonomía, la identidad y el derecho a la diferencia.

¿Qué se entiende como movimientos etnopolíticos? Para esta conceptualización, retomo lo que postula Miguel Bartolomé, quien entiende por movimientos etnopolíticos: “las afirmaciones protagonistas de la etnicidad estructuradas en forma de organizaciones no tradicionales orientadas hacia la defensa de los intereses de los grupos étnicos” (Bartolomé, 2006:166). Para este autor, las organizaciones etnopolíticas, se pueden formar a través de asociaciones civiles, con un contenido étnico que legitima sus acciones. También deben su legitimidad a los liderazgos convertidos en un interlocutor entre el Estado y los intereses comunitarios. Estos liderazgos tienen un papel muy diferente a los de las autoridades tradicionales. La estructura organizativa de una comunidad posibilita la reproducción social, material y cultural, o como señala Bartolomé (2006:169), son reguladores de la interacción social, política y económica sin capacidad de cambiarla.

Existen problemáticas en la conformación de estas nuevas organizaciones ya que, como también señala Bartolomé (2006:163), “sólo logran servir a los intereses locales en la medida en que se articulan en forma horizontal con los sistemas tradicionales. La redefinición de las estructuras políticas nativas constituye una estrategia necesaria para la construcción de nuevas formas de relación interindígena. Su legitimidad depende de la capacidad para continuar expresando los aspectos fundamentales de la vida colectiva indígena”. Esta exigencia, por parte del autor, hacia estas nuevas organizaciones me parece crucial para comprender el papel de las organizaciones en

San Ildefonso Chantepec, cuestión que retomo a lo largo de ésta investigación pero sobre todo en el capítulo cinco. Lo importante aquí es dar luces de hasta qué punto responden a las necesidades de la vida colectiva, si en realidad son horizontales y parten de los mundos de vida indígena.

Empero a Bartolomé se le escapa señalarnos las dificultades que implica la acción colectiva cuando existe no sólo una fuerte disputa por el poder, sino muchas veces una división importante en esa vida colectiva, sobre todo cuando este tipo de organizaciones surgen en momentos de crisis comunitaria, de división y confrontación. Es decir, si bien las organizaciones pueden postular la horizontalidad: ¿qué pasa cuando estas organizaciones tienen un postulado ideológico distinto al tradicional, diferencias generacionales y se engarzan en un poder comunitario debilitado? No deja de resultar relevante puntualizar lo que señala Miguel Ángel Sámano (2005:99), “viendo el escenario de la arena actual de lucha política, los movimientos etnopolíticos se incrementarán por sus propias demandas, para obligar a los estados nación a aceptar su presencia”.

Por su parte, Francisco López Bárcenas (2005:8) puntualiza, “se han sucedido movimientos indígenas que se expresan de muy diversas maneras, aunque dichas formas pueden agruparse en dos grandes corrientes: una que apuesta a la creación de organizaciones tradicionales, de corte jerárquico y corporativo y otra que apuesta por la reivindicación de las estructuras comunitarias”. De acuerdo a la postura de estos autores, las organizaciones y movimientos indígenas, si bien cobran relevancia en el escenario mexicano y latinoamericano, implican una diversidad difícil de acotar y agotar teóricamente. Por el momento, es importante retomar otra cuestión que define a las organizaciones y movimientos etnopolíticos: la acción colectiva, para comprender la dinámica de estos actores sociales.

Para empezar, como señala Alejandra Aquino (2012:460), retomando a Melucci, “el conflicto permite que salga a la luz pública, lo que el sistema no dice por sí mismo es decir, indica a la sociedad que hay un problema que concierne a todos sus miembros

en torno al cual están surgiendo nuevos códigos y nuevas formas de poder”. Esta apreciación de Aquino, encaja pertinentemente en lo que ha implicado el surgimiento de estas organizaciones en San Ildefonso Chantepec: permitieron que afloraran conflictos acallados, como por ejemplo, la reivindicación de la lengua, los actores que la defienden y los que postulan su pronta y deseada desaparición, así como la lucha por el fortalecimiento de las instituciones comunitarias, la construcción de una nueva ciudadanía indígena, etc. Así, la acción colectiva es un proceso donde se sistematizan las demandas, surgen los movimientos y se reivindican las identidades.

Según Alberoni (1984), existe dificultad para establecer la importancia de los movimientos, cuáles hacen historia y cuáles no. El autor llama *movimientos concretos* y *movimientos de grandes dimensiones* a “la diferencia entre unos y otros depende de la extensión del movimiento y de su fuerza de movilización” (Alberoni, 1984:374). Como hemos visto, las organizaciones surgidas en San Ildefonso Chantepec, constantemente están replanteando nuevas luchas y movilización de recursos y de intereses colectivos. Hay que retomar a estas organizaciones como procesos colectivos, que son “procesos complejos debido a la confluencia de diversas unidades de movimiento, cuya misma existencia modifica el sistema de intereses, orienta diversamente las instituciones, y crea, por consiguiente, las precondiciones estructurales para fenómenos de reacción y nuevas unidades de movimientos”. En dichos movimientos, para Alberoni, existen componentes de clase, étnicos y culturales (1984:375-376), por lo que están conformados por sujetos históricos, con un horizonte de pertenencia y una construcción ideológica.

Aquí encontramos un elemento central: las identidades como componente de la acción colectiva. Por eso retomo a Melucci, pues da una explicación más amplia de las implicaciones de éste y otros componentes, para que se den la movilización y acción. De acuerdo a Chihu y López (2007), el gran aporte de Melucci estriba en el énfasis puesto en la identidad como centralidad de la acción colectiva. Elemento clave, para las organizaciones etnopolíticas conformadas en San Ildefonso Chantepec, pues la identidad indígena juega un papel relevante en su acción. Pero antes de pasar a

dilucidar este concepto, veamos cómo la acción colectiva es una construcción social de los propios actores sociales.

Siguiendo a Melucci (1999:43), “los actores colectivos ‘producen’ entonces la acción colectiva, porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción (relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos, oportunidades y limitaciones). La definición que construye el actor no es lineal, sino que es producida por la interacción y negociaciones, y algunas veces por diferentes acciones opuestas. Los individuos crean un ‘nosotros’ colectivo (más o menos estable integrado de acuerdo con el tipo de acción), compartiendo y laboriosamente ajustando por lo menos tres clases de orientaciones: aquellas relacionadas con los fines de la acción (el sentido que tiene la acción para el actor); aquellas vinculadas con los medios (las posibilidades y límites de la acción) y, finalmente, aquellas referidas a las relaciones con el ambiente (el campo en el que tiene lugar la acción)”.

Resulta interesante el planteamiento de Melucci, sobre todo por tres componentes fundamentales en la acción realizada por las organizaciones en San Ildefonso Chantepec: los fines, los medios y el ambiente que, según el autor, está en constante tensión, donde “los actores colectivos negocian y renegocian a lo largo del tiempo estos diferentes aspectos de su acción. Las funciones de liderazgo y las formas organizativas representan intentos de darle un orden duradero y previsible a esas definiciones” (Melucci, 1999:44). Sin embargo, Melucci pone en entredicho lo que es un movimiento social de otras formas de organización o de reivindicación social. Esto clarifica la problemática de los movimientos sociales y, en este caso, permite acercarme a la acción que postulan las organizaciones en San Ildefonso Chantepec. Veamos cuales son estos componentes que definen a un movimiento de otro tipo de acción, para intentar dar luces en torno al tipo de acción colectiva que generan estas organizaciones etnopolíticas; aunque no está demás decir que los actores y movimientos no tienen una unidad permanente. Esto se observa en las organizaciones que, como la radio comunitaria *Gi ne gā bu h'e th' o* y la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas, están en periodos de latencia y de visibilidad interaccionando en la

vida cotidiana: se manifiestan en ciertos periodos, pero se inscriben como grupos dentro de la vida comunitaria y sus experiencias culturales.

El primer aspecto de la acción colectiva lo constituye la identidad. Como dice Melucci (1999:44), “señala la necesidad de un grado de identificación, que es precondition para cualquier cálculo de ganancia y pérdida. Sin la capacidad de identificación, la injusticia no se podría percibir como tal, o no se podrían percibir los cambios en la arena política”. El fenómeno de la acción colectiva debe de analizarse en la experiencia, que se combina en diversas direcciones. Implican la presencia del conflicto, solidaridad y la transgresión de los límites del sistema de relaciones sociales en el cual se da la acción, pues son las unidades analíticas que definen a un movimiento social (Melucci, 1999:45). Dependiendo de la confluencia de estas unidades es como se da el tipo de acción colectiva, sumergido en un sistema de relaciones sociales. El movimiento no es un dato sino un sistema de acción.

Las organizaciones de San Ildefonso Chantepec, constituyen una lucha en contra de las relaciones sociales existentes anteriores a su surgimiento, por lo que abrieron la posibilidad de un antagonismo entre clases sociales, basadas en la apropiación de la identidad. En la acción colectiva, resalta el papel que Melucci (1999:70) le da a los actores sociales y la centralidad que tienen en los procesos reivindicativos: “luchan por proyectos simbólicos y culturales, por un significado y una orientación diferente de acción social. Tratan de cambiar la vida de las personas. Creen que la gente puede cambiar nuestra vida cotidiana cuando luchamos por cambios más generales en la sociedad”.

Alberoni y Melucci, hacen énfasis en una cuestión: el derecho a la diferencia y la trascendencia de la acción colectiva y los movimientos como un entramado de grupos con intereses, pero que principalmente se mueven por una reivindicación de derechos y justicia. En el caso de las organizaciones de San Ildefonso Chantepec, se puede observar que, aunque existe muchas veces el interés individual y de grupo, lo importante es la confrontación al poder hegemónico en la lucha por la diferencia, en una

región que, como se verá en el próximo capítulo, lo que menos postula es el respeto a la diversidad. Frases como “nos querían desaparecer pero aquí estamos”, o “la radio es importante para que sepan los otros que sí existimos”, darán cuenta de la acción de los actores sociales como pugna por la alteridad.

Retomando a los autores latinoamericanos, o que se ocupan de la cuestión latinoamericana, más cercana a la reivindicación de los actores sociales de San Ildefonso Chantepec, Boaventura De Sousa Santos señala que los nuevos movimientos sociales no se pueden explicar de manera unitaria, ni con una definición claramente definida. Para el autor, la acción colectiva “no reside en el rechazo de la política sino, al contrario, en la ampliación de la política hasta más allá del marco liberal de la distinción entre estado y sociedad civil” (De Sousa, 201:181). Este no rechazo de la política también amplía las posibilidades para la conformación de la ciudadanía comunitaria. Es el retorno de lo comunitario donde las formas de acción política y organización postulan su rechazo a las formas institucionalizadas, pero como señala De Sousa (2001:182), “la relación entre democracia representativa y participativa no tiene un patrón único. La veta abierta por estos nuevos movimientos es en última instancia una formación de nuevas subjetividades políticas”.

En este mismo sentido Aníbal Quijano (2004:76-78) señala que el panorama actual de América Latina tiene componentes como la polarización de la sociedad, la privatización del Estado, la recolonización y el control de los recursos y la producción, entre otras cosas, pero por otra parte, existe una expansión de la resistencia popular y “un proceso de nueva subjetivación social o constitución de nuevos sujetos sociales...con reivindicaciones, discurso y formas de organización y movilización nuevos”, donde resaltan principalmente los movimientos indígenas y sus reivindicaciones, que promueven una “reidentificación social y nacional de esas poblaciones que conlleva la reorganización comunal de sus pueblos”. Esta reivindicación de los pueblos indígenas y de sus acciones viene dada desde la marginalidad, donde confluyen sectores urbanos y rurales. Las alternativas generadas están en un marco asimétrico de relaciones de poder. La identidad indígena se convierte en una problemática importante para la

comprensión de las organizaciones de San Ildefonso Chantepec, pues la etnicidad nos remitirá a las bases del desarrollo capitalista y a la comprensión de las luchas de los actores sociales indígenas.

1.2 Etnicidad, clases sociales e identidad indígena

Abordar el tema de la identidad indígena, como plantea Gilberto Giménez (2000), no se puede dilucidar sin antes dar una explicación de lo que se entiende por etnia. Según Héctor Díaz-Polanco (1981), la historicidad y las clases sociales tienen una relación con la cuestión indígena. Entonces, es necesario desarrollar estas imbricaciones conceptuales para la comprensión de las identidades indígenas y su relación con la acción política de las organizaciones. Como sugiere Giménez, la construcción teórica implica una responsabilidad política en la elaboración de los conceptos.

El proceso de etnización se inicia en el siglo XVI y llega hasta nuestros días. “El proceso de etnización habría implicado básicamente la desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales, es decir, la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de su vínculos (físicos, morales, simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales, lo que a su vez habría desembocado en la desnacionalizaron, la marginalización, el extrañamiento y la expoliación de las mismas” (Giménez, 2000:2). De este modo, la etnización implica una ruptura cultural y territorial que pone en riesgo la supervivencia de los grupos étnicos y el proceso por el cual los habitantes originarios de un territorio se convierten en una minoría marginada. Otra de las características de la etnicidad se relaciona con lo económico y lo político, sobre todo cuando existe exclusión de los grupos dominantes y una negación para respetar y en todo caso incluir las relaciones que establecen los grupos étnicos con el entorno.

En suma, la etnización conlleva relaciones de exclusión y de poder, muchas de las veces aplicando políticas integracionistas y donde la identidad es estigmatizada. Este proceso se da cuando se intenta integrar a un pueblo, ya sea a través de procesos de aculturación como la pérdida de lengua materna, la distorsión de la historia, la

colonización del territorio y, en última instancia, la homogeneidad nacional. En este marco de explicación histórica, Giménez (2000:5) señala que “las etnias habrían surgido por la acción del colonizador que, en su afán de territorializar el continente, fragmentó las entidades sociales preexistentes, en forma de razas, etnias, tribus. Posteriormente, las nuevas divisiones habían sido asumidas por las propias poblaciones nativas como estrategia de resistencia”. A contra corriente de esta postura, Giménez señala lo que algunos estudiosos han llamado la concepción primordialista, donde los vínculos étnicos serían más profundos, pues están fundados en lazos de sangre. Para el autor, estas dos concepciones de la etnicidad no se contraponen: por un lado, es innegable el carácter histórico de la etnicidad y, por otro, los colonizados apropian estas transformaciones y las reactivan en ciertos momentos y contextos.

Este sentimiento primordial de los grupos étnicos, también puede llevar al etnocentrismo, pues en algunas ocasiones ese mismo estigma racial es asumido por los grupos marginados. Nociones como “los hombres verdaderos” o “los hombres de la palabra verdadera”, es un discurso que preocupa a algunos estudiosos (Bartra, 2008; Bartolomé, 2006; Warman, 2003). La cuestión indígena, puede entorpecer o frustrar las posibilidades de un diálogo y de una aceptación de la diferencia: ¿hasta qué punto los grupos marginados se apropian de ese discurso racista y colonial? Esta pregunta la hago porque implica relaciones profundamente desiguales de poder y una aceptación de ese discurso hegemónico y colonial.

Ahora bien, retomando la problemática indígena y de las clases sociales, existen -según Díaz-Polanco (2006)-, exclusiones analíticas. Por un lado, se sostiene que lo étnico no puede ser una fuerza socio-política, mientras que, por otro, se da más énfasis al fenómeno étnico dejando de lado el análisis de las clases sociales. De hecho, se aduce que lo étnico es anterior a las clases. Por último, existe un tercer enfoque que busca integrar estas dos nociones: la visión burguesa que vincula a lo étnico con el atraso y que gracias al desarrollo capitalista será superado. Para Díaz-Polanco, lo étnico no se puede desvincular de la estructura socioeconómica ni tampoco desligarse de una perspectiva histórica. Coincido con él cuando dice que la cualidad indígena no es

exclusiva de ciertos grupos sociales, pues la reduciría a una forma sustancialista o como señala el autor, “en el fondo ello equivale a reducir la etnicidad a ciertas formas específicas de la misma; y a sostener que existen grupos socioeconómicos que no poseen tradición, sistemas culturales y normativos, formas de organización, etcétera, comunes. Lo adecuado sería admitir en nuestra opinión que todo grupo social constituido posee su etnicidad propia” (Díaz-Polanco, 1981:53-65).

En este sentido, Bartolomé (2006:62) coincide con la definición de Díaz-Polanco, en torno a que “la etnicidad se manifiesta entonces como la expresión y afirmación protagónica de una identidad indígena específica”. También, coincide con sus particulares matices en la aceptación de que la identidad de clase y la indígena son complementarias. A este respecto, Bartolomé (2006:67) señala que “si asumimos que el ser social determina la conciencia, advertimos que se puede ser campesino e indio, obrero e indio, profesional e indio; un término no reemplaza a otro, ya que los seres humanos podemos tener no una sino varias identidades sociales. Pertenecer a una clase no excluye pertenecer a una etnia. La cuestión, en lo que atañe el comportamiento, radica en cual de nuestras identidades resultará totalizadora en un momento dado, es decir, cual actuará como una lealtad primordial que condicione las conductas políticas o sociales”.

Los grupos étnicos pueden albergar diferentes clases sociales, pero han forjado una identidad social a partir de sus componentes étnicos, estableciendo diferencias respecto a otros grupos: “así conceptualizada, la etnia no es la depositaria exclusiva de la etnicidad. La etnia en cambio es el conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos. Otros grupos sociales, sin dejar por ello de poseer su propia etnicidad, desarrollan formas distintas de identidad al enfatizar dimensiones de otro orden. Lo étnico, por consiguiente, no es un elemento extraño a (o incompatible con) lo clasista, y los grupos étnicos no pierden por ser tales su carácter y raíz de clase” (Díaz-Polanco, 1981:53-65). Esta postura es sumamente importante para comprender a los grupos étnicos dentro de sociedades complejas. Sin quitarle la especificidad a lo étnico y, metodológicamente, sin reducirlo a la esfera de lo

económico, la composición clasista concretiza el análisis. Ahora bien: ¿cuáles son esos elementos que componen la identidad indígena?

Retomando a Gilberto Giménez (2000), para definir a las identidades indígenas es necesario abarcarlo desde el eje más general de las identidades sociales, no sin antes advertir: la identidad es un problema concreto definido desde la perspectiva de los propios miembros de un grupo. Así se evita la clasificación desde el exterior. La identidad empero, es un concepto “delicado y peligroso”, porque así como reivindica el derecho a la diferencia, puede disfrazar posiciones etnocéntricas y racistas. Este escollo se libra con una definición que, según Giménez (2000:12), genera consenso entre los científicos sociales, la cual está definida de la siguiente manera: “diríamos que la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”.

Esta definición, siguiendo a Giménez, permite desentrañar la problemática de la identidad en tres aspectos fundamentales: 1) la relación entre identidad y cultura, ya que a final de cuentas la identidad sería la selección de ciertos rasgos culturales por parte de los actores sociales. Así, la identidad implica: “la voluntad de distinguirse socialmente a través de una reelaboración subjetiva”; 2) la identidad es relacional ya que implica un proceso de diferenciación que se da por la relación con otros grupos sociales y, 3) la identidad es una construcción social que no está determinada objetiva o subjetivamente pues: “se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la oposición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones”.

Las relaciones de poder adquieren relevancia en las luchas sociales. Las organizaciones de San Ildefonso Chantepec son un poder contra-hegemónico enfrentando a ese poder que impone la definición de lo diferente y otro. Como plantea Giménez (2000:14), “todo el esfuerzo de los grupos minoritarios se orienta, no tanto a

reapropiarse una identidad que frecuentemente es la que le ha sido otorgada por el grupo dominante, sino reapropiarse los medios para definir por sí mismos y según sus propios criterios su identidad”. Las organizaciones etnopolíticas utilizan como recurso la estrategia identitaria. Esta se presta para retomarla como una herramienta de lucha política, pero de igual forma es una estrategia de ocultamiento o negación de la propia identidad, fenómeno que se puede observar entre algunos actores sociales de la comunidad de San Ildefonso Chantepec. En esta ambigüedad y disputa se da la apropiación identitaria y la negación de la misma. El despertar de los actores sociales organizados de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, responde no a una supuesta identidad soterrada de repente, manifiesta en momentos de crisis: “sino la reinención estratégica por parte de dichos grupos, de una identidad colectiva en un contexto totalmente nuevo, como es el de un estado neoliberal que los excluye y margina en nombre de la modernidad” (Gilberto Giménez, 2000:16).

Voy a pasar, por último, a tratar de especificar las identidades indígenas dentro del marco de los grupos indígenas mesoamericanos, pues la diferencia cultural -aunque marginada- persiste y pervive en los pueblos indígenas de nuestro país, en específico en San Ildefonso Chantepec. Si la identidad indígena tiene una importancia relevante en nuestros días, es precisamente por ese resurgimiento de los grupos indígenas como protagonistas de su propia historia.

Para Gilberto Giménez (2000:18), los componentes culturales básicos y los repertorios culturales utilizados por los grupos indígenas como la comunidad de San Ildefonso Chantepec, son cinco: el primero tiene que ver con la memoria colectiva; el segundo con la reivindicación permanente de sus territorios ancestrales como anclaje de esta memoria; el tercero con la valoración del propio lenguaje que permite también una visión distinta del mundo y una posibilidad de distinción cultural; el cuarto es el sistema de parentesco para reafirmar la pertenencia grupal y el quinto lo religioso ritual que reafirma y renueva la identidad del grupo. Estos componentes tienen como características, especificidades en un contexto particular histórica y socialmente construido y los iré retomando conforme se vaya dando la comprensión de la

interacción entre la comunidad de San Ildefonso Chantepec y su contexto, la resignificación de su tradición. Estas organizaciones se insertan dentro de este mundo de vida que reinterpreta el presente adaptándose al cambio y al desarrollo hegemónico, en un entrecruzamiento entre la tradición, la continuidad histórica y la adaptación a la modernidad.

Por otra parte, existen críticas a la representación de la etnicidad. Susana Devalle (1992:44) se pregunta “¿por qué ciertas sociedades y no otras se visualizan en términos étnicos?”. La autora plantea esta pregunta porque las relaciones indígenas implican desigualdad. En este sentido, la etnicidad puede jugar dos papeles contrapuestos: por un lado, afianzar la hegemonía de las clases dominantes o ser una fuerza contra hegemónica: “mientras que en el primer caso la etnicidad ha contribuido a validar y reproducir estructuras de desigualdad, en el segundo puede apoyar el desarrollo de un primer nivel de conciencia social y fortalecer lazos de solidaridad con potenciales en el terreno político. En su papel contestatario la etnicidad se convierte en elemento subversivo a los ojos del Estado y de las clases dominantes, especialmente cuando se articula en una práctica social que favorece proyectos sociales radicalmente distintos de los existentes” (Devalle, 1992:47). El terreno cultural es subversivo y transformador. Desde la apropiación de los elementos culturales propios se realiza la acción política por parte de los actores sociales organizados en San Ildefonso Chantepec. Es necesario entonces, pasar a un tema que entrelaza la posible emancipación y autonomía desde los actores sociales en su lucha por un desarrollo propio en contraposición al desarrollo hegemónico, en el ámbito social, económico y político.

1.3 Constitución de mundos de vida y vida cotidiana en la interacción comunitaria

Es la inserción en el mundo de vida comunitario el que permite a estas organizaciones inscribirse dentro de las relaciones establecidas en la estructura social y organizativa comunitaria. De esta forma, tanto comprender los mundos de vida como desglosar los aspectos comunitarios que configuran su dinámica, proporcionan un acercamiento para

comprender desde donde generan sus acciones los diversos actores sociales. Los mundos de vida, como plantean, Schütz (2003), Long (2007) y Berger y Luckmann (2011), entre otros, son mundos intersubjetivos generados en la interacción y la acción colectiva. El mundo de vida es una racionalidad que se vincula con el mundo en un encuentro intersubjetivo, en tanto que “son los propios sujetos socializados los que, cuando participan en procesos cooperativos de interpretación, hacen un uso implícito del concepto de mundo” (Habermas, 2001:119).

Por su parte, Schütz (2003:26) plantea que “el prototipo de toda relación social es una conexión intersubjetiva de motivos”, por lo que el mundo social real y su estudio, es “el mundo de la vida único y unitario de todos nosotros y no un extraño mundo imaginario, independiente de este mundo de la vida cotidiana y sin conexión con él” (Schütz, 2003:31). Esto permite comprender cómo se puede configurar una relación intersubjetiva entre los actores sociales involucrados en la conformación de las organizaciones en San Ildefonso Chantepec. Sin profundizar demasiado en la cuestión filosófica de este postulado, retomo este abordaje del mundo de vida, cuya más elemental acepción es entenderlo como el sentido común de una sociedad, que comparte historia, símbolos y cultura.

Por tanto, la sociología que estos autores proponen está basada en la vida cotidiana dentro de un análisis fenomenológico que toma en cuenta la experiencia subjetiva. Esta experiencia se relaciona con el conocimiento que me dan los otros, la interacción con los otros: “La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia. Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí. En realidad no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con los otros” (Berger y Luckmann, 2011:38). La sociedad, tiene un orden de carácter objetivo e institucionalizado. Estas instituciones “invocan y deben de invocar autoridad sobre el individuo, con independencia de los significados subjetivos que aquél pueda atribuir a

cualquier situación particular” (Berger y Luckmann, 2011:83). Si hablamos de un mundo subjetivo e intersubjetivo, es raro que de repente se hable de objetividad. Pero son dos caras de la misma moneda. Por un lado, la interacción social permite el conocimiento y, por otro, la objetivación en instituciones son producto de la sociedad que históricamente fue conformando.

Entendidas estas dos vertientes de la realidad y su construcción social, vale decir que el mundo de vida es un mundo que se comparte por una interconexión de subjetividades, o como dice Schütz (2003:26), “toda relación social es una conexión intersubjetiva de motivos”. Lo que las teorías aquí esbozadas comparten entre sí, es la importancia del lenguaje, ya que por medio de él se comunica un individuo con otro e interactúa con sus semejantes. Ahora bien, retomando las diferencias entre mundo de vida y vida cotidiana, el primero tiene que ver con el mundo intersubjetivo común que comparte un grupo de individuos, mientras que el segundo y su análisis, tiene que ver con la acción e interacción social (Estrada, 2000). La distinción es pertinente pues permite diferenciar entre lo que Schütz, seguido por Berger y Luckmann, postulan sobre el conocimiento en la vida cotidiana y el mundo de vida como la intersubjetividad y la importancia del orden simbólico.

Por ejemplo, el análisis de la vida cotidiana me permite comprender como interactúan socialmente las personas en la comunidad y en sus organizaciones, mientras que el mundo de vida, es el conjunto de relaciones intersubjetivas creadas a través del tiempo, que comparten los individuos independientemente de su interacción cotidiana grupal y aislada. Esto acerca el concepto de mundo de vida al de comunidad. Si se postula que ésta es formada por relaciones de poder y que el mundo de vida es la intersubjetividad común, se puede establecer una conexión que permite visualizar a la comunidad como el lugar de las intersubjetividades dentro de “un sistema de relaciones sociales recíprocas, todas ellas construidas por mutuas interpretaciones subjetivas de los actores participantes” (Schütz, 2003:28).

En la comunidad de San Ildefonso Chantepec, existen una diversidad de respuestas ante el proceso de modernización, pero también son diferentes las respuestas de otras comunidades que, aunque aledañas en el espacio, generan otro tipo de reacciones ante este proceso. A primera vista parece homogéneo, pero encuentra la raíz de sus respuestas en la configuración histórica y de interacción en la comunidad. Podemos desplegar de esta interrelación de la acción social, los mundos de vida y la vida cotidiana comunitaria, ya que finalmente las prácticas sociales son lo que concretizan, como señala Long (2007:107), la acción social; de ahí que esta horizontalidad que se le exige a las organizaciones etnopolíticas esté íntimamente vinculada con la recuperación de las prácticas sociales comunitarias, desde los mundos de vida de los actores sociales y desde sus repertorios simbólicos y culturales.

Para Schütz, por ejemplo, “el mundo de la vida cotidiana es el escenario y también el objeto de nuestras acciones e interacciones” (2003:198). Entonces, el mundo de la vida tiene que ver con experiencias anteriores y las experiencias propias que se generan en esa acción cotidiana. Como señala Pérez Taylor (2002:149), “los pormenores de la vida cotidiana se convierten en símbolos aunque pasen inadvertidos por su cotidianidad.” Así, las prácticas sociales que parten desde los mundos de vida de los actores, en San Ildefonso Chantepec, tiene que ver con un trasfondo mesoamericano que se reconfigura y se resignifica con la interacción del mundo moderno.

La importancia estriba en partir de la experiencia vivida de los actores sociales. Long (2007), por ejemplo, busca una reconciliación entre estructura y actor. Dicha reconciliación viene dada por la noción de agencia, que se refiere a la capacidad de actuar y saber. Pero una de las cuestiones de la agencia es comprender cómo esta se vuelve colectiva. La agencia se reconoce en las acciones particulares y sólo puede encarnar en relaciones sociales y hacerse efectiva a través de ellas. En palabras de Long (2007:50), “la agencia (y el poder) dependen de modo crucial del surgimiento de una red de actores que llegan a ser parcialmente, aunque casi nunca por completo, enrolados en el “proyecto” de alguna otra persona o personas; la agencia entonces, implica la generación y uso o manipulación de redes de relaciones sociales y la

canalización de elementos específicos (como demandas, órdenes, bienes, instrumentos e información) a través de puntos nodales de interpretación e interacción.”

Por lo tanto, el conocimiento como el poder no es algo que se posea, sino que surge de la interacción social. Así, un proyecto social es entendido como un forcejeo entre actores. Long (2007:42) señala que “todas las formas de intervención externa se introducen necesariamente en los modos de vida de los individuos y grupos sociales afectados y, de esta manera, son mediadas y transformadas por estos mismos actores y sus estructuras”. Por lo que Long hace una crítica a los enfoques estructurales y pone énfasis en la acción y la conciencia humanas. Las organizaciones en San Ildefonso Chantepec retoman los elementos subjetivos y los repertorios culturales que les permiten la interacción social en la vida cotidiana.

Como vimos, en la acción colectiva según Melucci (1999), tanto la vida cotidiana, así como los aspectos de ciudadanía y de participación, tienen un papel preponderante en la conformación de esta acción, por ello estas organizaciones están inscritas en relaciones sociales y vínculos interpersonales rebasando el ámbito comunitario y local. Es lo que Long (2007:116) llama redes interindividuales, donde está el concepto de sustento (*Livelihood*), el cual “expresa la idea de individuos y grupos que se esfuerzan por ganarse la vida, intentando satisfacer varias necesidades de consumo y económicas, enfrentando incertidumbres respondiendo a nuevas oportunidades y eligiendo diferentes posiciones de valor. De esta forma se entrelaza un campo social y una configuración de redes que rebasan el ámbito comunitario y donde se puede dar una interconexión donde, como señala Long (2007:119), “son cruciales para concretar fines particulares y comprometerse en ciertas formas de acción”.

Long (2007:117) señala que “la noción de sustento implica por consiguiente más que ganarse la vida (es decir las estrategias económicas a nivel del hogar o entre los hogares), abarca las maneras y estilos de vida /vivir y por lo tanto también involucra optar entre distintos valores, asumir un estatus y un sentido de identidad *vis a vis* con otras personas”. Otro aspecto a tomar en cuenta es el comunitario, pues según Long

(2007:121) influye en las orientaciones y acciones de los actores. Se rompe con la idea de una comunidad homogénea, pues los actores lidian con problemáticas que se presentan en la vida cotidiana y presentan diversidad de intereses, algunas veces antagónicos. Como se verá más adelante, la comunidad de San Ildefonso Chantepec se bien tiene prácticas sociales y elementos fuertemente comunitarios, existe lo que Long llama un dominio y una arena de disputa.

En este aspecto difiere de Bourdieu. No habla de campo social y amplía su reflexión con el concepto de dominio, el cual puede usarse “para identificar áreas de la vida social que están organizadas por referencia de un núcleo central o racimo de valores que, aún cuando no son percibidos con exactitud de la misma manera por todos los involucrados, son sin embargo reconocidos como un sitio de ciertas reglas, normas y valores que implican un grado de compromiso social” (Long, 2007:124). Para el autor, los dominios son importantes para comprender los ordenamientos sociales. En este caso las organizaciones etnopolíticas de San Ildefonso Chantepec tienen un espacio de maniobra dado por la misma estructura organizativa y el código de valores, en un forcejeo constante en la vida cotidiana.

Otro concepto relevante para explicar la inserción de estas organizaciones en la vida comunitaria es la arena, entendida como “sitios sociales y espaciales en que los actores se confrontan entre sí, movilizan relaciones sociales y despliegan medios culturales discursivos y otros medios culturales para el logro de fines específicos, incluyendo quizá solo permanecer en el juego. En el proceso, los actores pueden recurrir a valores asociados a dominios particulares para apoyar sus intereses, objetivos y disposiciones. Las arenas son, por lo tanto, espacios en los cuales tienen lugar las contiendas entre diferentes prácticas y valores” (Long, 2007:125). Este concepto es importante para comprender que la comunidad de San Ildefonso Chantepec no es homogénea ni en sus prácticas ni en sus valores. De igual forma, los diversos actores sociales establecen relaciones extracomunitarias por medio de redes y agentes. Long hace énfasis: la arena no remite solo a un espacio social sino a un forcejeo con instituciones externas e incluso espacialmente alejadas del espacio comunitario, o como él señala “muy pocas

arenas sociales están auto contenidas o separadas de otras arenas y áreas de la vida social” (Long, 2007:125-126). Es decir, que la condición fluida y dinámica del mundo moderno tiene implicaciones culturales y políticas dentro de las comunidades.

La constitución de los mundos de vida y la vida cotidiana en la comunidad se da bajo relaciones de poder y privilegios que rompen con la idea de la homogeneidad y la uniformidad de intereses comunitarios. Las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, tienen como referencia la vida comunitaria, pero plantean una oposición y diferenciación con otros grupos sociales dentro de la comunidad. Podemos adelantar que, como miembros de una comunidad, en las organizaciones impera el interés colectivo sobre el individual pues tratan de generar un interés común por encima de las diferencias de clase, económicas o sociales. Se desprende que las comunidades, como señala González Casanova (2004:7), “constituyen grupos de poder, o de presión, o de interés, cuentan con miembros individuales o colectivos que se conocen entre sí lo suficiente como para no sólo vivir la imagen de una comunidad, sino saberse coparticipes del poder, las propiedades y los beneficios que esa pertenencia entraña”.

Por último, debo enfatizar que la categoría de comunidad permite comprender el grado de unidad para lograr la emancipación, en tanto que “obliga a precisar si la resistencia representa al conjunto de la comunidad nacional o local y sus intereses, o predominantemente de sus patricios y clientelas” (González, 2004:9). De esta forma, la categoría de comunidad sirve tanto para definir conceptos para la emancipación de los pueblos como para dar cuenta de lo que existe en una comunidad oprimida y explotada, y también para lo que los integrantes de esa comunidad desean, imaginan o quieren que exista (González, 2004:10). Lo comunitario tiene que ver, en última instancia, con el deseo de generar una vida en comunidad.

Especificando la cuestión de la comunidad indígena contemporánea, Miguel Bartolomé propone que “lo que realmente la caracteriza es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos y religiosos locales, así como la vigencia de los patrones de producción y consumo, cuya orientación es en primer lugar doméstica y después

comunal. Es precisamente el principio de participación -junto con el de nacimiento-, el requisito básico para establecer la afiliación comunitaria de cada individuo. Este queda definitivamente involucrado en la red social local a partir de complejos sistemas de intercambio recíprocos, tanto parentales como de circularon de bienes, de ayudas mutuas o de trabajos solidarios compartidos” (2006: 136-137). Las organizaciones en San Ildefonso Chantepec recuperan parte de esos mundos de vida comunitarios y de esas relaciones establecidas en la vida cotidiana para emprender sus acciones. Luchan por recuperar la participación, pues como señala Bartolomé, es lo que dota de sentido a la vida comunitaria. La cosmovisión y el trasfondo mesoamericano se dan en la acción cotidiana y en la medida en que se desarticula esta participación, se empiezan a difuminar los elementos identitarios que permiten una lucha y una reivindicación de la diferencia. Estos elementos se diluyen por un proceso de exclusión y discriminación, relacionados con el racismo y el colonialismo. El desarrollo capitalista, si bien exalta la diversidad y el multiculturalismo, en el fondo el proyecto civilizatorio tiende a borrar las diferencias sobre todo de los grupos indígenas. Veamos entonces, las consecuencias de este sistema mundo colonial, desde nuestro sitio: el otro, el subalterno.

2. Crítica a la modernidad desde una mirada situada

2.1 Racismo en Latinoamérica: una mirada desde la crítica decolonial

En la literatura reciente de los estudios latinoamericanos destaca la propuesta del llamado grupo de la colonialidad/modernidad, vinculado a autores como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, entre otros. Estos autores hacen énfasis en el colonialismo como un proceso inacabado que se transforma dadas las condiciones de la globalización y del término de la guerra fría, dando inicio a lo que llamaron una colonialidad global (Castro y Grosfoguel, 2007).²⁸

²⁸ El grupo (o red, como algunos autores lo llaman) de la colonialidad, ha sido fuertemente criticado por estudiosos de Latinoamérica como Silvia Rivera Cusicanqui (2010:53-76), entre otras cosas, por no hacer referencia a autores que anteriormente habían hablado de la colonialidad, como Pablo González Casanova. Sin embargo, aunque las críticas son duras, creo que no invalidan el pensamiento central de estos autores.

Este grupo está influenciado por las ideas de Immanuel Wallerstein pero apropiadas desde una mirada situada en Latinoamérica y sus problemáticas. En este diálogo e intercambio de ideas no resulta extraño que uno de los postulados principales de la decolonialidad tienda a enfatizar la problemática del racismo. Para Wallerstein, el racismo no se debe relegar a un segundo término, pues al hacerlo se tiende a reforzar el sistema que se intenta socavar. Además, el racismo desde esta postura no es, se podría decir, una superestructura sino que forma parte de la estructura de la economía-mundo como principio ordenador de las clases y la división social del trabajo.

En palabras del autor: “me temo que el racismo y el subdesarrollo son más que dilemas; en mi opinión son elementos constitutivos de la economía mundo-capitalista como sistema histórico. Son condiciones primarias y manifestaciones esenciales de la distribución no equitativa de la plusvalía. Posibilita la incesante acumulación de capital; son la razón de ser del capitalismo histórico. Organizan el proceso de manera ocupacional y le otorgan legitimidad política. Es imposible conceptualizar una economía mundo-capitalista que no los tenga... desde la perspectiva de quienes ostentan el poder en la economía mundo-capitalista, resolver o no los dilemas del racismo y el subdesarrollo son alternativas igualmente desagradables. El sistema no puede funcionar sin ellos y a la larga tampoco puede funcionar con ellos” (Wallerstein, 2010:101). Como lo señala esta percepción del autor, el racismo tiene sus bases en el nacimiento del capitalismo. Los estudios de la colonialidad lo muestran desde una perspectiva latinoamericana, lo cual enriquece la postura de Wallerstein, sobre todo porque se retoman los procesos económicos, políticos y sociales de la realidad subalterna de los pueblos latinoamericanos. Desde un enfoque decolonial, hacen una crítica al eurocentrismo y a las exclusiones espirituales, raciales y económicas generadas con el surgimiento de la modernidad.

Otro de los aspectos importantes en este debate decolonial es la cuestión económica, no se puede dejar de lado, pero por otro lado, si se hace un análisis solamente económico, se pierden diferentes aspectos de la realidad social y cultural. Sin embargo, algo que hay que resaltar es que la colonialidad del poder se funda en la dominación y

explotación etnoracial de larga duración. Si bien el análisis economicista es limitado para una comprensión compleja de la realidad de los pueblos indígenas principalmente, es necesario tomar en cuenta que esta división entre centros y periferias, repercutió de manera drástica en los mundos de vida y en las subjetividades de los actores sociales que resisten y resienten la hegemonía capitalista. Además, se reconoce con estos estudios la división clasista como una división racial.

Castro y Grosfoguel (2007:19) dicen que “desde la formación inicial del sistema mundo-capitalista la incesante acumulación del capital se mezcló de manera compleja con los discursos racistas, homofóbicos y sexistas del patriarcado europeo. La división internacional del trabajo vinculó en red una serie de jerarquías del poder: etnoracial, espiritual, epistémica, sexual y de género”. De este modo, la incorporación de la acumulación capitalista estuvo marcada por prácticas y discursos desde el patrón de poder colonial. El dominio económico, tuvo siempre una dimensión cultural, de conocimientos y de formas de estar y de ser en el mundo. Un aspecto importante tiene que ver con la revaloración de los conocimientos subalternos desde el sujeto y sus luchas concretas. Es el dilema del que forja su subjetividad y vive la modernidad desde la colonialidad. Como se verá, los actores sociales de San Ildefonso Chantepec experimentan constantemente la discriminación y el racismo por los aparatos del Estado, por la globalización, pero abren otro discurso y una perspectiva de futuro más allá de lo que Walter Mignolo (2000:82) llama fundamentalismo civilizatorio, ideológico o religioso.

Las organizaciones de San Ildefonso Chantepec surgen entonces, desde un lugar y una conciencia, como plantea Escobar (2000:125), le otorgan sentido al mundo. Aunque de manera a veces no evidente, es una resistencia al capitalismo desde prácticas y procesos recreando creativamente y de manera dinámica su matriz cultural, diferenciándose en su interacción entre lo local y lo global, desde su lugar y territorio, lo que hace posible imaginar una construcción política y de conocimiento. Sucede que los aspectos globales son vinculados desde el lugar, formando redes de interacción desde la acción local, o como plantea Escobar (2000:128), lo cultural se convierte en política.

Retomando los aspectos de la colonialidad y el racismo, las relaciones modernas del poder son incompletas si se deja de lado la experiencia colonial, pues según Santiago Castro (2000:153) “las nociones de raza y de cultura operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado parece así como lo otro de la razón, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas identitarias del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador”. De ésta forma, se da una exclusión en la comunicación cultural replanteando el diálogo, si es posible llamarlo de ésta manera, desde el poder colonial.

Otra de las concepciones a considerar en la resistencia de los grupos indígenas que generando un intenso debate, es lo que se llamó etnocidio que aunque, como señala Miguel Bartolomé (2006) se ha abusado en su utilización, consiste principalmente en la imposibilidad de un grupo étnico para reproducirse cultural e identitariamente. Este proceso se da con el abandono de la cultura propia, la pérdida de la lengua materna, hasta finalizar en una negación de la identidad indígena. Cuestión relacionada con la dominación ideológica de los grupos de poder hegemónico y de los aparatos de Estado que reproducen esta ideología. Los grupos indígenas oscilan entre este proceso etnocida y la llamada etnofagia. Por un lado, el etnocidio tiene que ver con políticas de Estado y, por otro, la etnofagia es el proceso por medio del cual opera la globalización.

Así, la colonialidad del poder es, según Aníbal Quijano (2000), un patrón universal de clasificación social y dominación fundamentado en la idea de raza. Esta idea de raza nació con la conquista de América y el inicio del capitalismo, ya que constituyen una forma eficaz de dominación económica, pero también de creación de subjetividad. De ahí que la colonialidad del poder vaya aparejada de otras formas de colonialidad como la del saber e incluso del ser, con implicaciones en el sentido común, en la autoimagen de los pueblos y en sus aspiraciones. La colonialidad sobrevive así a la colonización y su inicio se puede rastrear, según Quijano (2010), con la discusión de si los indígenas tenían alma o no. Para Araceli Mondragón (2008:5), Bartolomé De las Casas se sitúa desde otra perspectiva distinta al colonizador, poniéndose en el lugar del otro y

denunciando la ideología española, reivindicando las diferencias culturales. Pero ya José Carlos Mariátegui (2002:46) apuntaba que esta batalla del padre De las Casas, si bien era admirable, tenía que hacer énfasis en el aspecto económico. Aprendizaje retomado por los autores de la decolonialidad.

Por otra parte, el surgimiento del concepto colonialidad del ser responde pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida y no sólo en la mente de sujetos subalternos (Maldonado, 2007:130), “la colonialidad del ser es una expresión de las dinámicas que intentan crear una ruptura radical entre el orden del discurso y el decir de la subjetividad generosa, por lo cual representa el punto máximo de este intento... anclado en la idea de una diferenciación natural entre sujetos, es decir en la idea de raza” (Maldonado, 2007:156). Para Maldonado (2007) aunque con límites, la crítica decolonial subyace en el pensamiento europeo desde Bartolomé De las Casas, pero es importante reconocer la revaloración del pensamiento indígena y de su protagonismo actual, pues es donde se abre una posibilidad de transformación: pensamiento y acción otros, desde el lugar político de enunciación de los grupos subalternos.

De esta forma, la idea de raza es una categoría de origen intersubjetivo y una construcción social engarzada, en última instancia, con el cuerpo humano, en tres vertientes: la explotación por el trabajo, la diferenciación por el color de piel y la dominación, por lo que los grupos indígenas se enfrentan a una experiencia histórica de colonización, donde la colonialidad del poder requiere ser destruida o puesta en duda bajo la premisa de que el control de las instancias básicas de su existencia social como es el trabajo, el sexo, la subjetividad y la autoridad sean retomadas por los mismos actores sociales. Para esto es también necesario hacer visibles estas relaciones de explotación, manifestarlas y revalorar los saberes locales despojados a lo largo del tiempo. Esta discusión o arqueología que proponen los estudios decoloniales, es muy importante para comprender el trasfondo racista iniciado desde esa discusión, donde se caracterizó biológicamente al indígena como un ser inferior desde su constitución más íntima como es el cuerpo. Esta diferenciación biológica estaba inscrita entonces en

diferencias fenotípicas, culturales, ideológicas y económicas. La idea de raza quedaría cimentada en las relaciones sociales y en el imaginario social. Si bien la caracterización de los indígenas ha cambiado a lo largo del tiempo, ese trasfondo histórico tiene repercusiones hasta nuestros días. La caracterización del indígena conduce a la idea de desigualdad y de atraso de los pueblos colonizados, por tener prácticas culturales distintas a las hegemónicas. Desde ese tiempo ya se veía al indígena como sinónimo de atraso, de barbarie, e incluso como un ser radicalmente distinto y otro: es la fascinación y a la vez el rechazo de lo que es radicalmente diferente.

De esta forma, para Aníbal Quijano, la idea de raza es un invento y una categoría mental que se forjó históricamente, redefiniendo las identidades sociales en América Latina: “tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles correspondientes como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (Quijano, 2000:202). La idea de raza, en última instancia, justificaba desde el nacimiento de la modernidad, las relaciones de dominación y explotación.

Esto nos remite a otro aspecto del desarrollo hegemónico capitalista: la modernidad. La idea de progreso que se entendía como un avance hacia algo mejor, representaba un proyecto civilizatorio donde lo moderno se pensó en términos de lo nuevo y lo avanzado, atribuyendo al mismo tiempo inferioridad al inadaptado a ese imaginario. La idea de modernidad surgió desde una perspectiva histórica hegemónica, dentro de lo que Quijano (2010) llama el patrón mundial de poder. De ahí que me atrevo a afirmar lo siguiente: las teorías sobre el sujeto y la emancipación que posibilita la modernidad como las de Touraine (2012) al ser eurocéntricas, dejan de lado esta cuestión de la diferenciación y el conflicto étnico y racial.

Esta concepción de la modernidad parte de una figura del mundo donde: “el sentido de todas las cosas incluido el hombre mismo, proviene del hombre” (Villoro, 2002:91). La modernidad permite entrever que surge de una centralidad del hombre en su destino

para llevar a cabo la transformación del mundo, pero donde también se inscribe al hombre como un ser que utiliza la razón como un instrumento y no como una posibilidad de liberación y de transformación creativa. Por eso, para Villoro la modernidad en nuestros días está en crisis. Si bien es importante retomar esta propuesta de recuperar el lado olvidado de la modernidad, el sujeto, es pertinente retomarlo desde nuestra perspectiva tanto epistemológica como ontológica en el entendido de aprehender los conocimientos que surgen de las mismas luchas e interacciones sociales como es el caso de los actores sociales de San Ildefonso Chantepec. Por ello hago énfasis en esta cuestión del racismo y en la colonialidad, pues abren una perspectiva de comprensión distinta.

Si bien las propuestas de desarrollo y las alternativas surgen desde sus prácticas y luchas cotidianas, también surge una crítica al modelo imperante. Sin ser evidente ni estar articulada en un discurso científico, es en esa intersubjetividad atravesada por contradicciones y por diversos intereses y conflictos, lo que posibilita la acción política. Coincido con los estudios decoloniales en lo referente a la crítica hecha a la modernidad de algunos autores europeos dentro de los que se encuentran Touraine y otros, pues si bien es importante, no deja de ser eurocéntrica, en el aspecto de que niega la subordinación y exclusión que significó la separación entre los centros y periferias.

Por consiguiente, la crítica decolonial a la modernidad estriba en que ésta se convirtió en un paradigma de comportamiento, de visión del mundo y de relaciones sociales. América Latina entra a la modernidad como plantea Enrique Dussel (2000:48), con la otra cara: la dominada, la explotada, la encubierta. El carácter racional de la modernidad, entonces, es dejar atrás una inmadurez primigenia, fundando su mito, que justifica “una praxis irracional de violencia.” La modernidad abre un nuevo panorama civilizatorio: el supuesto ideológico de que la civilización moderna es superior, lo que obliga a desarrollar a los primitivos, a los rudos. Esta dominación se da por diferentes vías pero siempre con el signo de la violencia. Si es necesario, en nombre de la modernidad, cualquier acción se justifica como un acto inevitable. El bárbaro, como

señala Dussel (2000:49), carga una culpa, la cual estriba en oponerse a esa civilización más desarrollada. En nombre de la modernidad, se justifica la destrucción ecológica, la esclavización y la colonización.

Siguiendo esta línea de análisis, me surgió una pregunta después respondida por los autores de la colonialidad/modernidad: ¿hasta qué punto el inicio de la modernidad, la razón instrumental y la razón emancipadora no son dos caras del mismo proceso? Es decir, ¿en qué grado se postula la emancipación creativa del sujeto y la parte olvidada de la modernidad bajo las bases y perspectivas coloniales? Por eso me parece pertinente, hacer una crítica de la modernidad pero desde una mirada situada en latinoamericana, particularmente haciendo énfasis en las desigualdades económicas, ecológicas, culturales y hasta corporales, para desenmascarar este mito de la modernidad, ya que tal vez el ideal racional de ésta nunca se justifique del todo si se percibe desde esta mirada subalterna.

No sería exagerado proponer lo siguiente: el inicio de la modernidad en cualquiera de sus vertientes, fue un acto de violencia que sigue imperando en el mundo globalizado de hoy. Los modelos desarrollistas y de modernización hegemónica surgen de la aplicación no nada más de tecnología, sino de la ideología del progreso y la negación de lo otro. De ahí que Dussel proponga (2000:50) una *transmodernidad*. La *transmodernidad* no niega la razón emancipadora del proyecto moderno, pero es un trascender la razón violenta, eurocéntrica, desarrollista y hegemónica. La superación de esa modernidad violenta, como plantea Dussel, contradiciendo a las posturas europeas, nace en 1492, se puede consolidar como proyecto desde esa alteridad negada y violentada. De ahí que a primera vista, tal vez estas digresiones filosóficas resultan un tanto alejadas de la problemática vivida por la comunidad de San Ildefonso Chantepec, sobre todo porque, si bien sus proyectos organizativos tienen como horizonte una liberación, es cierto que todavía se vive esa modernidad violenta de manera cotidiana. Pero, a la vez, en el discurso y en las prácticas de estas organizaciones subyace la posibilidad de emancipación y de una valoración positiva de esa alteridad constantemente negada.

La intensión de plantear una mirada decolonial hacia la problemática del racismo, es porque se entrelazan posturas relacionadas con el Estado-nación, y con los procesos de globalización imperantes en la actualidad, los cuales reafirman la percepción sobre el poder, el saber y el ser, así como las problemáticas que enfrentan las luchas indígenas. Esto permite especificar la exclusión y la marginación indígena en el estado de Hidalgo desde una perspectiva latinoamericana, cercana a las problemáticas actuales de los grupos organizados.

Por consiguiente, se pone en entredicho la idea de que la modernidad puede ser liberadora si se parte desde el sujeto o el actor social, pero sin especificar la realidad colonizada de los grupos étnicos. La separación entre sujeto y objeto que convirtió al mundo en un material manipulable y escindió al hombre de la naturaleza, tiene implicaciones profundas en los mundos de vida indígenas de San Ildefonso Chantepec.

Es momento de ir especificando más el devenir de este proceso, ahora en el contexto mexicano, para poder aterrizarlo al estado de Hidalgo que tiene sus propias características raciales, violentas y discriminatorias. Si bien, ante la imposición hegemónica los dominados respondieron de manera silenciosa o abierta a la explotación y la dominación, interiorizaron en muchos casos la mirada colonizadora de diferenciación racial. Hoy los levantamientos y las luchas indígenas permiten una reversión de este estigma racial o al menos ponen de manifiesto una problemática. En el estado de Hidalgo, aflora con estas organizaciones constituidas en San Ildefonso Chantepec.

El camino es largo, pero la piedra angular de esta lucha hace que afloren problemáticas silenciadas. La exigencia por los derechos, individuales y colectivos, abrió la caja de Pandora de muchos estigmas raciales, principalmente hacia el pueblo otomí. Hicieron evidente que las políticas indigenistas son tendientes a la aculturación y la asimilación. Pero antes de pasar a este racismo y discriminación, propongo hacer una revisión de la política integracionista del Estado hacia los indígenas y el racismo en México.

2.2 México: el mestizaje como proyecto de modernidad

Desde el surgimiento del levantamiento zapatista en 1994, según Emiko Saldívar (2012:49), el racismo apareció como una preocupación no sólo académica, sino de organizaciones sociales y líderes indígenas. En el encuentro intergaláctico, celebrado por el EZLN, el racismo fue visto como una cara de la barbarie y una herramienta de poder. El fundamento de este sistema excluyente tiene sus bases en ese racismo aparejado con el etnocidio, pero por otra parte, la resistencia y la lucha de los pueblos indígenas, hacen frente a este poder. Esta denuncia de etnocidio y de asimilación tiene una larga historia en nuestro país.

Desde que México se constituyó como nación, se fue forjando una transformación importante respecto a los indígenas. El proyecto civilizatorio impuesto desde Europa tendría implicaciones en la conformación de México como una nación mestiza. Hans Kohn (1949), señala que el nacionalismo está marcado por diversas características como la idea del espíritu del pueblo, la constitución de un territorio grande, centralizado por el gobierno y sentimientos tradicionales de pertenencia. Pero lo que más destaca el autor es que, con el nacionalismo, se intenta unificar los pensamientos, emociones, las acciones y el idioma. Además, implica una identificación abstracta mediante la educación, la economía y las instituciones, para integrar a las masas. Según este autor, el nacionalismo sería una actitud consciente, resultado de la evolución histórica de la sociedad con elementos constituyentes como el idioma, las tradiciones, la religión y el territorio. La nación invocaría la idea de lealtad y sería la fuente del bienestar; la vida estaría organizada en un Estado como la forma política, económica y social de ejercer el poder. Si bien el nacionalismo no requiere de un Estado, según la apreciación de Kohn, es con el surgimiento del Estado-nación que se unifica un territorio y una población, bajo la ideología de homogeneización social.

Para David Brading (1997), los orígenes del nacionalismo en México se dan con el levantamiento eclesiástico marcado por un profundo anti-españolismo, que apelaba al pasado indígena, pues a diferencia de Estados Unidos no se podía olvidar de este

pasado. En los primeros años de la independencia, existieron dificultades para establecer la nación mexicana. En este interregno la importancia de los liberales fue crucial para establecer una ideología nacionalista vinculada a la propiedad y el progreso, en contra de la Iglesia y contra la tenencia comunal de la tierra de los pueblos indígenas. Los liberales, siguiendo a Brading, eran occidentalizantes y tenían poca simpatía por los indígenas; sin embargo, a diferencia de los Estados-nación europeos, en México se formó primero el Estado y posteriormente se estableció el país como nación.

Para Villoro (1985), la independencia tuvo varias corrientes ideológicas. Sin una filosofía concreta, las diferentes corrientes estaban ligadas más a la praxis e influencias de Europa, donde el origen de la sociedad se centraba en la nación. También se reafirman tradiciones como la del cabildo (ayuntamiento). Lo que destaca del análisis de Villoro es que desde la época de la independencia se dio una discusión entre quienes postulaban estar a favor del ayuntamiento y otros que tenían ideas agraristas e indigenistas. Al igual que Brading, señala la existencia de una revaloración del pasado indígena por parte de las corrientes ideológicas en pugna, pero sin reapropiar los derechos de estos pueblos. Con la Constitución de Cádiz se instauraría el liberalismo burgués que no recupera nada del agrarismo de Hidalgo y Morelos. La independencia quedaría desligada de su origen popular.

Los liberales decimonónicos tienen como proyecto de Estado lo que Agustín Basave (2002) llama mestizofilia, basada en la mezcla de razas. Según esta postura, no puede haber progreso hasta que no se culmine el mestizaje. La diversidad de razas es vista como un problema. Por consiguiente, al principio del México independiente se ocultaron los problemas étnicos y se propugno por “blanquear” a la naciente nación. El mestizaje siempre fue paradójico y al mestizo se le vio como un ser desarraigado y bastardo hasta convertirse estas palabras en sinónimos. Para la ideología liberal el mestizaje fue visto como la vía para evitar confrontaciones y establecer la unidad nacional. Según esta idea liberal sobre el mestizaje, así se podrían “criollizar” a los indios (Pimentel) y se fundaría un contrato racial (Riva Palacios) donde México sería para los mestizos y los

problemas socioeconómicos por fin se resolverían. Lo que muestra esta postura ideológica es que la población indígena fue un problema desde la independencia. Como señala Agustín Basave (2002:23), “monarquía o república, centralismo o federalismo, el modelo estaba en el extranjero, precisamente en los dominios del hombre blanco. Ni el triunfo de las teorías no racistas parecía mejorar la situación: el indio estaba en México demasiado cerca para personificar siquiera al gran salvaje rousseauiano”. Empero, los indígenas se negaron a desaparecer y siempre estuvieron en la escena.

Si entendemos al proyecto de mestizaje en su contexto histórico, podemos ver que la pugna entre indios, mestizos y criollos se dio en un terreno donde el liberalismo mexicano estuvo abanderado por un indígena como fue el presidente Benito Juárez. El proyecto positivista posteriormente se implementaría y el mestizaje como ideología, trataría de borrar esa distinción de razas. Finalmente, la indistinción que permitiría el mestizaje nacional integraría a México al capitalismo europeo. El racismo en México hacia los grupos indígenas se dio bajo diversos estratos de violencia que iban de la negación al humanitarismo, pero donde algo quedaba claro: el indígena sería sinónimo de atraso.

El mestizaje y la etnicidad son conceptos centrales en el proyecto racial del siglo XX en México (Saldívar, 2012:49). Ya en el Porfiriato la ideología racial se constituyó bajo el mito fundacional del mestizaje y la aculturación de la población indígena sería una de las prácticas del Estado-nación que se reflejaba en el ideal del progreso junto con el de mestizaje. El racismo no fue segregacionista sino incluyente, de ahí que como señala Saldívar (2012:55), el racismo sea negado en México por no tener esta característica excluyente. De hecho, también señala el autor, el mestizaje fue considerado como un paso importante en contra del racismo, por ello a lo largo del siglo XX las políticas raciales y las posturas contra el racismo fueron de la mano de políticas de asimilación incorporando a la nación al indígena. Era la solución para el indígena, de “su problema”. Con el triunfo de la revolución mexicana no se abandona la idea del mestizaje sino que toma nuevas características y renovados bríos. Una de las más sobresalientes fue la de José Vasconcelos al elevar la categoría de mestizo a un plano universal (Villoro, 1979).

La agenda de la revolución requirió de nuevas perspectivas donde Manuel Gamio fue uno de los más reconocidos intelectuales indigenistas que logró entrelazar las ideas Porfiristas con la nueva realidad nacional: “él articuló la preocupación liberal por la unidad nacional y por la modernización con la apremiante necesidad de incluir cientos de miles de nuevos (y armados) sujetos políticos”. Gamio inauguraría una política cultural y dejaría de lado los problemas raciales. Surgió la creencia de que la mejoría de los pueblos indígenas se alcanzaría con la educación y la integración social.

Nuevamente, el indígena es un problema para la nación, se revalora como pasado y como conservación de la originalidad de nuestra cultura, pero como señala Luis Villoro (1979:238), “parece por un lado, que para conservar la originalidad y la peculiaridad de lo indígena, abríamos de dejar que permaneciera sumido en sus hábitos y modos de vida primitivos, en su naturalismo ingenuo, en sus ideas bárbaras y en muchos aspectos nocivos; y hasta habrá quien proponga retrotraer al indígena a su cultura y vida precolombina... pero, por otro lado, resulta evidente que el progreso material y espiritual del indio exige que asimile los valores más adelantados de la cultura occidental.” En esta disyuntiva se vio el indigenismo desde Gamio, pues la revaloración del indígena chocaba con la exigencia del progreso económico.

Una de las políticas más importantes para la integración del indígena fue la educación. Desde 1922 se funda la escuela rural para incorporar al indígena a la civilización y establecer una política educativa encaminada a desvincular los rasgos identitarios por medio de la educación escolarizada. El indigenismo institucionalizado tomó un nuevo auge con la entrada del cardenismo. Desde entonces el Estado tomó un papel relevante en la promoción del desarrollo y en 1935 creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas para atender la problemática de éste sector y gestionar recursos destinados a paliar la pobreza. La apuesta otra vez se basó en la educación indígena impartida desde la Secretaría de Educación Pública. En el estado de Hidalgo se creó una comisión intersectorial para la región otomí en 1937. Una serie de instituciones y de departamentos se crearon a partir de ese momento. A algunos se les llamo misiones culturales, cuyo propósito era alfabetizar indígenas monolingües. El más importante

proyecto: la creación, en 1948, del Instituto Nacional Indigenista (INI), siendo el primer director Alfonso Caso que en ese tiempo era un reconocido antropólogo. Desde esa fecha el indigenismo en México pasó por el intento de incorporar al indígena a la civilización y modernizarlo. A lo largo del siglo XX la política indigenista estuvo ligada al partido en el poder con sus bemoles y aristas, pero siempre como un aparato burocrático y administrativo abocado a generar políticas desde el gobierno, “desde arriba” hacia “los de abajo”, los pueblos indígenas.

Como consecuencia de estas políticas, la destrucción de lo indígena se daría justificando lo perjudicial de los elementos que no permitieran la incorporación de lo indígena al proyecto nacional. El indigenismo integracionista buscaría revalorar los hábitos y las tradiciones indígenas, siempre y cuando estas permitieran ir remplazándolas “sin violencia”, hacia el conocimiento científico. La evolución tendría que ser pausada (Villoro, 1979:240). En suma, el indígena se tenía que occidentalizar.

Otra de las características de este indigenismo, siempre contradictorio, pero con el marco común del progreso y de la integración, estribó en brindarles cierta independencia en terrenos que no tenía ajenos a su incorporación a la dinámica nacional. Lo cual también implicaba una idea paternalista hacia el indígena o como apunta Villoro (1979:243), “en el fondo el civilizado resuelve desde afuera los asuntos del indígena, decide por él, de aquellos objetos, ideas o técnicas que deberá conservar y de aquellos otros que deberá destruir o modificar. Aquí no será el libre arbitrio del indígena quien decida de su progreso sino que, desde fuera, deberemos enajenar su voluntad para resolver por él sus problemas.” Se le niega al indígena, añadiría yo, su capacidad de ser sujeto. Las políticas vienen desde el Estado paternalista y benefactor, o como dicen en San Ildefonso Chantepec: “desde papá gobierno”.

Para Villoro, el dilema del indigenismo sin embargo, tiene una transformación: el liberal decimonónico busca desestabilizar completamente, mientras que el dilema del indigenismo integracionista está dentro y fuera de la problemática indígena. Este escollo se resuelve según esta postura, cuando al indígena se le siente propio y extraño

al mismo tiempo. El indigenismo desplazaría el concepto de raza por considerarlo anticientífico, al de un problema meramente económico. El criterio para valorar a un indígena, abrirá un abanico de posibilidades y también de debates en la política indigenista: algunos darán énfasis a la lengua, al aspecto cultural o al sentido de comunidad. Se centra lo indígena en lo cultural, en la manera de organizar el trabajo, la vida social y el nivel económico de las comunidades y se emplean criterios de definición cuantitativos (Villoro, 1979:247). La definición del indio por su raza, da paso a criterios económicos y de estratificación social. El indigenismo se decanta por la crítica sobre el sistema de trabajo y organización social que impide a los grupos indígenas resolver la explotación por parte de otras clases sociales. Aunque el INI se declara “apolítico”, pugna por combatir los prejuicios raciales y culturales hacia los pueblos indígenas. No hay que olvidar que el indigenismo surge cuando los movimientos campesinos e indígenas construyen sus propias reivindicaciones.

Otra de las características es que el mestizo ya no es una unidad compacta. Como plantea Villoro (1979), mientras unos siguen perteneciendo a la clase liberal burguesa otros se sienten atraídos por los intereses del indígena. Pero otra vez la burra al trigo: la ideología del mestizaje seguirá siendo el perfil que defina el futuro de México. El mestizo ya no es el ideal para subordinar a los demás grupos, el ideal creado por el mestizo indigenista representaría a su manera los ideales de esas clases oprimidas opuesto a las aspiraciones del liberalismo. La ideología mestiza configuró la manera de encarar el entendimiento de las diferencias y de la alteridad. Como apuntaba líneas arriba, ha sido un problema no sólo para Latinoamérica, sino en específico para nuestro país. Otra consecuencia del desplazamiento de la idea de raza por el cultural, es que ofrecía la prueba: los indígenas podrían ser integrados y la aceptación de la intervención estatal fue poco cuestionada: “etnicidad y cultura se volvieron conceptos más atractivos que el de raza y dominación para explicar las relaciones sociales en México” (Saldívar, 2012: 61). Por consiguiente se encubrió el hecho de que eran las jerarquías raciales las generadoras de la desigualdad y la dominación. Se postula otra explicación: las diferencias culturales eran las que impedían la asimilación indígena.

En la década de los setentas se da una corriente crítica a la perspectiva del INI, donde se enfatizaba que el Estado seguía teniendo elementos coloniales. Esta crítica estuvo influenciada por Pablo González Casanova, pues su crítica sobre el colonialismo interno, hacía referencia a que las relaciones interindígenas dentro del país estaban sustentadas en políticas coloniales, radicando sus antecedentes en la explotación de unos pueblos sobre otros. En palabras del propio González Casanova (2012:410): “los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una ‘raza’ distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada inferior”.

Esta visión del colonialismo interno reformulada por González Casanova, resulta interesante para comprender cómo no se le puede desligar, según el autor, de las clases sociales, ni se puede hacer una interpretación etnicista, en el sentido de que las luchas por la emancipación social, incluyen a trabajadores urbanos, proletarios y campesinos. Es decir, está en contra de exaltar la identidad indígena como una forma de aislamiento y balcanización. Sin embargo, en los años setenta, reflejado en la declaración de Barbados, los *antropólogos críticos* denunciaban las políticas del Estado por ocultar actos de etnocidio. Se denunciaba abiertamente que la asimilación y el indigenismo, eran actos en contra de las poblaciones indígenas pues traían como consecuencia la aculturación y la pérdida de identidad.

En última instancia, esta corriente pugnaba porque a los pueblos indígenas se les viera como actores políticos bajo la matriz de sus propias civilizaciones (Saldívar, 2012:64). La crítica de Bonfil Batalla en su obra *México Profundo* era radical en muchos aspectos, sobre todo cuando tocaba temas referentes a la dominación, exploración y el proceso de aculturación y etnocidio, pero ignoraba o dejaba de lado los procesos de racialización. Como señala Saldívar, “al identificar la herencia de las estructuras coloniales como la razón de la dominación de los indígenas desplazó el foco de la atención al legado colonial, en lugar de reconocer que éste prevalecía porque era favorable a la acumulación capitalista promovida por el estado liberal moderno”

(2012:67). Así, se enfatizaría una postura de etnodesarrollo buscando la participación local para rescatar las expresiones culturales de las comunidades, pero sin desvincularse de la idea de progreso y desarrollo económico hegemónico. Sin embargo, la postura de los antropólogos críticos era un avance. Las políticas podrían ser autogestivas, sin implicar solamente el mejoramiento del nivel de vida sino la de expresar su identidad indígena y desde ahí apropiarse de los cambios, pero era una vez más una política que venía desde arriba, desde el Estado.

Algunas de estas políticas que buscaban una mayor articulación entre los pueblos indígenas y los gobiernos estatales y federales se dieron en el gobierno de Miguel de la Madrid, en tres grupos étnicos diferentes, como fueron los yaquis de Sonora, en los Altos de Chiapas y los otomíes de Querétaro, con diferentes experiencias y fortuna. El populismo llegaría hasta los años setenta, con la creación de la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR). Los diversos intentos de integración del indígena y de formación de una interlocución, la mayoría de las veces decantaron en el corporativismo. Para el ingreso de México al neoliberalismo, Miguel de la Madrid ya hablaba del reconocimiento pluricultural y de la necesidad de la educación bilingüe, pero el presupuesto para el INI se redujo enormemente.

Por su parte, como señala Francisco López Bárcenas (2005) otras formas de lucha se manifestaron en los años setenta, pues fue cuando el gobierno federal priísta abrió espacios de participación ante el descontento mostrado hacia las políticas indigenistas, por parte de los siempre incómodos indígenas organizados. Para Bárcenas, un cambio en la orientación estructural de los movimientos indígenas que se conformaron en la actualidad se empezó a dar en los años ochenta. Llegamos así a una nueva etapa: la consolidación del neoliberalismo en México. La política de Carlos Salinas de Gortari, estuvo marcada por una revaloración de las críticas hechas al indigenismo. No es extraño que Arturo Warman haya sido director del INI en la época Salinista. Finalmente, en el sexenio de Vicente Fox se crea la Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas, la cual buscaba cambiar no sólo de nombre la política indigenista

sino también entablar un diálogo entre las comunidades y sus demandas y el Estado. Evidentemente, como en los demás intentos históricos, estuvo marcada por políticas que podríamos llamar neopopulistas, razón por la cual la pugna por el reconocimiento de los acuerdos de San Andrés que establecían la autonomía y la autodeterminación de los pueblos, quedó nuevamente frustrada, a pesar de que, entre otras cosas, pugnaban por acabar con el indigenismo de Estado.

Esta breve revisión histórica intenta enfatizar que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas siempre ha estado marcada por políticas que muchas veces van en contra de los intereses de las comunidades y de sus actores. El zapatismo demostraría que el discurso de pluralidad y multiculturalidad se haría efectivo mientras no trastocara las mismas bases del Estado y la aplicación de sus políticas. Cuando los pueblos indígenas lucharon por su autonomía, se corrió un largo velo poniendo al desnudo el autoritarismo y el populismo del gobierno mexicano. Por consiguiente, los pueblos indígenas lucharon por sus derechos y buscaron una interlocución, basados en estrategias de apropiación de estas demandas pero desde la realidad de las comunidades y desde sus actores organizados.

En la década de los años setenta y ochenta se darían una resistencia de los pueblos indígenas, como siempre, negados a desaparecer de la escena, pero también tendrían lugar cambios importantes económicos, políticos y sociales. A finales de los ochenta, el fraude electoral por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y la implementación de las políticas neoliberales, cambiarían el entorno y las condiciones en las que se darían las políticas hacia los indígenas. Por un lado, ante la problemática de la etnicidad y el racismo, el neoliberalismo contestaría con uno de sus postulados: el pluralismo. Por otro, la insurgencia del movimiento Zapatista de Liberación Nacional, ocasionó un cuestionamiento a las políticas indigenistas negándose a participar en el paternalismo del poder estatal. El anhelo de la armonía social y la estabilidad, quedaba en entredicho. La cuestión indígena desde la celebración del quinto centenario volvería a entrar en un fuerte debate y adquiriría nuevas características. El pluralismo neoliberal remplazaría la vieja idea del mestizaje por el del multiculturalismo, bajo la promesa de

igualdad y participación democrática dentro de la sociedad. El movimiento zapatista rechazaría este pluralismo. La lucha por la autonomía y la autodeterminación estribaba en la oposición a la dominación política y económica de los indígenas (Saldívar, 2012). Sin embargo, lo más importante de este movimiento fue que resaltaba a los indígenas como actores políticos, aunque las políticas hacia los pueblos indígenas siguieron vinculándose a los aspectos culturales, dejando de lado la explotación y la dominación. Pero también, por ejemplo, el Congreso Nacional Indígena que surgió con el zapatismo, fue un nuevo actor político que permitió hacer visible nuevas problemáticas de las comunidades indígenas en la República Mexicana. Sería tarea de los propios actores sociales redefinir sus agendas y luchar por su emancipación. De acuerdo a sus formas de lucha, pugnar por la alteridad y lidiar con el problema del racismo.

El mestizaje no sólo tiene un carácter homogeneizador, sino que, a lo largo de la historia ha administrado y producido las diferencias. La diversidad y el Otro, encarnado en lo indígena y en lo étnico, siempre fueron un problema para el país y su inserción en el desarrollo hegemónico. Ahora veamos como ese racismo y esas políticas indigenistas, se manifiestan en la actualidad en el estado de Hidalgo. En San Ildefonso Chantepec no sólo luchan por el reconocimiento a esas diferencias culturales, sino que, unas veces manifiesta y otras de una forma velada y subterránea, hacen visible el conflicto racial en sus diferentes vertientes de dominación social, explotación económica, ambiental y lingüística, entre otras.

2.3 Las propuestas de las organizaciones en San Ildefonso Chantepec: una respuesta intercultural

En el estado de Hidalgo, como señala Herrera Cabañas (1980), las políticas indigenistas no conocieron la misma fuerza que en otras partes de la República. Mientras en estados como Chiapas y Oaxaca se generaban políticas que revaloraban la identidad indígena, lo que después permitiría la apropiación de éstas desde una postura crítica, en Hidalgo -a pesar de tener grandes regiones con población indígena- constantemente hubo un desdén de las autoridades por formar una interlocución entre

los pueblos indígenas y el gobierno estatal. Estas organizaciones en San Ildefonso Chantepec, abren la posibilidad de una relación diferente con el gobierno.²⁹ Lo interesante de este proceso, es puntualizar como las comunidades indígenas reappropriatean este tipo de políticas y generan cambios importantes, como el que precisamente ocurrió en San Ildefonso Chantepec, donde aprovechado la coyuntura se sentaron precedentes organizativos como la Radio Comunitaria y la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas.

La radio comunitaria es la única que aprovechó el impulso del indigenismo en Hidalgo y, en la actualidad, abre la ventana para que otras comunidades exijan un medio de comunicación alternativo manejado por los mismos indígenas. De igual forma, la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas, logró que se reconociera a San Ildefonso como comunidad indígena. Cuando estas organizaciones se dispusieron a reclamar sus derechos, evidenciaron el desconocimiento por parte de diversas instancias gubernamentales, mostrando la incapacidad del gobierno para comprender una lucha indígena. El control ejercido por el gobierno hidalguense sobre las comunidades indígenas, está bien localizado y presenta una larga historia de corporativismo.

Uno de los mecanismos más utilizados, sobre todo en el Valle del Mezquital, ha sido a través de los Consejos Supremos Hñähñu, vinculados al partido en el poder (PRI) como vehículo por el cual las comunidades pueden exigir sus demandas. Funcionan como interlocutores, pero también desde ahí, el gobierno estatal controla a los grupos indígenas y asigna puestos en las instituciones dentro de la burocracia gubernamental. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta este racismo y discriminación en el estado de Hidalgo? Cuando César Cruz luchó por el reconocimiento del nombre de su hija, hubo manifestaciones que evidencian que la discriminación y el racismo están vigentes: “Jesús Silva Cadena, delegado de la CDI, reconoció la necesidad de hacer reformas a

²⁹ Lo que resulta importante observar es como en la última década la política indigenista, sobre todo la del gobierno de Vicente Fox es coordinada por Xóchitl Gálvez, mujer originaria del estado de Hidalgo. Personaje que dio un fuerte impulso en el estado a los grupos indígenas, muchas veces preocupada por ganar adeptos en el terreno electoral.

la ley que garanticen el respeto a las lenguas indígenas y ofreció su apoyo a la familia en esta ‘cruzada a favor de la raza Hñähñu’ (La Jornada, 2007)³⁰. ¿Cruzada a favor de la raza? Ésta y otras expresiones son la máscara supuestamente bondadosa para distinguir al Otro, el indígena racializado. Un poco más amables, los representantes de los asuntos indígenas en el Congreso del estado de Hidalgo, manifestaron que este caso era una situación marcada por el racismo y el desprecio hacia los indígenas de Hidalgo.

Las organizaciones de San Ildefonso Chantepec, constantemente hicieron referencia a tratados internacionales como el convenio 169 de la OIT, los acuerdos de San Andrés y el Artículo 2° de la Constitución, pero muy poco había como recurso político en materia de derechos indígenas en el estado de Hidalgo. Si bien la constitución estatal reconocía el derecho de los pueblos indígenas en el estado, en realidad estaba en blanco. Por ello, considero que la promulgación de la Ley de Derechos y Cultura Indígena en Hidalgo puede ser utilizada como estrategia para reclamar los derechos y pugnar por un reconocimiento y apropiación de los intereses comunes. Permite otro tipo de diálogo entre la comunidad de San Ildefonso Chantepec y el gobierno estatal y municipal. Aunque no introduce aspectos novedosos a las leyes promulgadas en otros estados y queda acotada a las disposiciones de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, -que como sabemos no reconoció el derecho a la autonomía y a la autodeterminación de los pueblos indígenas-, es importante reconocer que abre un nuevo panorama.

Sobre derecho indígena y constitucional, Magdalena Gómez (2005:43) plantea no subsumir el derecho indígena a otros tipos de lucha por la diversidad, ya que este reclamo tiene como característica la lucha por los derechos colectivos. Siguiendo a esta autora, existen diversos enfoques para comprender las distintas expresiones donde el derecho indígena se subordina al derecho nacional. Desde la conquista, se ha dado una permanente violación de derechos indígenas y hoy esa pugna se expresa en que para el Estado-nación existe un pueblo, un territorio y una soberanía, mientras que la

³⁰ <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/10/index.php?section=estados&article=035n1est>

propuesta de las comunidades indígenas pugnan por pueblos, territorios y soberanías, lo que implica, según Magdalena Gómez (2005:45) una reconstitución del Estado. Para esta autora, hoy encontramos procesos políticos que implican liderazgos indígenas, estableciendo relaciones, mucho mayores, con otros sectores, con una formación compleja de redes con organizaciones civiles, con la academia y los antropólogos comprometidos históricamente con las luchas indígenas. Como plantea la autora, los pueblos indígenas, aunque han mantenido sus formas de autogobierno, al no estar reconocidas, han permanecido en la ilegalidad (Gómez, 2005:52). En este sentido, se deben de establecer diferentes criterios para tener una comprensión del significado de la lucha por los derechos indígenas y como son formulados por las leyes del Estado-nación. El primero, estriba en definir si se trata de un derecho subordinado o uno soberano. Esto es importante para comprender desde dónde se está dando esta transformación en la legislación estatal en el Estado de Hidalgo. Se plantea no un derecho soberano, sino uno subordinado tanto a la constitución como al proyecto de desarrollo económico y de proyecto civilizatorio de occidente.

Otra de las características, señala Magdalena Gómez (2005), es saber desde dónde surge esta fuente de derecho para definir si es nuevo y otorgado por el Estado o es inherente e histórico. Para el caso de la legislación en el estado de Hidalgo se señala una cuestión ambigua al reconocer la antigüedad de los pueblos y, por lo mismo, su derecho a gobernarse y ser reconocidos para su autodeterminación. Finalmente, es el Estado el que otorga esos derechos desde una visión positiva, donde se reconoce el derecho de los pueblos indígenas como una deuda histórica. Otra de las vertientes importantes es la de los límites que establecen las leyes sobre los derechos indígenas: siempre pugnan por el respeto al derecho nacional pero donde también se enmascara un desprecio hacia el derecho colectivo de los pueblos y donde resurge la ideología liberal que hoy impera. Para la autora Magdalena Gómez (2005), los acuerdos de San Andrés y de la OIT han permitido la aparición de nuevos derechos y la posibilidad de la pluriculturalidad: entrañan la posibilidad del respeto a los derechos colectivos, de las formas de controlar las instituciones comunitarias como la autonomía y el surgimiento de una nueva ciudadanía.

Por otra parte, para Francisco López Bárcenas (2005) el reclamo de derechos por parte de los grupos étnicos, muestra la insuficiencia legislativa del Estado mexicano, y evidencia las diferencias de perspectivas y acción, entre estos grupos y el poder hegemónico. En estas legislaciones, como la del estado de Hidalgo en materia de derechos y cultura indígena, el territorio es un concepto clave en la cuestión del derecho de estos pueblos, pues está relacionada con los recursos naturales y tiene que ver con el cómo los pueblos indígenas se relacionan con su entorno y lo defienden. Postulado legislativo importante para la comunidad de San Ildefonso Chantepec que como se verá, en la lucha organizada, en la vida cotidiana y en la toma de decisiones sobre el territorio, tiene implicaciones importantes para la redefinición de la vida colectiva.

Dicha ley está compuesta de seis grandes apartados, pero tal vez este párrafo resume algunos de sus principales postulados: “en la búsqueda de condiciones que permitan romper el escepticismo de los gobiernos, que ha impedido, hasta ahora avanzar en este debate, el derecho a la libre determinación que demandan los pueblos indígenas, no parte de un deseo de secesión, se expresa más bien, como un proceso de autoafirmación de la identidad y la dignidad propia de los pueblos indígenas a partir del cual se establecen las condiciones para redefinir sus relaciones con el Estado, que funcionan como universales y monoindígenas, pero también con sus entornos regionales y globales, ello conlleva la necesidad de revisar las relaciones de poder hasta ahora vigentes; llevar a cabo un reordenamiento territorial que traduzca en la estructura político-administrativo, la relación de los pueblos con sus territorios ancestrales; los recursos existentes en dichos territorios, las formas normativas, de gobierno y de justicia que regirán la vida social, política, económica, cultural y espiritual de los mismos, en el orden sociocultural, la necesidad de construir nuevas relaciones interculturales fundadas en el respeto mutuo, la dignidad y la horizontalidad, siempre dentro del marco legal prescrito en la carta magna y en la constitución del estado” (Periódico Oficial, 2011:69).

De aquí se desprenden varias conclusiones para la comunidad de San Ildefonso Chantepec, sobre todo por el entorno en el que se encuentra y la dificultad para hacer valer estos derechos, pues en realidad este decreto de ley, en la actualidad, se ha quedado solamente en el papel y ni las autoridades municipales ni gubernamentales han generado estas condiciones; además de que, como señala Alicia Castellanos (2012:122), “el pensamiento liberal subyace en la percepción de que la ley indígena reconoce otros derechos y separa a los mexicanos”. En el fondo promulgan el universalismo y niegan la diferencia o más bien la reconocen desde el folclor.

Esta ley, pero sobretudo el despertar de los actores sociales, han abierto una posibilidad de resistencia diferente y de acción política sustentada en la defensa de la identidad y el territorio. Aunque hoy todavía persiste el desconocimiento de muchos pobladores sobre sus derechos como pueblo indígena, se percibe un despertar y una conciencia basada en la reafirmación positiva de la identidad. En realidad, son los propios actores, los que han hecho valer sus derechos exista o no esta ley, si bien ésta abre una posibilidad de otra relación con el gobierno estatal. De ahí que estos nuevos frentes de lucha, permitan desde sus mundos de vida realizar un proyecto de vida comunitario y desplegar su acción desde estas formas de organización.

Hay que tomar en cuenta que los otomíes, según los estudios antropológicos, habitaron gran parte de lo que hoy es el estado de Hidalgo, pero a lo largo del tiempo se generó un estigma hacia este grupo étnico. Como puntualiza David Wright (2012), la historia mexicana de corte nacionalista ha reforzado la visión negativa sobre los otomíes. Si bien se ha revalorado el pasado indígena, es desde la gloria mistificada del imperio mexica. A lo largo de una esclarecedora digresión, el autor señala que posterior a la conquista española se forjó un estigma hacia los otomíes empezando con los primeros cronistas franciscanos que llegan a la Nueva España. La visión forjada acerca de los otomíes pasa por siglos de estigmas, de discriminación y de racismo. Los textos son ofensivos y despreciativos hacia este grupo étnico. Pero, ¿cómo se afirman en el presente estos estereotipos que recorren cinco siglos de historia desde las crónicas novo-hispanas hasta las últimas investigaciones históricas? Como señala el autor, “el

cúmulo de estereotipos negativos acerca de los otomíes alcanza una de sus expresiones más extremadas en el apartado sobre el mundo otomí en la monografía del estado de Hidalgo, publicada por la Secretaría de Educación Pública, en varias ediciones durante las dos últimas décadas del siglo XX. Este inciso se encuentra después de que se describen una serie de apologías de las culturas prehispánicas que florecieron en lo que hoy es el territorio del estado... esta publicación fue distribuida a varias generaciones escolares de escuelas primarias en el estado de Hidalgo... evidentemente perjudicó la autoestima de los niños otomíes y reforzó los estereotipos negativos en las mentes de sus compañeros. Fue la culminación de un largo proceso de desprecio hacia estos antiquísimos habitantes del centro de México” (Wright, 2012:23-24).

Esta racialización se ha manifestado constantemente, pero se concretiza hacia el pueblo otomí por diferentes vías que van desde el corporativismo estatal, el desprecio de las instituciones o la exaltación folclórica. Por lo tanto, otro paso para comprender la revaloración que hacen estas organizaciones está ligado con la reivindicación de la memoria histórica colectiva y la lucha por los derechos. En la actualidad, la Ley de Derechos y Cultura Indígena del estado de Hidalgo es letra muerta, por los problemas que acarrea el reconocimiento a la autodeterminación de los pueblos y los derechos que en realidad se le van a otorgar a las comunidades indígenas del estado. La autonomía ha sido ampliamente discutida pero, como se verá, son los propios actores sociales, desde sus mundos de vida, los que van construyendo su camino y su desarrollo. Es la capacidad de estos actores organizados, desde la participación y la acción colectiva, que se posibilita la restructuración del tejido social atravesado por múltiples problemáticas.

La lucha de estas organizaciones tiene que ver con una propuesta de interculturalidad y la negativa a naturalizar las relaciones culturales y de poder. Estas organizaciones siguiendo a Catherine Walsh (2007:16): “apelan a estilos diferentes de saber, de producir, de subjetividad y de in-corporación dentro de lo nacional”. Por consiguiente, si bien el concepto de interculturalidad es definido desde el Estado como propuesta

política, son los actores sociales organizados los que lo redefinen dentro de sus mundos de vida y espacios particulares. Como también señala Walsh (2007), las estrategias políticas deben estar contextualizadas espacialmente, pues las luchas y las subjetividades se construyen desde un lugar, pero también desde principios ideológicos que redefinen la acción de las organizaciones.

El Estado tiene en su discurso y en sus prácticas el fomento a la interculturalidad, o para ser más preciso, de multiculturalismo. Para el esloveno Žizek (2004), el multiculturalismo, es un discurso hegemónico donde se respeta la diferencia siempre y cuando no se trastoque el orden establecido y las bases ideológicas y económicas no sean puestas en duda. Por consiguiente, encuentro dos visiones contrapuestas entre el pluralismo neoliberal y los conocimientos y saberes que generan en la acción cotidiana los actores indígenas organizados. Las subjetividades formadas en San Ildefonso Chantepec llevan la marca de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La diferencia colonial encarnada en el presente, hace posible se conciba a la interculturalidad como un problema de relaciones asimétricas de poder. La armonía, el equilibrio, la convivencia y la relación con el cosmos y los demás seres, de manera equilibrada, que nos presentan -entre otros actores- las autoridades gubernamentales sobre la cosmovisión indígena, en realidad enmascara relaciones de poder y le arrebató a las comunidades la capacidad de generar desde su historia, su memoria colectiva, sus prácticas y mundos de vida, otro conocimiento y saber. La interculturalidad permite enfrentar esas relaciones de poder basadas en el racismo y el colonialismo global y las hacen visibles.

El gobierno propone una relación armónica entre los pueblos y las instancias gubernamentales. Así, trata de diluir esa discriminación y dominación social; borrar de la memoria los agravios y las relaciones de explotación que enfrentan cotidianamente los pueblos indígenas, en específico en San Ildefonso Chantepec. Además, existe una visión infame por parte de las autoridades gubernamentales hacia esta comunidad: al estar inserta en una dinámica industrial, ya no debería de existir. Primera propuesta desde la praxis de las organizaciones: la memoria y la acción como posibilidad de

descolonización. En realidad, mientras la política multicultural del Estado viene de arriba hacia abajo, las propuestas y acciones de estas organizaciones se dan en procesos de acción local para transformar socialmente conocimientos y saberes locales, fortaleciendo lo propio como estrategia para enfrentar la violencia simbólica y estructural a la que se enfrentan.

Es un reto importante el de construir esta interculturalidad desde abajo, sobre todo porque al ser San Ildefonso Chantepec un enclave indígena, la luchas y respuestas de los actores sociales oscilan entre el esencialismo etnicista y la posibilidad del diálogo con el otro. Representa la capacidad de los actores sociales de reinventar su relación local, regional y global desde su lugar y sus prácticas. Tal vez es una lucha en cierto sentido modesta la que llevan a cabo estas organizaciones, pero su importancia estriba en la interpelación a la diferencia: hacen visible la exclusión, el conflicto social, y sobre todo la violencia, abriendo cauces para la interculturalidad, entendida como la lucha por otro tipo de conocimientos y reafirmación de prácticas y acciones autogestivas.

Como señala Catherine Walsh (2002: 135): “la interculturalidad se concibe como practica contra hegemónica, enfocada a revertir la designación (promovida como parte del proyecto de la modernidad) de algunos conocimientos como legítimos y universales y la relegación de otros, especialmente aquellos relacionados con la naturaleza, el territorio y la ancestralidad, al espacio local de saberes folclore o del mundo de la vida”. Como señala la autora, esta práctica contra hegemónica, parte de una propuesta donde el mundo de la vida no puede ser visto nada más en su aspecto local, sino en la interrelación y apropiación de otro tipo de saberes para construir sus propuestas de acción política desde sus propios conocimientos. Son conocimientos que se construyen en el presente y que reinventan el pasado para darle sentido a la actualidad. Rompen la idea de lo tradicional como congelado y estático: “proceden de la articulación, relación y negociación de varias formas heterogéneas y plurales de pensar-saber. Articulaciones y negociaciones que, como cualquier encuentro entre culturas implica conflictos, ambigüedades, contradicciones y asimetrías” (Walsh, 2002:136).

Se percibe constantemente por los propios actores sociales, que reconocer la discriminación y el racismo son elementos importantes en la reivindicación indígena y en la búsqueda de una interacción distinta entre el poder hegemónico y el contrapoder generado por las organizaciones. En este sentido, la etnopolítica como se conceptualizó, permite una conciencia positiva de la identidad, sobre todo cuando hoy, las comunidades tienen un proceso de desterritorialización y colonización constante. Por lo tanto, el desarrollo viene dado desde una práctica cotidiana que entremezcla lo moderno y lo tradicional. El *ethos barroco*, propone Bolívar Echeverría (2011).

La comunidad de San Ildefonso Chantepec y sus actores sociales no son estáticos al cambio sino que revaloran esa tradición heredada para enfrentar las problemáticas actuales y lidiar con los problemas de la vida moderna. Es la pugna por ser distinto, por seguir siendo diferente y seguir viviendo de acuerdo a lo que los propios actores van construyendo y negociando con agentes externos, con relaciones de poder intercomunitarios y con la adaptación al entorno industrializado en el que interaccionan. La capacidad de los actores sociales para adaptarse a estas condiciones excluyentes y hostiles, demuestra las fortalezas que tienen como grupo étnico y da cuenta de los procesos de adaptación y creatividad a lo largo del tiempo como comunidad. Esto implica en la actualidad la recreación y reconstrucción de la memoria, de la identidad y de la producción de un discurso y de una práctica contra hegemónica acentuando el derecho a la diferencia.

La lucha organizada de estos actores ponen en entre dicho las políticas gubernamentales, muchas veces enfocadas a la aculturación e integración de los pueblos indígenas y dan cuenta de la situación en la que se encuentra el estado de Hidalgo. El desarrollo se genera desde los propios actores sociales, desde sus prácticas y luchas cotidianas, enfrentándose al desprecio a veces tácito y a veces explícito de la sociedad dominante. Las alternativas son diversas y toman su ruta utópica hacia la defensa del medio ambiente, de los derechos como pueblo indígena, de la reivindicación de la lengua. Estas luchas trastocan en cierta medida, las políticas dirigidas hacia la región suroeste del Valle del Mezquital y posibilitan nuevos frentes de

lucha por la recuperación de la autonomía y la recuperación del territorio ancestral que abarca más allá de las fronteras territoriales. Por eso, la relevancia por el fortalecimiento de la tradición oral abre las posibilidades discursivamente enmarcadas en las prácticas sociales y en la nueva subjetividad política formada, para defender el territorio y revalorar el pasado indígena negado en esta región.

Las organizaciones de San Ildefonso Chantepec, tienen orientaciones diversas: se inscriben en la lucha por su territorio, ejercen sus derechos y sus propias formas organizativas y autogestivas. Las acciones colectivas de estas nuevas organizaciones, crean espacios y nuevos actores políticos, dejando atrás el clientelismo y el corporativismo añejo vivido en el estado de Hidalgo. Esta situación no sólo los inscribe dentro de las luchas indígenas sino que desde sus conocimientos y saberes enfocan sus esfuerzos a lo que pasa a nivel regional, generando respuestas y propuestas bajo el posicionamiento de su identidad, en la búsqueda de un diálogo y una interacción con diferentes sectores de la sociedad, obreros y campesinos principalmente.

Para completar este análisis y esta conceptualización, considero -como la autora Juliana Flórez-Flórez - que los movimientos étnicos contemporáneos están dentro de la modernidad y no son una continuación de los anteriores movimientos indígenas: “hoy la identidad indígena ha reemergido como una fuerza autónoma y ya no puede ser definida como anteriormente se definía a los grupos étnicos por características biológicas, hereditarias, una tradición histórica cultural y formas específicas de organización de las relaciones sociales” (Flórez-Flórez, 2007:246). Esta postura rompe con el etnocentrismo que desliga a las comunidades y sus formas de organizarse de la modernidad. Esta reivindicación indígena no es una sustancia inamovible.

¿Quién está afuera de la modernidad?, ¿hasta cuándo seguiremos creyendo el cuento sobre la supuesta pre-modernidad de los pueblos indígenas?: “mientras otros lazos de pertenencia vital se han debilitado o disuelto, la solidaridad indígena responde a necesidades identitarias que operan no sólo en el plano material sino también en el simbólico... es como si la identidad indígena proporcionase un espacio simbólico para

la expresión de fuerzas conflictivas que van más allá de la condición específica del grupo étnico en cuestión” (Melucci citado por Flórez-Flórez, 2007:202). Para la autora, este señalamiento es crucial porque diferencia los movimientos étnicos conservadores de aquellos que tienen un sustrato ancestral y están anclados en la tradición: “pasa a ser una posibilidad de elección identitaria, que reduce la incertidumbre en la sociedad planetaria. El potencial de estos movimientos radica por tanto en la posibilidad de renombrar nuevos problemas que se superponen con viejas discriminaciones, esto es reinventar las tradiciones (premodernas) y reinscribirlas a la luz de las actuales posibilidades de reflexibilidad. En todo caso se trata de un potencial desarrollado en el terreno moderno” (Flórez-Flórez, 2007:249).

Es decir, la identidad no es estática como suponen los teóricos europeos, la cual postula que la modernidad aniquilaría a la periferia y sería capturada por la modernidad. Por el contrario, siguiendo a la autora, considero que estos movimientos y organizaciones emanan de una reconfiguración del mundo moderno y de una elección entre múltiples posibilidades, de apelar a la identidad indígena. Lo cual considero clave para romper con el provincialismo que desvaloriza el lugar como posibilidad de resistencia a la globalización. Por tanto, considero que las organizaciones de San Ildefonso Chantepec están dentro de ese mundo moderno y que, lejos de ser devorados por esa globalidad, se apropian desde sus mundos de vida y transforman lo que se les impone como una posibilidad de elección, de acción y de resistencia. La identidad indígena, en este caso, no es una esencia sino una toma de conciencia y de posición frente al mundo, pues “la interculturalidad no hace referencia a un simple reconocimiento o tolerancia de la alteridad, ni a procesos de esencialización de entidades indígenas inamovibles. La interculturalidad hace referencia a prácticas en construcción y de enriquecimiento, en el conflicto y en el forcejeo por lograr espacios de poder” (Garcés, 2007:236).

Los subalternos en San Ildefonso Chantepec, visualizan problemáticas desde los márgenes del sistema, pero no dejan de ser respuestas modernas en un mundo globalizado. El sentido de sus prácticas sociales, la acción cotidiana y la continua

reflexión de su situación, les permite crear iniciativas individuales y colectivas. Unidos en proyectos comunes o separados en antagónicos grupos, sus respuestas se encaminan a la transformación de su realidad. Cuando hablan de autonomía, por ejemplo, lo hacen más por un sentimiento de indignación que por una posibilidad tangible y cercana. Pero este discurso se enmarca en resistencias sutiles o abiertas y confrontadas con el poder hegemónico. Resistencias desde el lugar como estrategias de permanencia.

Concluyo este capítulo teórico, enfatizando la dificultad para construirlo y la argumentación dialógica que subyace en la problematización conceptual, pues fue la realidad vivida junto con los actores y su palabra, lo que me permitió esta aproximación. Mi intención fue mostrar las múltiples relaciones existentes en los procesos organizativos en las comunidades indígenas, particularmente en el caso de San Ildefonso Chantepec. Además implica una apuesta política, pues intenta poner en evidencia relaciones sociales excluyentes negadas por el poder capitalista hegemónico.

Debo confesar que me rehusaba a utilizar esta perspectiva porque la consideraba alejada de la realidad que estaba viviendo. La dificultad estribo, en relacionar lo particular con lo general, lo global con lo local, lo universal y lo peculiar. Desconozco la fortuna de mis logros, pero estoy seguro que brindó una aproximación al sujeto subalterno que lucha por su liberación en/desde San Ildefonso Chantepec. Otra de mis intenciones, fue ahondar en la riqueza teórica, para hacer posible la comprensión de las problemáticas enfrentadas por las organizaciones indígenas. De tal suerte, este entramado teórico se trata de clarificar en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO III

SAN ILDEFONSO CHANTEPEC. UN PUEBLO HÑÄHÑU EN MEDIO DEL CORREDOR INDUSTRIAL TULA-TEPEJI

Ciertamente en el nuevo comienzo del milenio con veracidad veo que así es, como presagiaron los antiguos: ahora el dinero y los papeles son los que dan y tienen valor y para aquellos, y nosotros que habitamos primero la tierra, nuestras voces no tienen nada, absolutamente ningún valor, excepto aquellos otros que acumulan riquezas y poseen más y más, se dicen afortunados en el mundo.

Ra hua ra hiä (Calva, 2007:248).³¹

En el presente capítulo, muestro los cambios que ha tenido la comunidad de San Ildefonso Chantepec desde su inserción a la dinámica industrial en la región Tula-Tepeji. Dicha inserción estuvo marcada por características que transformaron los mundos de vida de los actores desde la incorporación al desarrollo hegemónico, principalmente en su vertiente actual, el neoliberalismo. Los actores de San Ildefonso Chantepec, han logrado resistir y persistir como comunidad indígena, manteniendo una fuerte y marcada identidad vinculada a su territorio y su espacio comunitario. Las transformaciones y cambios vertiginosos que se han presentado, han afectado en mayor o menor medida a las comunidades de la región, transformando su entorno, su vínculo con la tierra y sus formas organizativas comunitarias.

Los habitantes de las comunidades, eminentemente rurales y campesinas, pasaron a incorporarse a las empresas que en oleadas llegaban a la región y desplazaban y marginaban a lo diferente y otro. Los mundos de vida adquirieron una nueva característica, que en la actualidad se manifiesta en la proletarización y la descampesinización de los actores sociales rurales. Además, la incorporación a la industria y la agroindustria en la región, si bien mejoró los ingresos de la población, agudizó los problemas sociales y ambientales. La explotación en las fábricas y en la agroindustria fue la nueva manera en que los habitantes de las zonas rurales se adaptaron a estas transformaciones. Es importante, dentro de este contexto, resaltar la

³¹ Libro escrito por la señora Adela Calva Reyes, habitante de San Ildefonso Chantepec.

peculiaridad identitaria y cultural de San Ildefonso Chantepec, lográndose adaptar a las exigencias de un medio hostil y en muchas ocasiones racista. En este sentido, para los indígenas de San Ildefonso, estos cambios significaron la posibilidad de mejorar su situación de exclusión y marginación, marcada por fuertes componentes discriminatorios y violentos.

1. San Ildefonso Chantepec: un enclave indígena

San Ildefonso Chantepec, está situado en medio del corredor industrial Tula-Tepeji, a unos diez kilómetros de distancia de estos dos municipios. Es la única comunidad Hñähñu existente en la región y su lengua es practicada por el 60% de su población, según datos del INEGI (2010). Estos datos en muchas ocasiones son erróneos respecto a esta comunidad, por lo que también hay que considerar el decir de los propios habitantes; según su apreciación, los hablantes de su lengua son alrededor del 80%.³² Además, en la interacción cotidiana se puede percibir constantemente la práctica de la lengua en diferentes espacios.

Después de un siglo de intenso despojo en la región, el pueblo de San Ildefonso sobrevive con prácticas sociales, su lengua y su territorio. A diferencia de todos los demás poblados de la región, lograron diferenciarse de esta dinámica y, a la vez, adaptarse a ella, persistir aisladamente sin ningún otro pueblo que pondere su identidad indígena. Irma Gutiérrez señala que “la gran catástrofe que significó la conquista redujo la población indígena de manera considerable, en 1570 había once mil indígenas tributarios, en el año 1643 Tula había perdido el 93% de su población y únicamente quedaban 706 habitantes. Si bien nunca desapareció, el censo de 1900 registra apenas 1942 pobladores. Casi cuatro siglos después tenía el 17% de su población original” (Gutiérrez, 1989:111).

³² Raffestín (2011), plantea que los censos son un poder que produce saber. Puede ser que estos datos erróneos se deban a la negativa de algunos habitantes de proporcionar sus datos a estas instituciones. Pero por otro lado, existen dificultades para saber realmente cuántos habitantes existen, aunque me inclino más por lo que las autoridades y las organizaciones comunitarias señalan, pues son las que tienen mayor conocimiento sobre su comunidad.

Desde el principio del desarrollo implementado en la región a inicios del siglo XX, San Ildefonso Chantepec quedaría aislado de otros pueblos indígenas. Existe una referencia de Jacques Soustelle, sobre esta comunidad en 1937. Cuando hace alusión a la lengua de San Ildefonso Chantepec, señala: “dialecto bastante particular, que sólo se habla en un pueblo muy pobre y aislado de San Ildefonso” (Soustelle, 2012:184). De ese momento en que el historiador hace su estudio sobre los otomíes a fecha reciente, no existió mención ni trabajo alguno sobre San Ildefonso Chantepec, pero sobre todo, no hubo un reconocimiento de su peculiaridad a lo largo de todo el siglo XX, ni educación indígena, ni indigenismo integracionista.

Este corredor industrial se localiza en el Valle del Mezquital, que abarca buena parte del estado de Hidalgo en el eje neovolcánico conformado por un total de 32 municipios de los 84 existentes: “adyacente a la Sierra Madre Oriental, origina una mayor desertificación de la parte norte” (López, 2005), donde se encuentran los municipios de Ixmiquilpan, Zimapán y Tecozautla, entre otros, con una densa población indígena. La cabecera municipal es Tepeji del Río, pero la interacción entre la región y la comunidad ha sido constante en diversos municipios en el denominado corredor industrial Tula-Tepeji, donde existen diversas empresas textiles, cementeras como la Cruz Azul y la Tolteca (hoy en ruinas), la Termoeléctrica “Miguel Ríos” y la Refinería “Miguel Hidalgo”.

El nombre oficial es San Ildefonso, pero de acuerdo a los habitantes se llamó Chantepec, como el cerro más importante que existe en la comunidad, hoy también conocido como “cerro de la cruz”. En la cotidianidad se percibe un deseo de retomar ese antiguo nombre y se manifiesta hasta en los equipos de fútbol: “le pusimos Chantepec, porque mi papá dice que así se llamaba antes el pueblo”, me contaba Antonio Trejo. Nombre de origen náhuatl, significa a *orillas del cerro* o a *pies del cerro*:

Antes se llamó Chantepec, últimamente ya se cambió de nombre, ahora le dicen San Ildefonso. ¿Por qué se cambió de nombre? Porque ahí vinieron los franciscanos a construir una Iglesia en mil setecientos treinta y nueve, y se terminó en mil setecientos

cuarenta y dos. Desde ahí a la fecha para acá, se construye la Iglesia y ora festejan al Santo patrón.³³

De la carretera que comunica estas ciudades, donde se encuentran las cementeras de Cruz Azul y Tolteca, las empresas textiles y un sin número de fábricas, hay una desviación con un letrero un tanto oxidado que dice: San Ildefonso, fundado hace 466 años. Perteneciente jurisdiccionalmente a Tepeji del Río, por su colindancia con el estado de México, sobre todo del lado de Jilotepec -aunque marcadamente en la actualidad hacia el estado de Hidalgo, por la atracción de la zona industrial- la interacción de la comunidad se ha relacionado con comunidades de este estado a lo largo del tiempo. Las comunidades colindantes con San Ildefonso Chantepec son: San Lucas, El Carmen, Santa María, la Cañada. Un aspecto a resaltar: San Ildefonso Chantepec se encuentra en los límites del estado de México e Hidalgo.

A unos dos kilómetros y subiendo por una carretera de asfalto, bordeada por cerros de tierra caliza llenos de mezquites y nopales, se llega a la comunidad que cuenta con aproximadamente 7000 mil habitantes, según datos de las autoridades comunitarias y las organizaciones que ahí se encuentran. Sin embargo, el INEGI en el censo de 2010 informa que la comunidad cuenta con 4423 habitantes.³⁴ Ante la confusión de estos datos, no deja de ser una de las comunidades con mayor número de habitantes aparte de la cabecera municipal Tepeji del Río. Es considerada por el municipio una localidad urbana, no sólo por el número de habitantes, sino por la inserción de éstos a la zona industrial y a las características que presenta en cuanto a las viviendas y los servicios con los que cuenta: la mayoría de los hogares tiene luz, drenaje y agua entubada. Sin embargo, cuando quisieron poner anuncios de una empresa telefónica que decían localidad, algunos habitantes los arrancaron, argumentando: “aquí somos comunidad”.

³³ Entrevista con Don Cipriano Ángeles, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

³⁴ Según algunos pobladores esta confusión se debe a que muchas personas no proporcionan datos sobre su familia ante las autoridades de gobierno. En realidad en censos que se han realizado por parte de las autoridades comunitarias, la población llega casi a los 8000 habitantes. Considerando lo que me comentó el Delegado de la comunidad, existen aproximadamente 1600 hombres que cooperan en el comité de feria: “entonces ora con sus respectivas mujeres sería arriba de tres mil ciudadanos”. Ante esta confusión de datos lo cierto es que la comunidad efectivamente tiene mucho más habitantes de lo que el INEGI registra.

En la actualidad, existen diecisiete manzanas y cinco barrios o colonias, llamados La Flor, el Centro, el Calvario, la Palma y la Loma. Las casas antiguamente eran de adobe, de penca de maguey o, como dicen los habitantes, “de pasto”. Hoy son de cemento, por lo que la comunidad tiene un aspecto sobrio, aunque las contantes fiestas y las cuantiosas bandas de música que ensayan a diario, alegran de colores y sonido las calles. Este cambio en la vivienda se debe a que una de las principales actividades económicas es la albañilería, así como el trabajo en las fábricas cementeras, lo que ha permitido que las casas sean construidas con estos materiales, como en las demás comunidades del corredor industrial, pero con la mano de obra puesta por los mismos trabajadores de la comunidad. A lo largo del tiempo, se han apoyado con faenas para realizar la construcción de calles o viviendas, además que de la cementera Cruz Azul han recibido apoyos de material.

En referencia a la tenencia de la tierra, existen 269 ejidatarios que cuentan con 1615 hectáreas de temporal. Además existe una extensión de ejido en “El Salto” en Atotonilco de Tula, con 410 hectáreas. Estas tierras son regadas con aguas negras. Los campesinos que están en el Salto, formaron una colonia llamada Benito Juárez en los años sesenta, que hoy tiene 359 habitantes. En lo que respecta a San Ildefonso Chantepec, los escasos apoyos al campo y la aridez de las tierras, aunado a la falta de lluvias de los últimos años y a los efectos de la contaminación, empeoran la situación de los campesinos de la comunidad. Lo que repercute en la manera en que los diversos actores defienden su territorio y se relacionan con agentes externos. Por otro lado, existe una diferencia generacional entre los que cuentan con ejido y los obreros, pues la mayoría de éstos últimos son jóvenes proletarios, mientras que la gente mayor tiene el control de las tierras y de las decisiones que ahí se toman.

En estas tierras, se siembra maíz y frijol principalmente. La mayoría de la cosecha, cuando hay, sirve de autoconsumo, aunque algunos campesinos, sobre todo los que tienen las mejores tierras en la parte que le llaman “las moras”, a veces llegan a tener semilla para la venta. Existen tierras comunales, en la parte este y oeste de la comunidad. Esas tierras que se consideran herencia de los abuelos, forman parte del

fundo legal de la comunidad, principalmente el cerro de la Cruz o Chantepec. En ese cerro y sus inmediaciones, se encuentra una diversidad ecológica que contrasta con la aridez del ejido. Existe una parte donde hay encinos, helechos y hongos silvestres, que durante generaciones sirvió para el sustento de las familias. Así, además de cerro sagrado, en la actualidad existe biodiversidad que aún se conserva, aunque el descuido y la falta de apoyos están generando que también esta parte se empiece a degradar. En esta tierra comunal, existe una diferencia marcada por no estar establecido quién y cómo se manejan estos recursos. En el ejido, ante la venta de tierras hecha por algunos campesinos, se genera tensiones y conflictos:

La tierra comunal es otro concepto, es otra cosa. Algo pasó en los ejidos que, como que se enemistaron con los pueblos... Aquí hubo una ampliación, en esa ampliación todo paso por ahí, entonces han pagado y jamás han dicho vamos a dar algo para el pueblo, como si el pueblo no existiera, eso enoja. Somos del pueblo, firmamos las convocatorias, y a la mera hora no le toca nada al pueblo.³⁵

Antes de pasar a explicar estos conflictos, quiero señalar las diversas actividades que existen, como la música, que juega un papel preponderante en la vida cotidiana. Existen alrededor de veinte bandas de viento y maestros de música pertenecientes a orquestas sinfónicas de gran prestigio, nacional e internacional. Los músicos de igual forma, juegan un papel relevante en las festividades que a lo largo del año se celebran en la comunidad. Otra de las actividades laborales, es la de trabajadoras domésticas que van a las principales ciudades como Tula y Tepeji, a emplearse en los hogares. Sin embargo, la mayoría de la población labora en las fábricas textiles y maquiladoras que se encuentran en Tepeji.

En algunos hogares se siembran huertos de traspatio, donde se pueden encontrar pirul, sábila, epazote, manzanilla, magueyes, nopales y árboles frutales. Y se tienen animales de corral como borregos, burros, gallinas y “güilos”. Además, una de las características de la comunidad: las tortillas se hacen de nixtamal y en comal, a diferencia de los demás pueblos. También, aunque existen pocas personas que se dedican a raspar el pulque, aún se consume. Una de las actividades que cada vez se practica menos, es la

³⁵ Entrevista con un vecindado de San Ildefonso Chantepec, marzo de 2013.

recolección de diversas hierbas medicinales, hongos, ramas, raíces y leña. Sin embargo, los alimentos que provee la tierra, como quelites, insectos de mezquite, tunas y nopales, aún se venden en la plaza que se pone los domingos. Existen pequeños negocios y tiendas que proliferan en la comunidad. Al haber mayores ingresos, la comunidad puede consumir más productos que, en gran medida, se compran dentro de la misma: una de las múltiples expresiones de economía moral, basada en lazos de parentesco y en la ayuda mutua. Aunque abundan los centros comerciales en la zona industrial, los habitantes consumen productos en las tiendas de su comunidad. Así, la peculiaridad indígena, lingüística, cultural y organizativa, hacen que la comunidad tenga elementos fuertemente arraigados, mientras los poblados aledaños han desarticulado su organización y prácticas comunitarias de forma más acelerada. Los mayordomos y fiscales, y los distintos comités en la estructura organizativa, sobre todo los referentes a cuestiones como el agua y las obras que se llevan a cabo, recrean la vida comunitaria, la identidad y la defensa del territorio.

Las autoridades están conformadas por distintos grupos que juegan un papel relevante en la comunidad como impulsores de proyectos de organización, de articulación de demandas, de participación, aunque también de conflictos. La elección de los cargos es por asamblea, donde la comunidad elige a sus representantes comunitarios. Siempre son cargos honoríficos que decide la población sin remuneración alguna. Es importante señalar que las asambleas se convocan cuando tienen que elegirse las autoridades. Para estas designaciones, se hacen convocatorias para acudir a la asamblea, en la primera y segunda por lo regular no asiste la gente, y es hasta la tercera que se lleva a cabo la asamblea con el número de ciudadanos que se juntan. Sin embargo, este poder se ha debilitado por la intromisión de agentes externos entre los que destaca el municipio, pues ha reconocido las características de la comunidad generando fuertes conflictos:

Yo llegué un día y me dijeron: “ya hubo una asamblea, estuvo el presidente municipal, el coordinó la asamblea, y nombraron un delegado”, y delante de los de Tepeji dije: “¡qué pendejo!”, o sea a quien se le ocurre, alguien que no conocía de lo que sucedía aquí viene, maneja y manipula. Otra cosa que quiso hacer (fue un panista de Tepeji), otra cosa que quiso hacer fue meter en orden a los delegados, ponerles fecha de elección, que

fueran elecciones democráticas. O sea, la democracia es escribir un papelito, lo demás no es democracia: ellos nos iban a enseñar la democracia. El pueblo reaccionó y dijo que no. Aquí el signo de la autoridad es el sello, el municipio le hizo un sello y ese lo usó su delegado el tiempo que estuvo. Y nuestro delegado el tradicional del pueblo. Y entonces esas intervenciones del municipio son de lo más desafortunado. Yo no sé si en algunos municipios han logrado controlar a otros delegados. A la hora de la hora el pueblo se la niega, porque no lo consulta, porque le niegas los puntos, prefieren ir al Ministerio Público, que ir con el delegado, entonces el pueblo no le da autoridad. Hay cosas muy contradictorias. Nosotros no reconocíamos al otro. Sólo reconocían ese grupo, y el presidente municipal.³⁶

Estos fuertes conflictos que han dividido a la comunidad los abordo con amplitud en el capítulo cuarto. Aunque se siguen preservando muchas características identitarias y existen diversos grupos que se movilizan, no existe una cohesión. Muchas veces, como afirma este testimonio, los habitantes no respetan a la autoridad por considerar que no responde a sus intereses. Como dice un habitante: “ahora cada quien jala por su lado y hace lo que puede”. Estos conflictos dan cuenta de las dificultades para que se establezca un proyecto de vida comunitario. Este grupo que aceptó esta imposición está conformado en su mayoría por ejidatarios. Manejan el uso de la tierra y genera conflictos y malestar, sobre todo por la falta de rendición de cuentas. Esta breve caracterización de la comunidad de San Ildefonso Chantepec no se puede comprender sin tomar en cuenta su relación con la región Tula-Tepeji. Los actores sociales organizados inciden en la dinámica regional y municipal, pero distintos aspectos regionales influyen para que San Ildefonso Chantepec pueda persistir como comunidad indígena.

2. El suroeste del Valle del Mezquital: región industrial

San Ildefonso Chantepec, pertenece a un espacio geográfico que entraña una serie de características territoriales, económicas, políticas y ambientales que a lo largo del tiempo configuraron relaciones de poder y de exclusión. Esto posibilitó en nuestros días, la implementación de un modelo de desarrollo neoliberal, basado en la extracción de recursos y la implementación de la agroindustria. El valle del Mezquital, constantemente propicia la discusión académica por su heterogeneidad. Para

³⁶ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

arqueólogos y antropólogos, el Valle del Mezquital no puede ser unificado bajo un mismo criterio, sea este cultural, social o económico, pues presenta una versatilidad y diversificación ecológica y social. Si bien en tiempos prehispánicos y aún posterior a la conquista fue uno de los territorios con una fuerte presencia otomí, en la actualidad existen marcadas diferencias en lo que respecta a estas características identitarias, sobre todo por el fuerte proceso de industrialización que a lo largo del siglo XX se estableció en el suroeste del “Valle de la Muerte”, como anteriormente se le conoció, propiciado por la desertificación y el paisaje desolado que imperó posterior a la conquista española.

Fernando López Aguilar (1991:61) propone que “la zona sur conocida como Mezquital Verde, resulta más favorable para el desarrollo de una agricultura de temporal, en la medida que es más húmeda y tiene suelos derivados de rocas volcánicas. Esta situación explica la presencia de la capital Tolteca”. Así, es importante destacar que en esta parte del Valle del Mezquital, existe una diferencia importante en lo que respecta a los aspectos territoriales. A parte de contar con mantos acuíferos, manantiales y una diversidad ecológica que propició el asentamiento de una de las culturas más importantes de Mesoamérica, desde tiempos remotos fue un espacio estratégico para la circulación de mercancías del centro al norte del país y un espacio de disputa entre diferentes etnias, pues se interconectaban las tierras chichimecas y mesoamericanas por lo que era una frontera entre agricultores y cazadores. En la actualidad, la conexión carretera de la autopista México-Querétaro hace que sea uno de los enclaves económicos conectados con la Zona Metropolitana de la Ciudad de México.

Anterior a la llegada de otros grupos étnicos, estuvieron asentados los otomíes, los primeros pobladores de estas tierras y donde hoy sólo existe San Ildefonso Chantepec, como testimonio vivo de ese esplendor. Existe misterio en lo que respecta a los otomíes y su historia, y desde tiempos anteriores a la conquista se les representaba de acuerdo a los grupos dominantes que invadían su territorio. Por mucho tiempo quedó el estigma de que fue un grupo étnico constantemente dominado. David Wright (2012) demostraría que, contrario a esta concepción, los otomíes fueron protagonistas de la historia

precolombina y colonial. En el momento de la conquista, existían señoríos otomíes que interactuaban con los centros de poder. Posterior a la conquista española, de ser una región desértica y poco fértil, hoy -por las aguas de riego o “aguas negras” como se les conoce- los sembradíos están constantemente verdes, los pueblos se urbanizaron y el campesinado se proletarizó. De esta manera, los pueblos indígenas fueron integrándose a estas radicales transformaciones. Esto cambió el entorno de los pueblos y con ello la relación con la tierra, las relaciones sociales y los lugares.

Aunque a finales del siglo XIX se establecen cambios importantes en la dinámica de la población, principalmente porque se instalan las primeras fábricas cementeras y textiles, y se implementa la descarga de aguas residuales de la capital del país hacia esta región, sobre todo por el río Tula, no es hasta la instalación de los parques industriales de los años setenta y ochenta que se da una transformación radical en las relaciones sociales, espaciales y culturales. La región desde principios del siglo XX, tiene como característica la intensa explotación de recursos caleros, alcanzando su auge en los años sesenta y setenta. El volumen de producción cementera para estos años, ocupó el tercer lugar a nivel nacional (Vargas, 1989:27). Algunos habitantes de San Ildefonso Chantepec, se incorporarían a esta dinámica desde un inicio, aunque no sería hasta finalizar los años ochenta que la incorporación de la población se daría de forma abrupta e intensa. Como lo muestra el siguiente testimonio, el trabajo en las fábricas fue de un constante peligro y explotación. En la actualidad, los siniestros se han incrementado y es frecuente que las fábricas presenten explosiones, a veces cobrando la vida de los trabajadores.³⁷

Estaba chica la fábrica, la Cruz Azul, y se empezó a renovar en el cincuenta y siete, como se encuentra ahora, y pues ya contrata más personal. Pero ahora también, con la tecnología que ya emplean, la pura computadora, ya no emplean tantas gentes... Estaba bueno el trabajo pero después ya no me gustó porque llegaban las góndolas de los tráiler que traían yeso y había que descargarlo, y un día un señor, se vienen unas tiras, están hasta abajo, el camión estaba hasta el otro lado, se viene una tira grande, le pegó y le tumbó los dientes. Y luego sin seguro en aquellos tiempos... Ya después hubo estructura de fierro y a veces con el movimiento del malacate, los que estaban arriba recibiendo el

³⁷ La última explosión ocurrió el 6 de abril de 2013, en la empresa ATC, que fábrica pesticida, causando un incendio, intoxicación y varios heridos, y obligando a las personas a abandonar sus hogares y refugiarse en albergues.

cubo de la revoltura, y si llegaba bambaleando el malacate y pues pegaba las tablas, que están tanteando, va para abajo, se mataba mucha gente allí.³⁸

Esto está ligado al crecimiento acelerado y concentrado de la industria desde los años setenta, y con ello la explosión demográfica y de consumo de servicios, acarreo el aumento de precios en la región, siendo la zona más cara del estado de Hidalgo, generando una desigualdad mayor entre quienes podían acceder a mayores y más estables ingresos y aquellos que dependían de los precios en el mercado, de los subsidios estatales y de la precarización del mercado de trabajo. Además, el trabajo en la agricultura, permitió que los campesinos diversificaran sus actividades: la explotación se dio en el trabajo en el campo y en las fábricas. Muchos campesinos hasta la fecha, tienen pequeñas extensiones de tierra que no llegan ni a la hectárea, pero les permite soportar las épocas en que el trabajo como jornaleros escasea.

Con la instalación de la Refinería “Miguel Hidalgo” y la Termoeléctrica “Miguel Ríos” en el municipio de Tula y con la llegada paulatina de las fábricas textiles en el municipio de Tepeji, sobre todo a partir de los años ochenta, se da un mayor auge a la dinámica industrial. De igual forma, la ampliación del “Gran Canal de Desagüe” a partir de 1964, la creación del sistema de riego del Río Tula y la puesta en marcha de las presas Endhó (que almacena y distribuye las aguas residuales)³⁹ y Requena,⁴⁰ inicia un proceso de intensa producción agroindustrial que abarcaría varios municipios del Valle del Mezquital e intensificaría la producción de granos y hortalizas hasta llegar a ser hoy, “el granero de Hidalgo”, por la fuerte producción de maíz, alfalfa, trigo y legumbres. Las tierras pasaron de ser de temporal y escasamente productivas a cubrirse con las aguas negras provenientes de la capital del país. En la actualidad, 85,000 ha., aproximadamente son regadas con este tipo de aguas.

³⁸ Entrevista con Don Juan Trujillo, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

³⁹ En la actualidad la presa tiene capacidad de almacenaje de 198 millones de metros cúbicos de aguas negras, lo que le ha ganado el mote de “la cloaca más grande del mundo”.

⁴⁰ Esta presa también almacenaba las aguas residuales, pero en 1985 se clausuro la descarga de residuos e inició su limpieza. En la actualidad, aunque es una menos contaminada, sigue presentando altos índices de contaminación, sobre todo por los desechos de las industrias textiles y de cal.

La agroindustria y la industria entonces irían de la mano desde el inicio. La producción de alimentos se fue encaminando a los requerimientos de alimentos para su transformación industrial. El Valle del Mezquital pasa de ser considerada una zona marginal a un polo de desarrollo industrial estratégico. Asentamiento de los otomíes y espacio considerado de los más pobres a nivel nacional (Vargas, 1989; Benítez 1991), con la implementación de los parques industriales, se empieza de manera paulatina a revertir esta situación.⁴¹ En la actualidad, ocho de cada diez empleos en el estado de Hidalgo (considerado el quinto más pobre del país) se generan en esta región y los índices de escolaridad rebasan la media nacional (Contreras, 2011). Sin embargo, esto no impide se dé una diferenciación importante. San Ildefonso Chantepec, está considerada una comunidad de alta marginación y los índices de escolaridad están por debajo de los que se presentan en la región con un 7.4 como media. Si se toman en cuenta los cuatro municipios de la microrregión Tula-Tepeji, existen un total de 242,513 habitantes⁴². La mayoría dedicado al sector secundario y terciario de la economía, en un proceso que se manifiesta en el tiempo. En el caso de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, se percibe en la diferenciación marcada por no contar con aguas de riego, y en la actualidad sus tierras son improductivas. En lo referente a la dinámica laboral, como se puede observar en el siguiente cuadro, la población en su mayoría trabaja en el sector terciario.

Cuadro 1⁴³
Ocupación a través del tiempo en el municipio de Tepeji

Año	Sector Primario	Sector Secundario	Sector Terciario
1970	51.43	31.39	17.18
1980	38.23	38.77	23.01
1990	15.66	62.27	22.08
2000	9.43	58.26	32.31
2010	6.3	43.8	49.9

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI

⁴¹ En los años setenta, aún era considerada como una región pobre y por debajo de los índices a nivel nacional (Vargas, 1989).

⁴² Sólo estos cuatro municipios cuentan con el 10% del total del estado de Hidalgo que tiene 84 municipios.

⁴³ Los datos que se presentan en los cuadros se pueden consultar en www.inegi.org.mx y en el directorio de empresas de la Secretaría de Economía en www.siem.gob.mx

La mayor densidad de población se concentra en los dos municipios Tula y Tepeji, que son las que mayores industrias tienen y es el lugar donde están establecidas las empresas textiles, cementeras, la Refinería y la Termoeléctrica, por lo que presenta un enorme flujo no sólo económico, sino de la población de la región y de diferentes partes del país, siendo principalmente el Distrito Federal y el estado de Veracruz de donde mayor población llega, además de los jornaleros agrícolas que llegan de Guerrero y de Oaxaca cada seis meses para emplearse como recolectores de hortalizas en las tierras de regadío. Los índices de migración de los habitantes del municipio, rondan el 10% de la población total, hecho que se disparó en los últimos veinte años, pues en la década de los sesenta y setenta la migración era escasa, pero se revirtió con el incremento de la migración a Estados Unidos y los constantes flujos migratorios al Distrito Federal principalmente. El cambio en los últimos diez años, muestra como se pasó de una economía donde las industrias textiles tenían aún mayor relevancia de lo que tienen ahora, pues es el sector terciario, de bienes y servicios, el que ganó terreno. En la actualidad, existen alrededor de 77 industrias en el municipio, según el registro de la Secretaría de Economía, pero hay un sin número de pequeñas maquilas que no están registradas. En total en la región existen 428 industrias, entre las que destacan empresas trasnacionales y nacionales.⁴⁴

Cuadro 2						
Indicadores demográficos de Tepeji a través del tiempo						
Año	1960	1970	1980	1990	2000	2010
Número de habitantes	18513	24139	36655	51199	67858	80612
Porcentaje de analfabetismo	42.5	30.6	18.4	10.5	7.5	5.2
Población económicamente activa	5636	5536	11489	14330	23787	29447
Población que vive en localidades rurales	50.7	57.1	57	39.7	33	26.44
Población que habla una lengua indígena	446	1058	2592	1282	1716	2653
Población de San Ildefonso Chantepec				2861	3875	4423
Población económicamente activa San Ildefonso Chantepec				622	1144	1744

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI.

⁴⁴ A parte de las mencionadas se encuentran empresas como Bimbo, Cerillera la Central, Cemex, Procter and Gamble, NGS- enterprises, Compañía Hulera Galgo, sólo por mencionar las más relevantes en tamaño.

Como se puede observar en el cuadro, existe un aumento considerable de la población y lo que más resalta es que la población económicamente activa tiene un descenso de la década del sesenta al setenta, lo que confirma que antes de la llegada de las industrias las condiciones laborales eran precarias aún cuando ya habían entrado en muchas zonas las aguas de riego. Se pasó de una población eminentemente rural a una urbana y proletarizada. La tasa bruta de natalidad va al alza, y la tasa bruta de mortalidad a la baja, por lo que se puede señalar que existe una continuidad que se sostiene en el tiempo sin cambios abruptos. Sin embargo, la población, presenta un incremento acelerado desde los años ochenta hasta la fecha, colocándose entre los principales municipios por densidad poblacional en el estado. Esto ha acarreado una visible transformación del entorno, por la construcción de viviendas, de servicios públicos e infraestructura que se adapta a las nuevas condiciones de la zona industrial y del constante ir y venir de obreros y comerciantes: es un proceso de cambio en las condiciones sociales, culturales y económicas de la región.

En cuanto a los indicadores sobre población indígena es pertinente recalcarlos, pues confirman la característica especial de la comunidad de San Ildefonso Chantepec. Del cien por ciento de población hablante del municipio de una lengua indígena, más del noventa por ciento es de San Ildefonso y el resto se encuentra en la cabecera municipal y en grado ínfimo en otras comunidades. A nivel regional, si se toman en cuenta los municipios de la región, los datos son similares: casi el cien por ciento pertenece a la comunidad de San Ildefonso. Si a esto se suma, que San Ildefonso Chantepec es el único pueblo que se asume como indígena, resalta la particularidad de éste aspecto lingüístico al resto de la población de la región.

De acuerdo a las características físicas del municipio, es relevante señalar que de los municipios que conforman la región es el que en menor medida su suelo es apto para la agricultura, con sólo un 31%, comparado con los otros municipios que tienen hasta un 75% de suelo apto para esta actividad. Esto por las condiciones físicas del municipio, que en su mayoría, está compuesto de lomerío, y sierras que son infértiles para la siembra. Cabe señalar que de acuerdo al ordenamiento territorial del municipio, la

mayoría de las hectáreas destinadas a la agricultura es de temporal y que es trabajada para el autoconsumo, es decir, a diferencia de los demás municipios de la región, que cuentan con cultivos intensivos de riego -que dan dos o tres cosechas al año-, en el municipio de Tepeji gran parte de la agricultura es de subsistencia. De las 37,656.98 hectáreas de superficie del municipio, 42% son ejido, 49% propiedad privada y 3% propiedad federal (Ayuntamiento de Tepeji del Río, 2012:29). De acuerdo con lo mostrado, es significativo decir, que de la población económicamente activa ocupada, sólo el 5% pertenece al sector primario de la economía (agricultura y producción de materias primas), mientras que el 49% labora en el sector terciario (producción de bienes y servicios).

Con estos indicadores resalta que, posterior al proceso de industrialización de los años setenta, la agricultura -que era en gran medida el medio de subsistencia de la población- se transforma radicalmente, con un fuerte proceso de descampesinización y de diversificación de las actividades agrícolas combinadas con el trabajo en las fábricas cementeras y textiles principalmente. De la producción diversificada en la siembra de las tierras, se pasó a una etapa de producción intensiva y de monocultivo. Hoy predominan los cultivos de maíz, alfalfa, y hortalizas que se venden en las centrales de abasto del Distrito Federal, mientras que el maíz es acaparado por las grandes empresas agroindustriales. Hubo un cambio de la siembra de la milpa de forma tradicional, al uso intensivo de la tierra, aprovechando los beneficios productivos que trajo consigo la ampliación del sistema de riego con aguas residuales.

Se transformaron los ingresos de manera significativa de los habitantes de la región, lo que trajo cambios en los modos de vida, incremento en el consumo y los comercios, centros nocturnos, automóviles, proliferaron. Las problemáticas de la vida urbana se intensificaron. Con la llegada de la industria llegaba el crimen organizado, el desempleo, el alcoholismo y la drogadicción. Sin embargo, a diferencia de esta tendencia a la tercerización de la economía en la región y en las comunidades rurales, San Ildefonso Chantepec, presenta una dinámica distinta, ya que la mayoría de la

población (más del 70%)⁴⁵ labora en las fábricas maquiladoras y textiles, de producción de alimentos y producción de material eléctrico, por lo que existe una proletarización de la comunidad que antes de la llegada de estas empresas era netamente campesina.

Cuadro 3
Principales empresas donde laboran o han laborado los habitantes de San Ildefonso Chantepec

Empresa	Actividad	Origen	Ubicación	Tipo de trabajo
Kaltex	Textil.	Nacional	Tepeji del Río	Maquila
Zagis	Textil	Trasnacional	Tepeji del Río	Maquila
Pilgrim´s	Alimentos	Trasnacional	Tepeji del Río	Producción avícola
Acamex	Textil	Nacional	Tepeji del Río	Maquila
Levis	Textil	Nacional	Tepeji del Río	Maquila
Altech	Eléctricos	Trasnacional	Tepeji del Río	Operadores
Cruz Azul	Cemento	Nacional	Tula, Hidalgo	Socios/construcción
Termoeléctrica	Energía	Nacional	Tula, Hidalgo	Construcción
Tratadora de aguas	Hidráulica	Trasnacional	Atotonilco de Tula	Construcción

Fuente: Elaboración propia con datos proporcionados por habitantes de la comunidad y de la Secretaría de Economía.

Este trabajo en las fábricas e industrias, permitió a los habitantes de la comunidad transformar su entorno y espacio. Como cuentan los habitantes, los primeros que empezaron a cambiar sus casas y a obtener mejores ingresos fueron los obreros que se incorporaron a la dinámica industrial. Después de épocas donde la vida en el campo fue difícil y en ocasiones se padeció hambre, pues las tierras a veces no daban lo necesario para comer, llegaba una nueva época para la comunidad de San Ildefonso Chantepec. La comunidad de estar aislada de esta dinámica, con los primeros trabajos en las fábricas, se empezaba una etapa diferente en las relaciones sociales y familiares. Ahora ya no todos serían campesinos y estarían ligados al campo, sino que las fábricas textiles principalmente, permitirían otra forma de vivir y de relacionarse con su entorno. Además, los diversos actores sociales, afirman que los habitantes de la comunidad trabajaron en la construcción de la termoeléctrica a finales de los años setenta, pero en realidad las fábricas textiles, cambiaron por completo el aspecto de la

⁴⁵ Aunque la Población Económicamente Activa (PEA) de San Ildefonso Chantepec es de 1744 habitantes, según datos del INEGI 2010, es importante señalar que existen adolescentes que laboran sobre todo en la albañilería.

comunidad. La explotación y las humillaciones fueron y son constantes, cuestión que se agudizó hacia los habitantes por ser indígenas:

Tenía yo varios turnos en el segundo, cuarto, primero, no tenía turno fijo, todo el tiempo estuve así, hasta que los fastidie creo, y vámonos. La mayoría trabajó en las fabricas, pagan poquito, nunca pase de 900 pesos a la semana y todo el día trabajando, cargando rollos de tela. Ahí lo trataban a uno con la punta del pie por ser indígena. Los dueños creo son árabes, maltratan verbal y físicamente, había chavos que no hablaban bien el español antes, ahora ya no. Por lo mismo que se sienten superiores y peor si no sabe uno defenderse verbalmente... En diez años ya va a llegar la tecnología, más las fábricas, las costumbres se van a ir perdiendo.⁴⁶

En las fábricas textiles principalmente, es constante la humillación y el maltrato a los trabajadores. Las condiciones laborales son en muchas ocasiones insalubres, los salarios son bajos, oscilan -según los pobladores- entre los quinientos y mil trescientos pesos a la semana, dependiendo la empresa. Estas empresas están dentro de una dinámica neoliberal que les permite, dadas las condiciones y regulaciones legales, suprimir los derechos laborales. Por eso una de las explicaciones que se pueden dar de porqué se está perdiendo la lengua, es por este maltrato y discriminación constante, aunque también, como señala Raffestín (2007:77), “así como la ciudad impone su modo de intercambio económico, también impone su modo de intercambio lingüístico, que constituye la superestructura de éste. Esta plusvalía lingüística, recuperada por la sociedad urbana, promueve la lengua de la ciudad en calidad de vehicular. La clase dominante se apropia y controla, con sus códigos, la producción, la circulación y la interpretación de los mensajes. Al mismo tiempo que la ciudad controla la circulación de bienes, también controla la circulación de información.” Por otra parte, siguiendo con la propuesta decolonial, existe una colonialidad lingüística y epistémica (Garcés, 2007). El ideal de las nuevas generaciones se centra en el mundo urbano y la valoración de la lengua está en relación con el uso que se le da ante estas exigencias de la vida moderna y globalizada.

En las crisis económicas existen recortes de personal y entonces el desempleo se agudiza en San Ildefonso Chantepec. Los casos más notables son la crisis de 1995 y la

⁴⁶ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

de 2009, que dejó a muchos trabajadores sin empleo. Los obreros buscaron otra forma de subsistir:

Ahí en la fábrica cuando trabajaba en la textil, cuando estaba Salinas, me tocó en esos tiempos, había hartos aumentos, había hartos trabajos, buenos salarios. A mí sí me tocó de hacerme de un terrenito, porque sí ganábamos bien. Salió Salinas entró Zedillo, se acabó todo, hubo recorte de gente y yo también. No volví a meterme a una empresa y me dediqué mejor a hacer barbacoa aquí los domingos. Trabajé en Kaltex, trabajé en Pilgrim's, sí ganábamos bien porque ahí de las nueve horas pasábamos extras, nos pagaban triple, y ahí era casi a la fuerza quedarse extras. Bueno, pues a veces convenía... Pero a veces con las crisis económicas como la que hubo ahora con Calderón, pues siempre hacen recortes y la gente sin trabajo pues se dedica al trago.⁴⁷

Los trabajadores de San Ildefonso Chantepec ante esta situación se han adaptado. Los caracteriza -a diferencia de la población de la región- su responsabilidad en el trabajo y la entrega en las tareas que realizan. De hecho, en estas empresas maquiladoras, si llega un habitante de San Ildefonso Chantepec a pedir empleo, tiene preferencia:

Entonces vas a una empresa a pedir trabajo, pues te aceptan porque saben que vas a responder, que eres muy trabajadora, eso es lo que caracteriza, que las gentes de aquí, que son muy trabajadoras, son buenos trabajadores y responsables, en cambio otras personas que ya no aguantan la cintura, que están muy cansados, por lo mismo que nosotros llevamos otro tipo de vida diferente a las otras personas. Simplemente como que se enfermaban mucho y nosotros como que éramos más resistentes. Los trabajos rudos eran para las personas que resistían, entonces ocupaban a nuestras gentes porque sabían que no decían que no. O simplemente porque desconocían que tenían derechos o simplemente porque nunca se negaban a cualquier tipo de trabajo, por eso la gente dice: eres de San Ildefonso, pásate. Automáticamente te pasaban porque sabían que te iban a traer duro y duro, te explotaban al máximo.⁴⁸

Aparte de trabajar por cuenta propia, el empleo se da por medio de contratos, como últimamente pasa con los albañiles que están laborando en la construcción de la tratadora de aguas negras, ubicada en Atotonilco de Tula y que forma parte del megaproyecto que desde el año 2009 se está llevando a cabo, así como en la instalación de la Refinería Bicentenario en el municipio de Tula y el puerto seco en Atotonilco de Tula, en donde distintas empresas trasnacionales y nacionales serán las encargadas de su ejecución e implementación. El puerto seco servirá como transporte

⁴⁷ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

⁴⁸ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

de mercancías que conectarán con terminales marítimas y de la frontera norte. La tratadora de aguas residuales se pretende sea la más grande del país, tendrá la capacidad de tratar 35 metros cúbicos por segundo, para que los cultivos se rieguen con aguas procesadas y no con las aguas negras altamente contaminantes. A la par de estos proyectos, se están construyendo 36,000 viviendas para 180,000 personas que llegarán en los próximos años. Del mismo modo, la carretera del arco norte ha facilitado el transporte y la circulación de mercancías y el corredor industrial pretende generar mayores lazos con la zona industrial del estado de México. En los últimos años se intensificaron la construcción de viviendas, comercios y negocios de todo tipo. En suma, la región es el principal proyecto de modernización e industrialización del gobierno estatal que, por otro lado, tiene los mayores índices de problemas sociales⁴⁹ de la entidad.

Esta aparente calma y sumisión de los trabajadores y campesinos, en realidad expresa un profundo sentimiento de injusticia ante la explotación, que se manifiesta en una resistencia desde sus prácticas sociales para confrontar el sistema capitalista en el que interaccionan los sujetos, por ello la importancia que tiene para los habitantes de San Ildefonso Chantepec, cuestiones como la fiesta, la lengua y la solidaridad. Ahora, falta detallar, cómo este conjunto de relaciones sociales del capitalismo neoliberal que se vive en la región, afectó a lo largo del tiempo, los mundos de vida de los habitantes, principalmente obreros y campesinos. Si bien estos elementos juegan un papel fundamental, es cierto que se ven afectados por la dinámica industrial y la desarticulación del tejido social que provoca. Es necesario dar cuenta, desde diferentes miradas y sitios, cómo se han afectado las relaciones sociales y ahondar de manera

⁴⁹ En febrero de 2013, por ejemplo, se cometieron siete asesinatos de mujeres y se propuso una alerta de género. Hubo manifestaciones en Tula y pronunciamientos por parte de las Organizaciones de la Sociedad Civil, lo que generó que el gobierno estatal mandara una iniciativa de ley al congreso local para tipificar el feminicidio e hizo que se llevara a cabo una campaña contra la violencia de género, principalmente en la región. En los años setenta, Hidalgo ocupaba el lugar 29 en asesinatos de mujeres, hoy ocupa el lugar número 13, en gran medida por lo que pasa en la región de Tula. Ejemplos como este son constantes en la vida cotidiana de las personas, pues como se señaló, los impactos sociales de la industrialización han sido severos. Desde los años ochenta, los estudios ya hacían hincapié en que la dinámica modernizadora traería problemas graves (Vargas, 1989), asunto que se ha ido confirmando con el paso del tiempo.

más profunda, la forma en que los actores sociales comparten problemáticas, esto para -posteriormente y en los capítulos subsecuentes- dar cuenta de la manera en que los actores sociales de San Ildefonso Chantepec, no sólo resisten y pasan a la acción, a veces cotidiana, subterránea y silenciosa, pero otras de una manera abierta y confrontando al poder hegemónico. Como señala Arturo Escobar (2010:140), hoy las comunidades viven un proceso donde “la cultura y el lugar se desterritorializan cada vez más”. Por ello, es pertinente ver las afectaciones que tiene este proceso de desterritorialización y despojo y cómo los sujetos resisten, desde sus mundos de vida, al modelo de desarrollo impuesto.⁵⁰

3. ¿Existe ruralidad en la región?: los rasgos totalitarios del enclave económico

Preguntar si existe ruralidad no es baladí. La relación entre campo y ciudad en esta región es abrupta y violenta. La aplicación de alta tecnología y la proletarización hacen que tanto gobierno como empresas consideren a esta región como completamente industrializada y urbana. El campo en su mayoría es visto como un proceso de agro-industrialización. Esto tiene repercusiones en el imaginario social, como lo constata este testimonio:

Yo conocí a San Ildefonso por un conflicto religioso hace como diez u once años, un conflicto religioso muy fuerte ahí, nosotros la verdad es que ni siquiera los teníamos identificados como comunidad indígena, sino que a partir de este conflicto a mí me tocó ir a esa comunidad. Sí nos sorprendió porque dentro de nuestros lineamientos, lo que nosotros les llamamos comunidades elegibles, no los teníamos ubicados. Tepeji del Río dices, bueno, ellos están más en la cuestión urbana Tula-Tepeji.⁵¹

Las regiones indígenas en el estado son percibidas, como espacios marginados y en extrema pobreza, lo que evidencia el olvido de estas instituciones hacia la comunidad de San Ildefonso Chantepec. Los estudios realizados en la región, como el de Fernando Benítez (1991), en los años cincuenta ve a esta parte del Mezquital, como una región que está teniendo transformaciones importantes, por el sistema de riego y las industrias

⁵⁰ Sergio Sarmiento (1991) llama a este modelo de desarrollo en la región “industrialización impuesta”.

⁵¹ Entrevista con funcionario de la CDI de Hidalgo, marzo de 2013.

que ya estaban en la fecha de su estudio: espacio donde los indígenas y campesinos están teniendo cambios abruptos en sus modos de vida. La ve como una zona de paso para llegar al desierto del otro lado del Mezquital, donde desembocan los remanentes del río Tula y sus aguas negras y donde están, en su mayoría, los indígenas Hñähñu. En el estudio de Benítez, como los realizados posteriormente, la región interesa como espacio de producción agroindustrial y proletarización del campesinado (Paré, 1984; Vargas, 1989). Siendo un paradigma, por el fuerte desarrollo económico, la región es estudiada en sus características industriales y sus efectos sociales-naturales.

Las características que describe la nueva ruralidad, como la intensa dinámica entre campo y ciudad, en donde lo rural ya no sólo es relacionado con las actividades agrícolas, sino con la industria y los servicios, se observa en la región de Tula-Tepeji, en específico en la comunidad de San Ildefonso Chantepec. La dicotomía entre lo urbano y lo rural ha sido superada (Llambí, 2001), sobre todo por la intensa interacción de la población con la zona industrial. Existe una desagrarización en algunas comunidades, sobre todo en las que como San Ildefonso Chantepec, no cuentan con tierras de regadío, lo que genera diferencias importantes con las zonas donde de manera intensiva se da la agroindustria. Ahora bien, aunque en cierto sentido aún se encuentran esas características en las comunidades rurales de la región, cada vez menos existen espacios de una ruralidad que posibilite una relación diferente con el espacio. No deja de ser importante considerar la perspectiva de la nueva ruralidad como explicación de lo que pasa en las regiones donde se da intensivamente, la relación campo-ciudad, para considerar lo que los propios actores agencian.

La nueva ruralidad, trata de comprender lo que pasa en el medio rural respecto a las transformaciones que está teniendo por el proceso de globalización. Pero ante esta multiplicidad de enfoques respecto a la nueva ruralidad, la comprensión de lo que se vive en la región, es también un proceso de desterritorialización profunda que afectó de manera radical las relaciones territoriales, sociales, políticas y culturales. Como dice De Grammont (1998:25), “con la globalización, las transformaciones del campo latinoamericano son tan profundas que no solamente hay que hablar de cambio, sino de

transición de una sociedad agraria organizada en torno a la actividad primaria hacia una sociedad rural más diversificada. La relación campo-ciudad es ahora mucho más compleja que la vieja relación dicotómica, caracterizada por el intercambio desigual y la migración de los pobres del campo”. Una de las actividades que más se extendió en el medio rural es la producción especializada sobre todo en la cuestión de manufacturas, aspecto que se puede ver claramente en esta región en la que está inserta la comunidad de San Ildefonso Chantepec.

Las empresas manufactureras en la región Tula-Tepeji tienen características como las que señala Patricia Arias (2007:134), requieren de mano de obra y desplazan o han desplazado los espacios agrícolas. Llegan como una estrategia de relocalización para encontrar mano de obra barata, exigiendo a los gobiernos les garanticen condiciones donde no tengan que otorgar derechos laborales y donde abunde un “ejército de reserva”, es decir, donde abunde población dispuesta a recibir bajos salarios.

Entonces, la problemática surge cuando el lugar de lo rural es completamente desplazado por el poder político y económico urbano e industrial, pero también por la dinámica que generan la contaminación, las empresas agroindustriales, las enfermedades provocadas por las aguas negras, la pérdida del patrimonio cultural y la explotación obrera en las fábricas.

De este modo, como señala Bolívar Echeverría (2011:153), la urbanización “no es otra cosa que el progresismo pero trasladado a la dimensión espacial; la tendencia a construir y reconstruir el lugar de lo humano como la materialización incesante del tiempo del progreso. Afuera, como reducto del pasado, dependiente y dominado, separado de la periferia natural o salvaje por una frontera inestable, se encuentra el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o instalados por la red de interconexiones urbanas, el lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio”.

El gobierno tiene en su discurso oficial el tema de la sustentabilidad, e intenta para la región, en sus planes⁵² y programas, un crecimiento ordenado y planeado, pero éste está basado en los hechos, en la competitividad económica y en la inversión pública y sobre todo privada. El crecimiento poblacional, de infraestructura y servicios, es desordenado y caótico. El gobierno estatal pretende el desarrollo con base en los incentivos que las empresas puedan generar en la región. Así lo demuestra la puesta en práctica de los “megaproyectos”, al conceder a empresas privadas la construcción de casas habitación, el puerto seco, la construcción de la Refinería Bicentenario y la planta tratadora de aguas residuales.⁵³ Reconoce la contaminación de la zona en donde se instalará la nueva Refinería “Bicentenario”, y utiliza el concepto de sustentabilidad que, como señalan Margarita Velázquez (2003), Cristóbal Kay (2007) y Yanes (2002), está empleado tanto para justificar políticas de despojo como para proponer dimensiones sociales y transformadoras de la relación sociedad-naturaleza, por lo que genera ambigüedades y justifica toda clase de proyectos, muchas veces contrarios al mismo concepto de sustentabilidad y a los planes que en la letra impulsa.

La región Tula-Tepeji por otra parte, es considerada la más contaminada del país. Solo dentro del estado de Hidalgo emite el 99.55% de emisiones contaminantes de toda la entidad. En esta micro-región se producen 681,892.194 toneladas métricas de 104 sustancias tóxicas. Las empresas que operan en la región son de alto impacto ambiental, consideradas como las más contaminantes a nivel mundial, entre las que se encuentran cuatro empresas principalmente: la refinería que emite 3312 toneladas de dióxido de carbono, aparte de cianuro, níquel y plomo; la termoeléctrica emite 6,129.092 de dióxido de carbono al año y la cementera Cruz Azul 990,494 toneladas de varios contaminantes. Sólo entre la refinería y la termoeléctrica emiten 33 veces más dióxido de azufre que todo el Valle de México. La termoeléctrica ocupa el segundo lugar

⁵² “Es esencial otorgar la protección al medio ambiente haciendo un aprovechamiento racional de los recursos naturales, corrigiendo los desequilibrios ecológicos provocados por la urbanización no debidamente planeada, en especial de la región sur, la más industrializada del estado, de tal manera que los hidalguenses puedan beneficiarse del uso sustentable del medio natural” (Plan Estatal de Desarrollo del estado de Hidalgo, 2011-2016).

⁵³ La planta tratadora de aguas residuales ha recibido fuertes críticas por la insuficiencia en la capacidad de tratamiento, lo que no impedirá la contaminación del sistema de riego más que para algunas zonas privilegiadas.

entre quinientas empresas contaminantes que operan en México, Canadá y Estados Unidos, y la refinería de Tula de las seis que existen en el país, es la que más emisiones contaminantes emite al ambiente (El Universal, martes 28 de abril del 2009). Esto ha traído enfermedades severas en la población, sobre todo cáncer de páncreas, de sangre y de piel. Las aguas residuales que llegan de la Ciudad de México, provocan problemas serios de muertes por intoxicación, esto aunado a las enfermedades respiratorias que se presentan frecuentemente en la población. De ahí que la principal movilización de los sectores rurales y urbanos, sea por este daño ecológico.

Organizaciones como la Red Regional de Organizaciones y Ciudadanos del Suroeste del Valle del Mezquital, donde participan activamente los actores sociales de San Ildefonso Chantepec, sobre todo los que están vinculados a la radio comunitaria, han buscado relacionarse a sectores obreros, campesinos y a la sociedad en general para intentar influir en las políticas que buscan implementar el gobierno y las empresas. También han hecho un llamado constante, por medio de comunicados y monitoreo a la población, sobre el problema ecológico y ambiental. Realizan denuncias públicas sobre las problemáticas sociales como el feminicidio, los continuos siniestros que se presentan en las fábricas y la explotación laboral.

Un caso emblemático que se relacionó con la Red, fue el de los habitantes de Apasco, que formaron el grupo Pro-salud, ante la intensa contaminación de la empresa *Ecoltec* que maneja residuos industriales de la empresa, una de las principales cementeras a nivel mundial. Esta empresa causó daños en la salud de los habitantes y muertes por contaminación. Se realizaron bloqueos a esta empresa y cerró por unos días. Esta protesta se dio después de que once campesinos murieran el 21 de marzo de 2009, por realizar la limpieza de canaletas que se encontraban cercanas a la empresa. Los ciudadanos arguyen se debió a la alta contaminación del lugar. Así lo ratificó la Procuraduría General de Justicia de Hidalgo, al señalar que los gases emitidos por la empresa, causaron que los campesinos perdieran el conocimiento y cayeran al agua

negra (El Universal, 5 de febrero de 2010).⁵⁴ Otra de las organizaciones que han protestado en contra de la contaminación son: *Green Peace*, el Centro de Derechos Humanos Económicos, Sociales y Culturales de la región Tula-Tepeji. Estas protestas se agudizaron desde el anuncio de la instalación de una nueva refinería en el año 2009.

Con diversas exigencias, la ciudadana organizada rural y urbana, no deja de tener importancia, fortaleciendo la participación en una región que constantemente, desde la implementación intensiva de las industrias, ha sido poco tomada en cuenta en las políticas gubernamentales. Académicos de diversas universidades, como el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), dan seguimiento a las acciones que están llevando a cabo en la instalación de la planta tratadora de aguas residuales. Existen movimientos sociales con los que se han relacionado los actores de la región de Tula, como es el caso de *Todos Somos Zimapán*, que logró evitar la instalación de un basurero tóxico de una empresa española en ese municipio y que, como señalan algunos actores sociales, “se quería poner primero en esta región pero se les pudo correr”.

Las empresas y el gobierno estatal emitieron un Plan Maestro para el Desarrollo Sustentable de la región de Tula con el que se intenta implementar políticas públicas para el cuidado del ambiente. En los hechos, es un instrumento con el cual se están vinculando los municipios con el gobierno del estado para implantar e intensificar aún más el desarrollo industrial en la región. Existe una desigualdad social generada por el alto desarrollo urbano, es decir, el enclave económico que significa la industria en la región, no deja más que las externalidades negativas de la misma, el deterioro ecológico y social. Dicho enclave en la región de Tula, como bien señala Francisco Zapata, generó un proceso “que algunos llamaron de dependencia, (donde) interactúan estrechamente las dimensiones económicas con las sociales y políticas, ya que el enclave no constituye una unidad de producción, sino que es también un centro de

⁵⁴ Desde los años ochenta, por lo menos, se vienen realizando estudios sobre la contaminación y los problemas de salud que causan en la región. La doctora Irma Eugenia Gutiérrez (1991), al finalizar la década de los ochenta, hacía hincapié en las muertes que estaba causando la contaminación y la incapacidad del gobierno para responder a esta problemática.

reproducción de la fuerza de trabajo y una estructura de poder” (Zapata, 1989:10). Esto implicó: “una nueva etapa del desarrollo del estado que cambió, entre otras cosas, los términos de la relación entre el campo y la ciudad, entre campesinos y obreros, entre caciques y empresarios. Se rompieron las estructuras de poder y empezó a surgir el espacio urbano como origen del poder político” (Zapata, 1989:11). Entendido así, el enclave delimita una separación mayor entre lo que se integra a la dinámica industrial y aquello que no lo hace: “la noción de enclave tiene que ver con el aislamiento geográfico, que afecta a los centros productivos con él identificados y con la generación de relaciones sociales particulares, profundamente moldeadas por rasgos totalitarios” (Zapata, 1989:12).

Todo debe girar, en el enclave, con miras a la reproducción social, material, política y económica de la mano de obra. Lo que no cumple con estos requisitos, queda excluido y marginado. El campesino y el indígena en la región de Tula son requeridos como proveedores de alimentos y de trabajo por el enclave de la región, donde lo importante es la producción industrial y la mano de obra que lo produzca, mientras el proceso de desterritorialización se acelera. La agroindustria y la abrupta urbanización, han traído cambios en la mentalidad de las personas, en sus prácticas cotidianas y en sus repertorios simbólicos y culturales. En la mayoría de las comunidades, el tejido social cambió en los últimos años radicalmente. En este dominio de la producción agroindustrial, los campesinos -que antaño estaban dentro del sistema productivo del desarrollo mexicano- tienen que abandonar parcial o totalmente su modo de subsistencia y de relacionarse socialmente, por lo que no es infrecuente “la descampesinización, la migración rural, la precarización del mercado de trabajo” (Rubio, 2001:185).

Al estar la agricultura subordinada a las dinámicas homogeneizadoras del capital global, se aplica alta tecnología y el campo se industrializa, mientras el campesino se proletariza. Como señala Luisa Paré (1984:125-171) en su estudio sobre la región, cada día hay más campesinos sin tierra, mientras se forman grandes unidades de producción capitalista. La propiedad de la tierra se concentra en unas cuantas manos y

se forman nuevos latifundios de empresarios agroindustriales. De este modo, el contexto actual es de aplicación de alta tecnología en los espacios rurales y urbanos, industriales y agrarios, lo que trae consigo un cambio en las relaciones con el espacio. El proceso de acumulación en la región, ha terminado por transformar los modos de vida de los habitantes. Fernando Benítez (1991) en una metáfora poco afortunada, cuando estudió la región, llamó ángeles a las formaciones de espuma que se hacían en el canal de aguas negras. Sí son ángeles: luciferinos, cuyo significado implicó que se formaran ya desde los años cincuenta, una burguesía agrícola y nuevos cacicazgos vinculados al manejo y apropiación del uso y beneficio de las aguas negras, hasta llegar a nuestros días, con los neolatifundios de las empresas agroindustriales como Cargill y Pioner.

El tiempo de igual forma se transformó, y la lenta y cíclica vida del campo dio paso a la acelerada producción agroindustrial de tres o cuatro cosechas al año y de campos perennemente verdes. Si como dice Enrique Leff (2004), la naturaleza en el sistema capitalista está sobrecargada, tiene sobre realidad; es decir, exceso de virtualidad, la región de Tula Tepeji, es ejemplo de la razón instrumental aplicada a la transformación del espacio. Del paisaje de los huizaches y mezquites, de las milpas y los manantiales de agua dulce, la región se transformó en el paisaje virtual que sepultó un pasado mítico e histórico, por lo que es necesario preguntarse qué tipo de ruralidad existe en la región. Por lo tanto, es paradójica la relación con el proceso de industrialización: por un lado, se percibe como un parte aguas en cuanto al antes de la pobreza y el después de las oportunidades y, por otro, se concibe a la industria como la causante de todos los perjuicios sociales y naturales. Antes estas tierras estaban desérticas, no había trabajo y la gente se moría de hambre. Hoy hay más trabajo, pero también abunda el desempleo; hay que comer, pero hay enfermedades fulminantes como el cáncer; hay tierras productivas, pero las trasnacionales y el gobierno las quieren para proyectos industriales o agroindustriales de unos cuantos.

En la actualidad, los campesinos a los que se les expropiaron sus tierras para la construcción de la Refinería “Bicentenario”, lamentan el despojo del que fueron objeto y

la población, cuyas actividades giran en torno a la agricultura, se niega a vender sus tierras para los proyectos conjuntos a dicha construcción. Las condiciones de los campesinos empeoraron por quedarse sin tierra y sin trabajo: “Loreto vendió su tierra, la herencia de sus ancestros; de ella vivieron sus abuelos y también sus padres. Ahora su terreno de tres hectáreas pertenece al gobierno federal. Lo vendieron con la promesa de que la instalación de una nueva refinería les cambiaría la vida. Y sí, a los Meza Facio les cambió la vida: de su patrimonio no queda nada. No hay dinero y tampoco tierras, en el lugar sólo hay incertidumbre y una espera que parece infinita” (Mota, 2011).

Con el dinero de la tierras, los campesinos compraron camiones para trabajar en la refinería, los cuales no han podido utilizar pues la construcción no ha empezado; después de tres años sólo se ha construido la barda perimetral: “De eso, Loreto sabe bien: ‘Yo, como la mayoría, compré un (camión de) volteo y ahí está parado, no nos deja nada, al contrario hay que meterle para las refacciones. Pero ya vendimos, ya qué nos queda le digo a mi mujer, cómo me arrepiento’. El campesino tiene cuatro hijos y la tierra le pertenecía desde hace más de 100 años. Esto era por generaciones y lo dejé perder, ahora qué les dejo a mis hijos” (Mota, 2011).

Al principio del despojo de tierras, los ejidatarios se negaban a venderla. Con la intervención estatal, finalmente aceptaron ante las promesas de empleo. Ahora, ante la incertidumbre, los campesinos se reúnen para resistir los embates de otras empresas que quieren invertir en proyectos urbanos e industriales, como la construcción de casas de interés social.

A este respecto los campesinos han tenido constantes reuniones en las que se niegan a vender sus tierras “pase lo que pase”: “Ángel asegura que con el trabajo de sus tierras puede atender económicamente a sus padres y su hermana. ‘De la tierra se puede vivir, sólo hay que saberla trabajar y aquí todos dicen que ya no se vende, sobre todo los más grandes; los ancianos que quieren a su tierra, porque la tierra cuando se trabaja forma parte de uno” (Mota, 2011).

En las entrevistas que realicé a campesinos de las comunidades de Tlaxcoapan que forman parte de los ejidos expropiados, los ahora campesinos sin tierra comentan que se arrepienten de haber vendido sus tierras, y existe una incertidumbre hacia el futuro. La crisis que vive la región es similar a la que vive el capitalismo a nivel mundial, al estar en una dinámica altamente industrializada, la región se convierte en un microcosmos (por la alta contaminación, por la destrucción del tejido social y natural) de lo que se ha llamado “la gran crisis” o “crisis civilizatoria” (Bartra, 2010).

Son varias voces que en lo público o en lo privado, manifiestan su descontento y su frustración. Son víctimas de diversos intereses y relaciones de poder, por parte de las empresas ya asentadas y de las que están por instalarse. Los campesinos, obreros y jornaleros, están dentro de una dinámica que les permite vender su fuerza de trabajo, o su producción agrícola, pero donde las grandes ganancias de la región se quedan en unas cuantas manos.

Desde el inicio de la industrialización, las protestas han sido campesinas y obreras. En 1931 las huelgas de los obreros en contra de la Cruz Azul, lograron quitar la empresa a los ingleses y convertirla en cooperativa, y es hoy una de las pocas que existen en la república mexicana, manejada por los obreros como socios y con éxito económico. Otra de las huelgas obreras fue cuando la primera refinería se instaló, ya que se dieron diversas manifestaciones de descontento y se exigieron mejores salarios. A partir de ahí, como cuenta Don Sabino: “llegó mucha gente de fuera, mientras que nuestros hijos se iban, gente extraña de otros lugares, llegaba”: la ruralidad cambia, se vuelve cada vez más marginal y convive con otros sectores pauperizados por la dinámica industrial:

Nuestras luchas contra PEMEX han sido largas y desde siempre. Hace como quince años y hasta la fecha, los campesinos cerramos tres pozos, pues querían extraer más agua del ejido. No entienden que esa agua nos sirve para vivir. ¡Qué manera de concebir a nuestros pueblos tienen nuestros gobernadores que insisten en creer que nuestros territorios sólo sirven como basurero nuclear!⁵⁵

⁵⁵ Entrevista con el señor Sabino Juárez, campesino de Tezontepec, septiembre de 2011.

Por otra parte, en los barrios marginales y populares, desde los setenta surgieron organizaciones para reclamar vivienda y hubo invasión de tierras en asentamientos irregulares. La arquidiócesis de Tula ha jugado un papel importante en la población para denunciar el atropello de derechos laborales y humanos. Sobre todo en los años ochenta cuando tenía una línea más crítica. Así, tenemos que desde el inicio de esta intensa actividad industrial, los actores sociales no han sido pasivos ante esta problemática donde se interrelacionan las protestas obreras y campesinas. Cabe destacar, por paradójico que parezca, las protestas de los campesinos por mejorar los sistemas de riego con aguas negras y la lucha que establecen por los precios justos del maíz, pues son frecuentes las quejas sobre el acaparamiento del grano por los caciques y las empresas agroindustriales.

Por eso cabe resaltar la acción constante de la Federación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos del estado de Hidalgo (FIOAC), adherida a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala. Esta organización realiza periódicamente protestas en la ciudad de Tula para mejorar las condiciones de los jornaleros agrícolas. Últimamente se relacionó con la lucha de Atenco donde hubo un evento multitudinario en la cabecera municipal de Tula, que se llevó a cabo el 17 de Noviembre del 2012, en lo que se llamó la “Tercera Convención contra la Imposición” y donde se congregaron obreros y campesinos de varios municipios de la región.

Podemos ver que los actores sociales del campo y la ciudad se interrelacionan para rescatar los últimos resquicios identitarios, como los sitios arqueológicos y la revaloración cultural de ciertas prácticas como en el cerro del Xicuco que fue la antigua morada de Quetzalcóatl y donde campesinos se opusieron se hicieran casas de interés social por considerarlo un sitio sagrado, además de la lucha entablada por los comuneros de Tezontepec que han sido fuertemente reprimidos durante largo tiempo por el gobierno estatal, por reclamar sus derechos a la tierra y donde no se les han restituido sus bienes comunales. Donde se va a instalar la nueva refinería existen sitios arqueológicos que algunos habitantes señalan son más importantes y de mayor valor que la actual zona arqueológica de Tula, por lo que también han manifestado su deseo

de recuperar y preservar ese espacio. Esta y otras luchas dan cuenta de lo que muchas veces los gobiernos quieren ocultar: la intensa movilización de los sectores más marginados de la región, principalmente ligados a partidos de izquierda o a movimientos obreros y campesinos. Estas manifestaciones, son esporádicas y desarticuladas, lo que no ha permitido una fuerte movilización en contra de todas estas problemáticas. La intensa urbanización ha desvinculado a las comunidades y hoy, son pocas las que como San Ildefonso Chantepec, tienen prácticas sociales vinculadas a una cosmovisión anclada al territorio.

4. San Ildefonso Chantepec: territorio, paisaje y lugar

San Ildefonso logra resistir a esta dinámica devastadora por su cosmovisión arraigada a su territorio y a lugares cargados de significado. Los actores sociales de San Ildefonso Chantepec, interactúan con cuestiones globales y regionales no sólo enfrascadas en lo local. La arena donde se disputa el territorio, está inmersa en un conjunto de relaciones económicas, sociales y políticas que rebasan el ámbito comunitario. En este entendido, el territorio no es tanto un espacio como una categoría sociopolítica, donde ciertos actores e intereses se imponen en la competición de los espacios creados a su semejanza. El territorio es construido: es la dinámica y la interacción colectiva la que le dan sentido.

Como dice Sergio Sepúlveda (2003:4), “los territorios rurales se definen como espacios geográficos, cuya cohesión deriva de un tejido social específico, de una base de recursos naturales particular, de unas instituciones y formas de organización propias, y de determinadas formas de producción, intercambio y distribución del ingreso.” Los mundos de vida engarzados al territorio de los diversos actores sociales en San Ildefonso Chantepec, permiten comprender la interacción con la región y el entramado de relaciones sociales y políticas que se derivan de este proceso. Las alternativas desde ese territorio apropiado y reconfigurado, a partir de las prácticas sociales y rituales que se realizan, conforman una manera distinta de construir el espacio comunitario.

En este sentido, es necesario que el territorio se entienda como algo que trasciende lo espacial, es decir, como producto de lo social e histórico (Sepúlveda, 2003:69). De ahí que, como se verá en los subsecuentes capítulos, la dinámica organizativa de la comunidad de San Ildefonso Chantepec responde a la apropiación hecha sobre aspectos urbanos y rurales. La identidad indígena, se amolda en la interacción constante con los aspectos regionales y globales. La diversidad cultural, social y territorial de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, permite una forma diferente de organización social y mundos de vida que si bien se adaptan al contexto global, no por ello dejan de diferenciarse de los modelos prevalecientes de desarrollo impuestos; el territorio posibilita abordar la realidad del sujeto y su nivel de solidaridad social, como capital de transformación y adaptación. Permite comprender cómo los individuos y su comunidad se interrelacionan para obtener oportunidades colectivas e individuales. El territorio, siguiendo a Oslender (2002), es el escenario donde se da la dominación y la resistencia.

En este sentido, para entender esta interacción constante con la región, el mito puede servir para explicar la realidad (López-Austin, 2012), esto relacionado al espacio, pues como plantea Arturo Escobar (2010:139), la cultura habita en lugares, donde las personas, las identidades y los ambientes se constituyen mutuamente en la interacción. Retomo sólo dos relatos de los múltiples que existen, donde San Ildefonso Chantepec es percibido como un hogar. Uno tiene que ver con el mito fundacional de la comunidad:

El pueblo de San Ildefonso se fundó porque llegaron seis familias, hombres y mujeres Hñāhñu que huyeron porque no los trataban bien, entonces así llegaron aquí, aquí les gustó para vivir.⁵⁶

Como lo afirma este testimonio, la comunidad es vista como un resguardo ante las agresiones del entorno, es la manera en cómo se explica, desde la memoria el presente y por eso tiene vigencia. Otro de los relatos que, a parte tiene un tono poético, es de una joven:

⁵⁶ Entrevista con Don Cipriano Ángeles, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

Dicen que hace mucho tiempo hubo un conflicto, una guerra en el país. Todas las personas subieron al cerro para evitar que los gobernaran y los mataran. Todas las personas subieron y vieron un peñasco, estaba hueco, entonces entraron, era una cueva. Entró el pueblo, casi todo el pueblo entró y pues ya pasada la guerra pues se vinieron a vivir a sus casas normalmente y se quedó una abuelita, porque ella no tenía familia, entonces, para poder dejar como un legado, ella dejó una mano, la silueta de una mano plasmada pero en grande. Antes de morir empezó a hacer una mano y un pie, y se ven todavía las formas de la mano como un legado.⁵⁷

Este y otros relatos están cargados de memoria colectiva y sirven para explicar la realidad, en el entendido que le da Maurice Halbwachs (1990:23): “toda memoria colectiva se desarrolla dentro de un marco espacial. Ahora bien, el espacio es una realidad perdurable: dado que nuestras impresiones vuelan una detrás de otra, y no dejan nada en la mente, sólo podemos entender recapturamos el pasado si entendemos cómo, de hecho, este es conservado por nuestro medio ambiente físico.” Monse cuenta el mito de la abuela que dejó el legado, y percibe a su comunidad como un resguardo. En San Ildefonso siempre aparece la abuela como madre y protectora, como aquella que cuida y cobija; la que da el sustento y avisa cuando va a llover. Los ciclos agrícolas están relacionados con la luna, la abuela en San Ildefonso Chantepec. El relato cobra forma cuando Monse comenta:

Al momento en el que vamos a estudiar a otros lados, es algo normal que de repente nosotros del mismo pueblo vayamos y empecemos a comunicarnos con nuestro idioma, y quizás ellos se veían como amenazados porque nosotros habláramos eso y fue que mejor preferimos guardar como un poco de privacidad para eso tenerlo aquí en la comunidad.⁵⁸

Otro ejemplo de lugar de memoria se encuentra en los lavaderos. Distintos espacios de la comunidad cargados de simbolismo, de historias y de significado a los que constantemente se hace referencia. Lo mismo pasa con el manantial que llaman “el aguacate”, lugar donde se bendecía el agua. Los actores sociales recuerdan el simbolismo que da la tierra y la naturaleza:

Cuando nos llevaba mi mamá a los lavaderos, veíamos que después de cierta hora no se podía lavar pañales porque el agua se enojaba. Y al agua se le tiene que pedir permiso,

⁵⁷ Entrevista con la joven Montserrat Lucio, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁵⁸ *Op. cit.*

porque si no se enoja, por eso muchas personas ponen aún su veladora o un vaso con agua y la dejan ahí, el agua es sagrada, eso es lo que me enseñó mi abuela.⁵⁹

Estos lugares le dan un sentido especial a la comunidad, recreados en las prácticas sociales cotidianas, pero antes de pasar a este entramado de relaciones que se dan dentro de la comunidad, hay que explicar cómo este discurso ancestral y mítico es también una percepción sobre la interacción con la región. Por ejemplo, don Cipriano que cuenta sobre ese grupo de Hñähñu que huyeron, percibe con terror la llegada de las aguas negras. La conservación de la lengua y la identidad están en peligro:

No sé qué va a pasar de aquí a unos treinta años en la comunidad, a lo mejor ya no habla ninguno el Hñähñu y pasa como en Mixquiahuala. Ahí me invitó mi sobrino por allá a una fiestecita de una primera comunión, me topé con un señor de ahí, un viejito, tiene como setenta años, le digo: ¿verdad que aquí anteriormente se hablaba el otomí, y ahora quién lo habla? Le pregunto. “Ninguno –dice-, hay unos cuantos que lo hablamos por acá y otros por allá, ya está a punto de morirse, pero ya la lengua ya no lo habla”. Si progresaron muy pronto, durante veinte, treinta años, la comunidad progresaron porque entró el agua negra allí. Todos tienen su parcela, bien cultivada. Tiene tractores, tiene casa de tres pisos, todo tienen. Tiene empacadora, todo ya, la lengua otomí no les interesa. Así me imagino que aquí en San Ildefonso va pasar.⁶⁰

En este sentido, el territorio es entendido como el conjunto de relaciones sociales, ideas y conocimiento colectivo, y como la red espacial de actividades sociales y productivas, pero también como red de imágenes y significados a él asociados. En el resguardo de la memoria histórica se explica el presente y el pasado inmediato y da cuenta de lo que significa para los habitantes, el despojo territorial. El paisaje como señala Giménez (2004), es una metonimia del territorio, mientras para Escobar (2010), el paisaje está delimitado por formas dominantes de mirar. ¿Cómo construyen el paisaje los habitantes de San Ildefonso Chantepec, desde qué mirada? Estas tierras áridas contrastan enormemente con las tierras siempre verdes de regadío. El paisaje entonces es una parte de la simbolización que los habitantes hacen de San Ildefonso. Los habitantes realizan una diferenciación entre sus tierras áridas y poco productivas y las tierras de regadío que están enormemente contaminadas por los desechos residuales. Este

⁵⁹ Entrevista con Diana, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

⁶⁰ Entrevista con Don Cipriano Ángeles Pascual, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

contraste al mismo tiempo que lo ven como una marginación lo ven como una ventaja, pues su milpa no está tan contaminada. En el paisaje quedan los rastros del despojo milenario:

Era lo que platicaban, era un valle verde, mi mamá nos llegó a platicar, su padre como era carbonero, subía al cerro a traer leña y hablaba de que no estaba así era muy verde, dicen que llegaron a ver un último venadito, y decían que se había quemado como tres veces. En ese cerro se ve todavía el rastro de una milpa tan grande, que le dicen *do hua hu* que quiere decir la milpa más antigua. Es tan interesante por qué obtuvo ese nombre... Todas las partes de nuestro territorio tienen sus nombres, donde siembran tienen sus nombres, las moras, el *tandehe*, *bobachi*, *tocuahi*, tienen el nombre Hñähñu. *Xate* es bosque, ahora ya está muy árido.⁶¹

El territorio posibilita intersubjetividades y una mirada otra, subalterna, marginal. Esto queda establecido en la manera en que San Ildefonso Chantepec es una comunidad que desde su territorio está constantemente planteando alternativas. El territorio se construye dentro de relaciones sociales específicas y forma parte de lo que Gilberto Giménez (1999: 31) llama “territorio identitarios, que se caracterizarían entonces, por el papel primordial de la vivencia y del marco natural inmediato (piedemontes valles, colinas, etc.), juntamente con la posibilidad de desplazamiento frecuentes, si no cotidianos. Serían a la vez espacios de sociabilidad cuasi-comunitaria y refugios frente a las agresiones externas de todo tipo. Los territorios abstractos en cambio, estarían más lejos de la vivencia y de la percepción subjetiva, y justificarían en mayor medida las nociones de poder (jerarquías) de administración y de frontera”.

El territorio y los lugares, tienen que ver con la apropiación simbólica y cultural del espacio, además de que influyen aspectos subjetivos de lo que significa un espacio para un grupo humano. Tiene que ver con cuestiones de existencia, pertenencia e identidad, o como dice Paola Hernández (2009:10), “las imágenes, imaginaciones y modos de representación de aspectos centrales de los lugares son producto de combinaciones particulares de información, experiencias, carencias y fantasías que se resisten a ser entendidas desde criterios meramente objetivos”. El territorio es un espacio socialmente construido resultado de relaciones sociales y de poder que, a la

⁶¹ Entrevista con la señora Adela, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

vez, es escenario de disputas y conflictos en torno a componentes no sólo físico espaciales, sino económicos, productivos, tecnológicos, políticos, sociales, culturales, simbólicos y ambientales, donde se dan procesos de territorialización y desterritorialización. El espacio entonces, es abordado como un proceso en desequilibrio constante que genera conflictos y luchas entre diversos actores sociales que disputan un territorio. De ahí que las respuestas de los actores sociales de San Ildefonso Chantepec, esté constantemente afectada por las relaciones sociales que se dan en la interacción con la región, pero también la manera en que estos actores responden y articulan mundos de vida rurales y urbanos para generar alternativas.

En dicha construcción social del territorio, el actor tiene un papel importante en la configuración territorial por la apropiación que éste hace del espacio, dotándolo de símbolos e historia colectiva. Es en la apropiación del espacio por parte de los actores sociales donde se da el territorio y un sentido de lugar, donde se dan interacciones, ubicación y sentido de pertenencia (Rodríguez, 2010). El territorio es también pugna por la reivindicación de la diferencia. Por ello, como señala Zambrano (2006), el territorio es visto como el espacio donde emergen las relaciones e identidades colectivas. Así, en la disputa territorial, emergen territorios plurales (Zambrano, 2006), donde hay cambios sociopolíticos y conflictos entre la visión económica y la pugna cultural. La memoria colectiva puede ser una posibilidad de referencia de la acción y la apropiación de identidad (Zambrano, 2006^a).

El territorio es una categoría que permite relacionar todos los elementos sociales y naturales desde una Red de relaciones de poder. Así, existen tres dimensiones simultáneas en el concepto de territorio (Barruegos, 2012:52), la del espacio material o físico, la del espacio social y la del espacio vivido. Desde esta perspectiva el territorio remite a diferentes concepciones donde se puede hablar de territorios de apropiación y de territorialidad (Brenna, 2012:92). La sociedad apropia identidades dentro del territorio que le permiten resistir, configurar el espacio de manera diferente y hacer heterogéneo lo pretendidamente homogéneo del proceso del capitalismo global. El papel del actor social en la construcción social del territorio, pues, al ser el territorio, un entramado de

relaciones de poder, el actor influye constantemente en su configuración. Como señala Raúl Zibechi (2006), la cuestión del territorio desde la perspectiva emancipadora es nueva, pero pone en el centro del debate la cuestión del sujeto y la posibilidad de creación y emancipación dentro del territorio. Es importante resaltar el componente espacial de las luchas actuales, la cuestión de la territorialidad es relevante en la comprensión de la dinámica del sistema capitalista, pero también en la posibilidad de su transformación, o para utilizar palabras de Holloway (2010), de su agrietamiento. Los actores sociales de San Ildefonso Chantepec se han organizado para defender su territorio e identidad y generar respuestas. Estas respuestas se dan en el conflicto y la constante reconfiguración de los aspectos comunitarios.

5. Como braza en las cenizas: identidad comunitaria y racismo

Este apartado se llama así, porque coincido con lo que me comentó en un momento el diácono Bernardo:

Lo grande de Tula es su pasado indígena y lo otro es el depósito más grande de mierda del mundo, la presa *Endhó*. Y si se le olvida lo indígena ¿qué le queda? San Ildefonso es un testimonio vivo de ese pasado, es como braza en las cenizas, nada más hay que soplarle para que vuelva a incendiar todo, para que todo mundo pueda reconocer sus raíces y su identidad.⁶²

Sin embargo, las cosas no son tan alentadoras en muchos aspectos, sobre todo porque, lejos de reconocer esa riqueza en términos culturales, identitarios, históricos, etc., la discriminación por parte de comunidades vecinas es y ha sido una constante en San Ildefonso Chantepec, lo que tiene repercusiones en la población que muchas veces se avergüenza por su origen. Según el propio testimonio de los habitantes de la comunidad, al paso de los años, aunque a muchos les tocó aún ver algunos hablantes en lengua Hñähñu en poblados cercanos, con el paso del tiempo fueron quedándose aislados de otras comunidades indígenas y tuvieron que resistir la fuerte discriminación

⁶² Entrevista con el diácono de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, Bernardo Guizar, enero de 2013.

en la región. Múltiples son los relatos de cómo se defendieron y de las humillaciones que padecieron:

Nomás encandílo en la guerra y el pueblo agarra las armas, y nomás que sepa el pueblo lo que hicieron anteriormente los de Tepeji, cuidado. Hubo un tiempo como que les agarramos odio a la gente que llegaba de fuera y al que agarraban fuego luego, luego y los enterraba donde quiera, de esa manera la gente actuaba antes, por eso tardó que San Ildefonso se convirtiera algo familiar hacia con la gente de fuera, porque nos decían que quien venía violaba a nuestras mujeres, eso a quién le va a gustar. Como que la sangre ya la traemos, nos calientan tantito la sangre, actuamos. Eso es lo que hacía mi abuelo.⁶³

Este testimonio está íntimamente incorporado a la memoria de los habitantes. Muchos son los que recuerdan de cómo los abuelos se defendieron de las constantes vejaciones. No es un discurso y recuerdo aislado, se escucha en las pláticas cotidianas. Ahora bien, este sentimiento de odio puede ser comprendido de múltiples formas e incluso tener un componente liberador (Thiebaut, 2007:29), aunque puede implicar problemáticas con ese Otro y su infierno. La población de San Ildefonso Chantepec, habla sobre persecuciones y golpes cuando salían fuera de su comunidad.

Así, San Ildefonso Chantepec, aparte de estar en una situación de frontera territorial, estuvo siempre resguardado y a la defensiva con el exterior, y la adaptación a esta dinámica estuvo marcada por la violencia y la fuerte discriminación. Se habla que cuando salían a tomar un pulque “era de San Marcos para arriba, pasando las vías del tren, ya era otra cosa, no se podía pasar a Tula”. Dramática realidad, si se considera que los herederos de esa cultura milenaria, son precisamente este pueblo, íntimamente conectado con su pasado ancestral.

En la constante dinámica industrial, en el ir y venir a las fábricas y a las ciudades, se presenta un acontecimiento que da cuenta de la interacción entre el adentro y el afuera, entre la comunidad y la región. En la actualidad es frecuente y cotidiano observar por los pobladores cómo a los más jóvenes les da pena decir de dónde son, sobre todo se observa cuando alguna joven que va en el camión y pide bajar en otra parada que no sea la de San Ildefonso Chantepec:

⁶³ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

Ya nomás le echan la culpa a otro pueblo para que no se identifique que es de aquí, pero yo veo que se baja aquí, voy tras de él pagando mi pasaje. Yo me bajo en la parada de San Ildefonso, y ella se dice que se baja por la colonia de Santa María, es más arriba, son como un kilómetro, y se niega su comunidad. Eso está mal. Yo por qué voy a negar mi comunidad si soy nativo de San Ildefonso. El carácter que tiene uno, la cara física de la persona, se ve, nos conoce de dónde somos, luego ¿para qué vamos a negarnos? Somos indígenas ¿para qué vamos a ocultarlo?⁶⁴

Esta actitud de algunos habitantes de la comunidad, aunque es un acontecimiento minúsculo, aparentemente sin la mayor relevancia, está impregnada de una serie de acontecimientos, históricos y sociales que la comunidad de San Ildefonso ha padecido. Se relaciona con la concepción que tienen los actores sociales sobre su interacción con la región, después de sobrevivir a siglos de dominación y racismo. El hecho de que San Ildefonso Chantepec sea una comunidad indígena, donde aún se preserva su lengua y su identidad, pero donde ésta es negada por las instituciones municipales y hasta hace poco estatales, y donde las relaciones económicas y sociales están inscritas en una interacción altamente industrializada y urbana, la hacen tener características particulares. En el imaginario social, lo indígena en la región está negado y la identidad que se apropian los pobladores de San Ildefonso Chantepec, está marcada por la violencia. Las relaciones con la región muchas veces han sido de desprecio y con una visión de inferioridad, como comenta un ciudadano:

Yo le decía a un muchacho que trabaja en Cruz Azul: “tú puedes pedirle a uno de Cruz Azul, de otra parte, que te apadrine un muchacho, pero que ellos te pidan a que apadrines, pues no”.⁶⁵

Estas relaciones que ha habido entre los habitantes de la región y empresas como Cruz Azul, está marcada por relaciones asimétricas que tiene repercusiones en la actualidad. Esta empresa, aunque constantemente ha querido extraer los recursos de las tierras de los campesinos de San Ildefonso Chantepec y no ha podido, en la actualidad están en “negociaciones” para extraer materiales para construcción. Por ello, este acontecimiento mínimo, de la muchacha que dice querer bajar en un lugar cuando en realidad baja en el entronque que conduce a San Ildefonso Chantepec, es una pista

⁶⁴ Entrevista con Don Cipriano Ángeles Pascual, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁶⁵ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

para develar un entramado de relaciones sociales que configuran la identidad y el territorio de la comunidad y su interacción con la región de Tula- Tepeji. A este respecto Clifford Geertz (2001:35) señala que “las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellas mismas... Pequeños hechos hablan de grandes cuestiones, guiños hablan de epistemología o correrías contra ovejas hablan de revolución”:

Crecí como con ese golpe psicológico que uno tiene. Y le dicen india, pata rajada, bajada del cerro, y entonces eran así fuertes, ¿no?, que la ponían a uno colorada y con lágrimas en los ojos, pero se aguantaba uno para tener que terminar el estudio. Entonces, hubo gente en que de tanta burla, hasta nos daban así croquetas de perro para comer, pero pues no importa. Y tal vez en ese momento era el sentimiento, el dolor, el rechazo de esa gente, ¿no?, pero a través del tiempo va habiendo más espacio, para ir a conocerlos, ora sí, ir a conocerlos, poder comunicarnos con su propia lengua.⁶⁶

De esta manera, la violencia por parte de los habitantes de la región a lo largo del tiempo fue a la vez física y verbal, creando estigmas que calaron hondo en los habitantes de la comunidad. La característica más significativa es el sobrenombre con el que les han hecho burlas y escarnio a los habitantes de San Ildefonso Chantepec. Los *bonchos*, como se les conoce, hacen referencia al Santo Patrón de la comunidad, pero el sobrenombre está cargado con una connotación despectiva. En la región, es la manera violenta con la que se estereotipa y relaciona lo indígena. El estereotipo según Sandra Soler (2012:129) se asocia con el prejuicio y remite a creencias sobre los grupos y sus miembros, donde generalmente predomina una evaluación negativa de su condición. Cuando alguien quiere ofender o hacer burla, dicen: caminas como *boncho*, pareces *boncho*, ¡ándale, quita tu cara de *boncho*!:

Pues un día a un niño le dijeron: “pareces boncho”, yo sí me enfurecí, y le dije: “pues es que de allá ha de ser su verdadero papá”. Es que sí me prende eso, sigue habiendo esa cuestión de la discriminación, aunque antes era muy fuerte.⁶⁷

La comunidad de San Ildefonso Chantepec no ha sido pasiva a esta discriminación y marginación. Algunas de las actitudes y de las maneras de ser de los ciudadanos, responden a esta diferenciación entre el adentro de la comunidad y el afuera de la zona

⁶⁶ Entrevista con la señora Adela Calva, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁶⁷ Entrevista con el diácono de San Ildefonso Chantepec, Bernardo Guizar, febrero 2013.

industrial. El otro, el diferente, es visto con expectativa, el afuera -de donde viene- es el lugar mítico de los agravios históricos. Los mismos relatos se hacen respecto a la vida en las fábricas, en la vida cotidiana, en la interacción con la vida urbana. La discriminación, implicó que se establecieran lazos de solidaridad, no sólo al interior de San Ildefonso Chantepec, sino al exterior. De igual forma, lo referente a alguna mejora para la comunidad fue vista como superación del racismo. Ahora bien, en esta constante interacción, los habitantes a lo largo del tiempo reaccionaron y se formó una férrea defensa de la identidad, marcando límites muy claros, donde la lengua fue un elemento importante de resistencia, y como señala Barth (1976), un componente de diferenciación indígena para establecer fronteras:

Aquí ya no tenemos pueblos que hablen el otomí, y es que yo creo que como nos hacían burla, nos ofendían, nos prohibían hablar el otomí, pues más nos aferrábamos a nuestra lengua, porque por decir, hay otros pueblos que sí hablan el otomí, en varias regiones, pero que no se entienden entre ellos, y nosotros aquí si lo entendemos, entre todos los del pueblo nos damos a entender.⁶⁸

A pesar de estar cercanos al corredor industrial, los habitantes se relacionaron de manera distinta con su entorno. Cambiaron muchas cosas de su identidad, como por ejemplo la vestimenta, pero la lengua quedó como un elemento importante de resistencia, pues como dice Giménez (2000:18): “los grupos étnicos pueden -y suelen- modificar los rasgos fundamentales de su cultura manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad”.

Ahora bien, como señala Giménez (2000), a parte de la identidad colectiva, existen identidades que se transforman de acuerdo a cuestiones económicas, culturales y productivas. Además de la afianzada identidad indígena, existen niveles identitarios relacionadas a las diversas actividades laborales, como por ejemplo, la abundante presencia de albañiles en la comunidad tiene que ver con los ancestros que fueron “grandes constructores de pirámides”. En la actualidad, en la región los trabajadores de la construcción de San Ildefonso Chantepec son considerados los mejores.

⁶⁸ Entrevista con Diana, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

En lo que respecta a los músicos, es una actividad que comparten con otras comunidades del municipio de Tepeji, pero que no tienen la relevancia por el número y calidad de las bandas que existen en la comunidad. Se hace referencia al pasado prehispánico, ya que dicen los habitantes, los Toltecas eran músicos y poetas. Además, la actividad de la música es la segunda fuente de ingresos, después del trabajo en las fábricas textiles. En el interior de la comunidad los músicos participan en las fiestas y generan competencia y diferenciación entre las diversas bandas que existen. Un fuerte componente identitario y de orgullo para toda la comunidad es la excelencia de sus músicos. Una manera de compartir lazos con la región y de que el pueblo sea reivindicado lo ha constituido la música. Aquí, la llamada música clásica se convirtió en popular. Además, los músicos participan en las fiestas de la comunidad y el 22 de noviembre día de Santa Cecilia, es una celebración realizada sólo por los músicos que cooperan entre ellos para llevarla a cabo y ya es casi igual de grande que la fiesta patronal.

La fiesta empieza el 21 de noviembre y dura de tres a cuatro días, con música de día y de noche. Se realiza un castillo y en los recorridos que se hacen por la comunidad, se ofrece a los músicos bebida y comida. Regularmente este recorrido inicia desde la mañana y termina hasta la noche. Esta celebración implica que se establezcan relaciones con otras comunidades y lazos de solidaridad, sobre todo con pueblos donde también hay músicos o en los intercambios que se dan entre los coheteros de otros pueblos y los músicos de la comunidad. Una imagen: Tino Calva en los años ochenta empezó a llevar serenata a su difunta esposa. El lamento musical recorría las calles y se colaba en los hogares. Después, el día de muertos se festejaría acompañado de música.

Otro elemento fortalecido con el paso del tiempo son las identidades de barrio. Una muestra de ello son las posadas, en las que se ponen a veces más de cien puestos adornados con palmas y papeles de colores para ofrecer comida gratuita. En estas celebraciones asisten hasta cuatro mil personas. El barrio se vincula a otras festividades, como la que se realiza en el barrio La Loma, en el mes de junio. Es hecha

por los “chavos banda”. Ahí viven comunidad y en ella sincretizan la vida urbana y rural en la que interaccionan.

Otra de las características de la identidad comunitaria relacionada a los mitos y los ritos es la que se da el dos de febrero, donde se bendicen las semillas para la siembra y la celebración del tres de mayo, día de la “Santa Cruz” que consiste en bajar del cerro Chantepec días antes para bendecirla y posteriormente en peregrinación subirla de nueva cuenta. Este ritual se hace cada vez menos y son pocas las personas que lo realizan, pero sigue teniendo un significado importante para los habitantes⁶⁹. Sin embargo, la fiesta más importante y característica de la comunidad es la patronal. El catolicismo popular, según José Luis González Martínez (2002:66), “es todo el conjunto de creencias y prácticas, rituales y normatividad ética, cosmovisión y ethos expresados en múltiples sistematizaciones y construcciones culturales, elaboradas desde el modo peculiar de apropiación de lo cristiano de las culturas y grupos vistos, entendidos y administrados como marginales desde la cultura oficial y hegemónica”. El catolicismo popular se contrapone a la doctrina oficial y en el caso de San Ildefonso Chantepec tiene rasgos mesoamericanos.

Ante el escenario hostil y desolado, el patrimonio histórico e identitario que reviste la fiesta patronal y el ciclo festivo, establece vínculos sociales que le dan sentido a lo local. Son elementos persistiendo aún en el acelerado proceso de urbanización y modernización. Las diversas fiestas que existen en la comunidad aparte de recrear los lazos familiares y comunitarios, crean como dice Alicia Barabás (2010), fronteras territoriales que enmarcan la identidad entre un nosotros, contrario a un los otros extra comunitario. El santo patrón tiene un papel fundador y protector del pueblo, la comunidad es vista como un territorio sagrado donde se une la cultura mesoamericana con la religión católica empezando por la iglesia. Según los pobladores fue construida por los *uemas*⁷⁰. Para Patricia Fournier (2001), estos gigantes tienen su raíz en la

⁶⁹ Esta festividad la retomo en el capítulo seis de este trabajo, pues tiene que ver con el rescate de la religión ancestral, emprendido por la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas.

⁷⁰ *Uema* en lengua Hñähñu significa gigante.

cosmovisión de los Hñähñu de la región de Tula. La autora encuentra que este mito se relaciona con la actividad artesanal de alfareros otomíes de la comunidad de José María Pino Suárez. Es una cosmovisión que se comparte en varias regiones de pueblos otomíes, sobre todo en la región central. En San Ildefonso Chantepec, no está relacionada con alguna actividad económica sino con el territorio y los lugares de la memoria. La iglesia está impregnada de sincretismo entre el pasado originario e indígena. Es la huella que dejaron los abuelos en la memoria colectiva de los habitantes. Según los relatos, fue construida por los *uemas* que se convertían en piedra. En fechas recientes, cuando se hicieron excavaciones dentro de la iglesia, se encontraron restos de una persona “muy grande, de un gigante”. Para algunos habitantes estos gigantes, son los abuelos que venían a visitar la comunidad de vez en cuando:

Nos contaban nuestros abuelos, los *uemas* fueron los que construyeron la iglesia. Un arqueólogo nos dijo aquí vamos a encontrar restos humanos, como lo dijo él, se encontraron unos huesos grandotes, grandotes, y eso nos sorprendió. San Ildefonso era pura gente grande. Los *uemas* con un golpe se caían, ya no se podían parar y se convertían en piedras.⁷¹

Esas piedras se encuentran en diversos espacios, sobre todo en los linderos territoriales de la comunidad. Esta magia que tienen las piedras, da cuenta de la importancia simbólica del entorno para los habitantes. Otro aspecto del sincretismo es la luna (la madre o abuela) y el sol (el padre) que están plasmados en la parte trasera de la iglesia. El mito lunar se comparte con los otomíes del Valle del Mezquital y desde su asentamiento en el siglo VII hay un énfasis (Fournier, 2001:71) en el culto a la luna o madre vieja. Este culto tiene que ver con los ciclos agrícolas y para San Ildefonso Chantepec, es la abuela protectora. Gracias a la historia oral se mantienen los relatos de los ancestros como fuerzas creadoras y positivas. Hacen referencia a la destrucción de los dioses como sacrificio, es decir “se trata de divinidades de la resurrección, de la vida y muerte cíclicas” (Fournier, 2001:78). La cosmovisión mesoamericana está aún presente en la vida cotidiana y en las prácticas sociales, festivas y religiosas de la

⁷¹ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

comunidad. El día más importante de la fiesta patronal es el 23 de enero, pero desde el primer día del año se empiezan a echar los primeros cohetones. La fiesta implica un fuerte vínculo comunitario y organizativo como son las mayordomías que conformados en un comité de fiesta, realizan un entramado de vínculos afectivos. En la fiesta “somos una sola familia”. Además implica el trabajo y la cooperación de varias personas, para realizar las portadas de la iglesia así como colocar el templete, para la competencia entre bandas de música foráneas, que se realiza en la tarde, el día de la celebración. Al ser la celebración de principio de año es una manera de renovar un ciclo. El Santo Patrón es el guardián de la comunidad. El día trece inicia el novenario y para el día 21 se hace el recorrido de ofrenda, donde se ofrecen cirios durante el recorrido del Santo Patrón, ya para la noche las dos bandas que iniciaron el recorrido y acompañaron con música, se juntan y la gente va detrás con su cirio encendido:

La fiesta es una de las más fuertes tradiciones que los abuelos nos han heredado, ya que se realizan estas herencias antiguas. Por ejemplo, familias que vienen desde un inició a ofrendar a la divinidad, del creador como es el fuego, el fuego que descubrieron los antiguos. Entonces a través de los siglos y los siglos, va quedando como un cirio, un pequeño cirio que la familia ofrendaba y de ahí fue pasándose la tradición, es una promesa entregar el cirio para la iglesia.⁷²

La religiosidad popular está relacionada con la cosmovisión indígena y aunque en los últimos años se ha modificado, principalmente por las distintas “sectas”, no deja de tener un significado especial en la vida colectiva y en la identidad comunitaria. Por ello se puede señalar que las experiencias comunitarias, conforman una relación estrecha entre la población y vínculos de identidad que se dan en lo cotidiano: “la organización del espacio y la constitución de lugares son en el interior de un mismo grupo social, una de las apuestas y una de las modalidades de las prácticas colectivas e individuales que se incorporan a ellas” (Augé, 2000:63). La fiesta patronal, más que ser vinculada al catolicismo, está ligada a la religión ancestral y se fusionan con la “religión que nos impusieron”, lo que da cuenta del fuerte sentido que tiene para los habitantes lo prehispánico. La realización de la fiesta implica la organización por parte de mayordomías y el comité que está integrado por el mayordomo, el secretario, tesorero y

⁷² Entrevista con la señora Adela Calva Reyes, habitante de San Ildefonso Chantepec, noviembre de 2012.

dos vocales, además de 17 colectoras, que se encargan por cada manzana de juntar la cooperación. Muchas veces existe la queja por parte de los habitantes, de que no se realizan faenas como antes y que la ayuda mutua se perdió. Esto sucede porque se hace referencia al pasado, donde existía la obligación, se podía sancionar a las personas y meterlas a la cárcel comunitaria. Pero aún existe un sentido de cooperación y ayuda que es evidente en varios espacios comunitarios, como por ejemplo, cuando alguien muere, los habitantes de la comunidad van a la casa del difunto y a las personas que sufren la pérdida, les dan ayuda, no sólo en acompañar, sino que se dona algo de comida. Como comentan los habitantes: a pesar de las diferencias, en momentos de necesidad todos están unidos: “en otros pueblos se muere alguien y ni quién vaya a verlo”. Esta ayuda es para estar juntos, los vivos:

Luego suena la campana y se pregunta uno ¿quién se murió? Órlale, pues vamos a verlo y le llevamos, le donamos una despensa, un cuartillo de frijol, un cuartillo de maíz, le donamos flores, veladoras, café o azúcar, lo que quieras dar, poco o mucho, pero tienes que dejarlo allí porque no importa que seas rico o seas pobre, allí es parejo. Si el difunto Rodolfo que acaba de salir de la fábrica, que les pagan mucha lana y a la gente no le interesa, lo que le interesa es enterrar al señor con harta despensa para la familia. Porque aquí la costumbre es dar frijol, maíz, esto viene de la época antiguamente. Es lo único que todavía no se pierde.⁷³

Como señala Don Cipriano, en San Ildefonso Chantepec toda la gente comparte y ayuda en momentos difíciles. A mí me tocó observar tres ocasiones este acto de ayuda y en los novenarios el pueblo está de luto. Ahí como en la fiesta se acaban las diferencias y todos son familia. Las campanas de la iglesia repican día y noche. La muerte se vive con tranquilidad y respeto.

Otra manera en que la comunidad ofrece la ayuda mutua, se da en las fiestas que realizan las familias, cuando hay bautizos, bodas, primeras comuniones, es común observar cómo los vecinos ayudan en los arreglos, la comida, se hace la faena. También las mujeres hacen el mole y después cuando la fiesta sea en la casa de la persona que ayudó, se le devuelve el favor. La mano vuelta que se da principalmente entre las personas mayores. Lo mismo pasa cuando se echa tortilla.

⁷³ Entrevista con Don Cipriano Ángeles Pascual, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

Otra cuestión relevante: la presencia femenina, no sólo en los ritos y rituales que se llevan a cabo en las fiestas y en la bendición de manantiales y de los lugares sagrados como el cerro del Chantepec, sino en el vínculo con la tierra y el maíz. Si bien el campo como se mencionaba es improductivo, las mujeres recolectan aún lo que da el cerro, o salen a los tierras de riego a recolectar quelites, maíz o frijol. Además, la cantidad que existe de tortillerías (alrededor de veinte) donde se hacen las tortillas de nixtamal, es porque como dicen las señoras: “a los obreros no les gustan de máquina”. Si antes se recorrían largas distancias para ir al campo a dejar la comida hecha en el comal, hoy por las actividades económicas que imperan en la región, la elaboración de alimentos cambia pero se conserva el arraigo al maíz.

Estas mujeres guardan el vínculo con la tierra para toda la población. Tal vez por eso cuando se intentó hacer un proyecto de tortillería donde participaran las mujeres no lo quisieron aceptar. Las tortillerías de nixtamal les permite se distribuya el ingreso y se ayuden mutuamente. Hay un hecho que parece a primera vista insignificante: el darle de comer al comal. En algunas tortillerías está siempre una tortilla desde que empieza la jornada laboral hasta que termina. Algunas lo hacen por la costumbre sin saber el significado, pero otras mujeres comentan que es para alimentar a los muertos, es la tortilla para el difunto. Pequeños actos cotidianos que muestran el sentido que aún tiene el maíz para los habitantes y su vínculo con entes meta humanos. Cuando parece que la contaminación y la agroindustria lo devoran todo, en la vida cotidiana se dan estos actos cargados de un profundo significado.

El maíz, y su relevancia en la comunidad está relacionado con los mitos, aún forma parte de la alimentación básica y se consume de manera cotidiana. Es constante la referencia a que los alimentos se hacen con maíz criollo. Como anécdota, puedo contar el primer día que llegué a comer con la señora Elena, una de las tantas mujeres dedicadas a “echar tortilla”. Le pregunté de dónde eran el maíz y los quelites: “Son de aquí, no se preocupe”. Entonces uno puede comer tranquilo. Patricia Fournier (1988) y Galanier (1990), nos hablan de la importancia que tiene el comal en la cultura Hñähñu, remontándose a la época mesoamericana. Para Fournier el complejo

nixtamal/comal/tortilla, es un sistema vinculado con la alimentación, como elementos de la cultura material en la unidad doméstica de la población. En el caso de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, esta compleja triada se adecuó a la transformación que tuvo en los últimos años la comunidad. Las tortillas ahora no se preparan sólo dentro del hogar, pues como hombres y mujeres salen a diario a trabajar en las fábricas, la elaboración de las tortillas se hace por mujeres que encuentran una estrategia de reproducción económica y social.

Por otra parte, el espacio doméstico, es una forma de resistencia cotidiana y donde la mujer juega un papel relevante en la conservación de la lengua. Si aún se conserva es porque en la interacción cotidiana las mujeres son las que en mayor medida la practican y transmiten. La mujer es la que menos sale a las fábricas y tiene que adaptarse a las condiciones imperantes en la región. En las casas es común que vivan dos o tres familias, por lo que la interacción cotidiana hace que “como quiera se les pegue”, aun cuando los más jóvenes no quieran transmitirlo a sus hijos, la mayoría lo entiende. Pero muchas veces este acto de resistencia lingüística se da de forma deliberada, pues es un elemento de persistencia identitaria:

Ya es como, no sé, un ejercicio con mis papás, mis abuelos, mis tíos, porque son los que están más interesados en que nosotros sigamos pues como que hablando nuestra lengua. Ellos dicen que no debemos de negar lo que somos, y una forma pues de lograrlo es que sigamos hablando. Para hablar con ellos español tengo que hablarles primero en otomí para pedirles algo, o decirles algo, porque si no, no me hacen caso.⁷⁴

En la interacción cotidiana se puede observar que la lengua es un factor importante de identidad y de resistencia. El idioma español es asumido como “la lengua que nos impusieron”. Por lo tanto, la identidad es un proceso que se da a través del conflicto y la diferenciación del otro, por lo que son marcadas las relaciones de poder establecidas lo largo del tiempo con repercusiones en la dinámica de la comunidad. Los mundos de vida se dan en la interacción dentro y fuera de la comunidad, entre lo urbano y lo rural. El espacio comunitario hace posible resistir el desarrollo hegemónico imperante en la

⁷⁴ Entrevista con la joven Montserrat Lucio, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

región. Las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, parten de la apropiación y fortalecimiento de los repertorios vigentes de los actores sociales y con los elementos identitarios que rescatan o reinventan. Los elementos históricos y territoriales; la relevancia de los lugares; la experiencia de marginación y racismo, remiten a discursos y prácticas contestarías. Mientras el desarrollo imperante en la región lleva un proceso vertiginoso de más de un siglo, los actores sociales definen su horizonte a partir del sentido comunitario como expresión de sus intereses y metas. El momento histórico negó la diferencia y la actualidad indígena. Desde su cosmovisión y la revaloración de su pasado, esta presencia se manifiesta vigente.

En este sentido, las organizaciones, reconocen las dificultades a las que se enfrentan; los conflictos y contradicciones actuales para seguir viviendo. Las organizaciones suscitan una manifestación de las diferencias de proyectos dentro de la propia comunidad. Por consiguiente, son actores en interacción permanente con otros actores comunitarios, donde imperan relaciones de poder. El siguiente capítulo se aboca a la comprensión de estas tensiones, retomando elementos históricos, para reconocer la realidad social presente.

CAPITULO IV

LA DIFERENCIA GENERACIONAL, LAS ORGANIZACIONES Y LOS CONFLICTOS EN SAN ILDEFONSO CHANTEPEC

El hombre se descubre cuando se mide con un obstáculo
Antoine de Saint-Exupéry

Los conflictos y contradicciones entre diferentes actores sociales en la comunidad de San Ildefonso Chantepec, tienen su basamento en la historia y en la memoria colectiva, apropiada en el presente. Esto permite una explicación de la dinámica en que se dan las formas de organización actuales. Es importante reconocer estos procesos y comprender los cambios experimentados por la comunidad a lo largo del tiempo, pues son los propios actores sociales los que apropian esos cambios y los enfrentan en la actualidad. En este sentido, la historia no es un repertorio estático: se reaviva y resignifica desde las prácticas sociales cotidianas y los mundos de vida de los actores sociales involucrados en la vida comunitaria. La interpretación que dan a su pasado da luces para comprender las problemáticas que enfrentan los actores sociales organizados y las discrepancias existentes en este momento.

Reconocer porqué para algunas problemáticas los actores sociales actúan de manera colectiva y en otras se dividen y confrontan es importante, pues desde ahí se desprenden los proyectos a futuro y la resolución de esos conflictos en la actualidad. Por lo tanto, la cuestión del poder y las diversas concepciones que existen dentro de la comunidad sobre aspectos referentes a vivir en comunidad, tienen su impronta en la marcada diferenciación de intereses generacionales y de discrepancias ideológicas. Las organizaciones son una alternativa para plantear preocupaciones que de otro modo serían difícilmente tomadas en cuenta. Develan cómo, aunque existe una fuerte conciencia indígena e identitaria y un reconocimiento de una historia común, los aspectos organizativos y los grupos de interés perjudican la vida comunitaria y generan fuertes divisiones. La memoria colectiva, así como permite a los actores reivindicar su presente, también muestra un discurso oculto manifiesto por los cambios que la comunidad experimentó en su interior. Si bien los actores organizados luchan por

generar alternativas, es pertinente recalcar que enfrentan retos cruciales para persistir como comunidad indígena.

1. La dotación del ejido en San Ildefonso Chantepec

Antes de la llegada de los españoles los otomíes moldearon el paisaje y el territorio, en un complejo sistema agrícola y de biodiversidad. Como señala Elionor Melville (1999:49), “era un mosaico agrícola complejo, fértil, densamente poblado, compuesto con profusos campos de cosecha, bosques y pastizales oriundos de la región. Había canales de riego, presas, terraplenes y canteras de piedra caliza; bosques de roble y pino cubrían los cerros y manantiales cubrían grandes sistemas de riego”. El proceso de despojo y de cambio del uso de suelo fue importante a lo largo y ancho del Valle del Mezquital en su devenir histórico. De ser una región que producía todo tipo de alimentos, se convirtió en un terreno extenso para apacentar al ganado y producir cebada y trigo. Las haciendas basaron su poder en las largas extensiones de tierra que utilizaban para este propósito. En su estudio, Melville (1999), llama a este proceso plaga de ovejas: la ocupación de ganado menor y los patógenos traídos, afectaron el paisaje y favorecieron la extinción o huida de los otomíes: “el pastoreo extensivo desplazó a una agricultura de irrigación intensiva; la región dejó de ser un mosaico agrícola complejo y densamente poblado para transformarse en un mezquital desértico de escasos pobladores” (Melville, 1999: 29).

Las estancias y haciendas que se establecieron en el valle del Mezquital relegaron a la marginalidad a la agricultura indígena. Las encomiendas de los primeros años de la colonia española, desembocan en la hacienda que inicia la sujeción de los pueblos indígenas y de sus tierras. En el proceso de colonización, la agricultura cambia radicalmente y aunque subsisten las tierras comunales, la propiedad de la tierra pasa a manos de los terratenientes españoles. A finales del siglo XVI en relativa paz y adaptados a la conquista española, los otomíes pierden su autonomía. Tula era la región más fértil y fue la más deteriorada. Los ganaderos llegan, se establecen las encomiendas y la evangelización. Los otomíes pagaron tributo, sujetos a las nuevas

disposiciones. Los conflictos entre las haciendas nacientes de españoles ganaderos que llegaban en gran número y los otomíes que veían afectados sus cultivos eran frecuentes. La tala inmoderada para los requerimientos de las minas de Pachuca, Ixmiquilpan y Zimapán, acabaron de desertificar el territorio.

Ya para las revueltas de independencia, las haciendas del Valle del Mezquital “eran atacadas por guerrilleros agrarios” (Tutino, 1999:179). La insurrección fue de las pocas sostenidas y constantes. Los hacendados seguían pastoreando en grandes extensiones. Las haciendas del Valle del Mezquital empezaron además la producción de pulque, donde eran ocupados los indígenas de la región, pues existían pocas oportunidades de trabajo y la aridez para estas fechas era extrema. Esto “hacía imposible, la producción autónoma del sustento” (Tutino, 1999:179). Muchas veces los indígenas y campesinos sobrevivieron robando ganado. La situación era desesperada y convulsiva. Las grandes haciendas rebasaban el número de los pueblos (Tutino, 1999:181), aunque la mayoría vivía en éstos, soportando condiciones de hambre, de explotación y de escases de empleo. Las tierras comunales indígenas, eran poco productivas.

Desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XX, se da un proceso de despojo, represión y de constante resistencia por parte de los indígenas. La imagen que se generaría hacia los otomíes sería la de su relación con un medio desértico y no con la exuberancia de los años anteriores a la conquista. Se daría una imagen hacia el colonizado (Memmi, 2011), como aquel incapaz de sembrar y se asentaría la idea de que los otomíes eran incapaces de dedicarse a la agricultura. Veamos cómo se dio este proceso de lucha por la tierra en San Idefonso Chantepec.

El 2 de abril de 1923 se hace la solicitud de dotación de tierras ejidales firmada por el señor Tirso Andrés, para el 24 de octubre de 1924 aparece en el Periódico Oficial del estado de Hidalgo. Se realiza un censo por parte de la Comisión Local Agraria, que dictamina son: “287 individuos con derecho a dotación, entre jefes de familia y varones

de 18 años”.⁷⁵ El representante general de San Ildefonso Chantepec, envió una carta al gobernador del estado:

Comparezco muy respetuosamente para exponer: Que el pueblo que represento carece de tierras necesarias para tener vida propia debido a los numerosos despojos que nos han hecho los terratenientes cercanos, y por lo mismo con fundamento en el artículo 27 de la constitución general de la república y ley agraria de 1915, vengo a solicitar de usted, señor gobernador, la dotación de tierras para mi pueblo.⁷⁶

San Ildefonso Chantepec lucha contra tres haciendas: La Cañada que tenía su historia desde la época de la colonia, con una extensión de 4,860 ha., la de Molino de Jasso con 4,491, que desde 1881 explotaba los recursos caleros por parte de compañías inglesas y que para la fecha de petición de ejido la compañía Portland “La Cruz Azul”, ya había pasado a manos del Banco Central, y la Hacienda San Antonio Tula con 13,610. Esta disputa da cuenta también de la situación de las tierras de San Ildefonso Chantepec, invadidas por haciendas que influían en la dinámica de la naciente región industrial. Pasan tres años y en 1926 se levanta el censo por parte de la Comisión Local. En dicho censo se dictaminan las afectaciones que tendrán las haciendas, se les notifica a los dueños que tienen treinta días hábiles para presentar algún alegato en contra de la resolución. El dueño de la hacienda de San Antonio Tula, Antonio Escandón, ante la afectación de 928 ha., argumentó:

Que en vista de los datos anteriores resulta muy exagerada la dotación propuesta por el ingeniero Campo y que en atención que la mayoría del pueblo son de raza otomí, no se dedican a cultivar las tierras sino que salen en grupo a trabajar a las haciendas vecinas. Basado en los alegatos anteriores pide se excluya al rancho del Ocote a contribuir a la dotación.⁷⁷

La mayoría de los jefes de familia que pedían la dotación trabajan en las haciendas y en las nacientes fábricas cementeras. La “raza otomí” de San Ildefonso Chantepec, es vista como incapaz para sembrar las tierras. Como comenta Don Cipriano:

⁷⁵ Registro Agrario Nacional, oficio 1611, expediente 23, Legajo 1.

⁷⁶ Registro Agrario Nacional, oficio 1611, expediente 23.

⁷⁷ Registro Agrario Nacional, oficio 1611, expediente 23.

iban a solicitar trabajo en las haciendas aquí de la Cañada, de Huehuetoca, por Tepeji del Río, la hacienda de Caltengo, la hacienda Zaragoza, la hacienda Tlahuelilpan, todo eso, iban a solicitar trabajo de cosecha o de zacate. Ahí los Hñähñu crecieron esclavizados, a la edad de veinte años para acá. Esclavizados tenían que trabajar. Si le daban trabajo aquel tiempo, le pagaban diez centavos por semana, o hay veces los dueños de la milpa, los hacendados ¿de qué sirve te van a pagar diez centavos a la semana? Ya el dinero se quedaba allí nuevamente. Entonces te llegaba con cinco centavo a tu casa, con tres centavo, ¿qué vas a hacer con tres centavos aquí? Aquel tiempo no había las cosas como ahora. Aquel tiempo puro trueque.⁷⁸

La vida en las haciendas en el Valle del Mezquital, fue como en el centro de México, cuya peculiaridad estribo en los trabajos en la hacienda, pero donde los campesinos no fueron completamente sujetos a los terratenientes (Katz, 1980). San Ildefonso Chantepec cuenta con tierras comunales pero sin reconocimiento legal pues no se hizo la petición para su restitución. En la actualidad no existe un representante de bienes comunales. Los campesinos de ese entonces, pidieron la dotación, tal vez como sugiere Arturo Warman (1992), porque era más fácil y rápido obtener las tierras. La Comisión Local Agraria contesta que precisamente trabajan en las haciendas porque no tienen tierras donde laborar y que la condición de indígenas: “es una razón más para que la ley proceda, pues la ley protege a esta clase de individuos”⁷⁹

A pesar de esa protección de la ley, el alegato se va por la vía de la dotación ejidal. En el censo realizado no se menciona nunca la posesión de título virreinal. Este dato es revelador si se toma en cuenta que en la misma región se estaban llevando verdaderas batallas entre los indígenas y los hacendados y la mayoría de los poblados exigía restitución de bienes comunales. Desde el año de 1861 en el distrito de Tula, los movimientos campesinos por el reparto de tierras fueron respaldados por la población y el gobierno los calificó de “guerra de castas” (Hernández: 1995; Herrera, 1995). En el año de 1870, apareció el Plan Agrarista que “instaba a los pueblos a recuperar las tierras en forma violenta (Hernández, 1995:34). En 1871, “al grito de ‘mueran las haciendas y vivan los pueblos’ Francisco Islas llamó a las comunidades a luchar por sus derechos” (Hernández, 1995:35). Exigía también, se confrontaran los documentos

⁷⁸ Entrevista con Don Cipriano Ángeles Pascual, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁷⁹ Registro Agrario Nacional, Oficio 1611, expediente 23.

de los pueblos y los de las haciendas, sobre todo en las poblaciones de los Llanos y del Valle del Mezquital. El movimiento fue acusado de comunista y fue reprimido por el gobierno (Herrera, 1995).

En el distrito de Tula, las haciendas más importantes para esa fecha, fueron la de Tlahuelilpan que junto con la de Ulapa y el rancho el Zapote poseían 30, 839 ha. Las comunidades manifestaron que los hacendados se habían apoderado de sus tierras, pues éstas les habían sido entregadas desde 1546. Lo mismo sucedió en el juicio que entablaron comunidades aledañas. Mostraron documentos virreinales donde probaban ser dueños de los terrenos, y argumentaron que las comunidades se habían formado por las Mercedes Reales (Hernández, 1995: 51-53). En el censo para la dotación ejidal de San Ildefonso Chantepec, se señala:

De los informes recabados se ha llegado al conocimiento de que la existencia del pueblo data de la época colonial, que el fundo legal abarca una superficie de alrededor de 40 hectáreas, que las tierras que posee el pueblo son insuficientes para los 287 individuos capacitados para trabajarla, por lo que algunos de ellos se ven precisados a trabajar a jornal en las haciendas colindantes y que posee su autoridad municipal propia, constituida por el juez auxiliar. Por todas estas razones se considera que su categoría económica le da derecho tanto su categoría política para obtener las tierras que solicita.⁸⁰

Mientras tanto, el señor Aurelio Vázquez, arrendatario de la Hacienda San Antonio Tula, manda una carta al gobierno:

Deceando (sic) comprar la fracción aludida que pocceo (sic) para construir unos depósitos de agua lluviales, me he visto en el caso de ocurrir a esa superioridad, con el objeto de informarme si se encuentran afectadas por algún pueblo las tierras que pretendo comprar en virtud de que supe, que dichas tierras iban a donárselas como ejido, al pueblo de San Ildefonso haciendo constar que cualquier parte de tierra que tomaren, no les serviría para cultivo toda vez que todo aquello, es cerril...y en cambio con mi obra que tengo en proyecto construir siendo dueño, se beneficiarían los ejidos del pueblo de San Marcos y parte de San Lorenzo... El dueño de dichas tierras, está en la mejor disposición de vendérmelas pero antes he querido consultar a uds el estado que guardan para más tarde no sea desapropiado.⁸¹

⁸⁰ Registro Agrario Nacional, Oficio 1611, expediente, 23.

⁸¹ Registro Agrario Nacional, Oficio 1611, expediente, 23.

El argumento de los propietarios y arrendatarios se basa en la “ínfima calidad de las tierras”. Antonio Escandón dueño de la Hacienda San Antonio Tula, argumenta que las tierras:

Son de terrenos cerriles e improductivos, impropios para el cultivo, dada la topografía del terreno. Para obtener algún rendimiento de ello tengo en proyecto la instalación y explotación de una industria de materiales para la construcción.⁸²

En promedio, en la dotación provisional que se da hasta el 19 de septiembre de 1926, la hacienda La Cañada sería afectada con 650 ha., de las cuales 24 eran de riego, 61 de terreno cerril y 85 de laborable en parte. De la Hacienda San Antonio Tula se dotarían 742 ha., de las cuales 24 serían de riego, 86 terreno cerril y 107 laborables en parte. La hacienda de Jasso no sería afectada “en vista de que los terrenos cercanos al pueblo han sido dotados provisionalmente”. Sin embargo, el gerente de la empresa Portland “La Cruz Azul”, Manuel Marroquín y Rivera, dueño de la hacienda, objetó:

Silvestre Martínez y Andrés Tinoco listados en el censo son obreros de cemento Portland “La Cruz azul” ubicado en Jasso, donde trabajan diariamente y por lo mismo incapaces de dedicarse a los cultivos de tierra supuesto que los salarios que perciben en las fábricas son mayores a los productos que pudieran obtener. Y por último, la mayoría de los listados en el padrón agrario poseen terreno suficiente para dedicarse a su cultivo.⁸³

La interacción con la zona industrial estaba en ciernes por parte de los habitantes que hoy en su mayoría laboran como obreros. En años posteriores, la empresa Portland “La Cruz Azul” entraría en huelga por parte de los obreros y se formaría en 1931 la cooperativa “Cruz Azul”, que transformó las relaciones obrero-patrón, permitiendo a los obreros adueñarse de la empresa. Este dato es relevante si se considera que a la fecha la interacción con esta empresa por parte de los habitantes de San Ildefonso es constante. De igual forma, es necesario, para entender este proceso, saber quiénes eran los agentes que tenían relevancia. En 1921 Matías Rodríguez es nombrado como presidente de la Comisión Local Agraria (Hernández, 1995:83). Antes había sido diputado por el distrito de Tula. En 1925 es candidato a gobernador: “Los campesinos

⁸² Registro Agrario Nacional, Oficio 1611, expediente, 23.

⁸³ Registro Agrario Nacional, Oficio 1611 expediente 23.

de Hidalgo vieron en Matías Rodríguez al personaje que representaba la posibilidad de hacer realidad los ideales agrarios. Su actuación había favorecido a obreros y campesinos... era clara su intención de socavar el latifundismo. En el contexto de las elecciones de 1925 aumentaron la toma de tierras. Respaldado por el Partido Laborista Hidalguense, el candidato otorgó armamento a los campesinos para su defensa. Algunos pueblos vieron la oportunidad de vengar viejos agravios; entre ellos, los agraristas de Jasso, quienes aprovecharon estos tiempos turbulentos para apoderarse de las tierras de la hacienda productora de cemento” (Hernández: 1995:87).

Así, la lucha contra la Hacienda Jasso, entrelazaba las luchas obreras y campesinas. De hecho, los campesinos que laboraban en la fábrica, fueron los primeros en revelarse contra la empresa. La dotación en San Ildefonso Chantepec, estuvo en un ambiente de tensiones entre campesinos-obreros y hacendados-industriales. Para cuando estaban en el proceso de planificación para la posterior dotación definitiva de las tierras:

El propietario de la Hacienda la Cañada emprendió a gran prisa la tala del bosque, comprendido en la superficie de tierra que abarca la poligonal levantada... sintiéndose lesionados en sus futuros intereses, los vecinos de San Ildefonso denunciaron la explotación clandestina del bosque ante la Comisión Local Agraria... No obstante las medidas que se han tomado para corregir los abusos de que se ha hecho mención, el propietario de la Hacienda de la Cañada, desobedeciendo el anterior acuerdo, mandó sacar la madera cortada y a continuación destrozando los árboles.⁸⁴

Su enojo se debió, según algunos testimonios que logré rescatar, a que algunos indígenas iban a pedir dinero al hacendado, para alguna necesidad familiar, cuando en realidad “era dinero para ir a Pachuca a solicitar el ejido”. Fueron años difíciles para la población de San Ildefonso Chantepec, vigentes aún en el recuerdo de los habitantes:

Mi abuela cuando estaba pequeña, en los tiempos de hambruna que hubo, su familia de mi abuela iban y pues tenían ganado, tenían la forma, y debido a la hambruna pues se fue muriendo las reses y la gente se quedó sin comer y entonces, dice que mucha gente se murió por la falta de alimento, había gente que empezó a comer biznagas, cardones, nopales, pues ya ni creo había nopales, y empezaron a comer el mechado que le quitan del maguey y empezaban a molerlo y hacerlo en tortilla. Y entonces dice que mi abuela le

⁸⁴ Registro Agrario Nacional. Oficio 1611, expediente 23.

tocó tener ese valor de llevarse su burrito e ir hasta a El Cardonal, Ixmiquilpan a mercar carne seca para traerle a la familia y que comiera. Entonces dice que se aventaba no sé cuántos días y también abusaba. Esas haciendas, el hacendado tenía todo almacenados los granos y tenían para sus animales, para los caballos y entonces dice que ella se ponía abusada cuando veía que el trabajador le echaba los granos al caballo, y pues ya lo dejaba y se iba, entonces ella se ponía abusada por ahí escondida pues a quitarle los granos al animal y encostarlo y traerlo para que comiera la familia.⁸⁵

Finalmente, después de un clima de crispación, de efervescencia política y de disputas, el ejido de San Ildefonso Chantepec es dotado el 8 de mayo de 1928, seis años después de la solicitud, con 1625 de las 2089 ha., que se pidieron en un principio. Para ese año las convenciones campesinas cambian de tono: “fueron frecuentes los elogios a la figura fuerte de la entidad” (Hernández, 1995: 187).

Pero la historia de la dotación no para aquí. El 25 de septiembre de 1935 los ejidatarios de San Ildefonso Chantepec, hacen una petición de ampliación de ejido en la antigua hacienda “El Salto”: “durante la tramitación del expediente no se presentaron ningunos escritos en defensa de los intereses de los propietarios de las fincas probablemente afectados”.⁸⁶ Dicha extensión constó de 410 ha. Además de San Ildefonso Chantepec, las tierras fueron dotadas a los poblados de Melchor Ocampo del municipio de Tepeji y Conejos del municipio de Atotonilco de Tula. Esta ampliación de ejido, era el complemento de las hectáreas que no se entregaron en la dotación definitiva. En los años posteriores, campesinos de San Ildefonso Chantepec dejaron su comunidad y se fueron a vivir cerca de las tierras dotadas. Se extendió el territorio, aunque la estructura social se transformó.

De esta manera, existen dos fechas importantes dentro de la dinámica regional, estatal e incluso nacional, que tienen que ver con la dotación del ejido en San Ildefonso Chantepec y su posterior ampliación. En el año de 1925 como se señaló, el líder de la región Tula, Matías Rodríguez se presenta como candidato a gobernador. En su gestión en la Comisión Local Agraria, impulsa la entrega de tierras y se convierte en un líder

⁸⁵ Entrevista con la señora Adela Calva, habitante de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁸⁶ Registro Agrario Nacional, Oficio 25/1611.

agrario importante, tanto que llega a ser gobernador del Estado de Hidalgo. Ya en el gobierno, subordina el agrarismo y las demandas dejan de radicalizarse (Hernández, 1995).

Otra de las características del movimiento agrario en estos años, 1921-1928, es la tardanza en la dotación ejidal. Al permitirles a los hacendados interponer recursos legales, se atrasaba la entrega de ejidos: “por eso los campesinos decidieron tomarlas por la fuerza” (Hernández, 1995:96). Los campesinos de San Ildefonso Chantepec, no estuvieron ajenos a esta dinámica y tensión: lucharon por las tierras y enfrentaron a los caciques. En esos años turbulentos, la Hacienda San Antonio Tula -parte de la dotación del ejido de San Ildefonso- es asaltada por los campesinos que exigían dotación. En esta región es donde se dio el despojo más violento y la reacción también lo fue. Unos meses antes de la petición de ejido por parte de los campesinos de San Ildefonso Chantepec, la lucha en la región es intensa y sangrienta. A los alzados se les intenta tranquilizar y se procura conciliar las demandas entre terratenientes y campesinos (Hernández, 1995: 95). La entrega de tierras tenía como propósito: “amortiguar la violencia campesina, servir de vía de reconcentración y pacificación y lograr la subordinación y lealtad de las comunidades al gobierno” (Hernández, 1995:101).

La dotación de ejido que se dio años después a los campesinos de la región, en realidad fue una manera de apaciguar los ánimos. Les permitió la sobrevivencia, mientras la naciente región industrial y los hacendados obtuvieron mano de obra barata. En los años de la ampliación del ejido se realiza el “Primer Congreso Obrero y Campesino del Estado de Hidalgo” en Tula. Ante el éxito de los agraristas Hidalguenses, el otrora abanderado de las causas agrarias -en el Valle del Mezquital principalmente-, y ex gobernador Matías Rodríguez, armaba a bandas de asesinos “que se dedicaban a recorrer los núcleos ejidales” (Hernández, 1995:191). Para 1935 el cardenismo en la región es fuerte ante el surgimiento de lo que después sería el mayor cacicazgo en Hidalgo: la figura de Javier Rojo Gómez, que ligaría las luchas agraristas al control corporativo del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

En este periodo, el agrarismo en el valle del Mezquital, se decanta por cuestiones políticas más que de tierra. Se forman nuevos cacicazgos locales y el control del poder se establece en la región, vinculada fuertemente al poder del gobernador en turno. Mientras tanto, los líderes agraristas de la región de Tula son asesinados (Hernández, 1995:250). Para los años posteriores, los campesinos que habían luchado de manera sangrienta por la tierra, se ligarían a los cacicazgos locales, regionales y estatales. Las condiciones en las que se dio la dotación agraria nos habla de lo enfrentado por los campesinos de San Ildefonso Chantepec. Constantemente fueron reconfigurando su espacio y dinámica social, y lo que pasaba en el contexto regional, estatal e incluso nacional. Se adaptaron a condiciones adversas para persistir y resistir como campesinos y mantener la tierra.

La dinámica industrial transformó los mundos de vida, en una dinámica que desterritorializa de muchas formas. Los campesinos vieron afectadas sus tierras por la falta de lluvias que se adjudica a la instalación de la refinería y la termoeléctrica, por lo que el vínculo con la tierra se volvió cada día más difícil y complejo. Las prácticas sociales experimentaron cambios y la organización social se vio afectada por este tipo de desarrollo polarizador⁸⁷ (Rodríguez, 2009), que desarticula las formas de organización comunitarias.

2. El Comisariado Ejidal y el Juez Auxiliar: Nzaya

Una diferenciación importante se daría con la cuestión ejidal. La autoridad era el Juez Auxiliar, encargado también de lo referente a la tierra. Con la dotación ejidal, el poder se dividiría entre el juez y el comisariado. Los problemas se resolvían entre estas dos figuras. El poder comunitario se compartió, y las decisiones se tomaron en conjunto. Por eso para la gente mayor, el *Nzaya* quiere decir la unión entre estos dos representantes.

⁸⁷ En líneas generales, este tipo de desarrollo polarizador, como la entiende Carlos Rodríguez, se refiere a una explotación del campesino bajo mecanismos autoritarios, discriminatorios y antidemocráticos. Aspectos que, como veremos, influyen en la dinámica comunitaria en San Ildefonso Chantepec

La antigüedad de San Ildefonso Chantepec data de la época colonial, y de acuerdo a los documentos que existen en su poder, es a finales del siglo XVI, el momento en que se otorgan las mercedes de tierra. Desde esas fechas se da cuenta del constante conflicto que tenían con hacendados y comunidades vecinas que invadieron su territorio para apacentar ganado. En 1742 se habla de una república de indios sujeta a Tepeji, esto con el propósito de cobrar tributo por parte de la corona española, pero permitiendo cierta autonomía en los asuntos internos del pueblo. Esta república de indios, estaba gobernada por un indio principal como los demás pueblos de la región. Estas repúblicas surgieron para diferenciar racialmente a la población (Florescano, 2003). Así, mientras que los españoles veían a estas repúblicas de indios como una forma de control social y de pago de tributo, a los pueblos indígenas les permitió mantener autonomía en la toma de decisiones y en la vida comunitaria.

Otro aspecto a resaltar es que las tierras eran otorgadas en merced, comunales y no se podían enajenar, hecho que resulta importante si consideramos que hasta 1867 a San Ildefonso Chantepec se le respeta la categoría de república, cuestión que cambió cuando la provincia a la que estaban sujetos es adscrita en 1869 al Estado de Hidalgo. Las leyes de desamortización de los bienes comunales aplicadas por la Ley Lerdo, transformó la tenencia de la tierra y también la forma en que el pueblo de San Ildefonso Chantepec, se relacionó con las nuevas leyes y jurisdicción territorial. De ser un pueblo perteneciente al estado de México, con esta división territorial se separaría y formaría parte del nascente estado de Hidalgo. Estas repúblicas de indios mantenían en aislamiento territorial a las comunidades indígenas, lo que les permitió según Florescano (2003:153), “la conservación de la identidad indígena y lingüística así como la continuidad de sus tradiciones. Desde entonces, las tierras comunales, el santo patrono del pueblo y las fiestas locales fueron los polos alrededor de los cuales se tejieron las nuevas solidaridades que protegieron a los indígenas”.

La organización de las repúblicas de indios estaba estructurada bajo una división entre grupos nobles, la clase dirigente que ostentaban los cargos más altos, y las mayorías dedicadas a cultivar la tierra. Como también menciona Florescano (2003:154), “los

pueblos de indios nunca tuvieron los rasgos igualitarios y armoniosos, la desigualdad y la miseria eran comunes en muchos pueblos indígenas.” Durante los siglos de la corona española, las elites indígenas ejercieron un fuerte cacicazgo. Los líderes eran los únicos autorizados para negociar las relaciones políticas, económicas y sociales. Estas repúblicas en el valle del Mezquital, como apunta López Aguilar (1991), brindaron cierta autonomía en la organización social pues se tenían alcaldes, regidores y demás oficiales que defendían de cualquier intromisión. Desde el siglo XVII se tenía cárcel y se sancionaba a la población por sus faltas. Este dato resulta relevante para comprender por qué San Ildefonso Chantepec tuvo este tipo de autoridades hasta casi finalizar el siglo XX. En el sureste del Mezquital fue la única comunidad que tuvo su cárcel comunitaria y policías encargados de la vigilancia del pueblo, alcaldes que impartían la justicia permitiendo el control social y político dentro de la comunidad.

Recapitulando, se puede señalar que las tierras otorgadas en la dotación ejidal, permitieron a la población de ese entonces, tener cierta autonomía en las decisiones sobre el uso de los recursos, pero en la actualidad existen divisiones fuertes entre la población que no tiene tierra y la población que sí. Aunque no es un problema reciente. De los 287 ejidatarios de la dotación original, hoy existen solo 269, perdiendo su derecho a la tierra 17 ejidatarios “por no cumplir con las reglas y las disposiciones del ejido” según lo que está establecido en los archivos del RAN. En este aspecto la realidad es un tanto dura y pertenece a la otra cara de la memoria: el olvido. Según Pierre Nora (2012), el olvido remite a lo negado por una sociedad, lo doloroso, lo que se quiere ocultar. Veamos cuál es el recuerdo negándose a desaparecer en San Ildefonso Chantepec.

En los años cuarenta y cincuenta, se da un fenómeno del que no quiero ahondar sobremanera porque es un hecho doloroso para los habitantes de San Ildefonso Chantepec. Existe aún la creencia en los nahuales y brujos, pero la percepción sobre estos entes cambia de acuerdo al significado que le dan los habitantes en la actualidad. Para esos años se cuenta que un grupo de personas fueron expulsadas de la comunidad acusados de practicar la brujería y el nahualismo. Estas personas, huyeron

a Yautepec en el estado de Morelos, donde en la actualidad tienen una colonia y donde según pude investigar, se dedican a la pesca de fresa, entre otras actividades. Hoy algunos habitantes refieren se fueron porque robaban ganado, algunos señalan que “no tenían con qué comer pues eran zapatistas, los boletinaron en las haciendas y no les daban trabajo”, y otros cuentan que efectivamente eran brujos pero tal vez no hacían daño:

Hay mucha gente de aquí en Yautepec, que iban a trabajar a las cercas, no había otro oficio en esos tiempos y se fueron porque aquí se iban a matar a las brujas porque antes también había muchas brujas, aquí las iban a colgar, los que ya sabían, los que eran rateros y brujas los iban a linchar, y dijeron “mejor vámonos antes que venga el pueblo”. Todos se jalaron, sí, se fue mucha gente y dejó terrenos, tierras, esas tierras. Ya ahora sí, se quedaron sin dueños, y ya luego los familiares se pusieron abusados... Conocí los viejitos que fueron Juez en ese tiempo y fueron los que hicieron eso.⁸⁸

Lo que puedo deducir de este y otros testimonios es, por un lado, el fuerte control social ejercido por la autoridad de esos tiempos, pero por otro, creo que el nahualismo en cualquiera de sus expresiones, es manifestación de una ideología. Como puntualiza Galanier (1990: 440), “la creencia en los nahuales alimenta los temores y las envidias que se deben al hecho de que las comunidades están económicamente divididas y socialmente jerarquizadas”. Para el autor el nahualismo tiene vigencia porque el cuerpo en la visión indígena otomí, sirve como modelo cosmológico. Sin embargo, como también recalca, el orden ideológico juega un papel importante.

Así, en realidad, en San Ildefonso Chantepec, se dio esta expulsión por diferencias ideológicas, económicas y familiares. Tuve oportunidad de entrevistar a una de las personas que perdió sus derechos sobre la tierra y que también en su niñez estuvo en Morelos.⁸⁹ Me comentó lo siguiente: “engañaron a mi mamá porque era analfabeta, los comisariados de aquel entonces le dijeron, fírmelo aquí y se quedaron con sus tierras”. Posteriormente este campesino lograría recuperar en otra parte del ejido, algunas áreas para cultivar, pero lo cierto: el control de unos cuantos generó acendrados cacicazgos al interior de la comunidad.

⁸⁸ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, febrero de 2013.

⁸⁹ Aunque debo aclarar que no hizo referencia a la historia de los nahuales.

El vínculo que autoridades tuvieron con los caciques estatales, como dice Arturo Herrera Cabañas (1991), fue la forma en que los dirigentes agrarios, que posteriormente se convertirían en gobernadores del estado, controlaban a la población rural de aquél entonces: “Los caciques regionales desaparecieron mientras que los locales lograron reforzar su ascendencia política como piezas clave del control de las comunidades” (1991:139). Uno de esos caciques con el que se tuvo que relacionar los líderes locales de la comunidad, fue Antonio Rojo Gómez. Este personaje fue gobernador del estado de Hidalgo, tuvo cargos como el de rector de la ciudad de México y líder de la Confederación Nacional Campesina (CNC). Fue uno de los líderes agraristas más importantes de la república y el más importante de la entidad (Herrera, 1991:142). Sería el primero gobernador que visitó a la comunidad de San Ildefonso Chantepec y quien inaugurara la escuela primaria Benito Juárez que hoy existe: la forma en que operaban estos caciques, fue a través de los compadrazgos y las alianzas con los líderes locales.

A tal punto se dio esta la relación, que el ejido de San Ildefonso Chantepec quedaría afiliado a la CNC. Posterior al reparto agrario y hasta la fecha, forman parte de este corporativismo campesino. Algunos ejidatarios han logrado romper con ese pasado, pero la mayoría de ejidatarios está vinculado al poder del partido (PRI) en el gobierno estatal y municipal. La relativa autonomía que tenía la comunidad de San Ildefonso Chantepec, se fue perdiendo a través de los años por este estrecho vínculo. En nuestros días, los programas de gobierno, como Oportunidades y el Programa de apoyos directos al campo (Procampo), han propiciado aún más el clientelismo político. La influencia de estos programas manejados por un comité, no se distribuyen equitativamente, sino sólo por un grupo de ejidatarios que controlan el poder. Estas políticas asistencialistas generan malestar entre la población. Obviamente todo lo que venga del gobierno se puede aceptar, pero molesta que se utilice con fines políticos dentro de la comunidad. Como señalan los habitantes, para tomar las decisiones dentro de la asamblea, las autoridades y los comisariados amenazan a la gente si no aceptan las condiciones que establecen para recibir el apoyo del gobierno. Este clientelismo se

vive en la mayoría de comunidades del estado de Hidalgo, lo cual merma la autonomía de los pueblos y divide a las comunidades:

Ellos siempre ganan en la delegación, porque manejan mucho de las despendas que da el gobierno cada mes. Amenazan a las personas mayores de edad...Las madres solteras, que si no van a la asamblea no apoyan a su candidato de ellos, se les van a quitar sus despendas. Por ese lado siguen engañando a la gente. Hay gente que ya se está dando cuenta, no le interesa que se le den o no le dan. Pero son más, hay doscientos cuarenta y cuatro, doscientos sesenta ejidatarios. Ponle que no se vayan todos los ejidatarios, pero van su esposa, sus hijas, hijos, sí nos ganan. Yo no soy ejidatario, somos nueva generación. Hemos exigido dónde está el asentamiento humano por parte del ejido, no lo quieren decir.⁹⁰

Esta división que existe entre la nueva generación y los ejidatarios, es una problemática que retomo más adelante, pero aquí quiero puntualizar la forma en que se fue conformando la estructura social en la comunidad. En la actualidad explica la dinámica en que se dan las relaciones sociales y la disputa por el poder. El procedimiento como se repartían las tierras, fue con un control estricto por parte de las autoridades ejidales. Se tenía que hacer la solicitud y esperar la resolución de la autoridad. No es extraño que los primeros que empezaron a poner en duda este actuar de los comisariados, hayan sido tanto proletarios como campesinos con las más ínfimas tierras, objeto de injusticias:

No, acá por lo regular, la manera en que se repartió antes era por fracciones, lo que decidía el comisariado y la asamblea, pero por ejemplo, hay varios que sí tienen como de dos o tres hectáreas, y son contados los que tienen más. Cuando se repartió, o sea, los que pudieron hacer más cantidad de tierras, o limpiar más tierras, es donde se acapararon. Y hay muchas gentes que nomás con media hectárea ya, y uno de media hectárea aquí por otro lado, o sea tienen dos o tres fracciones.⁹¹

De esta forma, la autoridad jugó un papel importante dentro de la comunidad. Al menos tuvo una función doble: por un lado tenía el control político, social y territorial y defendía de las agresiones del exterior. Todavía queda en la memoria colectiva de los habitantes el que antes nadie podía entrar a la comunidad sino era con autorización y permiso de las autoridades. Ante las agresiones y violencia, la policía comunitaria defendió el

⁹⁰ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁹¹ Entrevista con campesino de San Ildefonso Chantepec, febrero de 2013.

territorio y a la población. Existen una infinidad de relatos sobre agresiones físicas dentro y fuera de la comunidad. Se habla por ejemplo que llegaba gente a agredir a los pobladores, hasta que con pistolas máuser y palos lograron defenderse.

Por otro lado, las autoridades jugaron un papel de negociación con los caciques regionales y estatales. Fueron los que empezaron “a modernizar al pueblo”. Justo después del reparto agrario en 1945, llegaría la música a la comunidad y sería un factor importante en el desarrollo económico y artístico del pueblo; de igual forma traían las escuelas para la comunidad, pero también prohibían hablar la lengua para poder adaptarse a las nuevas condiciones económicas y sociales de la región. De hecho se habla de que en las asambleas se pedía a los padres de familia no hablaran otomí a sus hijos porque los profesores no les entendían, cuestión que se sigue dando en la actualidad. También, las autoridades fueron los que cambiaron la forma de vestir e introdujeron otro tipo de bebidas como la cerveza, para dejar atrás la ingesta del pulque.

La resistencia no siempre se dio desde esa jerarquía de valores y más bien fue una resistencia oculta y cotidiana, que iba en contra de las mismas disposiciones de la autoridad que en ese tiempo trataba de modernizar y adaptarse a las condiciones hostiles y racistas. La marginación de la comunidad y la estigmatización de la identidad, jugaron su papel en las relaciones sociales, políticas y económicas. El cambio político y económico en la región, sobre todo después del proceso de industrialización, traería cambios en la dinámica comunitaria y conformaría nuevas subjetividades.

3. La autoridad en duda: el cambio social en San Ildefonso Chantepec

De ser una comunidad que estaba fuertemente jerarquizada por el control que ejercían los ejidatarios posterior al reparto agrario, con la entrada de la industria y la proletarización de la comunidad, la fuerza económica y productiva controlada dentro de la dinámica comunitaria por un sólo grupo de personas en lo referente a los ámbitos territoriales, políticos y económicos, se fue debilitando. El control que mantuvieron fue

hasta finales de los años ochenta, pues la situación cambió y se crearon espacios donde se expresó la inconformidad. Estos cambios se dieron en diferentes vertientes: desde la relación con partidos de izquierda hasta la utilización de los derechos humanos para demandar los abusos de la autoridad que se dieron dentro de la comunidad. El conflicto de poder pasaría de un discurso oculto, a una manifestación abierta por el desencanto y la manera de actuar de las autoridades. Sin confrontarse directamente con las autoridades se abrieron espacios, donde la autoridad fue puesta en duda. Como señala Scott: “El análisis de los discursos ocultos de los poderosos... revela contradicciones y virtualidades, que alcanzan a penetrar profundamente por debajo de la tranquila superficie que a menudo presenta la adaptación colectiva a la distribución del poder...” (Scott, 2000:39).

Algunos obreros y campesinos crearon mecanismos para que se transformaran las relaciones de poder entre los ejidatarios y los que no tienen tierra. Se abrió la posibilidad de acceder a cargos de representación, y aunque las relaciones de poder persisten, se dan bajo condiciones diferentes, en permanentes negociaciones y conflictos. El control social fue puesto en duda por los mismos habitantes. Con otra conciencia política e ideología, rompieron con la añeja manera de tomar las decisiones. Anteriormente, se formaba a la gente en la delegación para que votaran por el PRI. Esto se empezó a cuestionar en los años ochentas, cuando algunos proletarios y campesinos se relacionaron con el PMT (Partido Mexicano de los Trabajadores):

Había un profesor que era muy amigo mío, me decía camarada, yo le decía camarada, y él me empezó a platicar de quién representaba a una verdadera izquierda y me dijo que era Heberto Castillo con el famoso PMT. Con ellos empezamos en este distrito de Tula (solamente) era Atotonilco y San Ildefonso, aquí antes era todo Priista, todos los que votaban por el PRI, cuando iba a votar la gente se formaba. El delegado tenía una lista: “¿quién va a votar?, pase a votar”, pero por el PRI por el PRI, y a mí no me gustó eso. Fue como en el ochenta y cuatro, afiliamos a setenta compañeros, le pedimos a Heberto una escuelita de cuadros y sí nos mandaron a Porfirio Martínez, un gran luchador de los trabajadores, de los obreros, y ahí empezamos.⁹²

⁹² Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

Las luchas obreras y campesinas que se dieron por esas fechas en el Valle de Mezquital y a nivel nacional, influyeron al interior de la comunidad y abrieron un nuevo panorama en los mundos de vida de los trabajadores asalariados, por lo que la unidad ideológica se empezó a desarticular. Fue una grieta que se abrió y permitió otra conciencia y subjetividad política e ideológica. En San Ildefonso Chantepec se identifican diversos grupos y actores sociales que han incidido en la conformación de la comunidad, en un entramado de relaciones de solidaridad y de igual forma, de relaciones de lucha y conflicto. Así como se reconocen miembros de un mismo grupo, con un espacio y una historia de vida común compartida, existe heterogeneidad entre las formas de relacionarse con marcadas diferencias de intereses. La diferenciación más marcada se expresa entre los jóvenes sin acceso a la tierra ni a las decisiones que ahí se toman y la gente mayor con derechos ejidales, pero donde muchas veces se toman decisiones que involucran aspectos de la vida comunitaria. Otra vez el mito para explicar la realidad: los ejidatarios plantean que son “los primeros habitantes de la comunidad”, lo cual es una manera de excluir a los llamados “jóvenes” que en realidad es la población sin acceso a la tierra.

Esto ha generado fuertes conflictos y disputas dentro de la comunidad. Los jóvenes proletarios, músicos, albañiles, fueron los primeros en cuestionar ese poder de los ejidatarios. Según ellos, el poder se ejerció sólo por unos cuantos y empezaron a reclamar espacios de participación, sobre todo en lo referente al acceso al poder de la delegación. Fue cuando empezaron a participar de forma activa que reclamaron espacios de inclusión. Esta diferenciación se puede rastrear desde la época de la colonia, cuando la república de indios era una estructura social fuertemente jerarquizada, donde existían los representantes del pueblo y la gente común. Para la gente mayor el *Nzaya* se representa por la figura del comisariado ejidal y el juez auxiliar que tomaban las decisiones en conjunto, para los jóvenes la máxima autoridad la representa el delegado. Los ejidatarios, junto con la autoridad que recaía en el Juez Auxiliar, formó una elite donde los dirigentes eran los que entablaban y negociaban las relaciones políticas, sociales y económicas con el resto de la sociedad. San Ildefonso Chantepec, logró sobrevivir y trascender la época colonial, aunque adaptado a una

estratificación desigual y un reparto inequitativo de las tierras. Esta situación se toleró hasta que se respetó esta autoridad como representante del pueblo. Los líderes imponían orden pero se puso en tela de juicio, sobre todo cuando, económicamente empezaron a ser autosuficientes y no depender del campo.

Por otra parte, la interacción con agentes externos, entre las autoridades comunitarias y las autoridades municipales y estatales, propiciaron se impusiera una forma de relaciones políticas donde el poder externo generó un sentimiento de injusticia entre los habitantes. Una de las características para entender la situación actual de la comunidad de San Ildefonso Chantepec y de cómo se organiza la vida comunitaria, tiene que ver con la imposición de formas ajenas de organización desarticulando el tejido social. Esta relación con instituciones que no reconocieron las características comunitarias estuvo sujeta a constantes modificaciones como construcción histórica. San Ildefonso Chantepec tuvo que adecuar su dinámica para poder relacionarse con su entorno, de tal forma que pudiera adaptarse a las condiciones imperantes en la región sin perder por ello elementos comunitarios que le dan un sentido distinto a la participación y toma de decisiones. A pesar de todos los factores que han incidido de manera negativa en las instituciones comunitarias y en la estructura organizativa, los actores sociales han apropiado los cambios para resolver los conflictos y las decisiones cotidianas.

Cuando la comunidad de San Ildefonso Chantepec, fue aceptando y regulando la intervención de lo que los habitantes llaman “la cultura de afuera”, se estableció un marco donde se dieron relaciones de poder, de dominación y subordinación. Por ejemplo, la autoridad que antes era Juez Auxiliar, cambia a delegado en el año de 1986. Las facultades que tenía la autoridad se perdieron. Por ejemplo, en la impartición de justicia, los habitantes cuentan que cuando robaba alguien, cuando se robaba un chivo o un borrego por ejemplo, se lo cargaban al que cometía la falta, y le daban la vuelta al pueblo. Atrás iba la gente y la policía. Hay una historia de una persona que le pegó a su mamá y la autoridad intervino junto con la comunidad. Existe aún un árbol en el barrio La Loma donde lo amarraron para darle un escarmiento por su mala conducta. El árbol está ahí como recuerdo de cómo se impartía la justicia.

Esta es una de las tantas anécdotas del actuar de la autoridad. Tuvo también un papel fundamental en la defensa del territorio, pues se marcaban límites claros para entrar a la comunidad: "pues aquí, antes nadie pasaba". De este modo, el sistema de cargos estaba regulado por obligaciones y derechos basados en los usos y costumbres. El papel de la autoridad desde que se fundó San Ildefonso Chantepec tuvo un papel relevante en el control social. Se puede inferir por documentos y por la memoria de los pobladores que la organización social era fuertemente jerarquizada y los valores y principios que regían la vida comunitaria en cierta medida fueron patriarcales y autoritarios.

Para el año de 1992, existía policía comunitaria, alcaldes y comandantes cuya función fue aplicar las leyes que las mismas autoridades comunitarias imponían. Pero relatan varios testimonios, llegaron los derechos humanos y algunos pobladores empezaron a rechazar el actuar de las autoridades, pues los castigos eran severos. La autoridad por ejemplo, tenía la facultad de hacer cumplir las faenas. Si no se cumplían, se encerraba a las personas en la cárcel y se les asignaba un trabajo aún más pesado:

Antes el Juez Auxiliar ponía setenta policías de la misma comunidad. Éramos cuatro policías por cada semana, un comandante, un alcalde y otro policía, teníamos un calendario y así sabíamos cómo nos tocaba. A mí me tocó cuatro años de policía aquí, de día y de tarde, vigilar la comunidad que si tenían problemas, que se quejó alguien para que se juzgara ahí con el juez...pero ahora ya no, ahora ya ningún policía, ya nada más está el comandante, el secretario y tesorero. Ya el comandante no hace nada, ya nomás va a la delegación por si hay un citatorio va a dejarlo y ya. Si no se encarga la policía municipal de dejar los citatorios y que se presenten en Tepeji con el juez menor... aquí abajo estaba la cárcel ahora ya se modificó todo, ya tiene como veinte años que ya no hay policía ahí en la cárcel, ahí metíamos a la gente al que no cumplía su faena, o el que hacía algún desperfecto aquí en la comunidad. Anteriormente, ahora ya no se dejan tampoco... ahora tienen algún conflicto con algún familiar, se van a Tepeji, sacan un citatorio y los comandantes se encargan de repartirlos.⁹³

En las pláticas cotidianas con los diferentes actores sociales de la comunidad existe un malestar por este poder debilitado. Con el cambio en la estructura social, el municipio intervino en las decisiones que le correspondían a la autoridad comunitaria. Así, las

⁹³ Entrevista a Don Cipriano Ángeles Pascual, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

antiguas formas de control social se desarticularon por el mismo autoritarismo interno. La manera de actuar de los representantes fue puesta en duda y algunos habitantes demandaron ante derechos humanos los abusos de autoridad dentro de la comunidad. Cuando se terminaron las antiguas formas de control social, emergieron nuevas identidades y subjetividades, pues como dice Touraine (2012a:270): “cada sociedad mantiene una relación específica con la violencia. La sociedad clásica la contuvo mediante el fortalecimiento de las coacciones institucionalizadas e interiorizadas”. De igual forma, como señala Gisela Landázuri (2012:86): “la suplantación de los mecanismos tradicionales de control social, por los económicos y políticos, pueden generar la degradación con el tiempo, de las relaciones de solidaridad y colaboración”.

La crisis de las instituciones comunitarias en San Ildefonso Chantepec, se debe a que éstas no son capaces de aportar respuestas a esos nuevos sujetos y a esa diversidad que se vive en la comunidad. El clamor de los ciudadanos es vivir juntos, respetando las diferencias. Los diversos grupos quieren ser actores de su propia historia: “al pensar la comunidad como desarreglo de un orden que hace coincidir a las partes con el todo, se abren otras dimensiones que ponen en juego la competencia interna, las jerarquías de facto y, de alguna manera el ocultamiento de los ‘sin parte’ al interior mismo de las comunidades indígenas, como pueden ser las mujeres y los jóvenes” (Cabrera, 2011:136).

Los actores sociales en la comunidad de San Ildefonso Chantepec: “adquieren una significación como sujetos políticos al desarrollar su capacidad de alterar y reorganizar su relación con las instituciones y otros actores por el simple hecho de reclamarse como sujetos que tiene algo que decir y hacer en torno a las problemáticas que les concierne y porque esas formas de decir y hacer entran en disputa con aquellas que son dominantes” (Cabrera, 20011:137). Las principales disputas y conflictos se relacionan con la tenencia de la tierra, las decisiones que ahí se toman y el manejo de recursos. ¿Qué dicen y hacen los diferentes actores sociales?

4. Las diferencias entre “jóvenes” y “viejos”

La diferencia en la estructura social de la comunidad se manifiesta en dos grupos: los “jóvenes” y los “viejos”. Los “jóvenes” trabajan como músicos, albañiles y obreros en las fábricas; los ejidatarios son personas mayores que reciben los subsidios al campo. Es un ejido viejo en todos los sentidos. Se ha vuelto improductivo y existe un grupo de ejidatarios vinculados al poder priista. Los ejidatarios controlan las decisiones que se toman en torno a la tierra. Con la entrada del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede), aunque hubo tensiones y hubo ejidatarios que se rehusaban a entrar, finalmente se ingreso, el 24 de noviembre de 2004. Como señalan algunos campesinos, no todos querían aceptar este programa. Hasta la fecha hay algunos ejidatarios que se negaron a estacar sus parcelas:

Hubo ejidatarios que no estaban conformes, tenían miedo. Incluso unos ejidatarios se quedaron sin estacar sus parcelas. Tenían miedo de que el gobierno fuera a venir a quitarnos. Es el miedo de que les quitara su tierra. Vino varias veces el licenciado, nos decía el beneficio va a ser este y este, ya sabe: un empleado de gobierno siempre va a decir maravillas. Al fin de cuentas todos aceptamos el Procede. La gente decía no queremos Procede.⁹⁴

El problema en el reparto de tierras se actualizaría con el Procede, tanto en lo referente a las tierras comunales como ejidales, a partir de la modificación al artículo 27 constitucional en 1992. A los ejidatarios de San Ildefonso Chantepec, este programa les permitió delimitar los linderos de sus tierras, pero no acabo con la corrupción por parte de las autoridades ejidales. Las estrategias de sobrevivencia de los campesinos de San Ildefonso Chantepec, se han basado a lo largo del tiempo en las relaciones que han establecidos con el gobierno y el aceptar todo lo que plantean las autoridades gubernamentales, sobre todo a los incentivos que se pueden brindar al campo, por la situación precaria en la que se encuentran las tierras. En este sentido, la diferencia entre las tierras de riego y las de temporal marcan la pauta de los incentivos otorgados al campo. Mientras en la región existen fuertes apoyos a los agricultores capitalistas que cuentan con grandes estaciones de tierra de regadío, en la comunidad los apoyos

⁹⁴ Entrevista con ejidatario de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

al campo son escasos. Esto ha originado que buena parte de los campesinos, abandone sus tierras y ya no las cultive o las cultive sólo por la obligación que establece el Procampo.

Esta diferenciación se nota en la extensión del ejido de los campesinos de San Ildefonso Chantepec. En la parte de “El Salto” se han dado tres expropiaciones a favor del gobierno: una destinada al drenaje profundo del Distrito Federal por la entrada de las aguas negras del Gran Canal y de la Comisión Federal de Electricidad destinadas al emisor tres, para la instalación de una planta de alta tensión. De las 450 ha., existentes, por estas expropiaciones quedaron sólo 395-24-84.690. El 31 de octubre de 2005 entró en vigor la Ley de Expropiación de Bienes Federales. En la parte de la extensión así que aparte de los 269 ejidatarios hay 50 ejidatarios más y 54 propietarios de tierra. Se presentaron como vecindados pero fueron reconocidos sólo como posicionados. Del total de hectáreas, 142-05-15.063 se fueron a un litigio en el Tribunal Unitario Agrario, es decir el 35.939% tenían problemas de linderos y de distribución de tierras y sólo 253 hectáreas fueron las que se certificaron.

Algo que también ha generado tensiones dentro del ejido es este respeto a los derechos ejidales. En la parte de la dotación se ha establecido que sólo la gente nacida en San Ildefonso Chantepec puede tener derechos ejidales. Personas que heredaron la tierra, sobre todo mujeres que no son de la comunidad tienen problemas para que le sean reconocidos sus derechos. La tenencia de la tierra por parte de las mujeres es difícil en un mundo de machos. La participación de la mujer es compleja, en éste como en otros ámbitos de la vida comunitaria. Por otra parte, en los últimos años disminuyó considerablemente la producción de maíz y frijol. La producción de maíz en las tierras de temporal sirve para autoconsumo y aunque se ha sembrado con semilla mejorada, la mayoría de los campesinos se han resistido y siguen sembrando la semilla criolla. La producción por hectárea, según la estimación de algunos campesinos, es de apenas 700 Kg. En las tierras de “El Salto” regadas con aguas residuales, la producción oscila entre las 6 a las 8 toneladas. Los ejidatarios que tienen derechos en la parte de dotación, también los tienen en la parte de ampliación por lo que se han dado

diferencias en la obtención de recursos y beneficios. Por otro lado, la herencia de la tierra en San Ildefonso Chantepec a lo largo del tiempo permitió establecer reglas sobre el reparto ejidal y la manera en que se cedía la tierra. En la actualidad no hay reconocimiento de avecindados y sólo los que heredan la tierra pueden presentarse como tales para posteriormente le sean reconocidos sus derechos como ejidatarios.

La venta de tierras posterior al Procede se aceleró. Desde ese tiempo a la fecha, con los mega proyectos del gobierno, se empezaron a instalar las empresas trasnacionales, compran las parcelas y los campesinos obtienen altas ganancias en comparación con lo que antes valía la tierra. A la vez, muchos de ellos se han quedado sin tierra por “el monstruo de la industria”, como lo llaman:

No te impiden que vendas pero es muy difícil. No se puede vender a no ser que sea a otro ejidatario o un avecindado. Pero se han dado casos que no es así. Por ejemplo hubo un compañero que toda su vida en el campo, muy trabajador, creo que era el que mejor trabajaba sus tierras, le entregó su vida al campo, y se quedó sin tierra, al grado de no tener para comer. Pero no tenemos el recurso económico para adquirir una hectárea. Le compró otra persona que no es de aquí del pueblo. Habíamos quedado en no vender la tierra pero la ley dice que se puede sólo a un tercero. ¿Quién es el tercero?, pues quien afloje la lana, quien satisfaga mis necesidades. Se le notifica a la asamblea pero no se le pide permiso, porque es un derecho que te da la ley. Porque si le pido sesenta y me da diez pues nomás no y si el otro me da sesenta ¿pues a quien se la doy? Se siguen haciendo operaciones de ese tipo. No hay un impedimento legal... Esta mal vender, esa gente que vende nunca ha trabajado el campo, la reciben por herencia y dicen no le cae mal unos centavos. En “El Salto” los terrenos han subido de valor. Hace unos diez años, una hectárea valía cincuenta mil, hoy vale dos millones la hectárea.⁹⁵

La oposición al Procede refleja el escepticismo de algunos campesinos y la misma diferencia y conflicto dentro de las decisiones que se dan dentro del ejido. Lo mismo ha pasado con la aceptación de que entre la empresa Cruz Azul. Algunos socios de la cooperativa llegaron con los ejidatarios, se coordinó la asamblea con la presencia de estos empresarios y se aceptó que entrara la empresa a extraer los recursos en las tierras de uso común del ejido que son 255-74-35.179. Algunos ejidatarios manifestaron su rechazo a esta medida y finalmente no se pudieron llevar las “negociaciones” a cabo. En las asambleas ejidales, las decisiones no se toman por consenso, sino por votación mayoritaria. Si el 50% más uno acepta una resolución, los demás ejidatarios lo tienen

⁹⁵ Entrevista con ejidatario de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

que acatar aunque estén en desacuerdo. En este sentido, son frecuentes las tensiones y conflictos entre ejidatarios. Esta diferencia se nota en la visión que tienen sobre la tierra. Para algunos ejidatarios la tierra es un tesoro para explotar y se ha convertido en una mercancía. La lógica del mercado y de la agroindustria se infiltró en las aspiraciones campesinas y en la relación con la tierra. Los campesinos oscilan entre el profundo respeto que sienten por la tierra y una lógica individualista, extractiva y mercantil, la misma oscilación que se da entre tierras de temporal y tierras de regadío. La lógica del Procede tiene según lo propuesto por las autoridades agrarias del gobierno federal, evitar los conflictos pero también incorporar las tierras al mercado. Los campesinos tienen la oportunidad de vender sus tierras. La entrada de este programa se dio de manera tardía en la comunidad pero coincidió con los megaproyectos que se tenían previstos desde principios de este siglo. Las condiciones adversas tanto del trabajo asalariado en las fábricas como en el campo en San Ildefonso Chantepec han polarizado la comunidad y han roto el tejido social, su capacidad de gestión colectiva por el uso de los recursos que otorga el partido en el poder y de quienes comulgan con éste dentro de la comunidad.

Otra consecuencia que ha traído el Procede es lo relacionado con el deterioro ambiental y con el manejo de los recursos de uso común, lo que en la comunidad se manifiesta en la falta de acuerdos para cuidar la tierra. Esta venta de tierra ocasiona fuertes tensiones dentro de la comunidad no sólo por las tierras que están a punto de vender a la empresa Cruz Azul. Los nuevos megaproyectos afectan de manera considerable, pues a la llegada de estas empresas se está extrayendo agua del ejido o de los pozos que sirven para abastecer a la comunidad. Existen ciertas tensiones con comunidades aledañas, que están permitiendo se instalen y se construyan casas habitación. El desarrollo de una gran megalópolis en los próximos diez años, será para la comunidad de San Ildefonso Chantepec, uno de sus principales problemas en el futuro. Retomando el álgido problema de las tierras comunales, de acuerdo a los datos del RAN existen 1785-99-11.817 ha., de área parcelada de uso común. Estas tierras no fueron registradas, ni hubo una restitución de bienes comunales como señalé líneas arriba. Sólo se reconocieron de hecho. La dotación y la ampliación de ejido tiene una

peculiaridad que no se dio en otras dotaciones de la región. Para el reparto de tierra legalmente se establecieron de ocho a seis hectáreas dependiendo de las condiciones del terreno para cada uno de los jefes de familia con derecho a dotación. Sin embargo, la distribución de las tierras no se dio así. En los archivos del RAN se puede ver que hubo familias que obtuvieron mayores tierras llegando a tener de 6 a 8 hectáreas, mientras otros tienen 50 áreas y la mayoría una hectárea. En la actualidad, existen pendientes de asignar 895-67-49.431 ha.

Al momento de entrar el Procede, estas tierras pendientes de asignar quedarían bajo el control de los ejidatarios. Las de uso común o comunales en la actualidad están siendo invadidas y se están repartiendo entre algunos ejidatarios. La población no tiene acceso a estas las tierras y no se le informa sobre los procedimientos llevados a cabo. La población actual ve cómo las tierras comunales están siendo invadidas, el desconcierto y el enojo son constantes, pues no toman en cuenta la opinión de la ciudadanía en la Asamblea General Comunitaria. La toma de decisiones está lejos de ser democrática y la falta de rendición de cuentas evita que se generen consensos:

Nos damos cuenta que han vendido mucho del pueblo, han apropiado del pueblo terrenos que no son de ellos, les hemos dicho que no vendan al pueblo. Les ha dado mucho por escriturar terrenos que no son de ellos, ha habido gente que por desconocimiento les dan un papel que acredite. Les dicen: “es que ese era de tu abuelo, métete”, pero los ejidatarios han sabido manipular documentos, ya lo tienen como de vicio. Es desconocimiento como ciudadano, porque yo creo la ley agraria o ley civil, en caso de que un ciudadano no tenga donde fincar, los ejidatarios están para dar derecho, para dar lugar y tierra para vivir. Las tierras comunales son para la gente que no tiene donde vivir. Ellos han apropiado.⁹⁶

La posesión de derechos agrarios es un factor importante de diferenciación social. Los “jóvenes”, se sienten desarraigados, aunque son hijos o nietos de los ejidatarios, además como en el ejido el derecho a la tierra es por herencia, con el crecimiento poblacional, la mayoría de las familias carece de derechos agrarios y aunque se supone que las decisiones en torno a los bienes comunes se tendrían que tomar por parte de toda la ciudadanía, la realidad es otra: las autoridades ejidales son las que controlan las

⁹⁶ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

decisiones en torno a estos recursos. En los tiempos de la dotación, la tierra recuperada cumplía al menos en parte, las expectativas de los campesinos que luchaban por la tierra. La mayoría de jefes de familia, tendría dónde cultivar y participaría en las decisiones en torno a la tierra. Al momento de la dotación por ejemplo, existían 815 habitantes y 285 ejidatarios. En la actualidad, una comunidad de más de 7000 habitantes, si se considera que cada familia tiene aproximadamente seis integrantes y tomando en cuenta sólo a los jefes de familia, estamos hablando de cerca de 850 que no tiene acceso a tierra, ni a las decisiones que ahí se toman.

Al correr de los años, la comunidad se fue separando entre los que tienen tierras y por lo tanto poder de decisiones y los que no tienen tierra, que sólo pueden participar en la asamblea general comunitaria. Es decir, existe una exclusión por parte del poder ejidal a todos los que no cuentan con tierra y la arena de disputa del poder comunitario se da en la figura de lo que hoy es el delegado, máxima autoridad de la comunidad pero vinculada al ejido para la toma de decisiones colectivas.

En la convocatoria de asambleas y cuando el asunto así lo amerita, el delegado y el comisariado se ponen de acuerdo para convocar a asamblea general. El poder en las decisiones sobre la tierra es exclusivo de los ejidatarios pero tienen un papel crucial en la toma de decisiones comunitarias. En este sentido, la dotación de tierra a la comunidad de San Ildefonso Chantepec y los cambios en la política agraria, tiene repercusiones en el presente:

De Procede se registró los que tienen ejido, los bienes comunales no fueron registrados. El problema es que se están invadiendo, la corrupción me piden diez mil pesos y me sellan o veinte mil y me sellan. La corrupción de las autoridades. Se supone que eso se debería de manifestar en la asamblea. No se vale que a faldas del cerro ya estén promoviendo una información testimonial no siendo dueños de los terrenos. Ven otras cosas, ven un dinero y no la mejoría de su pueblo.⁹⁷

Los habitantes dicen: “las tierras comunales ya no son tan comunales”. Esto provoca tensiones, porque para ellos vender la tierra es vender al pueblo. Expresiones como: “si

⁹⁷ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

el pueblo hablara qué no dijera”, hablan sobre la constante indignación de diversos sectores de la población hacia los ejidatarios. Es un discurso oculto y latente. Un conflicto nuevo se avecina para la comunidad ya que han aceptado que entre la empresa Cruz Azul a extraer materiales. Hoy el proceso apenas está en ciernes y se está construyendo la carretera para llegar a las tierras que se van a expropiar, pero como señala un testimonio:

En esta parte de los bienes comunales, hasta el momento no. Hay una parte del ejido que Cruz Azul ha querido comprar pizarra, ese es del ejido, y donde se ha vendido es la ampliación. Para empezar no tiene acceso, por eso no les ha interesado mucho. Pero un ejemplo que se pavimente, se pueden perder esos terrenos. Aquí una parte es comunal y otra ejidal. Y para pasar por lo ejidal primero se tiene que pasar por lo comunal, o sea que primero es el pueblo y después el ejido y es una pequeña traba. Tanto en la parte poniente como norte. De esa situación no la veo tan benéfica, porque si se vendiera una parte, pues podría haber cien, doscientos mil pesos, en un sólo instante pero viendo la situación no creo que les rinda ese dinero. Y perdieron los terrenos y al rato no tienen nada. No es una solución para salirnos de pobres.⁹⁸

Existe una pequeña traba que es la Asamblea General, pero sobre todo la constante movilización de los diferentes actores que no tan fácil van a dejar se venda a Cruz Azul. La relación con esta empresa es paradójica, pues ha ayudado a la comunidad con materiales para distintas obras, y existen algunos socios de la cooperativa que son originarios de la comunidad.

Así, algunos habitantes señalan que la Cruz Azul es la única que apoya al pueblo. Sin embargo, esta tensión nos habla de que la Asamblea General Comunitaria y la estructura organizativa, es la vía por la cual la población puede participar y exponer sus puntos de vista. A pesar de que no existe mucha participación en los asuntos cotidianos, cuando el asunto lo amerita, como en este caso, seguramente habrá un conflicto entre los distintos actores sociales. Veamos, entonces, cómo se han dado los conflictos entre los actores conocidos como los “jóvenes” y los “viejos”.

⁹⁸ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

5. Sujetos a Tepeji: el agravio moral y la disputa por el poder

Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí
Augusto Monterroso

La diferencia entre jóvenes y viejos se manifiesta actualmente con el mote de “los dinosaurios” como se les conoce a las personas mayores por su relación con el partido en el poder (PRI). Para algunos el sobrenombre es una falta de respeto, pero da cuenta de la diferencia generacional, hoy el principal problema de la comunidad:

Curiosamente en la comunidad hay viejos y jóvenes. Viejos que fueron autoridades y jóvenes que aspiran a ser autoridades o que son autoridades. Entonces surge la famosa frase de “dinosaurios”, como cuando gobernaba el PRI. Entonces dicen: “los dinos”, también aquí quedó, las autoridades dinosaurios. Y que claro los viejos pues servían siempre, como ellos han dicho, de hueso colorado de un partido. Entonces pues allá el municipio lo que les indique se hace. Entonces se quedó esa práctica de que un viejo autoridad diga “tenemos que ir a votar por X”. Sí. Entonces como que era la orden del viejo porque es viejo servidor público. Ahí el joven, que pues ya entiende y ya puede tomar sus propias decisiones, ora sí que “¿a quién le voy, no?”, y entonces dicen: “no, no le hagan caso a ese señor porque ese señor está vendido”.⁹⁹

Como señala Miguel Bartolomé (2006:170-171): “las jerarquías tradicionales se encuentran en muchas oportunidades confrontadas con sectores generacionales o grupos de interés que manejan otras perspectivas de la acción política y que se orientan hacia el desplazamiento de la gerontocracia”. La primera vez que uno de los llamados “jóvenes” logró acceder a la representación de la delegación, fue en el año 2000, pues, estaban cansados se repartiera el poder entre sólo dos o tres personas. Lucharon y accedieron a estos espacios de inclusión que cambiaría la dinámica comunitaria en el intento de democratizar sus instituciones. Como símbolo de los nuevos tiempos, le tocaría al primero delgado de la nueva generación, cambiar la antigua cárcel por el quiosco que hoy existe en la comunidad.

Una nueva etapa se inauguraría con la apertura a la participación comunitaria de la llamada “nueva generación”. Los conflictos tomarían otro cariz. Por lo regular los grupos organizados tienen otra ideología y se relacionan por afinidades de parentesco,

⁹⁹ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

espaciales como son los barrios y de parentela o compadrazgo. Si bien se relacionan con diferentes agentes externos, sean de cualquier partido, color o institución por lo que luchan es por recuperar la autonomía y la autodeterminación dentro de un marco nuevo de acción y de tensiones. Pero aun con estas fuertes contradicciones, la Asamblea General comunitaria, es el referente de toda la población para dirimir sus conflictos y sus diferencias.

Este conflicto generacional se agudizó en el año 2003. Para los “jóvenes”, el municipio “impuso” a un delegado, lo que acarreo conflictos en la comunidad. El surgimiento de las organizaciones es en ese año, cuando se pide el aval para la radio comunitaria y el ejido no acepta. De igual forma, la cooperativa “Transportes Hñähñu” tiene fuerza en la comunidad y el delegado anterior a esta imposición era uno de los participantes en esta organización. El día 3 de mayo, los ejidatarios se reúnen con el presidente municipal recién electo y sin convocar a asamblea realizan el cambio de delegado. A la semana siguiente se convocó a Asamblea General Comunitaria y se puso un delgado “de la comunidad”. El municipio no respetó la movilización de la comunidad y finalmente quedaron dos delegados en ese año. Se recurrieron a instancias federales y estatales. Los días subsecuentes fueron de tensión y de inconformidad. Llegó el presidente municipal a la comunidad para tratar de solucionar el problema y los reclamos se agudizaron. Llegaron autoridades del gobierno estatal y diputados locales para tratar de solucionar el conflicto. Finalmente se quedaron los dos delegados, el electo por la Asamblea General comunitaria pertenece a la cooperativa de transporte y es albañil. Para él como para muchos pobladores, fue el inicio de intensos conflictos:

Hicieron cambio de delegado, toda la gente no estaba de acuerdo y fue cuando se hizo otra asamblea, ahí me tocó a mí. A partir de ahí hubo mucho conflicto, los ciudadanos decían que se respetara el artículo 2 de los derechos de los pueblos indígenas, se juntaba la gente que no estaba de acuerdo. Así se fueron las cosas. Como que se dividió la gente, unos estaban con ellos y ahí estábamos peleándonos que se respetara. Fuimos a Tepeji, no cedían ni nosotros cedíamos, y aun así siempre estuvimos fungiendo los dos. Uno traía el sello que le había dejado el municipio y a nosotros el de la comunidad, el delegado anterior me dio el sello... Para las obras pues luego íbamos y el otro delegado iba. Cuando la biblioteca ya iba a salir para construirla entonces nos llamaron a los dos y ya fuimos porque para eso ya había llegado alguien de Pachuca para la primera piedra. Entonces nos dijeron que teníamos que dismantelar toda la estructura y nosotros, los que jalaban conmigo, dismantelamos en un día, el domingo para tenerlo listo el día siguiente.

Nos daban un plazo de hoy a mañana y quitamos todo, se guardaron las estructuras. Dejamos de ir un rato nosotros entonces el otro delegado lo que hizo sacó toda la tierra, un buen de tierra porque querían tener sótano. Ellos emparejaron, nosotros quitamos las estructuras, ellos sacaron la tierra y ya nosotros empezamos la obra. Así nos la llevamos casi todo el tiempo, unos se iban con él otros conmigo para cualquier documentación. Los jóvenes ya estaban cansados.¹⁰⁰

Este conflicto da cuenta de la polarización entre los diferentes actores de la comunidad y permite evidenciar cómo las organizaciones están en una constante disputa y conflicto. Permite comprender que el poder de los ejidatarios responde a las relaciones establecidas con agentes externos, en una lógica donde los grupos hegemónicos tanto estatales como municipales, han desarticulado la cohesión social y han socavado el funcionamiento de las instituciones comunitarias. Los diferentes actores de la comunidad le han quitado poder y legitimidad a la autoridad comunitaria. Este sería el punto culminante de un constante agravio a la población. Como señala Barrington Moore (1989:32): “en cualquier sociedad la violación de los procedimientos imperantes para la selección de las autoridades seguramente provoca agravio. Los intentos por imponer nuevos principios, en lugar de los ya existentes, genera indignación moral y disturbios políticos”.

En la comunidad de San Ildefonso Chantepec, los distintos actores entrarían en pugna por resolver estas fuertes contradicciones. Por lo tanto, es pertinente mostrar cómo los diferentes actores sociales han podido mediar y solucionar estos conflictos: una de las disposiciones que se establecieron fue la de no volver a aceptar una intervención de este tipo por parte del municipio. Los jóvenes. Se logran insertar en las instituciones comunitarias, se movilizan y presionan por el acceso al poder y la toma de decisiones. Constantemente se está mediando entre la participación comunitaria y el no tomar en cuenta lo que este poder representa. Muchas veces se saltan a las autoridades para arreglar los asuntos personales o de grupo. Empero, las organizaciones tienen como referencia la Asamblea General y luchan por fortalecer sus instituciones. El potencial político de “los jóvenes” se debe a ser el sector ocupacional más numeroso. Esta estratificación económico-demográfica representa una fuerza en la toma de decisiones.

¹⁰⁰ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

Como dice Giddens (2011), la fuerza demográfica es una fuerza social de poder, sobre todo cuando este sector logró agruparse en torno a organizaciones, como Transportes Hñähñu o la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas, así como los repertorio culturales y económicos reproducidos en el contexto actual de la comunidad; la relación y apropiación de mundos de vida indígenas y modernos, urbanos y rurales, comunitarios e industriales. Como señala Long: “Los diferentes modelos de organización social emergen como resultado de las interacciones, negociaciones y forcejeos sociales que tienen lugar entre varios tipos de actor, no sólo de los actores presentes en ciertos encuentros cara a cara, sino también de los ausentes que, no obstante, influyen en la situación, y por ello afectan las acciones y los resultados” (Long, 2007: 43).

De este modo, la conciencia indígena juega un papel relevante en los intereses personales y de grupo. El sistema de cargos y las autoridades comunitarias tienen relevancia para los distintos actores sociales. Las diferencias se logran dirimir por la defensa de los usos y costumbres. La organización comunitaria impera ante cualquier otro interés personal o de grupo. La lucha por parte de los distintos actores es por seguir *viviendo comunidad*. El actuar de los diferentes grupos y la constante presión que ejercen, conforma un poder heterogéneo dentro de la comunidad, definida como: “un conjunto de fuerzas sociales que pueden ser heterogéneas respecto de sus intereses, y no ser reflejadas claramente por la dinámica y los objetivos institucionales” (Zemelman, 2000: 75).

En este sentido, se rompe con la idea de la comunidad homogénea. “Antes era muy bonito, cuando estábamos aquí encerraditos”, dice una habitante de San Ildefonso Chantepec. Hoy, en la constante interacción con la región y la dinámica industrial, el crecimiento demográfico de la comunidad, la estratificación social entre obreros y campesinos; los cambios en la estructura organizativa y el sistema de cargos, dan cuenta de la dinámica comunitaria que enfrenta retos y conflictos por esta relación estrecha entre lo indígena y lo moderno. San Ildefonso Chantepec es una comunidad en constante reconfiguración, por las relaciones de poder existentes dentro y fuera de la

comunidad. Sin embargo, la existencia de un sistema organizativo propio, posibilita a los actores desde sus mundos de vida, defender su territorio, su identidad, y articular alternativas al desarrollo hegemónico. La vida industrial es re significada y aspectos de la vida comunitaria se fortalecen. Los mundos de vida se recrean en una interacción constante entre lo propio y lo ajeno. Si bien se ven afectados por problemas como la contaminación, de igual forma la vida moderna adquiere un nuevo sentido en la dinámica comunitaria.

La mayor tensión entre los jóvenes y los viejos, es la referente al acceso al poder. Por un lado los viejos no quieren dejarse gobernar por jóvenes sin experiencia, mientras los jóvenes luchan por espacios de participación que les permite la estructura organizativa comunitaria, y la fortaleza que le dan las organizaciones. Estas tensiones por lo tanto, se resuelven en la inclusión de sus demandas y los espacios creados, en la lucha constante por vivir en comunidad. Así, este tipo de organizaciones, replantearon la identidad como un proyecto, con repercusiones en la manera en que estos cambios son apropiados por las instituciones comunitarias. La lucha organizada de los actores sociales se da en un momento difícil para la comunidad: tiempos de transición. Finalmente estos procesos organizativos, benefician a la comunidad, pero no sin tensiones y conflictos. Por lo tanto, existe capacidad de los diferentes actores sociales para solucionar y apropiar los distintos cambios y, en una dialéctica del poder, fortalecer sus instituciones comunitarias.

Las organizaciones luchan por preservar su lengua y reafirman su identidad indígena, dentro de una dinámica comunitaria que les posibilita resistir, pues han sido autoridades de la comunidad, o han formado parte de los espacios de participación. Es decir, han formado parte en la toma de decisiones y están relacionados a las prácticas sociales que en la vida cotidiana se realizan. Desde esta arena, se establecen respuestas y pugnas por un desarrollo propio. Esos repertorios simbólicos, implican una manera particular de acción, movilización de recursos y de resistencia. Es pertinente comprender la relación entre las organizaciones y la comunidad, tema abordado en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO V

SAN ILDEFONSO CHANTEPEC: ORGANIZACIONES Y COMUNIDAD

*No es demasiado tarde para construir una
utopía que nos permita compartir la tierra.*

Gabriel García Márquez

En pláticas informales con jóvenes que viven en la comunidad pero no son originarios de San Ildefonso Chantepec, al preguntarles porqué vivían ahí, respondían, entre otras cosas: “porque se respira otro ambiente, es como mágico”. Al conocer los mitos y ritos que recrean el espacio comunitario, la población de San Ildefonso Chantepec da fuerza y marca una clara diferencia con el afuera de la comunidad. Sobre todo si se contrasta la región con la que interactúa. La comunidad es un territorio de refugio donde las prácticas sociales dan sentido de pertenencia y de diferencia al afuera de las humillaciones, de la discriminación y los malos tratos.

Es una comunidad dividida, sobre todo en la disputa entre jóvenes y viejos, pero como los mismos actores afirman: “cuando hay un problema todos nos unimos y en un momento de necesidad somos un pueblo fraterno todavía”. Diferente al aislamiento e individualismo de los centros urbanos e industriales de la región. Las nuevas generaciones vinculadas a lo industrial, establecen retos. Los cambios acelerados y drásticos dificultan la capacidad para adecuarse a la vida “moderna”. Hace escasos veinte años, la comunidad tuvo cambios significativos en lo referente a lo político, cultural y social pero sobre todo en lo económico, esto aunado a las diferencias que hoy existen entre los campesinos y obreros, repercute en la transmisión de conocimientos, de vínculos con la tierra y la sabiduría de su cosmovisión indígena.

Hoy los más jóvenes, no tienen esa relación con la naturaleza vinculada a un hacer y estar en el mundo. La emergencia de la identidad, no es ni fundamentalista ni esencialista y surge ante un entorno que con todo su poder quiere la homogeneidad. Ese poder hegemónico tiene su respuesta desde los mundos de vida de los distintos actores sociales. Sus efectos permean las relaciones sociales dentro de la comunidad y

socavan las posibilidades de las prácticas enraizadas en lo colectivo. Es momento de mostrar cómo estas organizaciones se insertan en la dinámica comunitaria actual.

1. La participación comunitaria: un tejido que se rompe

Existen en la comunidad de San Ildefonso Chantepec distintas prácticas sociales. Las distintas actividades discursiva y simbólicamente, permiten comprender cómo los diferentes actores sociales viven, resuelven sus problemas en la vida cotidiana y se organizan. Aspectos sociales, culturales, económicos y religiosos se relacionan a prácticas sociales expresadas en la vida comunitaria. Las prácticas sociales, constituyen participación e integración comunitaria, pero también conflicto y disputa. En cierto sentido, dan cuenta del debilitamiento en los últimos años, de la organización y vida colectiva. Cuestión manifiesta en los cambios tanto en el interior de la comunidad como la intervención de agentes externos. Sin embargo, aunque el poder está debilitado, expresiones como nuestras autoridades, nuestro delegado o como lo llama la gente mayor *N zaya*, resumen la importancia para los ciudadanos de contar con sus propias autoridades, para resolver los conflictos cotidianos, e integrarse a los diversos comités y realizar acciones en conjunto.

La estructura organizativa de la comunidad muestra las diversas acciones realizadas donde participan amplios sectores de la población, aún cuando hay apatía por realizar acciones colectivas. Además, existen diversos grupos que reconfiguran de una u otra manera este poder, lo debilitan o ayudan a fortalecerlo. La estructura organizativa de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, está conformada por la estructura agraria y la estructura civil. La Asamblea General Comunitaria representa la máxima autoridad para tomar las decisiones comunitarias. En ella puede participar toda la población mayor de 18 años, tanto hombres como mujeres. Ahí se nombran a los mayordomos y el comité de fiesta donde no interviene la representación eclesiástica. La participación se da con base a la Asamblea General y los representantes ahí elegidos. Existe un fiscal y las “jefas” como cargos atemporales, encargados del cuidado de la iglesia y de la participación en los asuntos religiosos. Este cargo se asume voluntariamente donde se

coordinan con el padre para la realización de tareas referentes a la iglesia. Las “jefas”, son mujeres mayores que participan en las festividades a lo largo del año, sobre todo en la fiesta patronal. En la fiesta “grande”, se puede ver a la señora Marta, con el copal ahumando los cuatro puntos cardinales. En el recorrido por la comunidad, ella va enfrente, mientras el obispo y el párroco apenas se ven. Por eso aquello de las “jefas”. La instancia de representación agraria, como es el Comisariado Ejidal, toma las decisiones sobre el ejido y está regida por las leyes correspondientes a los núcleos agrarios. Aparte de la Asamblea General, realizan su propia asamblea. En ella sólo pueden participar posesionarios y avecindados con voz pero sin voto¹⁰¹. Los únicos que pueden tomar decisiones respecto al ejido son los ejidatarios. Las decisiones se dan sin tomar en cuenta a los ciudadanos en general. Dependiendo la importancia del asunto a tratar, se convoca a asambleas de acuerdo al trabajo a realizar respecto al ejido.

El delegado o *Nzaya*, es un cargo honorario que dura un año, aunque puede prolongarse o acortarse según el desempeño. La elección por lo regular se da en el mes de marzo, donde también son nombrados el Subdelegado, Secretario, Tesorero, Comandante y Subcomandante. Para el relevo se convoca a Asamblea, coordinándose el Delegado y el Comisariado. El delegado es el encargado de convocar y ratificar los comités que la Asamblea General propone y puede destituir a un comité si éste no cumple bien su trabajo. Resalta la figura de comandante y subcomandante, pues son los que se encargan de notificar a los ciudadanos cuando estos cometen alguna falta. Esto si existe alguna denuncia por parte de los vecinos de la comunidad o cuando el delegado cita a algún ciudadano para tratar alguna infracción menor cometida. Otras tareas del Delegado son referentes a gestionar recursos, vigilar la realización de las obras y cuidar los bienes públicos de la comunidad. Además, expide constancias de residencia. En cuanto a los comités, están conformados por Presidente, Tesorero, Presidente de Vigilancia y dos Vocales. Existen varios y su duración depende de las características de la obra, que puede ser de unos cuantos días, meses o años. Se pueden nombrar otros comités, dependiendo de las necesidades que se vayan

¹⁰¹ Como hice mención los avecindados y posesionarios en San Ildefonso Chantepec, son los que heredan la tierra de algún familiar, por lo que el número no ha variado a través del tiempo.

presentando en la comunidad. Si algún comité no funciona, el delegado puede convocar a Asamblea General y destituirlo, cuestión que ha sucedido en varias ocasiones pues no se presentan cortes de caja o no se da el informe sobre las actividades realizadas. Entre estos comités, los más importantes a destacar son los de agua, pues es un problema apremiante para San Ildefonso Chantepec. El pozo Tlautla, antes de llegar a la comunidad pasa por comunidades e industrias que “agarran el agua”. Desde la década de los ochentas, la comunidad fue gestora de este pozo, pero en el año 2001 se gestiona la perforación del pozo profundo y el comité se encarga de dar seguimiento a las problemáticas:

San Ildefonso siempre había sido gestor del pozo Tlautla para que le beneficiara. Mana del sistema manantial Ojo de Agua. Hay una red que recorre más de quince o veinte kilómetros para poder llevar agua a gravedad. Hubo un buen tiempo que abasteció, fueron llegando las empresas, las haciendas, familias ricas donde hay compra, fueron vendiéndoles agua.¹⁰²

Las disputas entre diferentes actores son constantes. Los grupos organizados de la comunidad han exigido a las autoridades y al comisariado ejidal que defiendan el agua y se han movilizado periódicamente. Por ejemplo, César Cruz estuvo en ese comité de agua e incentivo a la gente para que reclamara sus derechos. Se cerraron carreteras y se presionó al gobierno municipal, para que abasteciera a la comunidad y se terminara el pozo profundo. Por otra parte, la realización de faenas se puede dar de acuerdo a la convocatoria hecha por el respectivo comité, ratificado por el delegado. En la actualidad, sólo se realiza por el comité de escuela para el mejoramiento de las instalaciones. Este comité, es el que más incentiva la participación en las asambleas. Cuando se hace alguna obra, se tiene que cooperar con trabajo, cuando alguien no realiza la faena, se le sanciona en efectivo.

Cada uno de estos cargos de representación comunitaria, son honoríficos por lo que no se recibe ningún pago. Es una encomienda da la población y se elige en Asamblea General comunitaria. Sin embargo, las propuestas para la elección de delegado, se

¹⁰² Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, Diciembre de 2012.

dan por la invitación de amigos o vecinos y al llegar a la asamblea existen diversos candidatos para la elección. La fuerza la siguen teniendo los ejidatarios. La participación en las asambleas por lo regular es muy baja de acuerdo al número de ciudadanos pues asisten de 80 a 150 ciudadanos a las convocatorias. Esta estructura organizativa ha dejado de tener representatividad para los ciudadanos y son pocos los que participan de manera cotidiana en la toma de decisiones. La cuestión se complica si se hace énfasis en que los diversos actores, consideran como máxima autoridad a la Asamblea General, pero no participan en ella, por apatía, aunque cuando es un asunto de interés comunitario, la población se moviliza.

La constante disputa entre el poder externo e interno, hace que constantemente diversos grupos se movilicen para defender su territorio, sus recursos, sus prácticas y vida comunitaria. Por ejemplo, en la última fiesta patronal, el municipio de Tepeji, quiso cerrar los negocios y las pequeñas tiendas, pues así lo dispone el reglamento, lo que indignó a la ciudadanía. Esta vez los comerciantes se movilizaron y le fueron a reclamar al delegado, sin aceptar la disposición del municipio. La fiesta patronal es el día más significativo del año para los habitantes y el prohibirles vender y tener abiertos sus negocios, es una afrenta y una ofensa a su dignidad:

Entonces vienen los reglamentos y nos dicen: “sabe qué, ustedes tiene que cerrar a las nueve y media”, entonces yo le digo al jefe del departamento: “¿esto ya lo facultó nuestra autoridad?” Me contesta que es por orden de la presidencia: “discúlpeme pero usted está rebasando a la autoridad de la comunidad. Tenemos un delegado. Que ya no se llama juez auxiliar pero es un delegado y si es una orden que nos la de él”. Fuimos a ver al delegado y le dijimos que cómo era posible que quieran enderezar jorobados a estas alturas, es nuestra tradición, por lo menos que nos dejen disfrutar la fiesta.¹⁰³

Son agravios constantes a la ciudadanía. Como señalaba anteriormente, los grupos organizados formal o informalmente, están recreando el espacio comunitario y defendiendo su derecho a regirse por sus propias leyes. También luchan por la autonomía. El control político y social que tenía la autoridad, es un constante reclamo ciudadano, permeando las pláticas en la cotidianidad:

¹⁰³ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

Los abuelos si se adelantaron en su momento porque ellos impartían la justicia de una manera primitiva pero que sí resultaba. La autoridad dicen que cuando se nombraba, el juez, antes era juez, ya se ha denigrado mucho la autoridad indígena. Ahora los han bajado de gatos del municipio. Te delego ahí. Delegan, pero es como mandadero, sí, es un mandadero nada más, y antes era juez, y aquí en Hñähñu se decían N zaya, el que imparte la justicia, y era muy respetado. O sea, para mí que sí se habían adelantado un poquito porque al ser nombrado como autoridad de la comunidad le tenían que hacer un jacal donde debería de impartir la justicia y de ese jacal debería ser dentro de su propiedad, en su casa. Entonces había más respeto, más seriedad.... En todos los pueblos, lo que se ha perdido más son los valores, los valores humanos que han tratado de modernizar con los derechos humanos pero yo creo que sí hace falta también rescatar los valores, los valores. Aquí todavía tenemos algunas personas que saludamos, los conozcamos o no los conozcamos, saludamos a la gente todavía.¹⁰⁴

Evidentemente, en la actualidad, la diversidad de visiones y maneras de pensar dificulta el rescate de este poder comunitario, pero es una voz generalizada la que habla sobre el respeto perdido y las facultades organizativas desarticuladas. Como se pregunta un habitante de la comunidad: “¿Ya se debilitó la autoridad y el poder que tenía, pero cómo le hacemos para recuperarlo, cómo?”. Existen indicios como pude observar, sobre las posibilidades de re articular las instituciones comunitarias. De hecho creo, la mayoría de la población está dispuesta a recuperar lo perdido bajo bases democráticas y respetando la diferencia.

La comunidad de San Ildefonso Chantepec tiene aspectos muy fuertes arraigados en sus prácticas sociales, como las fiestas, su lengua y sus diversas organizaciones, pero es cierto que en muchos aspectos la participación social se ha debilitado y la comunidad se polarizó en los últimos años: “esto significa que no hay identidad que se autoconstituya y que no sea construida como diferencia y que toda objetividad social es, en última instancia, política y revela las huellas de la exclusión que hizo posible su constitución, a la cual podemos denominar su ‘exterior constitutivo’. Como consecuencia, todos los sistemas de relaciones sociales implican, en cierta medida, relaciones de poder, puesto que la construcción de una identidad social, es un acto de poder” (Mouffe, 1999:191). La situación por la que pasa la comunidad de San Ildefonso Chantepec, se debe a este devenir histórico en su interacción con la región y diversos agentes del gobierno municipal y estatal establecieron relaciones de poder, de dominio

¹⁰⁴ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

y de exclusión, por lo que el cambio social, político y económico dentro de la comunidad, debilitó años de cacicazgo, pero al mismo tiempo desvirtuó las relaciones sociales y la autonomía en la toma de decisiones. Pero por otro lado, las acciones de los actores sociales, brindan la apertura a la libertad del sujeto y a su creatividad para enfrentar los retos del futuro.

Este debilitamiento de las instituciones comunitarias contrasta con la movilización de los actores organizados para reclamar sus derechos, sobre todo en las afectaciones que repercuten en la vida comunitaria como es el suministro del agua. Como dicen algunos ciudadanos: “al municipio hay que estarlo presionando para que escuche las demandas”. Un conflicto reciente fue la realización de la carretera que conecta la comunidad con el corredor industrial y donde estuvo involucrado el gobierno municipal y estatal. Llegaron los técnicos para hacer su trabajo y los ciudadanos estuvieron presionando para que el proyecto de la carretera se diera de acuerdo al consenso de la comunidad. Se asignaron diez millones de pesos, pero según algunos habitantes la obra era deficiente por lo que se realizó un reclamo a las autoridades.

Para la realización del pozo, se llevo a cabo una asamblea y ante la negativa de las autoridades para suministrar el agua, surgió una propuesta para que las autoridades fueran a dialogar con el presidente municipal y el representante de la Comisión de Agua y Alcantarillado del Municipio de Tepeji del Río de Ocampo Hidalgo (CAAMTROH). Se intentó dialogar de forma pacífica para saber cuándo iban a tener agua. Pasaron los días y se decidió cerrar la carretera. Sólo así fueron escuchados por el gobierno estatal y la presidencia municipal. El cerrar la carretera fue un acuerdo de asamblea. Bajaron alrededor de 800 personas y fue así como la comisión de agua del municipio escuchó a los ciudadanos. Esta falta de suministro se debió a que comunidades vecinas lo suspendieron. Una de las principales tensiones entre comunidades vecinas y San Ildefonso Chantepec, se debe a esta problemática: mientras las empresas tienen garantizado el abastecimiento, a las comunidades se les corta ciertos días el suministro de agua. Los actores sociales están construyendo alternativas y acciones. En este sentido, las organizaciones son espacios de discusión, de apropiación y fortalecimiento

de la vida comunitaria. Las demandas de estas organizaciones son algunas veces retomadas en la Asamblea, como es el caso del grupo de tejedoras “mujeres trabajando”, conformado por un comité, pero que inicio como independiente a la estructura organizativa. Las otras organizaciones plantean fortalecer las instituciones y han propiciado otra conciencia política.

2. Nosotros y los otros: la disputa entre diferentes grupos

En San Ildefonso Chantepec, los diferentes grupos y organizaciones, han dividido a la comunidad en un nosotros y los otros, no sólo externo a la comunidad sino en el interior mismo “se han formado muchos grupos”, como señalan los ciudadanos. El surgimiento de estos grupos y organizaciones se deben a diversos factores. La Organización Hñähñu está integrada en su mayoría por los lazos familiares y de parentesco, aunque también entran lazos de amistad e ideológicos. Si bien no están afiliados a algún partido político, su tendencia es hacia la izquierda.

Lo mismo pasa con la radio comunitaria, donde sus integrantes y los ciudadanos que participan, tienen una ideología que trata de romper con ese pasado priista. Parten de una postura crítica ante la situación en el estado de Hidalgo y el rancio autoritarismo imperante, pero en realidad “no se casan con ningún partido”. De hecho, quisieran se generaran estrategias para que la comunidad aceptara cualquier apoyo sin caer en el clientelismo. En la comunidad a veces ha ganado el Partido de la Revolución Democrática (PRD), pero no es una tendencia fuerte dentro de la población. Estos factores políticos e ideológicos, inciden en las relaciones sociales, así como la afinidad de intereses, generacionales y de parentesco. Sin embargo, la relación con agentes externos es lo que dificulta o posibilita un proyecto de vida en común. Estos agentes tienen relevancia en cuanto pertenecen a lo que Bourdieu (2007) llama “dominio del Estado”. Este dominio se expresa en una determinada forma de pensar y actuar frente a estos diversos agentes.

No sólo la relación que han establecido los ejidatarios con el municipio ha dificultado la posibilidad de reconstruir la autodeterminación y la autonomía. En el conflicto donde hubo dos delegados en 2003, el presidente municipal que “impuso” al delegado era panista. Esto refleja un contante vínculo con las autoridades gubernamentales lo que hasta la fecha les permite seguir ejerciendo el dominio sobre distintos ámbitos de la vida comunitaria. Recientemente, en abril de 2008, los ejidatarios ingresaron al Consejo Supremo Hñähñu del valle del Mezquital, para así tener voz y voto dentro de éste. Dicho consejo, es coordinado por el priista Héctor Pedraza, un personaje de la política Hidalguense que ha sido diputado en varias ocasiones y es el vínculo entre el gobierno y las comunidades indígenas del valle del Mezquital. Hoy como hace más de sesenta años, la relación con estos personajes se da a través del compadrazgo que algunos “líderes” de la comunidad tienen con este líder. El primero de mayo, se festeja la “cumbre indígena Hñähñu”, pero coincide con el cumpleaños del líder priista. Los camiones llegan a la comunidad para ir a Ixmiquilpan a la celebración. El Consejo Supremo Hñähñu exalta la identidad y el pasado indígena, pero responde a intereses de los cacicazgos locales y regionales.

El remoto pasado priista de San Ildefonso Chantepec, hoy se reaviva con un sentido distinto: al menos es revalorado como comunidad indígena, si se toma en cuenta que a lo largo de los años por parte de las autoridades de gobierno no había un reconocimiento a esta característica identitaria. Sin embargo, los ejidatarios, vinculados a la clase política hidalguense pueden generar nuevos conflictos y confrontación con otras posturas ideológicas. Pero no sólo este tipo de relaciones y redes entretejen los actores sociales. Las organizaciones, establecen relación con otros grupos indígenas alejados de la región, como es el caso de comunidades como el Alberto en Ixmiquilpan, ejemplo en el Valle del Mezquital sobre ecoturismo, pues se maneja por la propia población y se toman las decisiones en conjunto:

Hemos visitado comunidades como por ejemplo el Alberto. Por allá algunas comunidades en la sierra con algunos conocidos, su proyecto más chico es de cinco, veinte millones. San Ildefonso es de siete mil, ocho mil habitantes, ¿qué no puede tener un proyecto, un hospital? Nada, nada es imposible. Todo es política. Nosotros tenemos que ser un poco más constantes en la organización y hacer valer nuestros derechos, sobre todo. Porque

de otra forma el gobierno siempre nos va a querer quitarnos de su mapa, nos quieren desaparecer pero aquí estamos. Cada día nos quiere reducir nuestros derechos como pueblos indígenas, en el sentido de que educación, cultura, medicina. Aquí los doctores se van a las dos, a las dos tú no te puedes enfermar porque no hay doctor.¹⁰⁵

En San Ildefonso Chantepec, los esfuerzos son modestos y apenas empiezan a cuajar, pero la solicitud de un hospital ya se hizo, donde se pretende combinar la medicina tradicional con la alópata. La Organización Hñähñu permanentemente está exigiendo derechos para la comunidad, pero tejiendo redes con otro tipo de actores diferentes a los del gobierno estatal. Por otro lado, en el centro ceremonial de Temoaya se concentran cada año diversos grupos otomíes del país, donde algunas personas de la comunidad, como Don Cipriano Ángeles Pascual, contribuyeron en la construcción.

En lo referente a los grupos religiosos como son los mormones, evangélicos y testigos de Jehová, causaron molestia entre los habitantes. Su incursión se dio desde hace veinte años aproximadamente, lo que detonó en un conflicto en el año 2000. El grupo de evangélicos compró un terreno a la entrada de la comunidad, la población se movilizó para impedir que se instalaran, coopero para pagar ese terreno y ubicarlos en un lugar apartado. Aunque minoritario, este grupo religioso, causa tensiones en la población porque según la percepción de los habitantes, ya no se coopera como antes para la fiesta patronal. El surgimiento de diferentes grupos u organizaciones dentro de la comunidad ocasiona fuertes disputas de intereses. Cada actor social organizado o no, busca la manera de allegarse de algún recurso o beneficio individual o colectivo. Existen músicos que buscan el apoyo de PACMYC para dar clases de manera particular o personas que quieren reforestar los bosques:

Las autoridades pues no aprecian su propia cultura, les meten ideas, eso del otomí ya olvídenlo. El ser autoridad de la comunidad no representa solo obra pública, representa ecología, representa cultura. La autoridad se enfasca en un sólo tema y la cultura por los suelos o nos dejan a un lado. A veces la autoridad no tiene esa visión... Ya se está perdiendo eso de ayudar a cambio de nada. Se ha perdido la conciencia social de apoyar. Tenemos esa costumbre de las faena, y no cuánto nos van a pagar, sino por la superación de la comunidad...También he organizado la reforestación y puesto de mi recurso. La primera campaña me tomaban de a loco. Hay una tala desproporcional, hay

¹⁰⁵ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

moto cierra, van a tirar arboles verdes. A veces el consejo de vigilancia le ofrecen dinero y tú saca lo que quieras. Pero no debería de ser porque es para la reforestación de la comunidad.¹⁰⁶

Para estos actores la autoridad no se debería abocar solo a hacer obra pública sino abrir espacios de participación diversos, como diversos son los intereses de la ciudadanía. Esto nos habla de las relaciones históricas compartidas por la comunidad a lo largo del tiempo y donde hoy afloran distintos conflictos y visiones del mundo. Cada grupo u organización teje una serie de redes dentro y fuera de la comunidad para velar por sus intereses, los cuales tienen una connotación ideológica, política y económica.

La radio comunitaria se ha relacionado con organizaciones civiles en la región hasta lograr constituir la Red Regional, cuyos integrantes participan haciendo programas y ayudando en lo posible a mantener este proyecto autogestivo, como en la producción radiofónica, en establecer lazos entre la región y la comunidad para la realización de eventos y foros de discusión.

La Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas tiene vínculo y una relación constante con la ODI recibiendo asesoría jurídica y legal. No deja de ser relevante que estas organizaciones generen otro tipo de relación fuera de la comunidad, vinculándose con universidades y otros pueblos indígenas. La Organización Hñähñu ha expuesto su lucha en varias universidades como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y se ha relacionado con antropólogos y académicos de estas instituciones, dando resonancia a la acción que han emprendido. De ser una comunidad poco conocida en el ámbito académico, a raíz del surgimiento de estas organizaciones han llegado diversos antropólogos a realizar estudios. Estudiantes de la ENAH en el año 2011 hicieron su servicio social en la comunidad, rescatando varias problemáticas, sobre todo las relacionadas con lo ambiental y lo lingüístico. La Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo fue la que realizó el peritaje para el catálogo de comunidades indígenas participando autoridades y habitantes de la comunidad. También la Universidad Tecnológica de Tula, se ha acercado a algunas personas para realizar

¹⁰⁶ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

traducciones al Hñähñu, sobre biotecnología y ésta universidad ha invitado a ciudadanos a foros interculturales sobre educación indígena. Todos estos vínculos han fortalecido la identidad y la valoración de la cultura.

La cooperativa de Transportes Hñähñu, se relaciona con las empresas de transporte del Valle del Mezquital y constantemente ha tenido problemas pues son amenazados y hostigados para que suban el pasaje. Esta pequeña empresa hasta hace poco tiempo, no la dejaban salir del entronque para poder llevar a los obreros a las fábricas, aunque hoy una unidad ya se le permitió. Por su parte el diácono Bernardo y Martha Delia González han tratado de llevar una relación cordial con los diversos actores de la comunidad. Existe un reconocimiento a su labor y a lo que han logrado, al grado de que algunos dicen: “el padre es el único que se preocupa por rescatar nuestra cultura”, pero también existe malestar de la gente mayor que ve con expectativa “los consejos que les da el padre a los jóvenes”. Para Martha Delia estar en la comunidad ha significado un proceso difícil, pero la organización que conformó junto con mujeres de la comunidad (*Centro de Desarrollo Comunitario A.C.*) ha permitido el empoderamiento de las participantes integrándose a comités de salud y educación.

A las mujeres de San Ildefonso Chantepec les ha costado que su voz sea escuchada, pero esta situación ha cambiado paulatinamente, sobre todo por el empoderamiento por ser trabajadoras y aportar recursos para el hogar. La respuesta de los diversos actores ha configurado la orientación y la negociación que se hace con las diferentes propuestas e intervenciones de los agentes externos. Algunas veces abiertamente se confrontan contra las agresiones de todo tipo, sobre todo las religiosas, la falta de suministros de servicios básicos y la influencia ejercida por el municipio. Por otra parte, cuando es en beneficio para la comunidad desde diferentes perspectivas, las negociaciones se dan en una constante tensión. Algunas veces se apropian los proyectos o las propuestas y algunas veces son rechazadas. Empero el malestar de la ciudadanía, se debe a la influencia de gente exterior a la comunidad sobre todo como se vio, de las empresas como la Cruz Azul por la amenaza en términos territoriales y de recursos naturales.

La relación con la pastoral indígena permite generar vínculos con grupos indígenas de todo el país y en el encuentro que se realiza cada año en distintas partes de la república y del estado de Hidalgo, se comparten experiencias organizativas, y temas como los sueños, los mitos, la importancia de preservar la lengua y rescatar la herencia de los abuelos, como la medicina tradicional, la vestimenta, etc. Esta experiencia ha significado conocer cómo se dan los procesos de movilización y resistencia en otras comunidades, lo que ha resultado un aprendizaje valioso pero sobre todo un encuentro con el otro. Existen personas que conocen a indígenas de otras partes del mundo, borrando el estigma racial y entablando un diálogo con otras maneras de ver el mundo. Recapitulando: existen diferentes grupos a parte de las organizaciones, que influyen en la dinámica comunitaria y delimitan la acción, que surge desde los mundos de vida, la interacción comunitaria y las redes sociales que relacionan a estos actores con agentes externos. Como señala Thompson (1993:233): “Los tipos de estrategias que siguen típicamente los individuos, y su capacidad para tener éxito en ellas, depende de los recursos que tienen a su disposición y de la relación que guardan con otros individuos del mismo campo”.

Así, se establece un entramado de relaciones sociales a partir de las características de la estructura social de la comunidad, con tensiones y conflictos constantes en la vida cotidiana. Por lo tanto, es necesario establecer qué tipo de representatividad tienen las organizaciones en la comunidad.

3. Encuentros y desencuentros: la representatividad y la rendición de cuentas

En este entramado de relaciones complejas como ya había apuntado en el capítulo dos de esta investigación, los movimientos etnopolíticos deben su eficacia a la representatividad. Como señala Miguel Bartolomé (2006: 126.127): “cabe apuntar que en ocasiones indígenas designados o auto designados como mediadores tienden a asumir una representatividad de la cual carecen en foros locales, nacionales e internacionales, en los que hablan en nombre de sus paisanos. Todo ser humano tiene el derecho de luchar por su colectividad, pero ello no implica necesariamente ser

considerado su representante... muchos son verdaderos ejemplos de compromiso social, aunque otros tienden a auto identificarse más por su calidad de funcionarios que por su filiación indígena”. En este sentido, la representatividad auto designada como gobernador tradicional, implicó cierto descontento entre la población. César Cruz es reconocido por una parte de la población mientras que por otra a causado malestar. Desde mi perspectiva, creo su opción se basa en esa filiación indígena que reclama Bartolomé pero es la misma dinámica comunitaria que no permite se den del todo estas relaciones de horizontalidad. Si bien es cierto por otra parte, ha logrado mediar las intervenciones gubernamentales y sobre todo a tenido un liderazgo en las relaciones de poder entre el adentro y afuera de la comunidad. Como dicen algunos habitantes: “gracias a él se ha obtenido respeto y dignidad”.

Este nuevo cargo, vendría a plantear un resurgimiento de tradiciones destinadas a perderse, referentes a algunas prácticas comunitarias como la religión ancestral, pero sobre todo, le permitiría relacionarse con agentes externos, como instancias del gobierno municipal y estatal poniendo por delante su identidad y exigiendo el trato digno para su pueblo. Empero, las opiniones de la población son de desconcierto:

Él se proclamó gobernador del pueblo, sin que él hubiera hecho una consulta con el pueblo. Entonces yo creo que pues estuvo mal, debió de haber dicho: “saben qué, pues yo me quiero proclamar así, qué opinan”, y ya la gente pues es cuando dice: “no, sabes qué, pues piensa que esto y esto”. Pero pues no lo hizo así. Lo que hizo fue malo y lo perjudicó.¹⁰⁷

Del mismo modo, la rendición de cuentas, genera tensiones y conflictos. Como se vio en el capítulo anterior, todo parte desde mi punto de vista, de la imposibilidad para llegar a consensos e incluir a los participantes de las organizaciones en la estructura organizativa:

En este tiempo de construir el expediente también acudimos al ejido, por ejemplo, a pedir su aval y su participación, al ejido de San Ildefonso. Y bueno, yo creo que eran cosas que no se entendían mucho, a lo mejor no las supimos explicar, pero era así como algo que no creían posible, que fuera posible establecer o tener el permiso para una radio. De

¹⁰⁷ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, noviembre de 2012.

hecho algunos compañeros de la asociación, cuando íbamos avanzando en los trámites, dudaban de que lográramos el permiso.¹⁰⁸

Si bien desde el principio de su conformación de la radio comunitaria a la fecha, las cosas han cambiado bastante, sobre todo porque las autoridades reconocen la importancia de estos espacios y han decidido incluirlos y que sus propuestas sean expuestas en la Asamblea General. Aunque difícil, se abrió la puerta para que estas organizaciones tomen más fuerza y sea respetada la diversidad de formas de pensar, de proyectos de vida y comunitarios. Todavía hace escasos veinte años el control por parte de un grupo de ejidatarios era importante y aunque lo sigue siendo, hoy han aceptado la presencia de otras formas de pensar.

Tal vez como plantea Leticia Merino (2004), es más relevante la rendición de cuentas que la fuerte identidad indígena de un grupo. Retomando a Ostrom plantea: “el capital social se basa en las relaciones sociales de las comunidades humanas que les permite desarrollar conocimientos y visiones comunes, entendimiento mutuo, rendición de cuentas y confianza entre sus miembros, condiciones indispensables para la constitución y vigencia de cualquier acuerdo social” (Merino, 2004:129). Este capital social permite resolver los problemas dentro de la comunidad, aunque siguen imperando la desconfianza:

Hay muchos problemas, principalmente por las autoridades que han estado en la comunidad, no han trabajado honestamente, cualquier obra, no la hacen, hacen lo que les conviene, yo en el tiempo que tengo aquí viviendo, todas las autoridades han sido corruptas. No han administrado bien.¹⁰⁹

Aunque estas organizaciones incentivan la participación, la solidaridad y luchan por la autonomía, están dentro de una estructura social donde las relaciones horizontales aún no se dan del todo, lo que acarrea una organización social debilitada. Existe una marcada desconfianza entre los diferentes grupos y organizaciones. Hay la queja constante de un grupo sobre otro, de sus maneras de actuar: no existen reglas claras y un compromiso por parte de los diferentes grupos y organizaciones de la comunidad.

¹⁰⁸ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹⁰⁹ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

De ahí que como se veía exista apatía por participar en las asambleas, y cada organización que surge este definida por la participación en los espacios que van creando. La estructura organizativa en San Ildefonso Chantepec es débil, por su característica de exclusión, y porque la mayoría percibe como injusta las condiciones de acceso a los recursos, como los bienes comunales, pero sobre todo porque el grupo de ejidatarios controla el poder y no tienen una definición clara sobre las condiciones en las que se da la participación. Siguiendo el planteamiento del capital social: “es resultado de relaciones sociales que sostienen los miembros de una comunidad, este capital se conserva, se incrementa o se deteriora como consecuencia de las prácticas sociales de sus miembros y/o otros actores involucrados en la vida comunitaria” (Merino, 2004:130). Así, la participación comunitaria se da ante un escenario heterogéneo y de constantes disputas por recuperar la participación comunitaria.

Ante esta falta de rendición de cuentas, se explican los nuevos espacios creados por los ciudadanos de la comunidad como por ejemplo en la fiesta de los músicos, donde se realiza por un comité y una asamblea paralela a la comunitaria. O la organización por barrios cada día es más fuerte, por el incremento poblacional y que se expresa en las posadas que se organizan cada año: con antelación se organizan entre vecinos para llevarla a cabo, en ella no existe desconfianza y hay disposición para cooperar. En la radio comunitaria, los acuerdos son respetados y se reaviva la participación desde este espacio. La esperanza, como lo expresa un miembro de la radio, es que se puedan generar consensos y respeto:

Me late que los “jóvenes” deben de respetar a los viejos así como son. Son liderazgos que siguen vivos, por el empoderamiento que da la tenencia de la tierra, porque van a la asamblea y son beligerantes, pero también porque no se ha logrado consolidar un liderazgo viable para la comunidad. Es difícil pedirles que cambien, quizá ni derecho tenemos de hacerlo. Lo que hay que hacer es respetarlos, pero que eso no impida que se entreteja otro tipo de proyecto para la comunidad. Considero que este respeto haría que todos vivamos en paz.¹¹⁰

¹¹⁰ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, marzo de 2013.

Este entretejer otro proyecto para la vida en común, fortalecería las instituciones y se generaría otro tipo de relaciones sociales. Existe la posibilidad para que se generen consensos y acuerdos mutuos, pero la disputa entre los diversos actores continúa. Sin embargo, a partir de la Ley de Derechos y Cultura Indígena, las organizaciones se están movilizandov nuevamentepara presionar y se haga un reglamento interno que faculte esta ley. Esta lucha por los derechos hace posible un nuevo panorama para la comunidad. La disputa por establecer relaciones horizontales y de rendición de cuentas por parte de las organizaciones, logra espacios de inclusión.

4. La inclusión de las demandas de las organizaciones

A lo largo de la conformación de las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, se han dado una serie de demandas relacionadas con el fortalecimiento de las instituciones comunitarias. Por ejemplo, la radio comunitaria desde antes de su conformación como había señalado en el capítulo primero, se conformó por la inquietud de realizar un reglamento interno por escrito desde el año 2000. En este proyecto se hacía énfasis sobre la baja participación y el descontento de la comunidad. Para realizar este reglamento mucha gente participó. Se llevaron a cabo talleres y consultas en los diferentes barrios de la comunidad. Alrededor de mil personas de todas las edades, dieron su palabra y opinión sobre diferentes aspectos de la vida comunitaria. De ahí salió la propuesta de organizarse por manzanas y de reestructurar el sistema político y de cargos, así como recuperar la policía comunitaria, el consejo de ancianos y formar nuevos comités como el de ecología, el de cultura y el de atención a los jóvenes. Se establecía, pues es un sentir general de la población, la relación con los partidos políticos, para que fuera más estratégico y se rindieran cuentas por parte de toda la población. Ahí también se dio una concientización por parte de los que participaron en esta elaboración del reglamento. Se leyeron documentos antiguos que dieron cuenta de las problemáticas del presente:

Leímos unos documentos, eran copias, era difícil transcribirlo, trabajamos en la ley interna, hablaban sobre la merma de gente, ahí decía mermado, por las epidemias y

enfermedades y se murió mucha gente... descubrimos que toda autoridad que ha habido se llevaba la documentación a su casa, hasta la fecha se la llevan a su casa.¹¹¹

Estas propuestas surgieron antes de los dos delegados. En esa época no se quiso recuperar esta propuesta que en cierta medida hubiera ayudado a aminorar los conflictos. De igual forma, la Organización Hñähñu intentó el fortalecimiento de las instituciones comunitarias, realizando un archivo de la comunidad:

Pero esto ha sido todo por los comisariados, por los delegados, no saben documentar, y nosotros que queremos documentar no falta los dinosaurios de estar interrumpiendo: ¡Quieto! Entonces nosotros sí queremos documentar porque el pueblo le falta mucho hacer documentos, que tenga sus propias instituciones.¹¹²

En la actualidad se está retomando por parte de las autoridades, pues es un tema constante y en el que todos están de acuerdo para que las cosas funcionen y se pueda llegar a consensos comunitarios. Para tomar en cuenta la voz de todos y se puedan solucionar los conflictos; para cumplir los acuerdos y se acabe con la inconformidad y la desconfianza que existe. Esta disposición de las autoridades permite entrever los cambios significativos dentro de la comunidad aunque no sin dificultades. Ante las problemáticas y los cambios drásticos que se han dado en la comunidad, existe la capacidad de reflexionar sobre el futuro y de generar condiciones para llegar a consensos, en problemáticas como el uso de las tierras comunales y la planeación de un proyecto de vida comunitario que establezca derechos y obligaciones para todos, así como oportunidades a los más jóvenes para recuperar el hacer campesino:

Lo que platicamos con la organización es de juntar cincuenta, cien jóvenes, de esta generación, que pensamos por el bien del pueblo y para futuro de la juventud que viene, que se repartan las tierras, que tengan mejores servicios las tierras, que sean más productivas para poder tener nuestro propio empleo aquí. Hay muchas tierras abandonadas de este lado, entonces, pues queremos producir xoconostle, maguey, nopal verdulero para consumo diario tuna blanca, roja, duraznos.¹¹³

¹¹¹ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹¹² Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

¹¹³ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

Aunque la elaboración de este reglamento interno conlleva se pongan de acuerdo los diversos grupos sociales, se abre la posibilidad del fortalecimiento de las instituciones comunitarias, para promover el cumplimiento de las faenas, garantizar los derechos y obligaciones y las decisiones se tomen de forma democrática. Otra de las características de este reglamento que se está retomando es la participación de la mujer. Aunque está permitido participen en las asambleas aún existe una cultura patriarcal y machista. Otra de las demandas que han tomado fuerza, es que las autoridades pidan una escuela bilingüe para la transmisión de la lengua y su revaloración. Sin embargo, esta demanda de ciertos actores, sobre todo de las organizaciones, genera escepticismo. Para las autoridades implicaría romper con una tradición.

Por otra parte, quizá uno de los casos más emblemáticos, sea el de la construcción de la casa de música. Esta petición se hizo por parte del grupo de jóvenes que hoy conforman la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas, pues buena parte de sus integrantes se dedican a este arte y forman parte de bandas de música dentro de la comunidad. Han realizado estudios en el conservatorio nacional, en bandas del ejército o han aprendido de sus padres. La música desde hace casi setenta años ha sido un medio de sustento y un espacio de participación, y está fuertemente arraigada a la cultura de la comunidad. El proceso para obtener el apoyo para la casa de la música, se dio a partir de la efervescencia comunitaria que implicó se logaran cosas con organización. Posterior a estos procesos, en el año 2002 inicia la gestión para la casa de música, pero en el año 2005 se retoma a fondo. El delegado de aquel entonces, invitó a unos diputados el día del santo patrón. Al ver el talento de la comunidad, se pidió el apoyo para hacer la escuela de música. Una diputada de la comisión de cultura, Aurora Cervantes, del PRD, e integrante de la comisión de cultura, al ver el concurso de Bandas, se sorprendió y brindó su apoyo a la comunidad para gestionar los recursos necesarios.

Ya sin tener la delegación se realizó una solicitud ante la cámara de diputados federal, la cual otorgó seis millones de pesos pero no había cómo bajar el recurso y lo manejara

la propia comunidad. El Centro de Desarrollo Humano y Comunitario, constituido como asociación civil, podía bajar los recursos pero implicaba consenso entre los músicos y con la comunidad. Mientras se buscaba como se podían canalizar estos recursos, la cámara de diputados, decidió fuera el Consejo Estatal para la Cultura y Las Artes del Estado de Hidalgo (CECULTAH) el ejecutor del proyecto. A través de esta institución, se llevó a cabo la obra. A la fecha, ya se concluyó la primera etapa, aunque falta el equipamiento y establecer junto con la comunidad cómo se van a manejar los recursos y quién va a dar las clases.

La música, desde 1945 fue un arte que permitió a la comunidad relacionarse con el exterior. Las primeras bandas se relacionaron con músicos del municipio de Coyotepec, Estado de México y se organizó a la gente para recibir clases y se formaron las primeras bandas. En la actualidad las bandas están conformadas entre quince y veinte integrantes y la enseñanza de este arte empieza desde niños. Cada padre busca quién instruya a su hijo. En un inicio la música clásica fue la que se ejecutaba, pero en la actualidad predomina la música de banda, pues “deja más”. La mayoría de las bandas son contratadas para fiestas o para eventos sociales en la región y existe una banda sinfónica infantiles. La estrategia de los músicos ha sido incorporarse a las exigencias de las nuevas generaciones. La música se relaciona con el pasado de la comunidad y es un elemento de orgullo para todos. La comunidad de San Ildefonso tiene una alta sensibilidad hacia la música. La atención y el oído educado al escuchar alguna pieza, es parte de su ritmo. Si como dice Octavio Paz, el ritmo es visión del mundo, San Ildefonso Chantepec debe su ritmo a la música y es un acontecimiento comunitario de relevancia, como posibilidad de resistencia, de desarrollo comunitario e individual. También se generan tensiones entre los músicos pues son muy exigentes en las ejecuciones. De hecho, la competencia de bandas de música de la fiesta patronal se debe a la competencia entre las primeras bandas de la comunidad.

Además, como ya se vio, la música tiene relación en la vida cotidiana, no sólo porque es constante oír de día y de noche ensayar las bandas de música sino porque está relacionada con la vida religiosa, con las celebraciones y festividades. El arte de la

música, de ser una actividad que ejecutaban los campesinos, ha pasado en la actualidad a jóvenes que han aceptado ese legado, lo revaloran y lo apropian a su tiempo. Algunos adolescentes están formando bandas de rock interpretadas en Hñähñu. De esta valoración pedagógica hacia la música, surgió la idea de exigir una casa de música para “desarrollar al pueblo”. De nueva cuenta surge la expectativa. Hoy las instalaciones son un hecho y existe por parte de los músicos, expectativa por saber si se les dará un espacio a los músicos locales e impartir clases. Existe una fuerte motivación para poder ingresar a este espacio pues fue una propia gestión de actores de la comunidad:

Hay músicos que han ido a estudiar afuera pero muchos no tenemos ese dinero, por eso queremos la casa de música para que aquí mismo nuestros hijos estudien, aquí hay mucho talento, entonces que tengan ese beneficio, ese don de cultivarse, donde puedan tener una constancia de estudio. Porque en México en otras partes, te piden escuela y si no, no te reciben... Toda la comunidad se beneficiaría, y todas las comunidades vecinas, porque este sería el primer pueblo que tendría una escuela de música. Los pueblos de alrededor, Santa María, San Marcos, Cruz Azul, ya hasta han venido, (para saber) cuándo empiezan las clases de música. Escuela la tenemos en la casa, enseñamos a nuestra gente, pero hay personas que vienen a recibir clases aquí, pero quieren una constancia. También queremos hacer una orquesta sinfónica de aquí del pueblo. La música sería otra forma de tener recurso diferente a las fábricas.¹¹⁴

Las distintas organizaciones son fuerzas sociales que alientan el fortalecimiento de la organización comunitaria. Finalmente en este choque de intereses y pugnas se puede señalar que las organizaciones son como señala Zemelman (2000:75): “todo tipo de agrupamiento social capaz de emprender acciones, más allá de la estructura formal que adopte”. Sin embargo esta gestión no se realizó sin tensiones. De nueva cuenta la relación con agentes externos generó conflictos:

Tepeji sí le pone trabas a esta comunidad, para que no entren las solicitudes, pero si van directamente a otro lado si les hacen caso. Esa ayuda fue federal, entonces fue que se dieron cuenta: “qué onda -le preguntaron a los señores- que onda, este grupo no es de ustedes, ya nos enteramos que les van hacer una escuela de música, pero no son ustedes”. “No –dicen-, entonces quién”, pues de los jóvenes que les gusta el progreso de la comunidad. Informaron en la asamblea, entonces se metieron a fondo porque sí los regañaron en Tepeji porque son los que han estado siempre con el municipio. Entonces ya ellos vieron la forma de cómo meter gente de ellos para estar en la obra. Regañaron al

¹¹⁴ Entrevista con Mateo Cruz, músico de san Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

delegado porque no sabía nada de ese proyecto, porque no sabía nada de la obra. Pensaban que eran ellos pero fueron los jóvenes, por eso no los quiere el municipio, porque dicen que ellos los rebasan pero se hacen las solicitudes y no pasan.¹¹⁵

Como este testimonio lo señala, se retomó en la Asamblea General y la población ratificó un comité de música vigente hasta la fecha. Entre estas constantes tensiones y conflictos cotidianos los distintos actores sociales establecen las condiciones para un desarrollo propio. La población joven, obrera principalmente, desde esa interacción a logrado sortear las problemáticas de la vida comunitaria y presionar para que sus propuestas sean tomadas en cuenta, por lo que existen elementos para la conformación de una nueva ciudadanía.

5. Un horizonte: la posibilidad de una ciudadanía indígena

Para Alejandro Cerda (2012) la ciudadanía indígena surge por las reivindicaciones de los movimientos sociales, sobre todo por la lucha de la diversidad cultural. Los movimientos contraculturales y contra hegemónicos son procesos que se puede observar entre las organizaciones de San Ildefonso Chantepec. La ciudadanía indígena tiene un componente político inscrito dentro de la dinámica comunitaria, en la lucha por los derechos y la relación con el Estado. No solo cuestiona la legitimidad del proyecto civilizatorio si no que luchan por generar espacios donde se dé una construcción discursiva que apela a la diversidad.

La tradición y el vínculo que diversos actores sociales han tenido con el partido en el poder nos hablan de una larga historia de cacicazgo y de control político. Sin embargo, estas organizaciones plantean un cuestionamiento y concientización que permea la vida comunitaria. Es decir, en la vida pública se genera un discurso desde el contexto local sin dejar de lado los problemas globales. La constante convivencia que establecen los actores sociales conforma una confrontación a veces directa y a veces velada de perspectivas a futuro en el manejo de los recursos naturales y de la relación con agentes externos.

¹¹⁵ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

Los constantes cursos hechos por los integrantes de la radio, sobre derechos humanos y derechos indígenas han transformado las subjetividades de muchas personas, el caso más emblemático fue el de César Cruz que formó su propia organización. Tal vez este caso es el de mayor resonancia ha tenido pero no es el único. Pero los vinculados con la radio, aunque no es la mayoría de la población, tienen un sentido crítico frente a las problemáticas sobre su presente, incluso hablan sobre formar un municipio autónomo para dejar de tener esa influencia que polariza a la comunidad: “poder manejarse bajo sus propias leyes”.

Este discurso tal vez hable más de un sentimiento constante de agravio que de una realidad, principalmente por las fuertes divisiones que aún existen dentro de la comunidad. Sin embargo, es un discurso latente y que refleja las condiciones de lucha de los actores sociales en San Ildefonso Chantepec. Hoy dentro de la comunidad, esta construcción contra hegemónica es contraria a los grupos dominantes existentes. La ciudadanía indígena es diferente a las visiones liberales sobre ciudadanía. Como plantea Alejandro Cerda (2012:117): “a pesar de que la misma noción de ciudadanía surge como un ideal de reconocimiento de derechos en igualdad de condiciones para los ciudadanos que forman parte de una colectividad, la manera en cómo se define su contenido y alcances, muchas veces ha funcionado más bien bajo el discurso de la imparcialidad, como forma de exclusión o invisibilización de los miembros de una sociedad que representan la diversidad cultural”. Las organizaciones no niegan lo político como pretende el liberalismo (Mouffe, 1999), y redefinen a la ciudadanía “como un proceso de disputa histórica, como una relación de horizontalidad entre ciudadanos y de éstos con los estados que si bien remite una noción universal, adquiere distintos significados”.

La estratificación social, la interacción constante con el mundo industrial y urbano propicia una individualización, en un mundo en constante competencia e incertidumbre. La transformación de la comunidad tiene otra dinámica pues: “la comunidad antigua no existe más ahí donde se da una sociedad de individuos contrastantes, mas se le extraña, se retrotrae a mundos más restringidos y resurgen otros planos y dimensiones

de la existencia social. Hay un deseo de ser parte de algo ante un universo adverso, inhóspito, competitivo” (Tejeda, 2011:210). Las acciones de estas organizaciones están restringidas al ámbito comunitario y sobre todo a sectores específicos, pero han abierto una brecha importante en la experiencia identitaria y de construcción de otras formas de participación que antes no se daba en la comunidad, así como la recuperación de aquello que parecía destinado a desaparecer.

Los diversos actores sociales son más críticos ante la situación vivida dentro y fuera de su comunidad, de ahí que se explique su apatía a participar, negándoles legitimidad a las autoridades comunitarias y abriendo espacios de participación, de concientización formales e informales. Emerge tal vez una ciudadanía que puede permear de manera positiva las relaciones sociales entre los diferentes grupos de interés y sus demandas sean integradas a la estructura organizativa. Estas organizaciones tienen un componente étnico y de acción política, donde ponen por delante lo indígena y lingüístico. En este sentido, posibilitan un entendimiento distinto con los agentes externos, sobre todo con el municipio y comunidades vecinas. Por ejemplo, la radio en esto ha jugado un papel relevante. Existe un reconocimiento de los habitantes que anteriormente humillaron y discriminaron a la población, si bien como se vio, dentro de la comunidad se encuentran en un proceso de fortalecimiento e inclusión. Sin embargo, principalmente, lo ciudadanos reafirman el sentido de pertenencia a un territorio, a una historia común y un pasado originario.

Las organizaciones como nuevos espacios de participación, tienen finalmente una importancia en la reconfiguración de la vida comunitaria no sólo como espacios formalmente organizados, sino también los nuevos espacios creados en la vida cotidiana, de ahí la importancia de los músicos dentro de la comunidad y de las identidades de barrio que tienen su mayor manifestación en las fiestas, en la ayuda mutua y solidaridad que constantemente se dan entre los ciudadanos. Se hace posible la construcción de sujetos creando espacios sociales de participación. Las complejas relaciones de poder dentro de la comunidad, la relación con agentes externos y la estructura social de la comunidad configuran una forma particular de resistir y buscar

espacios de participación. Las relaciones de poder entre actores sociales y ante el control que ejercen ciertos grupos, no permiten definir un proyecto de vida común, sobre todo en las necesidades más apremiantes para los actores sociales que se movilizan como es el caso del rescate de la lengua, la digamos reinvencción del sentido de la tierra y la apropiación e interacción de los mundos de vida rurales y urbanos. La discriminación y el racismo se apropian de distinta manera, y aún merma la autoestima de los ciudadanos. Sin embargo, ante estas tensiones, las organizaciones han logrado poner en un panorama distinto las relaciones que se dan con el exterior. Hoy las autoridades gubernamentales, tienen que relacionarse de manera distinta con los diversos actores que existen dentro de la comunidad y el discurso de la identidad es ya una constante en los distintos ámbitos sociales y políticos.

La relación entre la comunidad y el municipio está en constante interacción con los aspectos culturales e identitarios que los habitantes afirman de manera latente u oculta. Lo que estas organizaciones han logrado es un cambio en la relación con el poder hegemónico que impera en la región, que tiende a desaparecer lo poco que queda de comunidades rurales. San Idefonso Chantepec tiene una característica distinta por ser una comunidad indígena. Por consiguiente, estas organizaciones han propiciado cambios en la manera en que articulan mundos de vida urbanos y rurales, pero sobre todo distintas maneras de comprender la interacción entre la comunidad y la región. La radio comunitaria, al extender su frecuencia, ha cambiado la percepción de algunos habitantes que antes discriminaban fuertemente a la comunidad. Por su parte, la Organización Hñähñu, en la realización de su festejo anual, invita a las autoridades municipales y ahí se dan muestras de la gastronomía, la lengua, y las tradiciones de la comunidad.

Antes el municipio no reconocía la identidad indígena y cultural de la comunidad, hoy se relaciona de manera distinta con los actores sociales, y constantemente estas tensiones van disminuyendo: “las sociedades explican en su incompletud su contingencia, la manera de dar cuenta cabal de su condición” (Cerdea y Barroso, 2011:68). Por lo tanto, los actores sociales tienen proyectos de vida distintos y en ocasiones opuestos. San

Ildefonso Chantepec es una comunidad inacabada, construyéndose en un proceso continuo de antagonismo y de lucha por construir un proyecto de vida comunitaria y otro tipo de ciudadanía que revalore la participación comunitaria. Las respuestas de los actores sociales organizados incluyen formas nuevas de ciudadanía donde la justicia y la identidad son centrales para comprender su actualidad que entreteje estrategias inéditas y novedosas. ¿Por qué participan estos actores sociales mientras otros permanecen aparentemente pasivos? ¿Por qué se organizan y generan alternativas? Las preocupaciones de las organizaciones etnopolíticas son compartidas por otros sectores de la población. Pero aunque parten de un territorio común han conformado su subjetividad de manera distinta, pues como ya vimos, existen algunos ciudadanos que ya no quieren hablar la lengua por la discriminación y los nuevos ideales urbanos, otros están vinculados al partido en el poder y no ven necesario exigir los derechos indígenas, colectivos e individuales.

En fin, la diversidad de actores apropia de manera cotidiana la situación adversa a la que se enfrentan, de ahí la importancia de estas organizaciones. Entonces veamos qué tipo de acciones generan y cuál es su importancia comunitaria, lo que tiene que ver con el poder ejercido de acuerdo a los recursos y repertorios con los que cuentan. Para pasar al último capítulo de esta investigación, termino con estas palabras de Humberto Calixto Montes, obrero en Sinaloa y hoy uno de los “guardianes” del pulque en San Ildefonso Chantepec. Estas palabras expresan un modesto horizonte:

No olvidamos nuestras raíces. Yo estuve casi once años fuera de mi casa, y sin embargo llego aquí, busco mi novia, me junto con mi esposa, tenemos nuestros hijos y ahí están los hijos, y lo que queremos que también ellos sigan lo poquito que hay en los usos y costumbres.¹¹⁶

¹¹⁶ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

CAPÍTULO VI

ORGANIZACIÓN, MUNDOS DE VIDA y DESARROLLO

No es únicamente el triunfo de la lucha lo que da validez y vigor a la cultura, no hay amodorramiento de la cultura durante el combate. La lucha misma, en su desarrollo, en su proceso interno desarrolla las diferentes direcciones de la cultura y esboza otras nuevas.

Franz Fanon

La organización de los actores sociales se relaciona con la discriminación y el racismo por parte de las instituciones gubernamentales y de la población con la que interactúa cotidianamente la comunidad de San Ildefonso Chantepec. Es decir, existe por un lado una pugna por ser reconocido y por otro existe una estigmatización identitaria. La comunidad, no era considerada como comunidad indígena por parte de las instituciones. Existe una lucha entre la comprensión que los actores sociales organizados de San Ildefonso Chantepec tienen sobre su pasado y su presente y la manera en que su identidad es planteada desde relaciones de poder hegemónicas. Las organizaciones, hacen posible revalorar el pasado.

Por consiguiente en el presente capítulo retomo aspectos estructurales, pero sobre todo, la voz de los propios sujetos. Desde su palabra subyace una crítica a ese pasado negado en el presente. Es decir, para intelectuales, el Estado y la población de la región de Tula-Tepeji, lo indígena es algo que hay que valorar porque ya pasó y es pieza de museo. El discurso del poder hegemónico como señala Foucault (1978:140), obliga a “vivir de cierto modo” y a ser clasificado de acuerdo a este discurso que tiene sus prácticas específicas. La posibilidad de un discurso y práctica contra hegemónica por parte de los actores sociales organizados de San Ildefonso Chantepec, está asentado y es posible de acuerdo a la memoria colectiva, llena de agravios, de insultos, pero también de una valoración positiva de la identidad indígena.

Por ello, es pertinente considerar la carga histórica y simbólica de los actores sociales de San Ildefonso Chantepec, pues como plantea Walter Benjamin, el pasado se redime en las luchas del presente, sobre todo porque los indígenas siguen conservando su

lengua y sus características identitarias como grupo étnico, por lo que la relación entre historia y memoria es una manera de poner en entredicho la legitimidad del proyecto civilizatorio que impera en la región, al ser los indígenas, actores sociales protagonistas de su historia. Son respuestas que marcan un horizonte a futuro y una utopía. Parten desde lo que se asimila de la identidad para resistir ante las condiciones difíciles adversas de una región altamente industrializada y en último término violenta estructural y simbólicamente. Así, elementos como la memoria colectiva y la historia oral tienen una enorme fuerza emancipadora, que configura la lucha cotidiana. Este es uno de los aspectos más fascinantes desde donde resisten los actores sociales y viene a confirmar lo que distintos autores han afirmado sobre la oralidad en las comunidades indígenas. Los actores parten de esta posibilidad que da la memoria y tratan de rescatarla y reinventarla como discurso y práctica política.

Entonces, en este capítulo presento tres ejes: la oralidad, la reinención de la identidad y la reapropiación de los conocimientos en su práctica cotidiana, que atraviesan la praxis de los actores sociales que constantemente generan acciones y respuestas a primera imperceptibles y modestas. Estos actores organizados (si bien han conseguido mucho dentro y fuera de su comunidad), son resistencias de grupos y no de la comunidad en su conjunto. Sin embargo no son actores aislados actuando de manera egoísta, sino que tienen como referencia lo colectivo aún cuando sea difícil la participación.

1. La importancia de la lengua y su preservación

*Aceptar la identidad es la cura de todo lo que uno ha sufrido¹¹⁷
Aquí radico en mi comunidad, aquí me voy a morir. Yo hablo la
lengua Hñähñu¹¹⁸
Actualmente es alarmante, si no hacemos algo, en unos 50 años
se pierde. De 500 años de resistencia a 50 años se pierde¹¹⁹*

¹¹⁷ Entrevista con la señora Adela Calva Reyes, habitante de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹¹⁸ Entrevista con Don Cipriano Ángeles Pascual, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹¹⁹ Entrevista con el señor Antonio Ramírez Donato, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

La lengua, es la vía para expresar los valores comunitarios, de ahí la constante lucha por preservarla, transmitirla y enseñarla. Los actores sociales organizados comprenden que la pérdida de la lengua cambia por completo la manera de ver el mundo y como dicen “se quedan cortos con el español” en sus conocimientos y transmitir su sabiduría ancestral. La lengua no sólo es un medio de comunicación, es el anclaje de los saberes ligados con el territorio, con las prácticas sociales y con las relaciones que se establecen dentro y fuera de la comunidad. La lengua dignifica la identidad, la forma de expresar y comprender el mundo.

Desde la oralidad se comprende otra manera la relación con el entorno. Por eso la preocupación por el olvido de la lengua. La lucha se da en la concientización que se hace de manera cotidiana con las nuevas generaciones. El reconocimiento y la divulgación va más allá de las fronteras comunitarias. Se entrelaza con las redes sociales que se entablan para hacer visible esta problemática y de la capacidad que tienen los actores de luchar por el rescate y preservación de sus conocimientos. Las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, ponen en el centro del debate comunitario la necesidad de seguir preservando la lengua y por abrir espacios de inclusión para su difusión y en cierta medida su exaltación como componente de la identidad. La lengua, permite adquirir conocimientos y saberes, transmitirlos y experimentar nuevas formas de resistencia y praxis.

La señora Adela Calva aprendió a escribir la lengua a raíz de los cursos que se dieron para constituir la radio. Posteriormente escribiría el libro *Alas a la Palabra*. Para ella el aprendizaje va más allá de un simple libro. En sus palabras, la aceptación de la identidad es la cura de todo lo que uno ha sufrido:

Gracias a los abuelos me heredaron este lenguaje tan bonito, porque actualmente descubro cosas interesantes, importantes y de profundidad. Y es una lástima que se tienda a perder, ya que la lengua Hñähñu habla sobre todo de mucho amor, de mucho respeto, de mucha profundidad. Entonces, me siento cada vez más motivada, más interesada y lo que lamento es no haber descubierto esto en la mitad de mi vida que llevo, y siento que me va a faltar mucho tiempo para sentirme plenamente satisfecha. Lamento que muchos de nosotros no sabemos valorarlo, porque no conocemos la escritura y no

nos profundizamos a analizar la palabra. Perdemos mucho sentir, mucho de lo que tenían los abuelos que no estaban preparados, pero estaban educados dentro de la casa. Porque ahora se ha difundido que no sirve para nada, pero realmente nosotros los mexicanos no nos detenemos a analizar lo que nos imponen, si es correcto o no, si vale la pena. Ese es el peor error de ahorita los jóvenes que les dicen que les enseñen a sus hijos inglés.¹²⁰

En la vida cotidiana, es frecuente ver cómo la gente se acerca a pedirle concejos sobre escritura y sobre el significado de determinada palabra. Personas de todas las edades, le manifiestan su deseo de aprender. En contra de la educación de los padres, los niños se acercan a su pequeña tienda en el centro de la comunidad para recibir la instrucción sobre la lengua -como acto de rebeldía tiene un letrero de la cervecería Sol pero con estas palabras: *n' tai- ngu*, casa para mercar en Hñähñu-.

Don Cipriano Ángeles es campesino y albañil. Es de los llamados profesores de la comunidad. Se ha metido a dar clases para transmitir el conocimiento de la escritura Hñähñu. Don Juan Trujillo, peluquero y campesino, constantemente pide espacios en la primaria para dar clases. Conformó un grupo con doña Adela y el más joven Antonio Ramírez Donato, para realizar un diccionario y planear algunas acciones para rescatar la lengua. El grupo no se ha concretado pero la espinita sigue y en cualquier rato, como muchas cosas en San Ildefonso Chantepec de repente se generará la acción.

Por su parte la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas realiza acciones para rescatar la lengua, haciendo juegos didácticos para niños. Este material ha sido distribuido en las escuelas de la comunidad. La llegada de una escuela bilingüe traería ciertas dificultades. Incluso los actores sociales perciben que estaría mejor no sucediera. Sobre todo porque va a llegar el gobierno y va a querer meter a sus propios profesores y como dicen los habitantes esta variante es única y hay que cuidarla. Los profesores tendrían que ser de la propia comunidad como hoy ocurre o los que lleguen tiene que aprender esta variante. Cuando algunas personas recibieron cursos sobre la lengua en Ixmiquilpan, de plano no les gustó, por no corresponder con la variante de San Ildefonso Chantepec. Las políticas del gobierno y los foros sobre la lengua Hñähñu

¹²⁰ Entrevista con la señora Adela Calva, habitante de San Ildefonso Chantepec, noviembre de 2012.

tratan de estandarizarlo. Los profesores de San Ildefonso Chantepec se niegan rotundamente, pues ellos quieren seguir con su variante:

Me dice un día un viejito, ya murió: “si vas a dar clase, lo deben de hacer tal como nosotros lo hablamos, me estás poniendo un terreno que nosotros no lo conocemos, entonces nuestra lengua se va a perder. Nuestra lengua es la más rica que ninguna otra. Hemos ido allá en Mixquiltan, pero no es lo mismo, porque en los otros pueblos ya se les metió la cosa del español, ya no lo hablan igual como nosotros” y dije: “no pues sí tiene razón” y es que si hubiera pasado una vía de comunicación llámese autopista, la lengua ya hubiera desaparecido desde cuando, como los otros pueblos.¹²¹

Aunque se ha hecho énfasis en la oralidad como posibilidad de transmisión de conocimientos y se ha caracterizado a la escritura como la fijación del pensamiento, en el caso de San Ildefonso Chantepec, los actores sociales perciben que la escritura y su aprendizaje es también una estrategia identitaria para resguardar ese conocimiento que se está perdiendo. La radio comunitaria desde el 2007 ha difundido “un curso básico de la lengua Hñähñu” que consiste en enseñar la lengua en veinte lecciones. Aparte de transmitirse por la radio, se vende un pequeño cuadernillo y un audio para el que quiera aprenderlo y practicarlo en su casa. Este conocimiento que se ha ido adquiriendo ha hecho se forme una red de instructores de la lengua que constantemente reclaman espacios para que se pueda transmitir en las escuelas de la comunidad.

A veces se abren los espacios y hay disposición por parte de las autoridades educativas. Sin recibir instrucción pedagógica alguna sino desde sus propios conocimientos, los profesores idean estrategias para que los niños se interesen por su lengua. En algunas ocasiones se enfrentan a la negativa de los padres que constantemente dicen “para que se hace esa enseñanza sino sirve para nada”. Como señala Fernando Garcés (2007), el conocimiento indígena basado en la lengua es despreciado y relegado a la marginalidad. Si a esto se suma la incapacidad de las instituciones educativas en Hidalgo para brindar educación bilingüe, el problema del rescate y preservación de la lengua se complejiza y se vuelve una tarea difícil. La cultura se convierte entonces en un campo de lucha y de disputa por la hegemonía.

¹²¹ Entrevista con Don Juan Trujillo, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

Otro espacio abierto es en la biblioteca. La bibliotecaria constantemente da cursos a los niños sobre la lengua materna, realiza festividades y concursos. Tuve la oportunidad de participar con ella en un pequeño taller sobre literatura indígena, en la telesecundaria de la comunidad. El tema en realidad no fue sobre literatura sino sobre la importancia de preservar la lengua y la identidad. Actos mínimos si se quiere, pero es la grieta abierta, a pesar del escaso apoyo de las instituciones gubernamentales. Es una cuestión vital y se hace a contracorriente, como el caso del profesor Antonio que ha pedido apoyos a instituciones como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas e instituciones del gobierno municipal y estatal, pero los recursos son escasos, cuando llegan se dan al año, aunque a él como a la mayoría de instructores no les importa:

Aquí en la comunidad, lo que veo es que falta concientizar que la gente valore su propia cultura, la gente dice ya no sirve, mejor aprende francés, inglés, pero hay que ponerse a pensar que nuestro gran orgullo ancestral y milenario es nuestra lengua, a pesar de que llevamos 517 años de la llegada de los españoles, nosotros tenemos la fortuna de seguir hablando. A veces la gente les sigue inculcando que ya no hable esa lengua, al grado de que mucha gente dice: “te vas a Tula, te vas a Tepeji, con quién vas a platicar”, con el español nos quedamos cortos, no se trasmite todo nuestro conocimiento, pero no valoran esa gran herencia, son miles de años y que lo vamos a perder en veinte o treinta años. Por eso es mi preocupación de que se siga dando la lengua a través de las escuelas, pero bueno las instituciones no apoyan, el ayuntamiento no apoya. Pero apoyen o no, yo voy a seguir enseñando mi lengua.¹²²

Por su parte, la programación de la radio comunitaria aborda una diversidad de temas referentes aspectos culturales, políticos, sociales y económicos,¹²³ pero como preocupación primordial está la defensa de la lengua y de su preservación. Aunque esta programación no se respeta al pie de la letra, sirve como eje y directriz para puntualizar los problemas que preocupan y ocupan a los que participan constantemente en la radio. Lo que orienta la acción es la oralidad y la práctica continua de la lengua. La radio comunitaria se ha convertido en un espacio de aprendizaje, de transmisión de conocimientos, saberes locales y problemáticas que los grupos subalternos urbanos y rurales de la región. Estas reflexiones se engarzan con su cosmovisión y con las prácticas sociales que se dan dentro de la comunidad. La producción simbólica

¹²² Entrevista con Antonio Ramírez Donato, habitante de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

¹²³ La programación de la radio comunitaria se puede ver en el Anexo de esta investigación.

(Thompson, 1993) a través de la radio, permite valorar la pluralidad de mensajes que apropián de otras culturas y de otras maneras de comprender el mundo. Sin embargo, existen problemas para la circulación de mensajes lingüísticos o como señala Raffestín (2011:79), el mercado lingüístico, tiene un valor de uso y un valor de cambio. La lengua a la vez satisface las necesidades de comunicación pero también el sentido y el valor socialmente construido. En San Ildefonso Chantepec, en los últimos años se ha dejado de hablar de manera acelerada. Una explicación son las relaciones asimétricas con el entorno urbano. Dice Raffestín (2011:80): “cada lengua es un instrumento de acción social y en ese sentido ocupa un lugar particular en el campo del poder. Es posible, por tanto una opresión lingüística, una opresión por medio de la lengua. Presión que aparece cada vez que a un grupo se le impone una lengua diferente a su lengua materna”.

Esta tendencia a la homogeneidad y la estandarización son modelos que se imponen desde el exterior de la comunidad. El centro hegemónico de poder impone su lengua a través de la fuerza política y económica, de ahí que para acceder a esos recursos se tenga que asimilar la lengua del grupo dominante. Partiendo de esta explicación se entiende porqué entre más se acrecienta el mercado laboral de trabajo asalariado, persiste la percepción por parte de los obreros de que la lengua no sirve en su vida cotidiana, remplazando los conocimientos locales y en última instancia sustituyendo elementos culturales. Los conocimientos lingüísticos son relegados al espacio doméstico y las acciones de las organizaciones, parecen insuficientes ante esta problemática que amenaza, según la propia percepción de los actores sociales con diluir y transformar la identidad indígena y la lucha contra la discriminación:

La radio es para difundir nuestras tradiciones, porque para este pueblo pues, antes nos preguntábamos ¿cómo podemos difundir o expresar nuestra lengua materna para todo, para todos los pueblos circunvecinos que nos oyen?, porque pues este es el único pueblo que habla Hñähñu, ya alrededor puros españoles. Por eso, creo que es muy importante, para el fortalecimiento y desarrollo de nuestro pueblo, nuestra lengua, como pueblo originario. Sí, porque bueno, de que hemos sufrido mucha discriminación, sí la hemos sufrido con otros pueblos con otras comunidades... Me gusta pues hablar a través de la

radio mi lengua, para que sepan los demás, las demás gentes aquí, por ejemplo a Tula, a Tepeji a donde alcance la radio, pues que nosotros estamos aquí, sí existimos.¹²⁴

Como lo afirma el locutor Darío, la práctica constante de la lengua es para que los otros sepan que siguen viviendo. Aunque la lucha sea desigual, el empoderamiento por parte de un amplio sector de la población y la revaloración de sus conocimientos es lo que mantiene a la lengua con una vitalidad cotidiana, aún mayor que otros pueblos del Valle del Mezquital, a pesar de no estar en esta intensa dinámica industrial. Cuando aún los habitantes no laboraban en las fábricas, por más que se les prohibía hablar su lengua y se les hacía burla, la preservaron casi al cien por ciento, hoy disminuye su uso, pero las acciones generadas son apropiando la tecnología para poder transmitirla. En mi interacción cotidiana pude percibir que aunque escasa, de acuerdo al número de habitantes, la participación en la radio se da a diario y personas de diversas edades entran y salen para difundir algún mensaje, y practicar la lengua. Aunque la lengua entraña una importancia vital como discurso y práctica contra hegemónica, se relaciona con otras preocupaciones como es el caso del deterioro ambiental.

2. Para que vuelva la serpiente: resignificando la tierra y la identidad

Es muy triste la cuestión ambiental a nivel mundial y más en México¹²⁵

Dicen que la víbora se fue porque se quemó el cerro¹²⁶

Según (Lazos y Paré, 2000), el sentir y la percepción que las personas le otorgan a los ecosistemas, ayudan a conocer los valores sobre sus prácticas sociales y su relación con el entorno. Ante el deterioro ambiental, los actores sociales muestran ciertas actitudes. Son percepciones subjetivas relacionadas al ámbito económico cultural y social. Es decir, como plantea la Margarita Velázquez (2003), la sustentabilidad no sólo es un problema ecológico sino de relaciones sociales. Por ejemplo, en San Ildefonso Chantepec, un rito y mito venido a menos y que ha perdido su valor simbólico, es el

¹²⁴ Entrevista con el locutor Darío Guerrero, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

¹²⁵ Entrevista con el señor Camilo Calva Reyes, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹²⁶ Entrevista con Monserrat Lucio, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

ritual hecho a la serpiente protectora del cerro de Chantepec. Hoy se hace una pequeña ceremonia el 3 de Mayo, para festejar el día de la Santa Cruz, pero la creencia en esa víbora que protegía al pueblo, se vincula con el mito mesoamericano de Quetzalcóatl pierde su vigencia, sobre todo en la población más joven. Se dice que esta víbora hace sonar su cascabel cuando se le va a visitar y es la propiciadora de la lluvia. Anteriormente subían en procesión al cerro personas de todas las edades a llevar ofrendas “a la sagrada serpiente emplumada”.

Hoy es la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas, sus integrantes, y César Cruz como gobernador tradicional, los que están recuperando esta ceremonia, donde se da gracias a la madre tierra y se le pide perdón por los daños causados a la naturaleza. El recuperar la religión ancestral no es un asunto folclórico. Es el llamado a entes meta humanos para la preservación de los recursos naturales. Por lo que el constante énfasis que se hace al cuidado ambiental es una pedagogía y una enseñanza a las nuevas generaciones. Para López Aguilar (2005:35), los otomíes del Valle del Mezquital han mostrado “versatilidad a los cambios ecológicos” generando estrategias y adecuaciones a los cambios climatológicos y del entorno. Sin embargo, ante las condiciones de la contaminación y la diferencia entre las aguas de riego y las tierras de San Ildefonso Chantepec que están desérticas y cerriles, esta adecuación cada día resulta más problemática.

Como he tratado de mostrar, la religión en San Ildefonso no está vinculada con la religión católica y sus dogmas y tiene estrecha relación con prácticas y ritos mesoamericanos. En el cerro Chantepec, existe una capilla oratorio. Según Galanier, para los otomíes (1990: 138): “el oratorio comunitario...era el punto de reunión de todos los puntos asociados en la ocasión de la celebración de ciertos rituales fundamentales, en periodo de escases, de epidemias o de alguna otra calamidad”. La calamidad actual es la contaminación, las enfermedades, la virtualidad del paisaje. En la comunidad existían varias de estas capillas-oratorio pero fueron destruidas. Aparte de esta capilla existen otras tres dentro de la comunidad y es donde se expresan las fiestas y los rituales de barrio que expliqué en el capítulo tercero:

Los abuelos fueron obligados a entrar en esa religión porque los católicos dicen: “no pues ustedes han vivido creyendo en el diablo”, o por decirlo así. Entonces la gente dice: “bueno pues yo creo que sí”. Entonces ya empiezan a cambiarle la forma de pensar y pues más se acercan a la religión católica, pero pues a pesar de todo, fusionan esta mezcla de religiosidad, que la sincroniza porque pues será católico y todo lo que quiera pero pues todavía los antiguos nos enseñaron de ir subir al cerro y venerar al creador, poder hablar con él y hacer estas peticiones y persisten por la idea que los abuelos dejaron, de que entre más alto sea la parte de algún lugar de la tierra, es como estar un poco más cerca del cielo. Entonces pues la gente sube y hace su ofrenda, pues esa divinidad de que es el creador, el que hizo todo. Nada tiene que ver con la católica, pero pues también ellos han aceptado esta práctica.¹²⁷

El abandono del campo y los problemas de falta de lluvia tienen repercusiones en la cosmovisión. No deja de ser relevante que mientras la comunidad está cargada de símbolos y de lugares sagrados, la tierra y los montes lo estén perdiendo. Aunque en la comunidad de San Ildefonso Chantepec, se modificó la relación con la tierra, la identificación de los distintos actores está relacionada con los aspectos vinculados al sentido que tiene el territorio. Si bien se ha modificado, por los efectos de la contaminación, San Ildefonso Chantepec ha logrado mantener su identidad comunitaria, adaptándose y resistiendo a un medio hostil. El pensamiento de los actores sociales en San Ildefonso Chantepec se constituye dentro de un todo que ha sido fragmentado y desvirtuado por el olvido de las prácticas sociales que le daban sentido y hoy para muchos son parte de un recuerdo.

La religión ancestral, explica la concepción que tienen sobre el territorio como espacio sagrado, revestido de signos y símbolos que sacralizan el lugar y proveen repertorios para una comunicación diferente con el cosmos. Los cerros, el agua, el cielo y el fuego están impregnados de entidades meta humanas relacionadas a los ciclos agrícolas y la producción campesina. Las organizaciones están postulando recuperar un hacer, una práctica y un conocimiento ligado a este proceso de producción y conocimiento. Esta territorialidad permanece en la memoria pero existe la percepción de que si no se vincula con una práctica se irá perdiendo. Los adolescentes ya no practican cotidianamente su lengua y cuando les preguntaba sobre la víbora que habitaba en el

¹²⁷ Entrevista con la señora Adela Calva, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

cerro, me decían se había ido porque se había enojado con el pueblo; otros referían que el cerro se quemó y la serpiente había huido, pero la mayoría apenas tenía un vago recuerdo de la víbora protectora del cerro.

Los actores sociales organizados sustentan su lucha en revalorar sus creencias mítico-religiosas y la cosmogonía heredada a través de la oralidad. Como señala López Austin (1994), las culturas mesoamericanas han sobrevivido gracias a su relación con la tierra y la producción campesina. La revaloración de estos conocimientos es un elemento fundamental para diferenciarse de la agroindustria el monocultivo pues esto conlleva el olvido de diferentes saberes y conocimientos vinculados al trabajo campesino. Los actores sociales organizados luchan contra la discriminación por tener este tipo de conocimientos que han sido ocultados y negados. Los hacen visibles dentro de la comunidad y también fuera de ella, en su relación con diversos actores sociales. Parten de una matriz cultural y una cosmovisión flexible que sin perder sus raíces les permite una manera distinta de comprender y actuar en el mundo. La relación con la naturaleza, es una forma distinta de relacionarse con el medio y de apropiarse la memoria: la fuerza de los abuelos. Ante el retorno al hacer campesino, algunos jóvenes re significan lo aprendido, sobre todo al recuperar el contacto con la tierra:

Para nosotros, la luna llena es algo sagrado pues tiene su ciclo la vida entre el día y la noche. Dios está presente, nos alumbra al inicio del día y en la noche todavía no se olvida de nosotros, pues la luna nos alumbra en la noche, es nuestra madre la luna, *mayi nana ge*, nuestra madre. En el trabajo de la tlachiqueada, cuando empezamos a raspar y es luna llena, hay mucha aguamiel, los magueyes, dan mucha aguamiel, y cuando quebramos un maguey y la luna se está terminando te da lento, lento. Ya no recuerdo muy bien lo que nos contaba mi abuela, sobre la luna y lo que significa para la siembra, pero es que igual nosotros tenemos la culpa porque no hemos recuperado.¹²⁸

Las personas mayores, aún saben que el significado de la luna hace referencia a los ciclos agrícolas. Cuando se forma un aro o la luna se ladea, es signo de que va a llover, o por el contrario de que no habrá lluvias. Algunos campesinos dicen: “triste abuela no se quiere ladear”. Las lluvias se fueron y no vuelven.

¹²⁸ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

Al recorrer las milpas con actores sociales de la comunidad como Don Cipriano Ángeles pude percibir el deterioro del suelo y la falta de fertilidad de las tierras, por la falta de lluvias y la contaminación. El uso de “medicina”, como se le dice al fertilizante, propicia según los propios habitantes, afectaciones en su calidad de vida. Estos factores debilitan los procesos de resistencia productiva. La lengua una trinchera de resistencia y acción política pero acotada a espacios marginales y sin anclaje en una práctica. La pérdida de autosuficiencia es pérdida de visión del mundo. La gente mayor reconoce a mayor detalle los deterioros al ecosistema, y guarda una relación más estrecha con la tierra, mientras los jóvenes circunscriben su ámbito de acción al espacio comunitario. La revaloración de la cosmovisión propicia un encuentro con la vida campesina.

El intercambio de conocimientos se da por esta revaloración de lo campesino y articula nuevas formas de conocimientos y de vínculos con la tierra. La tierra para los habitantes está enojada por su explotación excesiva y el uso de agroquímicos. En este sentido, aún se percibe un papel regulador de las fuerzas de la naturaleza. Los actores sociales han reflexionado sobre mantener el cuidado del medio ambiente y los sitios sagrados así como las tierras de cultivo. La falta de lluvias es atribuida a la contaminación de las fábricas, principalmente la refinería. Múltiples testimonios hablan que desde la instalación de esta industria, las lluvias se fueron:

Desde que se instaló la refinería, la termoeléctrica, como que ahí empezó a bajar el agua, ya no siguió lloviendo como antes. Cuando era niño, yo iba a las barrancas, a nadar ahí, el agua corría, duraba como quince días. Hoy ya no hay nada. Ya no hay pastizales, no hay nada, los chivos, los animalitos, están bien flacos.¹²⁹

Al irse las lluvias y al entrar las grandes industrias, de igual forma la relación con el medio cambia:

Los primeros años que me di uso de razón, las casas eran de penca de maguey, de pasto. Entonces en aquel tiempo llovía mucho, y nuestro cerro daba un pastal muy alto, entonces los abuelitos iban a traer pasto para hacer sus chozas. Y así vivíamos los de más antes. Hacían dos chocitas, una para dormir y otra para cocinar. Los jóvenes de aquí ya se enfocan todos a las fábricas. En San Ildefonso, Carmen, Tula, San Andrés y otros pueblitos, ya muy pocos le echan a la cosa del ejido, ya se quedaron muchos terrenos por

¹²⁹ Entrevista con Darío Guerrero, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012-

ahí, ya se volvieron cerriles, luego temporal y no llueve. Claro que cuando se abrió el ejido, en aquellos tiempos no había industria, la gente se enfocaba al campo. Lo único que había era la Tolteca y la Cruz Azul.¹³⁰

La ayuda mutua se ha perdido, y la queja de los habitantes es de que ya no hay la solidaridad de antaño. Las prácticas campesinas que se han perdido en San Ildefonso Chantepec, responden a una dinámica generalizada a partir de la llegada del sistema de riego. El cambio en las relaciones campesinas y de relación con la tierra, implicaron que el tejido social se transformara:

Toda nuestra gente aquí se ayudaba unos con otros, no era necesario que se terminara la milpa y que le pagaras a la gente que te ayudó, no, se ayudaban entre todos: “Mira, mañana vamos a la milpa de este señor, terminamos y vamos a acá, y mañana otro día, vamos a lo tuyo, y así, así, así”. Era una forma de hacer esos trabajos del campo. Y ahora, ya no, pues ya cada quien le rasca como puede y, como puede y como sea, ya ahora como que se perdió ese sistema de trabajo.¹³¹

Para los habitantes de San Ildefonso Chantepec, esta afectación ambiental, no sólo tiene con el daño ambiental, sino con la identidad y las prácticas sociales comunitarias:

Las tierras ya no dan igual, se van las lluvias. De repente se baja un humo azul que hasta pica la garganta. Había muchos chivitos, son unos animalitos que vienen de Morelos y comían las bolitas del pirul, en tiempo de primavera también venían muchos pájaros grandes a comer, pero las primaveras ahora ni cantan ni por aquí silban, por la contaminación. Creo que nuestros abuelos supieron más cuidar que nosotros, y eso que supuestamente estamos más educados o civilizados a este siglo y todo es al revés: tiramos la basura, provocamos un calentamiento global, nos hace falta más educación.¹³²

Como señala Toledo (2000), vivimos una crisis ecológica donde el poder contemporáneo no dialoga con otros interlocutores: “La última víctima de este régimen silenciador ha sido la naturaleza, considerada a lo sumo como una variable de los procesos económicos”. Los intereses de las empresas transnacionales van encaminados precisamente a ver a la naturaleza como una variable económica. Los actores sociales pugnan por otra relación con el entorno por las afectaciones que tiene en sus maneras

¹³⁰ Entrevista con don Juan Trujillo, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹³¹ Entrevista con don Camilo Calva, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹³² Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

de vivir no sólo con la naturaleza sino de desenvolverse en sociedad, por eso la naturaleza se vuelve una “nueva actriz de la política contemporánea”. Fue en la interacción con los actores sociales de la comunidad que pude darme cuenta de que la cuestión ambiental, es un elemento relacionado con sus formas de vivir y de comprender el mundo. Esas pequeñas bolitas de pirul,¹³³ formaron parte de la alimentación de los habitantes de San Ildefonso Chantepec. Con ellas se hacía agua, curado de pulque y servía para el dolor de garganta: medicina, alimento y ritual. Si bien este árbol empezó a proliferar posterior a la conquista española (Melville, 1999), los indígenas de la región se adaptaron y reconfiguraron su identidad y relación con el ecosistema. Ese árbol de pirul y el maguey, considerada planta sagrada, están teniendo afectaciones. El significado atribuido a la naturaleza se desvirtúa. Como dice Hornsborg (2001: 69): “La destrucción del significado y la destrucción de ecosistemas son dos aspectos del mismo proceso”:

Con la contaminación se sienten las plantas. He visto que magueyes del mero centro donde viene el quiote, se empieza a pudrir, es por la contaminación, no es porque la falta de agua, están bien frondosas, y tienen mucho jugo, y el centro se está pudriendo, es por la contaminación, la refinería, todo eso. Por ejemplo, la semilla del pirul, antes en el mes de febrero, rojo, rojo, y un airezaso que llega, se ponía el suelo bien rojo. Cuando estábamos en el campo, ir a cuidar nuestros animales, a pie de pirul los juntábamos, para hacer agua de pirul, bien dulce, y ahorita ya no, ahorita en esta época ya están bien podridos...Igual se hacía curado de pulque, bien rico, pero con la contaminación se alteró la vida natural de esa planta...Estamos en el mero corazón de la contaminación, estamos alterando la vida natural de la tierra, y ahí es donde se está enojando también.¹³⁴

De acuerdo a los distintos testimonios, la crisis de la región, afectó principalmente a los sectores campesinos y obreros, que a lo largo del tiempo han visto cómo es degradado su territorio y también las relaciones sociales vinculadas a la producción agrícola. El proceso de proletarización, conformó nuevos actores sociales, ligados más a la dinámica urbana. Esto formó nuevas identidades, o como dice Giménez (2000), hizo que se amalgamaran. Sin embargo, en el caso de San Ildefonso Chantepec, esta proletarización, tiene un anclaje identitario y territorial, luchando por no dejar su pasado

¹³³ El nombre científico del árbol de pirul es *Schinus molle*. Abunda en distintas regiones del continente americano.

¹³⁴ Entrevista con Evodio Montes, habitante de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

campesino. Como apunta Víctor Toledo (2003: 63-64) “estamos ante el preludio de una nueva ciudadanía planetaria que hoy se expresa en acciones minúsculas pero que manifiestan las reacciones de la ciudadanía organizada”. Aunque heterogéneos, según Toledo, los nuevos movimientos sociales tienen como principal rasgo: “que son iniciativas realizadas por actores dotados de una cierta conciencia de especie, de una nueva ética con la solidaridad de otros seres humanos, con el planeta y con quienes lo habitan. Una conciencia que reconoce tanto los límites de la naturaleza como los abusos cometidos contra ella, y que por lo tanto vive preocupada por la supervivencia de la humanidad y de su entorno”. Estas consideraciones ecológicas y la lucha por recuperar el hacer campesino por parte de los obreros de la comunidad, tiene que ver con la autosuficiencia y con estrategias de producción, por lo que se entrelaza la cosmovisión con entretejer respuestas ante la difícil vida en las fábricas:

Viendo a lo mejor por el lado de la necesidad, viendo cómo se desperdiciaban los pobres magueyes, porque el maguey es tan noble, es tan maravilloso, que te da porque te da, pero hay que hablarles, hay que pedirle permiso a la planta, a la madre tierra. Y de verdad a mí me gusta hablar con la madre tierra porque de ella nosotros vivimos y de ella comemos...depende la forma como es la plantación, si es en cepa o en bordo, si es luna llena o luna creciente, en eso depende mucho.¹³⁵

De esta forma, el aporte de las organizaciones de San Ildefonso Chantepec es ideológico y espiritual, pues se contrapone a la percepción racionalista del desarrollo capitalista: “para las culturas indígenas la naturaleza no solo es una respetable fuente productiva, es el centro del universo, el núcleo de la cultura y el origen de la identidad indígena. Y en la esencia de este profundo lazo prevalece la percepción de que todas las cosas, vivas y no vivas, están intrínsecamente ligadas con lo humano” (Toledo, 2003: 65). La ecología y la indianidad, entretejen una misma utopía y la posibilidad de una modernidad diferente. De ahí que se explique que los actores sociales que conforman la radio comunitaria, se relacionen con otras luchas, movimientos y organizaciones para incidir en las políticas gubernamentales y proponer una visión distinta sobre el patrimonio biológico y cultural de la región de Tula.

¹³⁵ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

3. Subalternos y modernos: el hacer y la memoria como proyecto

*Quiero violentar el pulque*¹³⁶

*San Ildefonso está en un trance de superación, de fortalecimiento de su identidad con el apoyo de todos nosotros que estamos en esta lucha, porque si no puede tener un desarrollo pero mal encaminado*¹³⁷

El maguey por mucho tiempo como señala Galanier (1998) y López Aguilar (1991) se engarzó a la vida otomí y a su cosmovisión, referente a los ciclos agrícolas, a la alimentación, a la vestimenta e incluso a la construcción de hogares. Con la llegada de la modernización, de la introducción de la cerveza y la contaminación, la concepción mítica y sagrada del maguey dejó de tener relevancia, a pesar de que en la región de Tula surgió el consumo del maguey como bebida sagrada, herencia hoy extendida por buena parte del territorio nacional. En San Ildefonso Chantepec el consumo de pulque ha disminuido drásticamente así como el raspar y producir tanto para el autoconsumo como para la venta. Existen pocas personas que aún lo raspan para consumo propio. Por eso considero que Humberto Calixto Montes es el guardián de esta bebida sagrada a punto de desaparecer en San Ildefonso Chantepec. Él es miembro de la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas y la reactivación en la producción pulque desde hace tres años, le ha permitido ser autosuficiente ante las problemáticas del empleo y las condiciones de explotación en las fábricas:

Siempre me ha gustado producir, ser autosuficiente en mi trabajo, claro que nos interesa la tecnología, ver qué hay más allá. Desde muy niños nos enseñaron este trabajo. Había yo trabajado en una empresa, había un poco de dinero, no mucho. Entonces mi idea fue recuperar las tierras de mi papá, que hace cuarenta, cincuenta años fueron trabajadas. Le dije a mi papá: “vamos a plantar maguey, yo lo limpio, para que podamos vender algo”. Mis papás raspaban pulque, pero iban a comprar a otros pueblos y también raspaban poco. Yo raspo y fermento mi propia materia Me fueron conociendo y me decían que hiciera más pulque, y ahora ya a mis hijos les enseño y seguimos trabajando y plantamos más magueyes para obtener el sustento. Ellos se dan cuenta que de aquí sale el sustento, no para darnos el lujo, pero soy autosuficiente, es un dinerito, es trabajo digno, sagrado, pues dios nos da...Hay gente que no le gusta el pulque, y hay gente que lo valora bien. La gente que lo valora bien, nos levanta el ánimo para seguir trabajando...Las

¹³⁶ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

¹³⁷ Entrevista con César Cruz Benítez, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

empresas nos han hecho hacer menos de este producto, pero creo que es lo mejor que tenemos, es natural...en los sesentas entró aquí la cerveza, hasta la regalaban, mucha gente lo cuenta, pero todo para echar abajo la producción del campo. Según venía un camión aquí, para llevarlos a México, para tomar su cerveza: regalado quién no, les gustó la cerveza. Pero qué bueno que va agarrando camino nuevo, los jóvenes que lo van valorando.¹³⁸

Cuando parece que en San Ildefonso Chantepec se iba a extinguir el vínculo entre maguey y productor, se reactiva por las mismas condiciones de sobreexplotación en las fábricas, los bajos salarios y la incertidumbre del mundo global. Es decir, se reavivan las identidades locales y se buscan alternativas desde esa herencia ancestral. Los *tlachiqueros* como Humberto Calixto, se adaptan a las condiciones de contaminación y de la dificultad para seguir produciendo pulque y combinan elementos de su mundo campesino e indígena con el mundo moderno. Cuando Humberto va a raspar el maguey, ya no lo hace con los instrumentos de antaño y utiliza botellas de coca cola y mangueras, en lugar del tradicional ocote que se extraía de árboles que escasean en la región. Lo mismo se puede señalar en el grupo de tejedoras que retoman elementos de la vida campesina y de los bordados que antes se hacían con el ixtle del maguey y ahora se hacen con hilos que se compran en tiendas de Tula o de Tepeji. Se siguen retomando aspectos de lo que enseñaban las personas mayores ahora retomado por los más jóvenes, re significando así la identidad y el hacer indígena:

Me enseñaron hace poco, mi mamá no sabía, mi abuelita dice mi mamá que sí sabía, yo me acuerdo que sí sabía mi abuela. Un tiempo hacía su ayate pero de maguey, las pencas de maguey la cosen, la echan en agua y se ablanda el hilo y ellas lo tejían. Ahora no hay maguey, por eso puros estambres, pero está bien caro el hilo, lo que yo vendo aquí me compro el estambre, me pagan poco a poco y traigo una bola de estambre.¹³⁹

Posterior a este grupo de tejedoras, surgió la inquietud de formar otro por parte de la Organización Hñähñu, el cual se llama “vida y movimiento” y que está conformado por aproximadamente veinte mujeres, que aprenden por las tardes los bordados, en la casa de César Cruz. Estos proyectos reinventan la identidad: el significado que asignan a sus bordados no se tenía anteriormente. Por la relación que entablaron con instructores

¹³⁸ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

¹³⁹ Entrevista con tejedora de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

y artesanos de Ixmiquilpan, el significado de estas figuras, comentan, están relacionadas con la vida y el universo. Esta realización de vestidos, de servilletas y de otros utensilios, revalore la vestimenta tradicional y se lucha por volverlo a utilizar, aunque ha sido una tarea difícil y sólo algunas mujeres lo han hecho. A la mayoría le sigue dando pena vestir este tipo de prendas. La discriminación hacia el maguey hizo que el consumo y la utilización quedaran relegadas: ¿Hasta qué punto la mirada del otro fue apropiada por los habitantes de San Ildefonso Chantepec ante la constante burla y desprecio por conservar su relación con esta planta? Esta pregunta me surgió porque como los habitantes comentan, hasta hace apenas escasos veinte años, el maguey se utilizaba de forma cotidiana como alimento, para realizar vestimenta y como bebida. El maguey desde tiempos inmemoriales, forma parte de la historia e identidad Hñähñu. A este respecto, la radio comunitaria tiene programas que hablan sobre esta planta sagrada:

Los antiguos pobladores consideraban al pulque como la bebida de respeto, que sólo era consumida por los sacerdotes y por los ancianos...El cultivo del maguey, ha caído en desuso, ya que hasta sus principales beneficiarios, los campesinos, han renunciado al pulque. Ellos mismos señalan que es más barato comprar una cerveza a cultivar y raspar un maguey. A eso hay que agregar la alta penetración que ha tenido la cerveza que se encuentran hasta en el más escondido tendajón. Lo anterior, representa cierto grado de olvido cultural por el pulque. El maguey es muy importante, a pesar de eso son pocos los campesinos que lo continúan cultivando.¹⁴⁰

Estas luchas culturales son una praxis subversiva y liberadora. Como plantea Fernando Garcés (2007:218) es: “todo el hacer, sentir, pensar, y representar de los grupos humanos en lucha por ganar espacios de legitimidad frente a otros”. La cultura es conflicto. La construcción de la realidad es una producción discursiva y de praxis en permanente contradicción. Los que recuperan este hacer han ganado concursos a nivel estatal y regional, como es el caso de las tejedoras y de Humberto Calixto que ganó un concurso con el primer lugar al hacer un *curado*¹⁴¹ de Pirul, desconocido en la región. Ante las dificultades para conseguir esta planta, la consigue por otros rumbos menos contaminados.

¹⁴⁰ Programa sobre el pulque de la radio comunitaria de San Ildefonso Chantepec, producido en 2007.

¹⁴¹ Es una bebida preparada con pulque y frutas de temporada.

De esta forma, ante las propuestas del desarrollo industrial, los subalternos en San Ildefonso Chantepec, están luchando por otro tipo de producción y de reorganización, como la cooperativa de Transporte Hñähñu que ha resultado una experiencia con sus altas y sus bajas, pero sostenida por más de diez años como una experiencia económica y organizativa alternativa. Estas son prácticas subversivas y con otro tipo de racionalidad basada en la cooperación mutua y en la solidaridad.

Por otra parte, el territorio guarda un profundo vínculo con la tradición oral. La región es percibida como territorio originario. En la comunidad de San Ildefonso Chantepec, es constante hacer referencia a los límites del territorio colindantes con lo que hoy es Atitalaquia e incluso Ajacuba, es decir, parte del llamado “riñón de los otomíes” según Torquemada. La primera vez que subí al cerro Chantepec, le conté emocionado a Don Camilo Calva, -porque efectivamente se está más cerca del cielo y el panorama es otro- me dijo: “Los abuelos desde ahí tenían todo bien vigilado”. Cuando pude comprobar que la territorialidad (el territorio ancestral), abarcaba semejantes dimensiones y no era un discurso de unos cuantos sino de amplios sectores de la población, un poco en broma y un poco en serio, les comentaba que ya era hora de reclamarlo, pues abarca lo largo y ancho del corredor industrial:

Antes San Ildefonso era un pueblo grandísimo, porque los abuelos platican que los límites era San Pablo, entre Jilotepec y acá. Decían que era tan grande hasta por Atitalaquia. Yo creo que algo de cierto hay. Formaba parte el cerro del Xicuco.¹⁴²

La historia oral se fue transmitiendo de generación en generación. Aún se conserva y es un discurso vivo en la memoria de los habitantes. Por lo tanto estamos hablando de una disputa histórica de la comunidad de San Ildefonso Chantepec con la región. Mientras se daba la industrialización y se negaba lo indígena, los habitantes guardaban un sentido identitario-territorial. La oralidad es una pista para explicar la resistencia y la acción:

¹⁴² Entrevista con la señora Adela Calva, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

Mi papá nos decía los lugares en nombre Hñāhñu, nos decía *mahmeni*, y dice uno: “¿por qué?”, pues se acercaba más a la idea de los dueños del territorio, los dueños del lugar”. Unicamente por la trayectoria de su historia, que sabía, que los tatarabuelos fueron grandes constructores de pirámides, y que los toltecas eran grandes artesanos, conocedores de la música, de la pintura. Y él se sentía orgulloso por formar parte de esta cultura de Tula.¹⁴³

La historia oral tiene una importancia fundamental en la transmisión de conocimientos en los pueblos indígenas. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui (1990:61) puede ser un ejercicio colectivo de desalineación y tiene implicaciones epistemológicas en un contexto de opresión colonial. Permite pensar la otredad y romper con lo que ha sido ocultado y negado por la sociedad dominante occidental. En el “Festival Hñāhñu”, se expresa la recuperación de esos saberes que estaban a punto de desaparecer como es el caso de la medicina tradicional y del culto a los dioses prehispánicos. Se reaviva desde lo local, una memoria de más de quinientos años: conocimientos desde la lengua, las prácticas sociales, y la revaloración de la identidad indígena. Es la capacidad de reconstruir, desde una red de prácticas, su cosmovisión. La relación con la naturaleza implica la reconstrucción de un pensamiento construido a partir de la delimitación del territorio ancestral. La acción política de los actores sociales, como es el caso de la Organización para la Defensa de los Pueblos Indígenas, cuando realiza su festival anual y llegan indígenas de diversas partes del país e incluso de otros países, van a los atlantes de Tula a realizar ofrendas y ritos, para según sus propias palabras: “establecer relaciones más armónicas con los mestizos”. Es una manera crítica de comprender el pasado:

Nosotros estamos, vivimos aquí, actualmente nuestros ancestros reposan en los atlantes, nosotros somos los herederos, y cuando vamos a visitar el territorio de nuestros ancestros, pues más que darnos alegría, nos da tristeza porque pues hubo mucha matanza ahí.¹⁴⁴

Por otra parte, Alejandro Cerda (2012) habla sobre la memoria como palimpsesto, es decir, cuando se superponen distintos recuerdos para explicar un hecho histórico. En

¹⁴³ Entrevista con la señora Adela Calva, habitante de san Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹⁴⁴ Entrevista con César Cruz, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

este sentido, la memoria tiene un significado de agravio para explicar sucesos del pasado, lo que permite al sujeto tomar una posición frente a las problemáticas sociales:

Yo no le llamo conquistadores a los que llegaron a disque conquistar, no son, son invasores, nos vinieron a invadir y nos impusieron sus costumbres. Según cuando viene Cristóbal Colón, vinieron aquí a dejarnos sus malas lenguas...somos gentes naturales de este continente, nuestro continente tendría que haberse llamado el continente de Anáhuac, no América, todo por el Américo ese...es la pendejada que hizo (Cristóbal Colón), él iba a la India y llega aquí y ven a la gente así, taparrabos, naturales y dice: “no, pues ya llegamos a la India”, y más si encuentran los tesoros aquí: oro, piedras de jade, y aquel entonces el pueblo, un tío que se acaba de morir, en su juventud alcanzó a ver unas piedras, que en la noche empezaban a despedir luz propia y pues ya después no las vieron. Por eso pusieron una fábrica, no sé qué fábrica iban a implantar, era gente medio encajosa y nuestra gente los corrieron a pedradas, ya no los dejaron implantar su fábrica.¹⁴⁵

Los conflictos internos entre los diversos actores de San Ildefonso Chantepec, se relacionan de alguna forma con la reapropiación de esa memoria. Para los campesinos que están vendiendo su tierra a las empresas este pasado no les dice mucho. Paradojas de la memoria indígena donde el pasado se abigarra en el presente: “La memoria indígena se debe pensar a partir de la tensión fecunda entre memoria e historia; como un ámbito en el que se ponen en juego distintas improntas y lógicas de poder que al mismo tiempo permiten delinear el potencial descolonizador de la memoria” (Cerdeña, 2012:184). Otro ejemplo de esta memoria descolonizadora es esta entrevista que realiza el señor Camilo Calva a los primeros integrantes de las bandas de música, que no sin paradojas se llamaron la Hidalguense y la Pachuqueña:

Dicha conversación se nos hace necesaria para conocer como el pueblo de San Ildefonso adopta la cultura de la música clásica, que fue lo más relevante que aceptaron de buena manera para poder integrarse a la sociedad de ese tiempo ya que era muy difícil. También para darle una salida a tanto racismo que había entonces respecto a la comunidad de San Ildefonso.¹⁴⁶

El problema del racismo se reaviva constantemente: permea el pasado y el presente en la visión de los actores sociales desde el uso de la palabra en la radio. Para José

¹⁴⁵ Entrevista con don Juan Trujillo, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

¹⁴⁶ Historia musical de San Ildefonso Chantepec, programa de radio producido el 25 de octubre de 2006.

Manuel Ramos (2005: 184): “Se puede revertir el estigma en cuanto se cuestiona por los medios”. La radio comunitaria de San Ildefonso Chantepec, hace referencia a la discriminación y al racismo lo que produce significados distintos de lo que ha sido ese pasado y sus implicaciones en el presente. Esta producción de significados por parte de la radio resulta evidente y tiene una constante presencia en el discurso y en los espacios de discusión en la cotidianidad. Periodo de latencia en la movilización y la acción colectiva, que resurge cuando se dan agravios a la dignidad individual y colectiva hacia la comunidad.

Como dice José Manuel Ramos (2005: 179): “el derecho a la radio es una lucha por la autodeterminación y la autonomía”. De esta forma, las radios comunitarias implican rastrear problemas organizativos, jurídicos, financieros y las implicaciones que a largo plazo tienen dentro de las comunidades; sus luchas culturales y políticas. La apropiación por parte de actores sociales en los pueblos indígenas de estos medios de comunicación les permite enfrentar sus luchas cotidianas y establecer estrategias desde estos nuevos espacios. La radio comunitaria *Gi ne gā bu h’e th’ o* de San Ildefonso Chantepec tiene como pilar el rescate de la lengua y su transmisión, pero otros temas han ido surgiendo a lo largo de estos años de lucha, como por ejemplo los derechos humanos y colectivos, el cuidado del medio ambiente, los derechos laborales y de las mujeres. Crea una concientización constante dentro diferentes sectores sociales.

La pugna por los derechos indígenas, ambientales y de género, propician la revaloración positiva de la identidad y el despertar de la población sobre temas de su relación con otros grupos indígenas, tanto los que visitan a la comunidad, como los programas que constantemente se dan en la radio. La interacción con otras comunidades, permite espantar los fantasmas de la balcanización y el aislamiento. Se establezcan lazos con comunidades otomíes de la región y un diálogo e intercambio de conocimientos con comunidades de los estados de Oaxaca, Puebla y Chiapas, entre otros. La solidaridad con luchas de otros pueblos indígenas, resulta significativa. Al conocer, la represión padecida y la discriminación. Como el caso de los Triquis en

Oaxaca o en Atenco y las luchas indígenas en Latinoamérica, en los pueblos de Bolivia y Ecuador. Para José Manuel Ramos (2005:185), los movimientos indígenas tienen a la identidad cultural como un valor supremo y es donde se derivan los demás valores comunitarios, como la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas.

Por eso la radio comunitaria utiliza como estrategia la defensa de la lengua y de los usos y costumbres comunitarios, pero se relaciona con otro tipo de luchas. A primera vista parece un proyecto para defender la lengua pero ocasiona el hacerse respetar. Es una fuerza para reconocer lo propio. Desde este espacio de lucha, los indígenas sobreviven y persisten demandando desde la palabra y la acción cotidiana, los aspectos comunitarios e identitarios que construyen y problematizan la diferencia y la alteridad. Desde lo subalterno y desde ese otro discurso, se pugna por un dialogo y un visibilización de la otredad. La radio comunitaria en San Ildefonso Chantepec, implica un empoderamiento cultural que se acrecienta de acuerdo a la capacidad de autogestión (Ramos, 2005). Las radios cuando son manejadas por los propios indígenas, revisten una magnitud como variable fundamental para el empoderamiento comunitario.

La radio comunitaria en San Ildefonso Chantepec es la única en el estado de Hidalgo manejada por indígenas con sus propios recursos y es un precedente de autogestión que ha abierto la puerta para que se reclamen estos medios alternativos en las comunidades indígenas en el estado. Si bien en otros estados como en Oaxaca cuentan con presencia de pueblos indígenas, el estado de Hidalgo de acuerdo al número de habitantes es el primer lugar con hablantes de una lengua indígena y sin embargo se les había negado este medio de comunicación para practicar y defender su lengua.

Cuando se entretajeron una serie de condiciones individuales, colectivas y de relación con agentes y organizaciones, se logró establecer y dejar un precedente para la transformación no solo comunitaria y regional, sino estatal, lo que llevó a reformular las políticas indígenas de las instituciones gubernamentales. Pero en éste como en otros

casos es la propia lucha organizada, la que permite se den las condiciones para generar estos nuevos espacios. Como señala José Manuel Ramos (2005) en el marco legal vigente, ni al estado ni a los intereses empresariales, les conviene generar este tipo de medios alternativos. En el caso de la radio de San Ildefonso Chantepec, fue una lucha organizada llena de agravios e incomprensiones, pero sobre todo de adversidades sorteadas por los actores sociales en un largo proceso para obtener su propio medio. Inicio con un deseo de recuperar la lengua, pero derivó otros procesos organizativos y otros aspectos de la acción y la movilización comunitaria.

En suma, es una lucha por la dignidad y por otro tipo de conocer y sabiduría que parte desde el territorio. Como señala Carlos Rodríguez (2005) el territorio y el movimiento social juegan un papel importante en la resistencia. El territorio es donde se tejen las estrategias de vida, las relaciones de producción y donde se da el espacio de la identidad: “El movimiento social, como un espacio de recreación de identidades territoriales, es decir, por la dinámica de confrontación y conflicto sobre la cual articula su acción” (Rodríguez, 2005:270). Considero que las organizaciones tienen como sustento la comunidad, y los repertorios simbólicos y culturales que se re apropian desde sus mundos de vida y su interacción con diferentes redes. Estas redes van más allá de la visibilidad de la protesta, la organización y la lucha por los derechos (Rodríguez, 2005). Son lazos de pertenencia que posibilitan la identidad territorial y la posibilidad constante de la acción.

El proyecto que han emprendido las distintas organizaciones dentro de la comunidad en San Ildefonso Chantepec a la par que reapropian los mundos de vida urbana y rural, parten de una visión donde se apropian otro tipo de saberes. El tiempo y la memoria, están entrelazados y rompen con la idea del tiempo lineal del progreso. Es un tiempo abigarrado donde el pasado y lo ancestral está constantemente en el presente. Las organizaciones, desde sus prácticas y sus luchas, establecen otro tipo de conocimiento y una manera otra de relacionarse con su entorno aún cuando parezca desolador en muchos de sus aspectos. Actualmente ese pasado se configura desde una experiencia compleja en su relación con el mundo industrial y la globalización colonial, pero

anclado en la experiencia cultural y política de los actores sociales. Reapropian sus saberes y conocimientos y transforman su mundo a través del hacer. La lucha que emprenden las organizaciones es también por la legitimidad de su saber en contraposición al saber que se les ha impuesto. Reconocen su incompletud y en la disposición de apropiarse desde su contexto y prácticas, los diferentes saberes modernos.

Boaventura de Sousa Santos (2006) se pregunta qué existe en la medicina tradicional que pueda trascender la dicotomía entre lo moderno y lo tradicional. El autor propone para los grupos subalternos una modernidad barroca, que entrelaza distintas formas de conocer. Sin caer en el relativismo, cada cultura está inacabada y de hecho debe su complejidad a la interacción con otras formas de comprender el mundo. De ahí que la lógica por rescatar la medicina tradicional, consiste en un re aprender el conocimiento desde el territorio y el conocimiento ancestral sobre plantas medicinales, pero hecho visible en festivales o en la radio comunitaria. La lucha de estas organizaciones etnopolíticas incluye la salvaguarda de sus valores culturales como la lengua, la vestimenta, sus hábitos y sus creencias pugnando por la toma de conciencia y el rescate de su propia cultura. Presentan diferentes dimensiones de acción como es la territorial, la económica, la ecológica y política.

Armando Bartra (2006:173) señala que pasamos de la renta de la tierra a la renta de la vida, donde las comunidades indígenas y campesinas “siempre han tenido que pagar por el acceso a una tierra que originalmente era suya”. En este sentido aún ante el escenario de despojo y desterritorialización, las estrategias de producción y de diversificación están resurgiendo por parte de los actores sociales organizados en San Ildefonso Chantepec. Si las identidades emergen en el ilusorio sueño de la homogeneidad capitalista, las respuestas surgieron cuando la comunidad se encaminaba a entrar plenamente a este tipo de producción cultural y económica. Pero como mostraron las organizaciones, los perversos campestres resurgen con una ecología y espiritualidad basadas en la reapropiación de sus conocimientos.

Las organizaciones, muestran una capacidad autogestiva que les permite tener autonomía en sus decisiones y las rutas que sus luchas van siguiendo. Como dice Alejandro Cerda y Ana Laura Barroso (2011:69), los procesos autonómicos y de organización autogestiva, implican procesos de construcción de autonomía personal, lo que se puede observar claramente en los actores organizados de San Ildefonso Chantepec, por el significado de su acción y porque cuando decidieron involucrarse en estos proyectos, revaloraron su identidad y su percepción del otro y de sí mismos.

4. El conocimiento y la utopía desde la lengua: un problema de traducción

En mi interacción con los actores sociales de san Ildefonso Chantepec -que conocen la escritura de su lengua-, me atreví a la aventura de rescatar la percepción sobre las alternativas que le dan sentido a la acción política y la resistencia cotidiana. Para el Roberto Diego “traducir es traicionar”. De acuerdo, pero también es crear. Para salir de este embrollo de la traducción de una lengua que muy poco conozco, interactué con los actores sociales de manera cotidiana y les pedí ayuda. Surgió la inquietud de ellos y mía, de elaborar una conceptualización desde su cosmovisión.

Al saber que mi tesis versaba sobre Desarrollo Rural, me comentaron: “está bien, pero en lengua Hñähñu el desarrollo se entiende diferente.”¹⁴⁷ El diálogo surgió en la interacción cotidiana, en un proceso de aprendizaje por mi parte. Después de varias charlas, presente las notas realizadas y pregunté si más o menos había comprendido. Después del visto bueno, propuse integrarlo a este trabajo de investigación. Esta acaso sea la parte más subjetiva, pero ayuda a comprender el proyecto y utopía que moviliza a los actores sociales organizados.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Las palabras entrecomilladas son frases literales de diversos actores sociales que posteriormente presenté. Para escribir correctamente las palabras en hñähñu, debo la ayuda de estos propios actores, pues no existe aún un diccionario de la variante de San Ildefonso.

¹⁴⁸ La utopía dice Zemelman (2011:99), “cumple la función de orientar la construcción de opciones, cometido propio del quehacer político. La utopía exige ser construida, oponiéndose a cualquier concepción fatalista o mítica de la historia”. Siguiendo las palabras del autor esta concepción de los actores sociales surge como algo aún no realizado pero como posibilidad de construcción y de horizonte de realidad.

¿Qué derecho tiene uno de hablar por el “sujeto subalterno”? La subalterna Gayatri Spivak (2009), se pregunta si el subalterno puede hablar y su respuesta es negativa. Para la autora, en el momento en que tiene voz el subalterno paradójicamente deja de serlo. Sin embargo, (y tal vez también por mi incompreensión de lo que plantea la autora), considero que desde los mismos márgenes del sistema, existe la posibilidad de una comprensión distinta desde la voz de los sujetos marginados: no hay praxis sin teoría. Es decir, la acción se vincula con un conocimiento otro. Este conocimiento, surge de esa misma lucha.

Coincido con Boaventura de Sousa Santos (2006:91), al señalar que se pueden generar alternativas a “la gran teoría” occidental, desde el trabajo de traducción, pues da cuenta de la experiencia- siempre inacabada- que cada cultura tiene sobre el mundo. De ahí que el autor plantee, se puede ver al subalterno tanto fuera como dentro de la relación de subalternidad. El autor responde a los cuestionamientos sobre la imposibilidad para que el sujeto subalternizado pueda hablar y visibilizar su visión del mundo. Esta visión y comprensión como mostré a lo largo de esta investigación, está relacionada con el mundo de vida, la organización y la acción realizada por los actores sociales. Por ello, me atrevo a realizar lo que Boaventura de Sousa (2006: 92) llama *hermenéutica diatópica*, para lograr la interpretación sobre el mundo y las diferentes respuestas que propician. Dista mucho el concepto de desarrollo hegemónico sobre la concepción que los actores sociales organizados de San Ildefonso Chantepec tienen. El desarrollo se convierte en un concepto en disputa donde los actores sociales en San Ildefonso Chantepec, abren posibilidades distintas de comprensión.

Si algún mérito tiene esta aportación es del lenguaje y el diálogo, yo sólo traté de comprender lo mejor posible. Para empezar, el concepto de desarrollo, no dice mucho a los actores sociales. El desarrollo para ellos, tiene que ver más con la ambición material: “ese concepto es muy económico, en la lengua Hñähñu es diferente”. El desarrollo se comprende desde la lengua Hñähñu como *Ga te’hu ma m’ui hu* (creciendo nuestras vidas): “no sólo es material sino espiritual y quiere decir, creciendo nuestras vidas, de acuerdo a la vida del pueblo, es nuestra forma en cómo vivimos, es el

desarrollo de nuestra existencia grande, la vivencia. Se puede interpretar como el ¿para qué vivimos?: vivimos para trabajar -el recurso económico viene después-, vivimos para tener fe, respeto, la fiesta. Es crecer espiritualmente, porque somos terrenales y espirituales.” El *Ga te’hu ma m’ui hu* tiene que ver con “nuestra forma de vivir”, “desarrollar nuestra existencia”, desde la vivencia: “por eso nos dicen indios ladinos, porque llegan con sus proyectos y no les hacemos caso, porque no sólo es una cuestión de dinero”.

Pero antes de pasar a relacionar esta concepción es importante puntualizar el concepto del desarrollo hegemónico. Como señalan Luis Villoro (1992), Ricardo Ávila (1998), Arturo Escobar (2010), y Gustavo Esteva (2009) entre otros, el concepto de desarrollo nació con la modernidad y con la implementación de una característica de ésta: la modernización y la idea de progreso, sobre todo tecnológico. Teóricos como Lander y Esteva critican el concepto de desarrollo, por su vaciedad de significado y su utilización desmedida. Aunque siempre aparejado con la idea de progreso y tiempo lineal. Por ejemplo, para Rostow (1960), el desarrollo es entendido de una manera progresiva, lineal y homogénea. Para este autor, el crecimiento económico sostenido es lo que finalmente y a la larga permitirá a las naciones ir superando los diferentes estratos del desarrollo, hasta alcanzar a las sociedades “avanzadas”.

El desarrollo cuando va aparejado de la palabra progreso se entiende como avance hacia algo mejor, como instrumentalización de tecnología y conocimientos para alcanzar lo deseado de los bienes materiales y de consumo. Esto por supuesto, volcando las energías hacia el dominio de las fuerzas productivas humanas y naturales. El progreso se convierte en un paradigma donde la riqueza material y la visión de un tiempo lineal hacia el futuro, juegan un papel importante. La modernidad en una de sus partes, la de la modernización tecnológica a ultranza y que se olvida del individuo está en crisis: “porque la riqueza material que es producida ha sido separada de otros fundamentos de la vida en sociedad: la ética, las relaciones de soporte mutuo, las economías de subsistencia y los ámbitos comunales” (Ávila, 2007: 177).

Si el progreso es en un paradigma donde la riqueza material juega un papel importante y la visión de un tiempo lineal va encaminada hacia el futuro, el *Ga tehu ma m'ui hu*, tiene que ver con una percepción cíclica del tiempo, que está conectada “con el creador, el que desarrollo todas las cosas terrenales y espirituales y que se manifiesta en la religiosidad de la vida y la fiesta que celebra: ‘El nacimiento del niño dios, que festejamos, es el nacimiento de cualquier niño, porque su nacimiento es la divinidad misma manifestándose’.” La cuestión material y espiritual se entrelaza, en un devenir constante que recrea el momento de la creación original. *Ga tehu ma m'ui hu* hace referencia al crecimiento como pueblo, como comunidad. Sin lo comunitario, el individuo no puede crecer ni espiritual ni materialmente. Esta concepción se relaciona con el Buen Vivir o *Sumak Kawsay* de las comunidades amerindias.

Para Sejenovich (2011) existen diferentes maneras de entender el Buen Vivir, pero hay una pista: la relación con la naturaleza y añadiría yo, con el territorio, para construir socialmente una relación otra con la naturaleza que nos permita satisfacernos en un espacio: “Es en esa interacción con la naturaleza, es decir, en el desarrollo del medio para lograr sus objetivos esquivos, que nos vamos realizando física, mental, individual y socialmente” (Sejenovich, 2011: 228). Así, el *Ga tehu ma m'ui hu*, responde a una pregunta específica del estar aquí, en el mundo, qué se puede hacer, y cuáles son las prácticas cotidianas que le dan sentido al estar. La liberación, como posibilidad del sujeto, viene dado por el hacer cotidiano, por eso *Ga te' hu ma m'ui hu* quiere decir crecimiento desde el trabajo, desde el hacer cotidiano y el conocimiento. Creciendo nuestras vidas, en conjunto. *Ga te' hu ma m'ui hu* es con una relación diferente tanto en lo social como en lo natural. Los valores comunitarios son resaltados en contra del individualismo: la racionalidad creativa en contra de la racionalidad instrumental.

El crecer en la vida, implica la participación colectiva dentro de la comunidad. ¿Para qué existimos?: “Es la forma de cómo la persona puede hacerlo, lograrlo, es un hacer, realizar, poner en práctica, no sólo para cosas materiales, es la vida, que es una sola palabra, tiene que ver con la cultura del pueblo y de acuerdo con la vida del pueblo”.

En el *Ga te' ẖ ma m'ui ẖ*, la naturaleza reviste una importancia preponderante, no porque se pugne solamente por recuperar su orden simbólico del que habla Leff (2004), sino porque es una cuestión vital para mantener los lazos comunitarios. La comunidad sabe que su cohesión depende de las relaciones con su entorno. Frente al paradigma del neoliberalismo, emergen prácticas basadas en el territorio y la relación con la naturaleza. De ahí que otra concepción entre en juego, para comprender el desarrollo en San Ildefonso Chantepec.

Mengu gi ua, quiere decir “soy de aquí”¹⁴⁹ pero “el aquí me conecta con el todo”. Esta cuestión es de vital importancia: el territorio es lo que da el sentido de pertenecer a un todo que traspasa el territorio donde estoy plantado. Entendido de esta forma, el lugar desde donde se da la acción política simbólicamente quiere decir: somos hijos de esta tierra, “como puedo ser de aquí como de cualquier parte, pero yo digo: soy de aquí, de esta tierra”. Quiere decir, ser el dueño de donde estoy parado, no por pertenencia sino porque lo he construido y es mi casa: “Imagina que dice el presidente: este es el territorio Hñähñu, ahí ya diríamos esto es nuestro, pero no es así”. No es un territorio abstracto, que venga por un poder externo, sino algo que se construye desde los mundos de vida y prácticas comunitarias. El “ser aquí” es un estar originario, ser desde siempre, el espacio que viene delimitado por lo exterior es una concepción distinta del territorio que reconoce la diferencia y el lugar a la jurisdicción delimitada y cartografiada legalmente: “Las autoridades de gobierno nos dicen: Luego por eso no entienden, los indios son muy ladinos. Nos piden explicaciones de qué quiere decir originario, ellos son los que no entienden la manera de entender del Hñähñu, aquí soy porque pertenezco a la tierra, soy terrenal, pero no me pertenece, aunque Francia no sea mía, estoy aquí, soy parte de todo”. El *Mengu gi ua*, entonces, se conceptualiza como un estar aquí de los pueblos originarios. Porque piso la tierra, soy de aquí, un aquí que me conecta con el todo, desde mi casa que es mi comunidad, la tierra, el planeta. Me

¹⁴⁹ Esta postura que surge desde la cosmovisión hñähñu se contrapone a la filosofía occidental más influyente de los últimos años, como por ejemplo el *ser ahí* heideggeriano, el cual postula que el ser humano es un ser para la muerte. Acaso un punto más cercano sería el de Levinas cuando postula el *ser para el otro*, sin embargo esta postura indígena, es a un tiempo política y epistemológica. Subyace en el *soy aquí* una crítica al sitio que ocupa el hombre en el mundo y la visión antropocéntrica occidental.

permite estar parado en un sitio, situarme en un lugar para mirar y construir, creciendo nuestras vidas, por lo que también tiene que ver con una cuestión vital o en Hñähñu *Sändä ma m'ui* (siempre viviendo) que significa: “cómo veo la vida cotidiana, el sol, la luna, la naturaleza. Por ejemplo, cómo ve el campesino desde su labor. También se puede interpretar como el sentido que tiene la vida todos los días, se puede decir *sändä ra m'ui kjäi*, que diría en español, como siempre o diario es la vivencia del hombre y la mujer, del humano, sus labores, lo que hace todos los días, como lo vive, lo siente y lo percibe”.

Estas concepciones no son sólo conceptuales, sino de las alternativas que generan los actores para un desarrollo desde su organización y sus mundos de vida, es el *Ga mfaxte hu* que se puede traducir como “ayudar todos juntos” y es un concepto “sagrado”, es ayudar en lo bueno y en la desgracia. Es un concepto que implica la otredad: “yo quiero ser porque tú eres”. También implica comprometerse, dar la palabra y cumplirla. Cuando no se coopera no hay derecho de hablar y de ser escuchado: “no puedes hablar sin realizar”: “*Ga mfaxte hu* nunca lo va a poder hacer el presidente, es una ayuda activa y no pasiva, no es de que estoy esperando que me des, de que papá gobierno te dé, lo hacemos todos juntos”. Así, la organización no se puede dar sin la participación de la colectividad: “si no estamos juntos, solidarios, no estamos organizados, es algo que surge de la voluntad de las personas, no de la obligación, la voluntad no tiene precio, se hace por solidaridad, no es lo mismo que cuando tienes que cooperar en una tarea a la fuerza, porque la autoridad te lo pide o es tu obligación, es por tu voluntad”.

Estas palabras comprenden un horizonte y una forma distinta de comprender el desarrollo: “*ga*, es primera persona, me incluyo, *mfaxte*, es ayuda, cooperación, organización, y *hu* es todos, o sea que incluyo, y yo participo porque todos participan.” Implica un hacer, una cooperación activa y de trabajo, que se diría en Hñähñu: *maga ñahu ne ga hokju*: “vamos y lo trabajamos” o “vamos y lo hacemos”, pero ese vamos implica estar juntos, para realizar una tarea comunitaria o emprender un proyecto. Es en última instancia una manera de resistencia, de ayuda mutua, de organización para

desarrollarse. Estos conceptos expresan una manera muy otra de concepción sobre el desarrollo, importantes para comprender la utopía desde donde surge la acción de los actores sociales. De ahí que aún con los riesgos que implica el desconocer la lengua, creo el diálogo enriquece la disposición para interactuar, comprender y hacer visible lo que Boaventura de Sousa (2006) llama razón cosmopolita.

Las personas que me compartieron sus conocimientos, son aparte de instructores de la lengua, peluqueros, músicos, campesinos, mujeres que realizan trabajo doméstico, etc.; tienen como horizonte y utopía esos conocimientos y prácticas “ancestrales” y “modernas”. Es desde estas concepciones como surge su acción política y la revaloración de su identidad. El diálogo entre iguales no fue fácil, pues implicó que me dejaran de ver como “el que sabe”, y que me abrieran no sólo su corazón, sino sus conocimientos y sentires más profundos. No sé hasta dónde logré este diálogo y seguramente mi interpretación está sesgada y es incompleta. Sin embargo, después de todo lo expuesto en este trabajo de investigación, termino bajo el principio de esperanza y resaltando la apabullante admiración que siento hacia San Ildefonso Chantepec, con todos sus conflictos, sus contradicciones... y con todos sus sueños.

REFLEXIONES FINALES:

LAS ORGANIZACIONES FRENTE A LA COLONIALIDAD Y EL RACISMO

Debemos asumir que el querido “objeto de estudio” antropológico atraviesa por una etapa crítica y peligrosa. Siempre ha carecido de sustento histórico el tópico sobre la supuesta invencibilidad de las comunidades indígenas. La crisis general de la comunidad, inducida por la globalización, también está alcanzando a buena parte de los pueblos indios en todas partes.

Héctor Díaz-Polanco

Después de este trabajo de investigación, la frase de Díaz Polanco parece advertirnos de las problemáticas que enfrentan las comunidades indígenas en nuestros días. Primero diría: la comunidad no es un objeto sino un sujeto de estudio y sí, efectivamente está en crisis como lo está el sistema capitalista en el que interactúa, más en una región donde las condiciones del desarrollo imperante hacen que el tejido comunitario se esté desarticulando. Cuestiones como el feminicidio, la discriminación, el priismo caciquil, la contaminación, el neo latifundismo de las empresas agroindustriales, entre otros factores, hacen que cada vez menos existan esperanzas para poder persistir y resistir como comunidad indígena. Sin embargo no existe crisis sin sujeto y las organizaciones que emergieron basadas en un discurso identitario, generan un proceso de alteridad y una esperanza de relación con el otro sea éste el estado o la población que durante mucho tiempo ha discriminado a los habitantes de San Ildefonso Chantepec.

Estas organizaciones defienden y afianzas sus fronteras territoriales, lingüísticas y al final de cuentas pugnan por el reconocimiento y por la otredad como mecanismo para mantenerse y reproducirse como grupo. Por ello se le podría reprochar a Díaz Polanco con una pregunta: ¿cuando las comunidades indígenas no han estado en crisis? Desde la invasión española, en esa larga noche de los 500 años como dirían los zapatistas, las comunidades no han sido homogéneas ni estables, aunque es cierto que el sistema mundo y el proceso de globalización, es una fuerza que subsume a las comunidades en un horizonte desolado. Pero cuando parece que todo está perdido, los sujetos reaccionan desde sus mundos de vida.

Como se vio, las contradicciones y conflictos que existen en la comunidad dificultan una colectividad con fines compartidos y una acción política unificada y clara. Existen diferencias y contradicciones que hablan de las dificultades y posibilidades para persistir y resistir como comunidad indígena. La falta de rendición de cuentas, el sectarismo, el faccionalismo y los grupos de interés que dentro de San Ildefonso Chantepec se encuentran, dificultan la realización de un proyecto de vida en común para resolver los conflictos comunitarios. El aislamiento como comunidad indígena de San Ildefonso Chantepec, delimita la acción de los actores organizados. La exclusión, dificulta las relaciones interindígenas e interculturales. De ser la región del esplendor otomí, San Ildefonso Chantepec, es la única comunidad que practica su lengua y por ello sigue siendo objeto de burla y está estigmatizada su identidad con el imaginario del atraso, cuestión que se comparte con múltiples comunidades, no solo de México sino de América Latina y el mundo. El racismo es una problemática negada en nuestro país y como traté de dar cuenta, al negarse, dificulta el desarrollo y la liberación de los pueblos.

Considero por eso que la riqueza de la realidad a veces es mayor que la teórica. La comunidad de San Ildefonso Chantepec difiere de las comunidades indígenas del Estado de Hidalgo y del país: se encuentra en un proceso acelerado de descampesinización, de marginación social y económica; de fuerte urbanización e industrialización, pero sobre todo, está inserta en lo que se ha denominado “la más grande cloaca del país”. Estos efectos contaminantes del gran canal de desagüe, de la industria cementera y petroquímica, no sólo han tenido repercusiones de la salud de los habitantes, sino también en las relaciones sociales y en la relación con la naturaleza y la tierra. La explotación en las fábricas es otro factor a considerar. La proletarización de la población de San Ildefonso Chantepec se acrecienta cada día. Las prácticas sociales como la fiesta patronal y la cosmovisión a ella ligada, permiten una forma aún viva y diferente de ser y estar en el mundo. Por ello, estas organizaciones que parten desde sus mundos de vida, permitan fortalecer la memoria colectiva, la identidad indígena y cultural. Es, pues, desde sus repertorios simbólicos que los actores sociales luchan por permanecer y seguir siendo.

Si recordamos frases como: “nos querían desaparecer pero aquí estamos”, dan cuenta de la lucha por mantenerse de acuerdo a los rasgos culturales y de identidad aún vivos. Es la esperanza y la utopía lo que mueve a los actores sociales y no la frustración y la desesperanza. Los procesos de organización y acción colectiva emergen ante agravios a su dignidad, por lo que no es gratuito señalar que surgen de una historia y memoria soterrada pero latente en la vida cotidiana. Estas organizaciones surgen de un sentimiento constante de indignación e injusticia. La lucha por los derechos que diferentes actores sociales realizaron da pistas para comprender el paso que se dio de una resistencia oculta y silenciosa a la acción y confrontación al poder.

Además reavivan las prácticas de participación comunitaria, y en una dialéctica de relaciones de poder dentro y fuera de la comunidad, fortalecen la identidad. Sobre todo porque ésta se convierte en una estrategia de resistencia y de acción colectiva, como por ejemplo la lucha por el reconocimiento como pueblo indígena, donde la gente participó “como muy pocas veces se ve en la comunidad” y reafirmó su sentido de pertenencia territorial e identitario. Existe en San Ildefonso Chantepec una revaloración del pasado para afrontar los retos que en el futuro tienen como comunidad. Como pude dar cuenta, existen diferentes actores y grupos sociales en constante conflicto. Esto principalmente por la posibilidad que se abrió o con mayor justeza que abrieron los propios actores sociales ante un poder que sólo estaba manejado por un grupo, por lo que ese sentimiento de pertenencia y de querer seguir viviendo en comunidad, permite entrever las posibilidades de fortalecer los lazos comunitarios.

Por ejemplo, los músicos aparte de dar un orgullo a los habitantes, asumen un sentido comunitario y un espacio de participación que los vincula con su pasado indígena y campesino. La pieza musical que más disfrutaban los habitantes es la de *poeta y campesino*. Las divisiones entre “jóvenes” y “viejos” se atenúan cuando se reconoce el legado de este arte, por parte de los abuelos aún vivos. Hoy los “jóvenes” sobresalen en grandes orquestas a nivel nacional e internacional y reconocen la deuda a los primeros músicos de la comunidad. Los campesinos por su parte, sigan aferrados a su tierra y al maíz criollo aun ante el constante ofrecimiento de la “semilla mejorada”. Los

huertos familiares, la persistencia de las mujeres que recolectan “lo que da el cerro” y la lucha por recuperar la medicina tradicional, habla de una identidad campesina negada a desaparecer. Otra de las actividades es el de las mujeres que tejen todos los jueves en el quiosco: un espacio de convivencia que permite obtener recursos extra ante los precarios ingresos en las fabricas o como amas de casa, pero sobre todo recuperar una práctica a punto de desaparecer, al igual que el pulque que se está revalorando sobre todo por los más jóvenes.

Las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, como la radio comunitaria *Gi ne gā bu h'e th' o* (queremos seguir viviendo) y la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas, son una enseñanza en términos de acción política indígena, pues no sólo la etnicidad está en el centro del debate, sino la explotación obrera y campesina. Es decir, dejan en el centro del debate la posibilidad para comprender que la liberación de los pueblos indígenas sólo se puede dar en un dialogo con las distintas clases explotadas y en una interacción y relación que proponga una liberación de la sociedad en su conjunto. En contra de cualquier fundamentalismo étnico, los actores sociales de San Ildefonso Chantepec interactúan con otras clases y actores sociales subalternizados por el sistema de dominación capitalista. Sus saberes han sido valorados y re significados por las organizaciones de San Ildefonso Chantepec. Implican un proyecto otro valorando sus prácticas sociales relacionadas con la vida rural y urbana, campesina y proletaria.

Esta acción colectiva, pugna por rescatar sus conocimientos y ponerlos en práctica en su vida cotidiana. Afirman su derecho colectivo y el derecho a regirse por sus propias leyes, con tensiones y contradicciones, pero desplegando estrategias y articulando alternativas que les permita construir formas de autogobierno y autodeterminación. La teoría y metodología que utilicé en el proceso de investigación me permitió un ejercicio de redefinición del trabajo de investigación, gracias a la interacción con los actores sociales de la comunidad, sus sugerencias y su apoyo. Es importante puntualizar que mi planteamiento de investigación fue cambiando constantemente conforme me adentraba más a las prácticas sociales y a la vida comunitaria, conocía y comprendía

sus problemáticas. Fue desde los mismos actores sociales, desde sus preocupaciones y sus sentires, que se me fueron develando pistas para la comprensión de ésta compleja problemática, lo que me llevó también a revalorar distintas teorías que me sirvieran como guías para comprender las relaciones sociales dentro y fuera de la comunidad y para relacionar lo local con lo global. El proceso de aprendizaje es lento e inacabado. Roberto Diego Quintana leyó mis primeros esarcesos teóricos para esta investigación y me comentó: “hay que tomar en cuenta a los autores latinoamericanos... escucha la palabra sabia de los sujetos, vive con ellos y deja los libros”. En las dos recomendaciones traté de hacerle caso, salvo una atenuante: los libros no pienso dejarlos, porque como se dará cuenta, me falta un largo camino para escribir como dios manda.

El planteamiento teórico sobre las organizaciones etnopolíticas, me permitió comprender otros conceptos relacionados a esta propuesta para complejizar mi análisis. Fue evidente la disputa existente entre los autores que se han ocupado de la cuestión indígena. Para Miguel Bartolomé, las identidades indígenas son anteriores a las clases sociales, mientras que para Díaz Polanco se interrelacionan y no se pueden separar. Esto me llevó a los autores de la colonialidad/modernidad, pues su propuesta, permite comprender la pertinencia del racismo como elemento para el debate entre estas posturas, desde la perspectiva del mestizaje en México como proyecto de modernidad. En este sentido, la crítica a la modernidad de autores como Enrique Dussel y Aníbal Quijano, me pareció reveladora para entender la situación de las comunidades indígenas como San Ildefonso Chantepec.

La acción colectiva analizada por Melucci, es esclarecedor por la importancia de la identidad y la vida cotidiana en la movilización de los actores sociales. Por lo tanto, las organizaciones no se entienden sin estos elementos. La interculturalidad propuesta por Catherine Walsh, me permitió comprender las relaciones de poder que enfrentan las comunidades indígenas en el mundo globalizado actual. Este concepto se contrapone a lo que Zizek llama el multiculturalismo como lógica del capitalismo global. En este sentido es relevante la propuesta decolonial sobre la interculturalidad práctica contra

hegemónica. En lo referente a los mundos de vida para especificar mi análisis sobre la experiencia vivida de los actores sociales. Para partir de la vida cotidiana y la relación comunitaria y entrelazar los distintos aspectos comunitarios, regionales y globales. La intención fue no ver estos aspectos que van más allá de lo local como telón de fondo, pues aunque se parte de la vida comunitaria, ésta se relaciona con redes amplias. Para esto, la propuesta de Long es relevante. Del mismo modo, pude retomar la memoria colectiva y su potencial descolonizador más allá del folclor localista.

El planteamiento teórico propuesto, fue novedoso para mí. Me llevó a descubrir una serie de planteamientos que se adecuaban a la realidad. Pude hacer una contribución teórica novedosa en el abordaje de los problemas de las comunidades indígenas. Al racismo no lo entiendo como una esencia inmutable que viene desde la conquista, sino parte del sistema capitalista hegemónico que explica la situación de comunidades como San Ildefonso Chantepec insertas en una dinámica industrial intensa y donde la vida urbana marca las pautas de la dinámica social y espacial, identitaria y cultural.

Si bien las comunidades indígenas tienen procesos de emancipación, organización y movilización, enfrentan la discriminación y el racismo en varias de sus vertientes sean estas económicas, culturales o sociales. Incluso algunos teóricos plantean al racismo en su vertiente ambiental, cuestión que no me parece exagerada para ésta región, pero sobre todo para la comunidad de San Ildefonso Chantepec, a través del tiempo violentada física y simbólicamente. La estructura económica imperante desde el inicio del desarrollo industrial en la región implicó que los residuos tóxicos que se desechan a diario y la densa contaminación, tengan a lo largo del tiempo rasgos de discriminación y explotación de los recursos de las comunidades indígenas y campesinas.

Debo reconocer que estas perspectivas de análisis no las tuve claras al inicio de la investigación y en cierta medida me enfrasque en conceptualizaciones que no me ayudaban a comprender la problemática que estaba viviendo junto con los actores sociales de la comunidad. Para mí, la perspectiva de la colonialidad y su crítica sobre la modernidad; el poner en el centro del debate el racismo y la subalternización de las

comunidades indígenas, me permitió comprender que las perspectivas latinoamericanas ofrecen una beta de análisis muy diferente a las europeas y occidentales, lo que me llevó a valorar la importancia de estas teorías para la realidad de los pueblos indígenas en la actualidad.

Fue una teoría infiltrada conforme se iban densificando las problemáticas que trataba de comprender junto con los actores sociales y su experiencia vivida a lo largo del tiempo. Esta crítica desde la teoría latinoamericana, no me impidió retomar otras teorías complementarias, para comprender la interacción entre lo local y lo global, en este actuar de los actores desde lo local pero como una perspectiva global y donde se retoman diversos aspectos de los mundos de vida modernos.

Las comunidades indígenas y esa es una gran enseñanza que San Ildefonso Chantepec me dejó, en este dialogo entre la teoría y la práctica, no son ni pre-modernas ni alejadas de la modernidad. Por el contrario, apelan a una modernidad distinta, barroca, abigarrada de diversas confluencias que se han dado en su interacción con la vida industrial, globalizada, pero también con el proyecto de la colonialidad del poder que aún impera. En este sentido, el concepto de interculturalidad me permitía reconocer en sus prácticas cotidianas de los actores sociales, esa otra cara subalterna, que desde los márgenes está apelando por una forma distinta de vivir, de comprender y de estar en el mundo.

Las organizaciones, se entrelazan con estos conceptos donde la identidad indígena, la acción política y colectiva toman relevancia para hacer visible una problemática y enfrentarla. Pude comprender en sus prácticas sociales y memoria colectiva un entendimiento distinto con el otro, para exigir los derechos pero sobre todo el respeto a la dignidad. Las organizaciones están en la vida cotidiana cuestionando la dominación y la exclusión. La reapropiación del significado de la tierra, del decir de los abuelos y la historia oral, comprende una lucha por espacios de autonomía. Permite construir alternativas desde la vida cotidiana y desde las necesidades de los propios actores.

El concepto de mundos de vida me permitió revelar una serie de cuestiones que tienen que ver con la vida cotidiana y el mundo que van construyendo los actores sociales. Ese mundo otro, está dado antes de que aparezcan en escena estos nuevos actores sociales pero donde son re apropiadas distintas vertientes históricas y culturales. Desde la identidad, hacen latente el conflicto y las alternativas para solucionarlo. Es la manera elástica, innovadora en las que la comunidad de San Ildefonso Chantepec y sus organizaciones, reinventan su pasado, revaloran su historia, establecen redes sociales e interaccionan con actores de la región y el país, lo que les posibilita persistir desde diferentes experiencias organizativas. San Ildefonso Chantepec, alejada de otras comunidades del Valle del Mezquital, y ante un proceso de industrialización y despojo pone en otra perspectiva las luchas organizadas indígenas, a lo largo y ancho del estado de Hidalgo. Hoy existen por esta experiencia vivida, distintas comunidades que reclaman un medio de comunicación autónomo, exigen ser reconocidas como comunidad indígena, lo que sorprendió, una vez más, a las autoridades. San Ildefonso Chantepec no estaba en sus lineamientos y hoy afloran otras comunidades negadas por el poder gubernamental. La cuestión indígena e indígena en cierta medida resurge con fuerza ante problemáticas globales, nacionales y estatales. Aún está por conocerse la riqueza y diversidad de los pueblos indígenas en el estado de Hidalgo.

La lucha contra el racismo de los movimientos étnico-políticos; la acción colectiva y la interculturalidad, surgen desde los propios pueblos. Las alternativas y estrategias por parte de éstos, pone en el centro del debate el tema sobre la autonomía y la autodeterminación, y hace posible la autogestión de diferentes procesos organizativos, productivos, culturales y políticos, a través de sus mundos de vida, de la participación constante y de la redefinición de la ciudadanía indígena. Hoy, las comunidades indígenas enfrentan retos importantes para seguir viviendo. Sin embargo, dan muestras de vitalidad, al proponer un proyecto de vida alternativo y distinto al proyecto del desarrollo hegemónico, en su lucha por la dignidad y el respeto a la diferencia. En última instancia, por la alteridad radical que subyace como proyecto civilizatorio dentro de las comunidades indígenas y campesinas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, Francesco (1984), *Movimiento e Institución. Teoría General*, editorial Nacional.
- Aquino, Alejandra (2012), "Entre el 'sueño zapatista' y el 'sueño americano'. La migración a Estados Unidos en una comunidad en resistencia", en Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS, Universidad Autónoma de Chiapas, México, pp. 447-488.
- Arribas, Sonia (2010), "Arendt y el nuevo imperialismo", en *Revista Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura*, marzo-abril, No. 742, pp 265-276.
- Ávila, Ricardo (2007), *Sobre el progreso y el desarrollo*, Colección estudios del hombre, Universidad de Guadalajara, México.
- Augé, Marc (2000), *Los no lugares, espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona.
- Barabás, Alicia (2010), "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México", en *Avá Revista de Antropología*, no. 17, versión on-line ISSN 1851-1694, <sielo.org.ar>.
- Barth, Frederick (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (2012), "Introducción", en *Luchas "muy otras" Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Barruegos, Leticia (2012), "Una Aproximación Interdisciplinaria a los Conceptos de Espacio y Territorio", en Eugenia Reyes y Álvaro López, *Explorando territorios. Una visión desde las ciencias sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, Pp. 41-80.
- Bartolomé, Miguel (2006), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades indígenas en México*, Siglo XXI, México.
- Bartra, Armando (2008), *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, Ítaca, México.
- _____ (2006), *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, Ítaca, México.
- _____ (2010), "Tiempos turbulentos", en *Argumentos*, vol. 23, no. 63 México may/ago, Dossier "Nosotros somos su crisis": debates sobre la crisis económica mundial, <<http://www.scielo.org.mx/scielo>>

- Basave, Agustín (1990), *México meztizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Benítez, Fernando (1991), *Los indios de México*, tomo IV, ediciones Era, México.
- Bonfil, Guillermo (2012), *México Profundo. Una civilización negada*, Debolsillo, México.
- Bourdieu, Pierre (2007), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- Brading, David (1997), *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Ediciones Era, México.
- Brenna, Jorge (2012), "Espacio y Territorio: Una Mirada Sociológica", en Eugenia Reyes y Álvaro López, *Explorando territorios. Una visión desde las ciencias sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp 81-106.
- Calva, Adela. (2007). *Alas a la palabra. Ra hua ra hiä*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/PACMYC/CAPREPH, México.
- Castellanos, Alicia (2012), "La construcción del Otro en ciudades mexicanas. Del pensamiento liberal a la exclusión neoliberal", en Alicia Castellanos y Gisela Landazuri (coords.), *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 99-124.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (2007), "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Colombia, pp. 9-24.
- Cerda, Alejandro (2012), "Construyendo nuevas formas de ciudadanía. Resistencia zaoatista en la región de los Altos de Chiapas", en Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS, Universidad Autónoma de Chiapas, México, pp. 115-134.
- _____ (2012a), "El potencial descolonizador de la memoria indígena. Elementos para su problematización", *Revista Tramas, subjetividad y procesos sociales*, No. 38, diciembre, año 23, pp. 179-206.
- Cerda, Alejandro y Laura Barroso (2011) "Autonomía y subjetividad: Las rutas inciertas de las organizaciones sociales autogestivas", en *Revista Tramas, subjetividad y procesos sociales*, No. 35, diciembre, año 22, pp. 47-74.
- Contreras, José (2011), *Implicaciones territoriales de la producción industrial en la microregión Tula Tepeji*, Tesis de Doctorado, UNAM, México.
- Coulon, Alain. (1987) *La etnometodología*, editorial Cátedra, Madrid.

- Chihu, Aquiles y Alejandro López (2007), "La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci", en *Revista Polis*, vol. 3, núm. 1, UAM, México, pp. 125-159.
- Devalle, Susana (1992), "La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos?", en *Estudios Sociológicos de el Colegio de México*, vol. X, núm. 28, México, Colegio de México, pp. 31-52.
- Díaz-Polanco, Héctor, (2006). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.
- _____ (2012), "Etnia, clase y cuestión nacional", *Cuadernos Políticos*, número 30, México, D.F., editorial Era, octubre-diciembre de 1981, pp. 53-65. <
<http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.30/30.6HectorDiaz.pdf>>
- Dussel, Enrique (2000), "Europa, modernidad y eurocentrismo", En Edgardo Lander (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 41-54.
- Echeverría, Bolivar (2011), *La modernidad de lo barroco*, Biblioteca Era, México.
- Escobar, Arturo (2005), *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de Cauca, Bogotá.
- _____ (2000), "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar", En Edgardo Lander (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 113-144.
- _____ (2010), *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Facultad de Ciencias Sociales, Lima.
- Esteve, Gustavo (2009), "Más allá del desarrollo: la buena vida". En *América Latina en Movimiento*, pp. 1-33.
- Estrada, Marco (2000), "La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de vida y vida cotidiana", en *Revista Sociológica*, año 15, No. 43, mayo-agosto, México, pp. 103-151.
- Florescano, Enrique (2003), *Etnia, Estado y Nación*, Taurus, México.
- Flórez-Flórez, Juliana (2007), "Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales Latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/ colonialidad", en Santiago Castro- Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Colombia, pp. 243-266.
- Foucault, Michel (1978), *Microfísica del poder*, de la La piqueta, Madrid.

- Fournier, Patricia (1998), "El complejo nixtamal/tortilla en Mesoamérica", en *Boletín de Atropología Americana*, No. 32 Julio, pp. 13-40, <<http://www.jstor.org/stable/40978113>>.
- Fournier, Patricia. (2001). "Gigantes, enanos y alfareros: mito y cosmovisión mesoamericanas entre los hñāhñü de la región de Tula, Hidalgo", *Dimensión Antropología Americana*, año 8, volumen 21, enero-abril, pp. 71-84.
- Galanier, Jacques. (1990). *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos/INI/UNAM, México.
- Garcés, Fernando (2007), "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica", en Santiago Castro- Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Colombia, pp. 217-242.
- Geertz, Clifford (2001), *La interpretación de las Culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony (2011), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giménez, Gilberto. (2000). "Identidades indígenas: estado de la cuestión". En Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados nación del Siglo XXI*, CIESAS, México, pp. 45-70.
- Gimenez, Gilberto (1999), "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", *Estudios sobre las culturas contemporaneas, Revista Época* vol. V No. 9, Colima, Junio, pp.25-57.
- Gimenez, Gilberto (2004), "Territorio, paisaje y apego socioterritorial", En *Diálogos en acción segunda etapa*, pp. 315-328.
- Gómez, Magdalena (2005), "Derecho indígena y constitucionalidad", En Gabriela Kreamer y Martha Sánchez (coords.), *Los actores sociales frente al desarrollo rural* Tomo 4, Praxis, México, pp. 43-90.
- González Casanova, Pablo (2012), "Colonialismo interno (una redefinición)", En *Revista Rebeldía*, No. 12, octubre de 2003, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM, <conceptos.sociales.unam.mx>
- González Casanova, Pablo (2004), "Comunidad: la dialéctica del espacio", en *Revista Temas. Cultura, Ideología, sociedad*, No 36, enero-marzo, Nueva época, La Habana, Cuba.
- González, José (2002), *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, Dabar, México.
- Grammont, Hubert (1998), *Lo urbano rural ¿nuevas expresiones territoriales?*, UNAM, México.

- Guimaraes, Rosa (2003), "La ética de la sustentabilidad y la formulación de políticas de desarrollo". En A. Héctor, *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, CLACSO, Buenos Aires, pp.53-81.
- Guizar, Bernardo (1991), "Iglesia, religión y cultura en el Valle del Mezquital". En Carlos Martínez y Sergio Sarmiento (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, CENCA, México.
- Gutiérrez, Irma (1989), "La dinámica poblacional en Tula y su región", En Pablo Vargas e Irma Gutiérrez (coord.), *Tula: el impacto social del proceso de industrialización*. Centro de estudios de población/ UAEH, México, pp. 109-137.
- Habermas, Jürgen (2001), *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, Taurus, Bogotá, Colombia.
- Halbwachs, Maurice (1990), *Espacio y memoria colectiva*, Universidad de Colima, México.
- Hernández, José (1995), *Organización campecina y lucha agraria en Hidalgo (1917-1940)*, tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), México.
- Hernández, Paola (2009), "Transformaciones de la relación entre espacio y cultura en el mundo contemporáneo". En *Veredas. Revista del Pensamiento Sociológico*, año 10, No. Especial, pp.7-28.
- Herrera, Arturo (1991), "Poder y familia en el Mezquital". En Carlos Martínez y Sergio Sarmiento (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, CENCA, México.
- _____ (1980), *Política y Gobierno en Hidalgo* (Texto Inédito de los años 80), Arturo Herrera Cabañas, México.
- _____ (1995), *Los movimientos campesinos en el Estado de Hidalgo 1850-1876*, Biblioteca Hidalguense Arturo Herrera Cabañas, México.
- Hobsbawn, Eric y Terens Ranger (1983), *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Holloway, John (2010), *Cambiar al Mundo sin tomar el poder*, Editorial Herramienta, Argentina.
- Hornborg, Alf (2001), "Creación de significados sobre la naturaleza." En Philip. Descole y Palson (coords.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México.
- Katz, Friedrich (1980), *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, Ediciones Era, México.
- Kay, Cristobal (2007), "Enfoques sobre el desarrollo rural en América Latina y europa desde mediados del siglo XX", En *La enseñanza del desarrollo rural. Enfoques y perspectivas*, Pontificia Universidad Javeriana/ Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Colombia, pp. 49-111.

- Kohn, Hans (1949), *Historia del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007), "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro- Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Colombia, pp. 127-168.
- Mariátegui, José Carlos (2002), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ediciones Era, México.
- Melville, Elionor. (1999), *Plaga de Ovejas: consecuencias ambientales de la Conquista de México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Melucci, Antonio (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México/Cenrtos de Estudios Sociológicos, México.
- Memmi, Albert (2011), "El retrato del colonizado". Temuko, Wallmapu, <<http://www.accidentalcitizen.com/uploads/1/8/8/7/18871332/retrato-del-colonizado..pdf>>.
- Merino, Leticia (2004), *El capital social y las instituciones sociales*, Semarnat/INE/IMSS, México.
- Mignolo, Walter (2000), "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Edgardo Lander (coord.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 163-176.
- Mondragón, Aracely (2008), "Bartolomé de Las Casas: Herencia y Utopía", mimeo, ponencia presentada en el seminario sobre Bartolomé de Las Casas, proyecto y utopía, 30 de octubre, UAM-Iztapalapa.
- Moore, Barrington (1989), *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México.
- Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, España.
- Landazuri, Gisela (2012), "La migración, marco de exclusión y discriminación en San Gregorio Atlapulco, México", En Alicia Castellanos y Gisela Landazuri (coords.), *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 99-124.
- Lastra, Yolanda (2006), *Los otomíes, su lengua y su historia*, UNAM, México.
- Lazos, Elena y Luisa Paré (2000), *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. Plaza y Valdés, México.

- Leff, Enrique (2004), "El retorno del orden simbólico: la capitalización de la naturaleza y las estrategias fatales del desarrollo sostenible", En *Racionalidad ambiental. La reapropiación de la naturaleza*, Siglo XXI, México, pp. 88-131.
- Llambí, Luis (2011), "Globalización, ruralidad, nueva ruralidad y desarrollo rural", en *Memorias del Seminario Internacional. La nueva ruralidad en América Latina*, Tomo II, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- Long, Norman (2007), *Sociología del desarrollo: Una perspectiva centrada en el actor*, El Colegio de San Luis/CIESAS, México.
- López Aguilar, Fernando (1991), "Estructura de la república de indios en el Valle del Mezquital". En Carlos Martínez y Sergio Sarmiento, *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, CENCA, México.
- López Aguilar, Fernando (2005), *Símbolos del tiempo*, CECULTA, México.
- López-Austin, Alfredo (2011), *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura de Económica, México.
- _____ (2012), *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, Era/INAH, México.
- López Bárcenas, Francisco (2005), *Rostros y caminos de los movimientos indígenas en México*, mceditores, México.
- López Levi, Liliana (2012), "Pensar el espacio: Región, Paisaje, Territorio y Lugar en las Ciencias Sociales", En *Eugenia Reyes, Álvaro López*, Explorando territorios. Una visión desde las ciencias sociales, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp 20-48.
- Oslander, Ulrich (2008), "Metodología Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano", En *Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*, Universidad Colegio Mayor de Dinamarca/ Universidad del Cauca, pp.99-129.
- _____ (2002), "Espacio, lugar y movimientos sociales: "hacia una espacialidad de resistencia", Scripta Nova, *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. VI, Núm. 115, 1 de Junio, Barcelona, España.
- Paré, Luisa (1984), *El proletariado agrícola en México*, Siglo XXI, México.
- Pierre, Nora (2013), "Entre memoria e historia: la problemática de los lugares", En Nora, Pierre (dir.); *Les Lieux de Mémoire; 1: La République* París, Gallimard, 1984, pp. XVII-XLIL. Traducción para uso exclusivo de la cátedra Seminario de Historia Argentina Prof. Femando Jumar C.U.R.Z.A. - Univ. Nacional del Comahue,< www.cholonautas.edu.pe>
- Pérez-Taylor, Rafael (2002), *Antropología y complejidad*, Editorial Gedisa, España.

- Periódico Oficial del Estado de Hidalgo, 2010, 31 de diciembre, Núm. 53 Tomo CXLIII, pp. 67-79.
- Quijano, Aníbal (2007), "Colonialidad del poder y clasificación social", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Colombia, pp. 93-126.
- _____ (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- _____ (2004), "El laberinto de América Latina: ¿Hay otras salidas?", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, enero-abril, año/ vol. 10, número 001, Caracas, Venezuela, pp. 75-97.
- Raffestin, Claude (2011), *Por una geografía del poder*, El Colegio de Michoacan, México.
- Ramos, José (2005), "Radios y empoderamiento cultural de los pueblos indígenas en México: aprendizaje y perspectivas", En Gabriela Kreaner y Martha Sánchez (coords.), *Los actores sociales frente al desarrollo rural* Tomo 4, Práxis, México, pp. 179-197
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta limón, Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1990), "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia" en *Temas Sociales*, 11, pp. 49-75
- Rodríguez, Carlos (2005), "Territorio y movimientos sociales. Apuntes sobre la construcción socio cultural de la región oriente de la costa chica de Guerrero", En Gabriela Kreaner y Martha Sánchez (coords.), *Los actores sociales frente al desarrollo rural* Tomo 4, Práxis, México, pp. 251-274.
- _____ (2009), *La disputa por el desarrollo regional: movimientos sociales y constitución de poderes locales en el oriente de la Costa Chica de Guerrero*, UAM, México
- Rodríguez, Carlos, Mindahi Bastida, Sergio Grajales, Marco Lima, Alejandra Meza, Víctor Moreno y Mayra Nieves (2010), "Escudriñar los enfoques teóricos sobre el territorio", En Carlos Rodríguez (coord.), *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de Mexico. Enfoques Teóricos y Analisis de experiencias*, Juan Pablos editores, México, pp. 19-32.
- Rostow, Walter (1960), *Las etapas del crecimientos económico*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Rubio, Blanca (2001), "La fase neoliberal excluyente agroexportadora" . En *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal* (págs. 149-208). México: Plaza y Valdés.
- Saldívar, Emiko (2012), "Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales", En Alicia Castellanos y Gisela Landazuri (coords.), *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 49-79.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), "Los nuevos movimientos sociales", en *Revista OSAL*, septiembre.
- _____ (2006), *Conocer desde el sur para una cultura política emancipatoria*, Facultad de Ciencias Sociales/UNMSM, Perú.
- _____ (2010), "Refundación del Estado en América Latina. En *Perspectivas desde una epistemología del sur*, Siglo XXI/ Siglo del hombre/ Universidad de los Andes, México, pp. 63-135.
- Sarmiento, Sergio (1991), "Procesos y movimientos sociales en el Valle del Mezquital" en Carlos Martínez y Sergio Sarmiento (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, CENCA, México.
- Scott, James (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México.
- Schütz, Alfred (2003), *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Sejenovich, Héctor (2011), "La calidad de vida, la cuestión ambiental y sus interrelaciones". En Ivonne farah y Luciano Vasepollo (coords.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, CIDES-UMSA, Bolivia, pp.209-231.
- Sepúlveda, Sergio, Adrian Rodriguez, Rafael Echeverri y Melania Portilla (2003), *El enfoque territorial del desarrollo rural*, ICCA, Costa Rica.
- Soustelle, Jacques (2012), *La familia otomí-pame del México central*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Spivak, Garatri (2009), *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*, MACBA, Barcelona.
- Tarrés, María (2005), "Lo cualitativo como tradición". En María Terrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, FLACSO, México, pp. 35-59.
- Tejeda, José Luis (2011), "El trasfondo comunitario", En *Revista Tramas subjetividad y procesos sociales*, Núm. 34 , junio, UAM, pp. 205-226.

- Thompson, John (1993), *Ideología y cultura moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Thiebaut, Carlos (2007), " Un odio que siempre nos acompañara....", En Manuel Cruz (coord), *Odio, Violencia, Emancipación*, Editorial Gedisa, España.
- Toledo, Victor (2003), *Ecología, espiritualidad y conocimiento (de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable)*, Universidad Iberoamericana Iberoamericana, México.
- _____ (2000), "Crisis ecológica, civilización industrial y modernidad alternativa", en *La paz en chiapas, ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*, pp. 15-36.
- Touraine, Alain (2012), *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2012a), *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tutino, John (1999), *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria (1750-1940)*, Editorial Era, México.
- Vargas, Pablo (1989), "La industrialización regional a partir de dos empresas paraestatales en Tula", En Pablo Vargas e Irma Gutiérrez (coord.), *Tula: El impacto social del proceso de industrialización*, Centro de estudios de población/UAEH, México, pp. 19-64.
- Velázquez, Margarita. (2003). "Hacia la construcción, relaciones de género y unidades doméstica de la sustentabilidad social", En E. Nuñon, *Genero y Medio Ambiente*, Ecosur, Semarnat y PyV, México, pp. 79-105.
- Villoro, Luis (1985), *Estudio de historia de la filosofía en México*, UNAM, México.
- _____ (2007), *El pensamiento moderno*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1996), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura económica, México.
- Vizia, Claudia (2011), *Un Marx Verde*, Kaicron, Buenos Aires, Argentina.
- Yanes, G. (2002), "El territorio regional y sus ingredientes históricos hacia la articulación del campo a la ciudad", En *Regiones y desarrollo sustentable*, pp. 85-104.
- Wallerstein, Immanuel (2010), *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, Siglo XXI, México.
- Walsh, Catherine (2007), "El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica, mas allá del capitalismo global", en Santiago Castro- Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Colombia, pp. 47-62.
- Warman, Arturo (2010), "Notas para una redefinición de la comunidad agraria", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 47. No. 3 (Jul-Sep. 1985) pp. 5-20. México: UNAM.
- <www.istor.org/stable/3540490>

- _____(2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wright, David (2012), "El pueblo otomí: El pasado acumulado en el presente", *Conferencia magistral presentada en el foro internacional de multiculturalidad*, campus Celaya-Salvatierra, Universidad de Guanajuato, 21 de mayo de 2010, versión actualizada, 16 de febrero de 2012, pp. 1-34, <páginasprodigy.com>
- Zambrano, Carlos (2006), "Ejes políticos de la diversidad cultural, Colombia" En Carlos Zambrano (coord.), *Ejes políticos de la diversidad cultural*, Colombia, Siglo del hombre editores, Universidad Nacional de Colombia, pp.127-166.
- _____(2006a), *Memoria colectiva y comunidad política, propedéutica etnográfica-constructivista*, Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina Unijus/ Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
- Zapata, Francisco (1989), "Presentación", En Pablo Vargas e Irma Gutiérrez (coord.), Tula: El impacto social del proceso de industrialización, Centro de estudios de población/UAEH, México.
- Zemelman, Hugo (2000), *Conocimiento y sujetos sociales: contribución al estudio del presente*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____(2011), *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*, Siglo XXI, México.
- Zibechi, Raúl (2006), "Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina", en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 3, No. 5, septiembre 2005- febrero 2006, México.
- Žižek, Slavoj (2005), "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional", En Jameson, Frederic y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, pp. 137-188.

ANEXOS

En este último apartado se encuentran fotos, cuadros y mapas de la comunidad de San Ildefonso Chantepec. Son algunos documentos y fotos que considero representativas. Sobre todo me parecen relevantes los documentos donde se habla de la república de indios, hasta casi finalizar el siglo XIX, caso atípico en el Valle del Mezquital, donde las repúblicas desaparecieron mucho antes. Lo que puede resultar una pista relevante para posteriores estudios sobre la autonomía en San Ildefonso Chantepec y la importancia que tiene para la comprensión histórica, indígena y social de los otomíes.



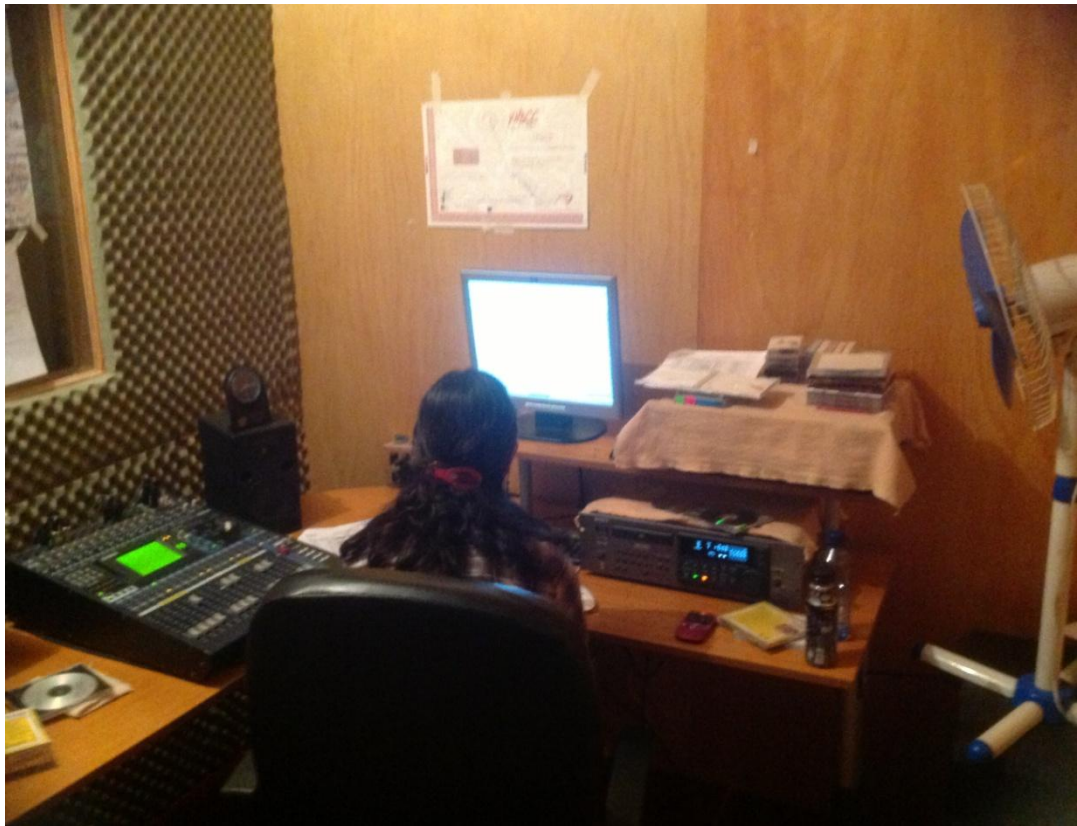
Mapa de San Ildefonso Chantepec



Capilla oratorio en el Cerro de Chantepec



Ofrenda a la Serpiente cabeza de gato en el Cerro Chantepec



Cabina de la Radio comunitaria



Parte del Ejido de San Ildefonso Chantepec

Barra Programática de la Radio comunitaria

HORARIO	DOMINGO	LUNES	MARTES	MIÉRCOLES	JUEVES	VIERNES	SÁBADO
13 a 14 horas	REFLEXIONES PARA LA VIDA COTIDIANA						
	MÚSICA DE PROTESTA, MÚSICA DEL PASADO E INSTRUMENTAL						
	LO QUE HACEMOS BIEN: UN ESPACIO PARA DARNOS CUENTA						
14 a 15 horas	SERIES RADIOFÓNICAS DIVERSAS						
	MÚSICA BANDA, TRADICIONAL, HUAPANGOS, SONES Y TROVAS						
	AVISOS Y COMUNICADOS						
15 a 16 horas	ECOS DE NUESTRAS VOCES						
	POBLACIÓN INDÍGENA DE MÉXICO Y EL MUNDO						
	SERVICIO A LA COMUNIDAD						
16 a 17 horas	NIÑOS MÚSICOS, MIS ABUELOS						
	MANUALIDADES SABORES HÑĀHÑU Y SUS FIESTAS						
	PROGRAMA INFANTIL MIA TA TUBAI						
	MÚSICA GRUPERA, BANDA, MODERNA RANCHERAS						
17 a 18 horas	LOS JÓVENES EN LAS HERSIANAS						
	MÚSICA ELECTRÓNICA, ROCK, POP, INDÍGENA, INFANTIL, HIP-HOP						
	PURAS FALLAS: UN ESPACIO PARA HABLAR DE LO QUE NO HACEMOS BIEN EN LA COMUNIDAD						
18 a 19 horas	COMPLACENCIAS MUSICALES						
	LENGUA Y DIÁLOGOS EN HÑĀHÑU						
	LEYENDAS DE ESTA TIERRA, CREENCIAS Y COSTUMBRES, CONCIENCIA COMUNITARIA, RAÍCES						
19 a 20 horas	COMENTARIOS A LAS NOTICIAS						
	MÚSICA INSTRUMENTAL ENTREVISTAS						
	CONSTRUYENDO UN ESPACIO PARA HACER PROPUESTAS PARA MEJORAR						
20 a 21 horas	COMUNIDAD Y CULTURA, DERECHOS INDÍGENAS, MUJER HÑĀHÑU						
	CIUDADANÍA , EL TRABAJO Y LOS DERECHOS, ECOLOGÍA						
21 a 22 horas	CONCIERTO EN DO MAYOR, COMENTARIOS, BALADAS ROMÁNTICAS.						

Fuente: elaboración propia



Posada en San Ildefonso Chantepec



Recorrido por la comunidad el día del Santo Patrón

5
11
M^{te} Poderoso señor: Nicolás de
Palma en nombre de Lorenzo Nicolás del
Calle, Nicolás Alonso Legido, y demás
Oficiales de República Comun y na-
turales del Pueblo de San Mateo su
gero de la Cacería de Tepexi del D^{to} mil
mejor forma, queaya lugar en derecho pa-
reno ante Vuesra Honra, y digo que el
Gobernador de dicha Cacería Don Anto-
nio Gomez tiene subyugados, y rugero
a los naturales de la zona en su feble pen-
sion de que baxan en quaxiunas de dñs
Pueblo que está entre leguas de dñs
cia á trauxa en sus milpas forrados, y
sinpagarles el trauxo, honrando este
exceso, y el de arrotar, y Vefar a los que
auden, que es el más con que los apre-
mia, condeix que las milpas queban á
beneficiat son de la Comunidad, lo que
aunque suele verifcarse al principio

Documento de 1742 que habla sobre oficiales de República y un alegato por pago de tributo

Resivio El Sr Alcalde D.^h Pedro Gaspar
Con trese papele Nuestro Pueblo de St
Ildefonso pidio Al.^{de} Mariano Salvador
Con todo su Republica y Residores y topil
q.^o fue dia Martes 4. de abril Año de 1836.
por q.^o Coste lo firme yo Al.^{de} y cido

Gaspar

Resivio El Sr Alcalde Mariano Salvador con
trese papele esta N. Pueblo St Ildefonso y
Resivo con todo mi Republica Residores y topil y
lo pasado p.^o q.^o lo firme este lo firme yo =
Al.^{de} Mariano Salvador
de 2. de mes de Abril de el Año de 1837.

Documento de 1857 que habla sobre la República de Indios de San Ildefonso Chantepec