

## CAPÍTULO V

### CHIPILO, EL ESPEJO DE TODOS

La grabadora estaba encendida mientras la señora Karla, una mujer chipileña rondando los 70 años, y yo tomábamos un café en su cocina. Sentada en la redonda mesa de una cocina bien equipada estaba también una de sus vecinas, una mujer casada y cuarentona llamada María. Nuestra plática ya había comenzado desde hacía más de una hora y los tópicos se movían de la historia familiar a la historia del pueblo. María platicaba sobre la revolución mexicana: “Entonces cuando era esta revolución venían y no querían nada. ¡Querían a las muchachas! ¿Y sabes dónde se escondían?, adentro del pozo. Ponían una viga, una madera y las metían allí, porque ellos venían a la casa y decían 'nosotros no queremos nada, queremos a las muchachas'”. De pronto entró a la cocina un chico rubio en sus años veintes. Después de presentarse y decirme que se llamaba Pedro, y que era el esposo de la nieta de Karla, me preguntó si estaba grabando la conversación. Yo le contesté que sí mientras María continuaba con su relato sobre la revolución: “Querían a las muchachas bonitas no, o sea de Chipilo, chipileñas”. Pedro permaneció callado por un momento y de pronto interrumpió diciendo enérgicamente: “Y todavía sigue eso, ¡quieren a las muchachas de Chipilo!”. Doña Karla lo regañó diciéndole que no interrumpiera pues estábamos hablando de “cosas serias”. María no hizo caso y le contestó: “Bueno, pero antes era nada más para violarlas o...”. Pedro la interrumpió y dijo: “¡Y ahorita también, y ahorita también! Yo soy del movimiento contra los que entran. Somos racistas acá. Pero nosotros somos racistas contra los hombres, ¡no contra las mujeres!” –me dijo con mirada de complicidad. La señora Karla lo miró seriamente. Pedro se percató de ello y corrigió riendo: “No es cierto tía [refiriéndose a Doña Karla], porque usted se enoja. No somos racistas, al contrario”. La vieja chipileña estaba ya un poco alterada y le contestó con voz dura: “¡No, yo sí,

yo soy racista! Si estamos hablando de verdades hijo, hay que decir las verdades”. Entonces Pedro me volteó a ver y me dijo: “Sí somos racistas en Chipilo, la verdad”. Y Doña Karla reiteró: “Exageradamente racistas”. Yo la miré dudosa esperando una respuesta más amplia. Entonces Doña Karla, quién parecía haberse olvidado de la grabadora, dijo sobresaltada: “Racistas: mira, tú eres güero, aquel es prieto, pero espérate, no de pobreza, porque puedes ser amigo del más pobre que hay, porque hay gente que invita a comer a los de Chipilo a San Bernabé, aunque sea su mole, aunque sea sin mesa. ¡Y van y comen! Pero son racistas en esto hijo: ‘no te cases, porque no es tu raza’”. Entonces María, quién al igual que yo escuchaba con interés dijo con voz elevada: “Pero es que tía, sabe qué también, las chipileñas son muy aguantadoras y los mexicanos vienen a ver una chipileña, para que se case con ellos, y luego ellos tienen diez mujeres y la chipileña allí está, ¿es cierto o no es cierto?” Doña Karla trataba de defender su punto mientras decía: “María, María, quiero que me comprendan lo que voy a hablar. Mira, en México, Italia, España, en todas las partes del mundo, hay un dicho: ‘español con español la hacen, alemán con alemán la hacen, italiano con italiano la hacen’, ora, aquí es Chipilo, ‘chipileño con chipileño la hacemos’. Porque nimodos que una chipileña se ponga en un fogón, ¡no lo aguanta! Ni tampoco no tener un baño, o comer como... ¡No, no, no! Aquí, hija, se vive mil veces mejor que en [otros pueblos]. Mira, nosotros somos un pueblo, pueblo es San Bernabé, pueblo es San Gregorio. Chipilo es pueblo, pero muuuy diferente. Aquí se alimentan bien, aquí andan los niños bien limpios. No hay la pobreza tan exagerada. Y aquí los muchachos hija, a mi edad te dicen ‘tía’, ¿no oíste que me dice tía?, con respeto.” Doña Karla siguió diciendo: “Aquí trabajan un montón de los de los [pueblos de los] alrededores. Chipilo es una fuente de vida, es un sostén hija.” María asintió con la cabeza y dijo efusivamente: “Por eso dice mi papá que querían una colonia italiana para venir a enseñarle a los de aquí, porque aquí se comían, ¡eran caníbales tía!, ¡eran nómadas y se comían entre ellos! Los italianos vinieron a enseñarles como trabajar y vivir mejor, y hasta les dieron trabajo. ¿Ha visto San Bernabé ahorita que casas tienen?, porque ellos ven, y Chipilo es el espejo de todo”. “Sí” –agregó Doña Karla: “Chipilo es el espejo de todos”.

Las premisas liberales del siglo XIX que dotaron a los inmigrantes italianos de una identidad política (Mamdani 2001:20) privilegiada en la construcción del proyecto agrario nacional, en contraposición a la del indio, siguen siendo importantes para los chipileños hasta hoy en día. Muchas de las relaciones entre los chipileños y los pueblos vecinos se dan según lineamientos étnicos y racistas, en donde la idea del indio como ser inferior al que hay que modernizar goza todavía de mucha fuerza. Es decir, ellos se ven como moderadores del progreso y del futuro de la región, mientras contraponen su identidad con la de los pueblos vecinos, al enfatizar su carácter indio y atrasado. A pesar de que los chipileños se definen a sí mismos como separados e independientes del estado, ellos han adoptado como suyo el discurso del gobierno decimonónico de civilizar al indio, identificándose como portadores de estas metas del estado liberal. Como lo expresa Agustín Zago (1999:191):

Chipilo nunca deberá olvidar que su destino le fue marcado desde su fundación, cuando el gobierno de México y los primeros jefes de familia chipileños firmaron un compromiso: este pueblo debe ser el **MOTOR** permanente del progreso de la región, y el **PROMOTOR** principal de su bienestar y de su progreso. Pero un pueblo que no se supera a sí mismo en forma permanente, no puede ser nunca un verdadero modelo de desarrollo [énfasis en el original, Zago 1999:191].

Los chipileños se entienden a sí mismos como la vanguardia de la región y explican relativa su superioridad económica en términos de características culturales y raciales. Para los chipileños, ser los descendientes de inmigrantes italianos y conservar el fenotipo blanco continúa siendo importante para afirmar su papel como un enclave de civilización y progreso en la zona, y para presentarse como el “espejo” a partir del cual se refleje el desarrollo regional. Pero sobre todo, al contraponer su identidad con la de los pueblos de pasado colonial en la zona, los chipileños mantienen una relación diferenciada y privilegiada frente al estado mexicano.

La raza y la etnia siguen siendo conceptos vitales para naturalizar la posición desigual de los grupos frente al estado y a los derechos políticos de la nación mexicana. Es decir, el racismo es aún una fuerza importante en la creación de subjetividades de inferioridad (Macip 2002:296, 316). Las visiones racistas en torno al indio, que tienen su base con el estado colonial (González-Navarro 1988:571-572), siguen vivas en México. Como lo vimos en el segundo capítulo, la identidad política (Mamdani 2001:12) del indio como un ser abyecto e indeseable

para la vida nacional siguió vigente en las políticas agrarias decimonónicas y, como bien lo dice Knight (1990:79,102), hoy en día, donde quedan indios persiste el racismo.

El indio es aún una identidad política imbuida por un racismo militante, en donde la etnicidad y la clase se presentan como condiciones esenciales del ser, más que como categorías relacionadas producidas en el proceso de la dominación (Macip 2002:206). Lamentablemente, los sujetos rurales identificados como indios siguen siendo sometidos a una discriminación informal enraizada desde los tiempos coloniales (Knight 1990:100). México no ha sido efectivamente descolonizado y los estereotipos y categorías que han justificado o racionalizado el tratamiento del indígena como objeto del estado intervencionista, más que como un actor histórico, siguieron vivas en las prácticas políticas después de la revolución (Graham 1990:4; Knight 1990:77,79). Asimismo, la antigua práctica de blanqueamiento continúa, reforzada por los estereotipos presentados en el cine, la televisión y los anuncios (Knight 1990:102). De esta forma, el ser indio sigue siendo una condición política desfavorable para negociar una posición frente al estado, mientras que la blancura sigue siendo privilegiada.

Por ello, después de haber ofrecido en los capítulos anteriores una perspectiva histórica de las ideas y prácticas políticas del estado finisecular decimonónico y de haber mostrado la formación y el desarrollo agrario de la comunidad de Chipilo dentro de este contexto histórico, dedicaré este último capítulo para hablar sobre las visiones y relaciones actuales que los chipileños guardan con los pueblos contiguos, en donde la desigualdad y los vínculos con el estado se presentan naturalizados en esencialismos de cultura racializada.

### **Chipileños, mexicanos y chichos**

Como dije, el racismo, que fue promovido como una forma de naturalizar e inscribir la desigualdad (Williams 1989:436-437) en las políticas agrarias decimonónicas, sigue vigente entre los chipileños y otros mexicanos. Esto ha sido reconocido ya en trabajos tempranos sobre la comunidad. Amapola Blanco Fenochio (1971:53, 54) dice, por ejemplo:

Es el concepto racial, la consideración de su origen, lo que ha creado el problema social en sus relaciones con otros grupos, ya que el color de la piel es para ellos como un patrón de diferenciación humana. Tradicionalmente han establecido una clasificación que vive arraigada en toda las conciencias: 1.- Chipileños...gente superior. 2.- Mexicanos... gente de las ciudades que tiene la piel clara. 3.- Indígenas.- gente del pueblo que tiene la piel oscura [Blanco 1971:53]. Piensan con desagrado en las gentes de piel morena; los indígenas son gente mala según ellos. [...] Consideran a todos los demás inferiores, pero sobre todo a los indígenas, a quienes contratan para que les auxilien en todas sus tareas. Por eso, los trabajadores que realizan exactamente los mismos trabajos que los chipileños, es decir, que son “vaqueros” y “agricultores” también, les han dado el apodo ya extendido en todas las poblaciones cercanas de “indios güeros” [Blanco 1971:54].

Los chipileños distinguen entre ellos, los mexicanos y los “chichos”, como miembros de grupos diferentes y con diferentes posiciones económicas, políticas y sociales en el estado. Los mexicanos son aquellos habitantes de las ciudades, quienes son blancos y mestizos o se encuentran en un proceso de blanqueamiento social y cultural. Por otra parte, es mediante el nombre de “chicho” que los chipileños se refieren a la gente morena de los pueblos vecinos (Romani 1992:33). Según Agustín Zago (1999:47), a su llegada, los colonos comenzaron a llamar a los indígenas de la zona con el apelativo “chicho” (plural “chichi”), que en Italia se usaba para designar a las personas con la piel ennegrecida por el carbón o al miembro más pequeño de la familia. Sea como fuere, hoy en día el término “chicho” se usa para designar a aquellas personas morenas que cuentan con los atributos culturales asociados al indio desde tiempos coloniales: los chichos son vistos como pobres, sumisos, flojos, sucios, feos y muchas veces indiferentes al aguijón del lucro. Los chipileños, pensados como blancos, se presentan como los portadores de las características culturales y raciales opuestas: son limpios, independientes, trabajadores, emprendedores, ahorradores y de raza bella. Como dice Agustín Zago (1999:122): “La cultura de la higiene, de la limpieza y del orden fue siempre uno de los valores importantes de Chipilo, señalado innumerables veces”. De esta forma, la cultura se jerarquiza en términos de raza (Williams 1989:438) y los chipileños construyen su identidad en contraposición a la del indio.

Algunos autores (e.g., Barragán 1990:75, 77, 1997:228) también han hablado sobre cómo otros grupos rurales blancos rancheros, asociados a la ganadería y a la pequeña propiedad, han presentado su identidad como contrapuesta a la del indio, quien es visto como un ser inferior. Como dice Esteban Barragán López (1990:80-81): “Los rancheros e indígenas

pueden ser considerados los segmentos socioculturales recíprocamente más distantes –polares- en la población mexicana.” Entre los rancheros, dice este mismo autor (Barragán 1997:228), los estereotipos coloniales del indio siguen tan vigentes que todavía creen que éste no es “gente de razón”, atributo exclusivo del hombre blanco:

El ranchero, autodeterminado y autoconvencido de ser “gente de razón”, descendiente de conquistadores y colonos: mestizo o criollo y culturalmente inclinado hacia el segmento español, siente al indígena a demás de diferente, inferior. Y no solo por considerarlo prieto, feo, sucio, borracho, sino por seguir creyendo que éste no es “gente de razón”. En la sociedad ranchera, cuando alguien discute sin argumentos sólidos o se niega a oír los que le dan, es frecuente escuchar el consejo de los demás: “deja a ese indio cerrado ¿qué no ves que no entiende razones?”. Los estereotipos del indio son aún vigentes entre los rancheros [Barragán 1990:78].

A pesar de que la zona del valle de Cholula es mestiza (Bonfil 1988:27), los chipileños ven a los habitantes de los pueblos vecinos como asociados a un pasado y presente indio que los mantiene en el atraso. Es decir, se generan visiones esencializadas de un grupo en contraposición al otro. De esta forma, las diferencias culturales se fijan en unos cuantos marcadores étnicos absolutos y exclusivos: el indio y el no-indio, trasladándose a un contexto de esencialismos (Macip 2002:295). Se asocia al chicho, como al indio, con una vida comunitaria fuerte que implica el sacrificio económico del individuo por la comunidad, así como a un conjunto de características fenotípicas de las cuales la principal es el color oscuro de la piel. “Los de Atzompa viven su vida de fiesta en fiesta. Nosotros no hacemos tanta fiesta, somos más individualistas. Eso lo tenemos de los austriacos. Nosotros sólo le tocamos las mañanitas a la virgen y de allí todos a su casa. Allí se acaba todo.”- me explicaba un licenciado chipileño. Otro viejo lechero chipileño expresa también:

Somos diferentes porque traemos la cultura, traemos el sistema de allá [de Italia], igualito a nuestros viejitos. En vez los de allá [de los pueblos vecinos] no. Hasta que canta el guajolote ellos hacían fiestas. No tienen nada. Así lo hacían siempre. Y el que era más rico [...] tenía que hacer la fiesta para todo el pueblo, matar sus animalitos y endrogarse, o vender un terreno o cosecha [apuntes de campo, julio 2004].

La etnicidad y el racismo se entrelazan y ordenan las diferencias en jerarquías naturalizadas (Harrison 1999:607). Por ello, a pesar de que los chipileños ponen muchas veces el acento sobre la cultura y etnicidad, esto no debe silenciar nuestro entendimiento sobre el racismo. A pesar de que la ficción racial se encuentra anudada en un lenguaje de diferencias

culturales esencializadas, el racismo sigue siendo una fuerza perniciosa en la creación de subjetividades (Harrison 1999:619). Es decir, en las relaciones diarias entre la gente, el racismo se practica en una división étnica del trabajo socialmente sancionada (Macip 2002:296). La búsqueda de indios como peones no es un simple accidente económico. También es una construcción ideológica en la cual los indios sólo son considerados aptos para trabajos domésticos o empleos temporales mal pagados (Macip 2002:296).

En una ocasión, Doña Ángela me invitó a merendar en compañía de su esposo, una de sus hijas y su nietecita, de unos cuatro años de edad. Mientras tomábamos un cafecito y un poco de queso, empezamos a platicar sobre los albañiles que contrataron para remodelar su casa: “Es que los indios tienen el cerebro del tamaño de un vaso, lo llenas y ya no da para más. ¡Son malhechos!” –dijo la vieja chipileña con voz crecida, mientras el esposo agregaba: “Pero eso sí, para las tranzas son bien buenos”. Doña Ángela se rió y me dijo medio en broma que ya podía documentar el racismo de Chipilo. Después de una pausa continuó: “Nosotros decimos aquí que antes de que llegáramos los chichos tenían cola, así como de chango o puerco. Por eso nos enviaron, para traer el ejemplo de nuestra cultura. Pero, ¡te lo juro!, si les ves atrás, arriba de las pompas, todavía tienen una mancha oscura. Si vas a un balneario fíjate. Yo no sé si es cuento eso de que tenían cola, pero la marca sí la tienen. ¡Los que yo he visto sí la tienen!”. Yo estaba impactada con el comentario cuando su nietecita interrumpió diciendo “¡Sí, yo en mi escuela ya lo vi, ya lo vi!”. Entonces, al ver mi cara de seriedad, el esposo de Doña Ángela dijo: “Pero luego ellos mismos son los que no se quieren y se dicen entre ellos: ‘¡Ay Cortés, ven por los que dejaste!’”.

Esta plática será suficiente para mostrar cómo dentro de la visión esencializada del “chicho”, cuya cultura y raza es inferior, éste se convierte en un ser animalizado. Actualmente, la humanidad del indio todavía no es evidente y éste tiene que demostrarla diariamente tratando de comportarse con los atributos culturales asociados a la raza blanca. Sin embargo, como lo he enfatizado a lo largo del texto, las imágenes que aquí presento no surgen en el vacío. La esencialización cultural y racial de un grupo en contraposición a otro debe entenderse dentro de la formación histórica de un orden hegemónico (Roseberry 1996:77), en donde el mismo estado

mexicano promovió la naturalización negativa del indio y proveyó de una identidad política privilegiada a los pobladores blancos del agro, asociándolos al progreso, la libertad y la pequeña propiedad privada. Aunque este orden es ahora negociado y reelaborado diariamente en la vida cotidiana de la gente de la zona.

El uso de la tierra para la ganadería y el consumo de leche y carne son vistos por los chipileños como otra característica de diferenciación frente a los pueblos coterráneos que viven directamente de lo que da la tierra. Incluso hay escritos académicos (e.g., Blanco 1971:29), que favorecen la idea de la superioridad racial de los chipileños debido a sus costumbres alimenticias:

Es difícil encontrar en Chipilo alguna persona deficientemente nutrida. [Debido a] la costumbre de comer, la dieta alimenticia que a través de siglos han conservado los pueblos europeos; la comida habitual que incluye carne, huevos, leche, mantequilla y vegetales. Desgraciadamente los pueblos de México no poseen esa costumbre y lo más frecuente es ver que, aunque se dediquen a la cría de ganado o de aves de corral, no consumen sus productos y se alimentan de la dieta ancestral de tortilla, frijol y chile [Blanco 1971:29].

Presentar todos estos imaginarios que los chipileños trazan respecto a sí mismos y a los pueblos coterráneos se vuelve relevante cuando se articula con las condiciones materiales en las que se desenvuelven. El racismo en México inscribe la sujeción y las jerarquías al marcar a algunas personas como indios. Es decir, el esencialismo del indio naturaliza las diferencias en jerarquías de inferioridad y superioridad (Macip 2002:316). Asimismo, es mediante la esencialización de los pueblos vecinos como chichos que las diferencias económicas se vuelven naturales en los ojos de los chipileños. La pobreza relativa de los pueblos vecinos se ve así como un atributo intrínseco a su cultura chicha. “A ellos les gusta vivir así, se conforman con menos. No necesitan tanto para vivir. Tú ves a los señores y tienen sus borregos. Tienen tantos borregos que si los vendieran e invirtieran tendrían más dinero que nosotros. Pero no, prefieren tenerlos allí, y vivir descalzos, comiendo su maicito, frijolitos, en piso de barro y techo de lámina.” – me dijo un chipileño sesentón, cuya familia produce muebles para la exportación-. Otra mujer del pueblo, un ama de casa que por su edad podría ser su hija, dijo también:

En el pueblo de Atzompa está todo bien feo, pero así les gusta vivir a ellos, así son felices. Prefieren las fiestas que arreglar sus propias casas y hasta hacen



competencias entre ellos para ver quién trae a las mejores bandas de música de México hasta quedarse prácticamente en la ruina. Ellos dicen que somos tacaños y aburridos porque sabemos ahorrar y no nos gastamos todo el dinero en fiestas. ¿Pero a poco esto no parece la cabecera municipal de Atzompa y no ese pueblito que está horrible?, y eso que ellos llevan aquí siglos y nosotros sólo 120 años [apuntes de campo, abril 2004].

De esta forma, la posición de Chipilo en el valle debe entenderse dentro de un contexto en donde la desigualdad socioeconómica se traduce en términos de cultura racializada. Las diferencias económicas entre grupos, que en realidad son resultado de procesos históricos complejos, son explicadas por los chipileños a causa de las diferentes costumbres y prácticas culturales que los caracterizan, y naturalizadas por su adscripción a una raza diferente. Así, al adscribirse a una raza y a una identidad étnica que el estado ha privilegiado a través de sus políticas agrarias, los chipileños legitiman ideológicamente su papel de patronos en la zona.

Efectivamente, el relativo éxito económico frente a las otras comunidades vecinas les ha permitido emplear la mano de obra de los chichos que, para los chipileños, es una consecuencia lógica de su superioridad racial y étnica, pues es su cultura blanca la que los coloca en dicha posición. En ojos de los chipileños, es justamente Chipilo el espejo del progreso en el cual las otras comunidades deben verse reflejadas. Así, el uso de la fuerza de trabajo de los vecinos es entendida por ellos como parte de una escuela de progreso cultural, lograda al observar los hábitos y la cultura de sus patronos europeizados. Como platica don Luis:

“Gracias a nosotros” –le dije [a un chicho]- “ustedes tienen algo, ¡porque no tenían nada! ¡Y ustedes en que fachas estaban cuando yo todavía estaba joven!”. No tenían nada, dormían en el suelo con un petate así, o sea de, con eso que hacen escobas. Hacían un petate, se dormían así. Andaban con sus huaraches y venían a trabajar acá un rato y cuando tenían para comer ya no venían a trabajar. Mujeres y hombres a tomar, porque venían a trabajar acá y la señora les traía la comida, y allá estaban comiendo y tomando junto con ellos. Y los abuelos, los viejitos [de Chipilo] decían: “¡Vergüenza tenía que darles, digo, como van ahorita con sus hijos en esas fachas allí!” Y padres, hijos salían igual, igual, y poco a poco les íbamos diciendo: “¡Comprenden sus animalitos. Cuiden!” [...] Y ahorita poco a poco, se va usted allá [a los pueblos vecinos] y se ven bien vestidos, antes se iban con calzoncillo blanco, de manta, y la camisa y huaraches. No se quitaban los pantalones ni la camisa hasta que no se acabara. ¡En puras hilachas iban! Total que decían [los de Chipilo]: “¡Por lo menos laven!” [...] Y poco a poco se fueron acomodando como nosotros [apuntes de campo, julio 2004].

La gran mayoría de los habitantes de los pueblos vecinos que trabajan en Chipilo sólo van a trabajar y luego regresan a sus casas. A demás de emplearse en las labores domésticas

de las casas chipileñas o del establo y el taller, muchos de los puestos de fruta, reparadoras de calzado, tienditas o fondas son rentadas por los habitantes de los pueblos de la zona, pero los dueños de los locales siguen siendo sobre todo chipileños. Rosa, una muchacha de San Pedro Cholula en sus años veinte, que renta un local en Chipilo desde hace ya más de cinco años, explica:

Al principio cuando llegué me veían feo. Trataban de hacerme muchísimo menos, ¡pero grueso! Me barrían o me veían mal. En Chipilo lo que pasa es que son muy racistas, son buenos, pero eso sí, son muy racistas y machistas. Te ven como un indito y por más que hagas siempre vas a ser menos que ellos. Si un hombre viene aquí para conocer chipileñas, lo golpean. Creen que son italianos y que no son como nosotros. Creen que son mejores que nosotros; como somos morenos somos menos. Pero aquí en Chipilo también hay chipileños morenos y luego esos son los peores, ¡los más racistas! Aquí nos dicen “chichos” o “inditos”. Así son aquí. Yo por eso, aunque sean guapos, no me podría casar con alguien de ellos, no me gusta su cultura. Son muy racistas. Luego vienen los niños de la escuela y me preguntan que si es cierto que antes los mexicanos tenían cola y que se les quitó cuando llegaron los chipileños. Yo creo que les dicen eso para que no se junten con los de fuera. Luego otro dice que aquí estamos en tierra chipileña, pero yo digo que no. Ellos están en México, y si tanto les gusta Italia, ¡pues por qué se vinieron acá! ¡Esta es tierra mexicana! Por eso casi todos los que trabajamos aquí solo venimos, trabajamos y nos vamos [apuntes de campo, mayo 2004].

Los chichos, identificados por los chipileños como cultural y racialmente inferiores, son pensados simplemente como peones ajenos a la vida de la comunidad, pues los indios sólo son aptos para trabajos domésticos o empleos no especializados (Macip 2002:296). De esta forma, las diferencias económicas y el acceso a la tierra en la comunidad también se legitiman a través de ideas raciales y culturales esencializadas.

### **Las güeras para los güeros**

[...] las pocas o nulas semejanzas sociológicas con el entorno social fue la causa principal de que en Chipilo que se haya retardado tanto tiempo el mestizaje racial. En un principio y por muchos años, los habitantes de Chipilo sólo podían encontrar las semejanzas sociales de que hablamos en las ciudades cercanas [...] lo cual me ha hecho pensar que lo que muchos han interpretado como racismo (menosprecio de razas) nunca ha pasado de ser un simple “**clasismo**”, o sea, la dificultad de encontrar las elementales **semejanzas sociológicas** que, por naturaleza, hacen atractiva o repulsiva la unión matrimonial de por vida [énfasis en el original, Zago 1999:185].

En los imaginarios de la comunidad, la alianza de una raza con una clase y etnicidad específica, hacen de las diferencias materiales verdades culturales irrefutables. La endogamia (1), presentada por los chipileños como una búsqueda por preservar la cultura y raza del grupo,

reitera también las diferencias materiales entre ellos y los chichos de los alrededores. De este modo, la oposición a la entrada de chichos fuereños a vivir en la comunidad se explica también como parte de incompatibilidades culturales racializadas (en donde las diferencias económicas y políticas se presentan como resultado de diferencias sociológicas naturalizadas) entre ellos y los pueblos vecinos. Como expresa Agustín Zago (1999:122): “El refrán bien lo dice: ‘el agua siempre busca su nivel’; y quién desde su nacimiento ha estado acostumbrado a consumir alimentos preparados con limpieza, a vestir ropa lavada y planchada y a vivir en habitaciones presentables, ordenadas e higiénicas, le cuesta mucho trabajo aceptar y adaptarse a la mugre, al desorden y al imperio de la suciedad.” El mantenimiento de la blancura de los chipileños, entrelazada con ideas sobre clase y cultura se ve todavía como algo necesario y deseable:

Yo me casaría de preferencia con una chipileña o si no con una mujer blanca, porque así es como me enseñaron a entender la belleza y no soy ningún santo para ayudar a nadie a mejorar su raza, y la verdad no les pienso hacer ese favor. Muchos ya quieren casarse con gente de fuera por miedo a problemas genéticos, pero todavía no estamos tan emparentados y además no es bueno, la entrada de tantas personas externas hace que se pierdan las tradiciones [Leo, 30 años, apuntes de campo, mayo 2004].

Asimismo, la mezcla racial entre ellos y fuereños se ve como una amenaza para la reproducción social de la comunidad, presentada dentro de imaginarios de género. En ellos, el mantenimiento de la pureza de la mujer chipileña, imaginada como blanca, limpia y virtuosa, es el símbolo de la masculinidad exitosa de los hombres del pueblo.

Las construcciones de género y sexualidad han sido claves para la formación de subjetividades y colectividades étnicas (Alonso 1994:386). A lo largo de su historia, los chipileños cuentan cómo sus enfrentamientos con el gobierno y los habitantes vecinos se entrelazan con la defensa de sus mujeres. Es decir, las ideas de la protección de la mujer, como el icono de la incorruptibilidad y perpetuación de la comunidad, se articulan con las visiones y relaciones que los chipileños guardan con el gobierno y los fuereños. En estas visiones, las intenciones de los vecinos y de los agentes gubernamentales de penetrar la comunidad y tomar a las mujeres chipileñas son vistas como amenazas a la integridad y reproducción de la comunidad misma:

Las mujeres, por ser rubias y bien formadas, empezaron a despertar la admiración de los vecinos y una semana, un sábado que era día de raya, éstos lograron por

intervención del Sr. Tlapanco que las muchachas fueran invitadas a bailar con sus vistosos trajes típicos. Ellas aceptaron pero esto despertó el deseo, en los residentes de los alrededores, de que cada sábado las rubias “chipileñas” fueran a bailar y a divertirlos, cosa en la que pusieron especial interés los hijos de Tlapanco. Los italianos no permitieron más que sus muchachas fueran y entonces, en represalia el Sr. Tlapanco los suspendió en su trabajo y les negó no sólo el pago de sus salarios sino también de la ayuda que él les entregaba a nombre del gobierno. Así surgió el primer choque, la primera lucha de estos colonizadores con los mexicanos [Blanco 1971:14].

Como lo revela la conversación de la señora María en el pasaje inicial del capítulo, las memorias de la revolución también giran en torno a ideas sobre la defensa masculina de la mujer. En las alusiones a la revolución mexicana se condensan las visiones comunitarias sobre la barbarie de los habitantes rurales del país y del gobierno, frente a la armonía y civilización comunitaria. Los chipileños cuentan que los jefes de familia pidieron al gobierno, ya desde 1915, que les diera armas para defender a sus familias y mujeres, pero que fue hasta el 16 de febrero de 1916, cuando Carranza se detuvo en Puebla, que obtuvieron un centenar de rifles nuevos y parque para defenderse (Zago 1999:158-159).

El 25 de enero de 1917 se recuerda el único pequeño enfrentamiento entre unos 89 chipileños y el grupo de “robavacas” de Juan Uvera, en donde los chipileños salieron victoriosos (Zago 1999:160). La batalla, librada desde el cerrito de Chipilo o Monte Grappa, duró un día y fue comandada por Jacobo Berra Zancaner, a quien Venustiano Carranza premió con el grado de general y le regaló una caballada para su pueblo (Zago 1999:164, 2002:18). El 22 de enero de 1970, Fausto Fernández Ponte, enviado especial del periódico *Excelsior* recupera la anécdota diciendo que “[...] los italianos de Chipilo repelieron un ataque de 2,500 guerrilleros que pretendían llevarse lo que el mismo Don Jacobo definió como ‘el botín más preciado: nuestras mujeres’. [...] Las mujeres de Chipilo eran, en aquellos días de la Revolución, las más hermosas de Puebla, altas y rubias, espléndidas la mayoría de ellas” (Zilli 2002:572).

En sus recuentos, los chipileños presentan a los zapatistas y revolucionarios como aquellos bandidos que amenazaban con violar la integridad de su comunidad, personificada en “sus güeras”. Sin embargo, las memorias sobre las intenciones incontinentes del país y del gobierno de violar la integridad del pueblo van más allá de la revolución. El gobierno y sus agentes se representan históricamente como fuerzas externas de inmoralidad corrupta, que

atacaban la virtud de la comunidad y la honorabilidad de los hombres chipileños al abordar con lascivia a las mujeres del pueblo:

[...] Manuel Ávila Camacho era el presidente de la república, y su hermano, Maximino Ávila Camacho, era gobernador de aquí de Puebla. Y un día en un pachangón que hicieron en Puebla, -no me preguntes dónde, porque este era el único camino que existía, así es que para ir a Atlixco tenían que pasar por aquí a fuerzas [...] - mandó el gobernador un propio, un emisario, con un papel, y ¿sabes qué decía?, que querían tres o cuatro muchachas chipileñas para divertirse. Y sabes qué le dijeron [los chipileños]: "dígale al gobernador que venga por ellas", y se pusieron con carabinas y todo! Eso es certísimo porque mi papá lo vivió. Y era soltero mi papá [...]. Vienen de allá [de Italia] de la [...] guerra y se encuentran acá con esto [Karla, 70 años, apuntes de campo julio 2004].

De este modo, la etnicidad, el racismo y la clase se entrelazan y se negocian a través de otros esencialismos y formas de inscribir las diferencias jerarquizadamente (Macip 2002:315). La figura de la mujer inscribe las prácticas e ideas de los chipileños respecto al gobierno y los habitantes de la zona. Y, en este sentido, la violencia entre chipileños y chichos, encuadrada dentro de una estructura de desigualdad material jerarquizada, se expone en términos de género, raza y etnicidad. Evitar el rapto y/o violación de la mujer se convierte así en un significativo clave del honor del grupo, cuya lucha es imaginada como un despliegue heroico de masculinidad (Alonso 1994:386).

Dentro de los esencialismos que naturalizan la inferioridad y discriminación del indio, éste aparece como un ser castrado o afeminado (Macip 2002:315-316). Para los chipileños, el chicho es un ser de género debilitado, pues en ojos de los chipileños ser indio significa simbólicamente ser penetrable y feminizado. Por otro lado, este esencialismo racista se contrapone ideológicamente a la idea de los chipileños como hombres fuertes, viriles y fecundos. Esta alusión al género penetrable del indio se arrastra hasta los planos económicos y políticos, que esencializan las diferencias materiales entre los chichos y los chipileños. Es decir, la idea de su penetrabilidad simbólica se usa para apoyar esencialismos racistas que naturalizan la violencia en el trato cotidiano (Macip 2002:315-316).

Los chipileños, quienes se presentan a sí mismos como física y culturalmente superiores, presentan de forma natural su relativo bienestar económico en la zona. Para ellos, es la herencia de la sangre india, y no las relaciones históricas de clase y poder, las que han

mantenido física y culturalmente disminuidos a sus vecinos chichos. Sin embargo, esto se complica pues los habitantes de los pueblos vecinos mantienen sus propias visiones sobre los chipileños y sobre sí mismos, que se traducen muy a menudo en negativas a venderles sus tierras, afirmando también que existe una incompatibilidad cultural entre ellos.

### **El espejo del gobierno**

Para algunos de los habitantes de los pueblos colindantes, Chipilo no es más que el espejo del gobierno. Los chipileños son vistos por los “chichos” como abanderados del gobierno, como los sujetos predilectos de sus políticas y acciones, por lo que se entienden como un grupo explotador cuyo poder en la zona es ilegítimo. La etnicidad tiene típicamente sus orígenes en las relaciones de desigualdad estructurada (Mullings 1994:25; Castells 2000:7) y cada grupo construye su identidad de forma diferente y propia, e incluso opuesta, afirmando una posición frente al otro, dentro de complejos campos de fuerza (Roseberry 1994:356-357). Es decir, la etnicidad y el racismo, son sitios en los cuales se reproducen y contestan las relaciones jerárquicas entre los grupos (G. de Vos 1995:18). Algunos vecinos de Tonanzintla insisten en que son ellos los que le han hecho el favor a los chipileños de ayudarlos a mejorar su raza y condición económica, puesto que son estos últimos los que llegaron como pobres y arrimados a la región. Mediante ciertas categorías identitarias, cada grupo, conformado a su vez por actores diferentes con intereses conflictivos al interior, afirma su posición política frente al otro (Williams 1989:438), reivindicando su derecho a la tierra.

A pesar de que el estado mexicano buscó instaurar un orden simbólico y material en el cual las ideas de raza naturalizaban la desigualdad concreta dentro del estado-nación, éste mismo orden es culturalmente representado y entendido de formas particulares en contextos específicos (Ferguson y Gupta 2002:981). Es decir, la inscripción cultural hegemónica se entreteje también con las experiencias, y representaciones particulares de los propios sujetos sociales (Alonso 1994:381). Los pueblos vecinos, como es el caso de Tonanzintla, han reinterpretado las ideas del estado y de los chipileños acerca de la superioridad racial blanca, reformulando su posición y privilegios frente a otros grupos y al estado mismo.

De esta forma, vemos cómo las personas remodelan dentro de un campo de fuerza dinámico y multidimensional lo que el estado dice (Roseberry 1994:366). Es decir, la ideología popular engloba y elabora los símbolos y significados dominantes pero también los cuestiona, rechaza, reevalúa y presenta alternativas hacia ellos (Nugent 1993:150). Para Juan, un floricultor y ahora lechero de Tonanzintla, los chipileños eran los “huevones” de Italia, que al aliarse con el gobierno mexicano obtuvieron tierras y privilegios de forma ilegítima, volviéndose codos, explotadores, envidiosos, por lo que en su pueblo no les quieren vender tierras:

Nosotros tenemos un pacto de no vender nuestras tierras a los de Chipilo. Ellos pueden pagar más, pero preferimos vendérselas a un rico de Tonanzintla [...] Lo que pasa es que ellos no cooperan con la iglesia y con las fiestas. Es verdad que los chipileños son trabajadores, pero son muy individualistas. Son avaros y posesivos, les gusta el dinero y por eso son ricos. ¡Si les vendemos luego ya quieren quedarse con todo! A ellos los trajeron de Italia, pero son los huevones de allá y los pobres de allá, por eso vinieron a México, para hacerse ricos. Ellos podrán comprar nuestras tierras, pero el pueblo está unido, no le vende a los chipileños. Ya en dos casos que les han vendido a los chipileños al final estos han tenido que devolverles las tierras a los de Atzompa y llevarse su dinero. Ellos creen que no se las vendemos porque son “tierras de la Virgen”, pero eso les decimos pa’ no venderles [apuntes de campo, abril 2002].

Las relaciones entre los pueblos son complejas y diferenciadas. Los tratos actuales entre Chipilo y Tonanzintla se han construido históricamente. Y en este sentido, el que las mejores tierras de las haciendas de Chipilco y Tenamaxtla no hayan quedado en manos de los chipileños sino de otros agentes gubernamentales y prestanombres, y que ahora formen parte de Tonanzintla, hace que estas relaciones se vuelvan más profundas y problemáticas: “Hoy en día esas son las tierras de Tonanzintla, justo esas tierras que ellos no nos quieren vender!” –me dijo un ganadero chipileño. Aunque en Tonanzintla existe una fuerte demanda de tierras urbanizables, el no venderle predios rurales a los chipileños, bajo el lema de una incompatibilidad cultural, se ha vuelto una premisa bastante aceptada. Y es en este contexto que podemos decir que la cultura funge como un medio para justificar problemas políticos de fondo (Wilmsen 1996:11). José, un plomero de Tonanzintla cuya familia tuvo tierra ejidal también dice:

Nosotros preferimos venderle a quién sea menos a un chipileño, [...] porque los chipileños son diferentes. Son groseros, envidiosos, tacaños. Dicen que ellos, como les tocaron las tierras pantanosas, malas, con piedra, ellos querían cambiárnoslas por unos candelabros de la iglesia, pero no quisimos. Ahora ellos ya están en nuestras tierras, una parte de las bodegas de Segusino [una empresa de muebles rústicos] todavía está en tierras de Tonanzintla. La gente de allí sí tiene que cooperar con las fiestas. A mí no me caen bien, por eso yo ni voy por allá. Son unos peleoneros,

montoneros, son muy especiales. Cuando llegaron tenían como escamas, eran bien feos, así como rojos y con escamas en su piel. Ya con el tiempo aquí han mejorado la raza, se han juntado con gente de aquí y se ha mejorado su raza, ya se ven mejor, porque antes sólo entre ellos se casaban [apuntes de campo, abril 2004].

Por otro lado, vemos cómo tanto para los chipileños como para los que no lo son, la raza sigue siendo una arena común para negociar la posición un grupo frente a otro y los derechos hacia la tierra. Mientras que los chipileños acogen las visiones del estado liberal y dicen haber hecho suyas las tierras por medio de su cultura de trabajo y autosuperación constante, heredada de sus antepasados italianos, los habitantes de los antiguos pueblos de la zona toman como fundamento la vigorosidad y fuerza de la sangre india para negociar y legitimar su superioridad, resistencia, adaptación y antigüedad en la tierra que habitan.

La raza se articula con imaginarios culturales e identitarios a través de los cuales se objetivizan las desigualdades materiales. Es decir, las ideas de superioridad racial se entrelazan con ideas de superioridad cultural que legitiman las diferencias materiales y permiten hacer de la pobreza, la desigualdad y la explotación algo intrínseco a un grupo y tipo de gente. Sin embargo, los habitantes de los pueblos coterráneos no aceptan de forma ciega los imaginarios esencialistas impulsados por los chipileños ni por el estado liberal, que los colocan en un estado cultural y racial inferior, y que a su vez conllevan tratos políticos diferenciados dentro del estado mexicano. Al presentarse a sí mismos como portadores de una raza más fuerte y vigorosa que la blanca, y como los moderadores del progreso racial y cultural en el área, los habitantes de pueblos como Tonanzintla niegan ideológicamente el proyecto de estado que personifican los chipileños. Juan, el floricultor, también me dijo respecto a los chipileños:

Su raza es mala y se acaban muy rápido. Se arrugan y les salen manchas. No son correosos como nosotros. A los viejos se les caen todos los dientes y están bien jorobados, en cambio a nuestros viejos uno los ve bien ya de grandes. Antes los chipileños se casaban entre ellos, pero ahora ya quieren mejorar su raza y lo están haciendo al casarse con otros mexicanos que son más fuertes. Ahora ya gracias a que se han mezclado con nosotros se están componiendo. A las mujeres se les ve muy chulas de jóvenes, pero a los treinta ya están acabadas, además, ellas sólo piensan en dinero, son rete interesadas! Además ellos no tienen tradiciones como nosotros, explotan a sus trabajadores, no les dan ni pa' su taco, los tratan mal, les pagan poco [apuntes de campo, abril 2002].

El estudio realizado por José Luis Escalona Victoria (1998:91) en Etucuaró, Michoacán, muestra también cómo las diferencias y disputas por el agua entre los blancos del Valle de



Guadalupe y los indígenas de Etucuaró se piensan y asientan en términos de raza. Esta lógica racial, que habla de la diferencia de sangre como fundamento de la diversidad de costumbres, permea las relaciones establecidas entre los rancheros blancos y los habitantes más empobrecidos de los pueblos indígenas (Escalona 1998:93). En ojos de los etucuaros, los de sangre indígena son físicamente más resistentes, mientras que los de Valle de Guadalupe envejecen más rápido y aguantan menos. Las mujeres de Valle de Guadalupe son muy bonitas, pero al primer hijo se ponen viejas, huesudas y feas (Escalona 1998:92).

De forma similar a lo que se observa en Chipilo y las comunidades coterráneas, vemos cómo las desavenencias entre grupos por la tierra o el agua, se traducen en lenguajes raciales y culturales. Sin embargo, aunque la ideología popular compartida por los etucuaros o por los habitantes de Tonanzintla rechaza y reevalúa los significados dominantes que naturalizan los privilegios político-económicos a través de ideas de raza y cultura blanca, ésta deja incuestionada la estructura misma de la dominación presentada en términos de racismo.

Los comentarios de José y Juan en cuanto a la raza disminuida de los chipileños nos muestran cómo la idea de raza sigue siendo válida para negociar y naturalizar las diferencias políticas y económicas entre grupos. Es decir, el que los habitantes de Tonanzintla se presenten como una raza superior frente a la chipileña, vista cómo débil y atrofiada, no está retando la estructura misma de la desigualdad racializada, pues acepta la idea de la raza como categoría aceptable para definir el valor, y los derechos económico-políticos de un grupo frente a otro.

Por otro lado, la idea del indio como un ser de raza y cultura inferior, tampoco es abiertamente cuestionada, y la idea de la superioridad de la raza blanca y una cultura asociada con ella siguen siendo muchas veces silenciosamente asumida entre los mexicanos. Muchos de los trabajadores vecinos de los chipileños se refieren a ellos despectivamente como “indios güeros”, haciendo evidente que el término “indio” continúa siendo símbolo de inferioridad: “los chipileños sólo se creen más, pero comen maíz igual que nosotros, cuando llegaron comían puro maíz, ellos dicen que no, pero son indios güeros” –me dijo un señor de San Gregorio, la cabecera municipal. Las características culturales y raciales asociadas con el indio son todavía entendidas como parte de un presente réprobo que todo mexicano debe dejar atrás para

volverse parte integral de la nación. De esta forma, el racismo en México, inscrito en las figuras esencializadas del indio en contraposición al no-indio, sigue siendo efectivo pues es práctica cotidiana e inmanentemente de autodesprecio. “El problema del racismo en México -me dijo un licenciado chipileño-, es que es un autoracismo. Los propios mexicanos odian la idea de ser indios más que nadie, ese es el problema.” Por ello, creo que la discriminación y el racismo no deberían ser abandonados en los estudios sobre la cultura y etnicidad, pues la raza sigue siendo una forma cotidiana de jerarquizar las diferencias dentro de una normalidad cultural incuestionada. Debemos hacer visible esta relación, pues privilegiar exclusivamente un enfoque en la etnicidad permite codificar el racismo en un lenguaje de diferencias culturales esencializadas (Macip 2002:316).

Sin embargo, el entendimiento de las diferencias étnicas como opuestos irreductibles ocurre en un orden simbólico que se fractura en las múltiples fisuras de la vida diaria (Macip 2002:295-296). Chipilo es una comunidad compleja y diferenciada en su interior, en donde es imposible mantener los tipos ideales esencializados con los que se presentan los chipileños en sus imaginarios. Asimismo, las relaciones con el estado y los pueblos vecinos son dinámicas y se redefinen constantemente. El fuerte crecimiento de la ciudad de Puebla y la incesante urbanización de la zona vuelven este panorama más complejo, pues frente a la ciudad las identidades y las relaciones con el estado y los pueblos coterráneos se reelaboran y negocian en nuevas dinámicas y escenarios.

### **Cuando el ganado es pérdida y las tierras flacas engordan**

Hoy en día, además de la ocupación ganadera tradicional, los chipileños cuentan con empleos diversificados y viven fuertemente integrados a la vida metropolitana. Numerosos chipileños han salido de la comunidad y se han integrado a la vida urbana con el fin de buscar mejores oportunidades. De ellos, muchos han sido chipileños que se han casado con gente fuereña a la comunidad o que ya no tiene tierras en el pueblo. Asimismo, no todos se dedican ya a la ganadería. Dentro del pueblo también hay chipileños empobrecidos y sin tierras que tienen

empleos similares a los de los chichos que trabajan para ellos. Algunas mujeres chipileñas trabajan como empleadas domésticas en las casas de otras chipileñas o fuera del pueblo, los hombres en establos o talleres ajenos y otras familias desmejoradas se dedican a la venta de garnachas y antojitos mexicanos.

Este es el caso de Don Pepe. Él se casó con una mujer de Michoacán y por ello decidió vender la hectárea y la casa que le dejó su papá para buscar fortuna en Guanajuato: “Había graves problemas. No querían ni que uno se casara con una de fuera ni al revés. Decían: ‘las güeras para los güeros’, pero pues me enamoré.” –relata Don Pepe. Sin embargo, las 15 hectáreas que compró allá se inundaban constantemente y después de tres años se vio forzado a regresar al pueblo totalmente empobrecido. Con lo poco que le dieron por sus tierras se dedicó a la venta de pozole, tacos, tostadas y caldo de camarón junto con su esposa: “La comida mexicana es la mejor, la italiana es insípida. Tal vez porque nosotros somos mexicanos, nos sabe mejor con el picante y la tortilla”. En sus pláticas, Don Pepe enfatizaba constantemente su mexicanidad y su afinidad con los gustos y tradiciones nacionales: “Aquí por lástima no se organizan para hacer fiestas grandes. A mí me gusta ir a las de Cholula, donde sí hay mucha música, diversión y cohetes”. En la cotidianidad de la vida de los chipileños, los arquetipos del chipileño y del chicho se desmantelan en realidades múltiples y complejas. Los imaginarios esencialistas de los chipileños no son sostenibles, pues se trata de panoramas complicados en donde la etnicidad es porosa, maleable y está atravesada por otras subjetividades (Barth 1969:10; Malkki 1992:37).

Hay otros chipileños que ya no se dedican a la ganadería por tener otros estudios y empleos y que salen diariamente a la ciudad de Puebla o Cholula a estudiar o trabajar. Esta diversificación de ocupaciones se acentuó a partir de los años 1970s gracias a la difusión de los estudios, pero también por las crisis periódicas de la ganadería, sobre todo la de los años 1980s cuando la inflación y las devaluaciones pusieron al país en quiebra (Zago 2002:44).

No obstante que el sector agropecuario mexicano ha sido especialmente castigado por la política contraccionista instrumentada por el gobierno a partir de 1982 (Calva 1994:131-132), en Chipilo todavía se sigue produciendo una cantidad considerable de leche. Según el censo local

de la Asociación Ganadera de Chipilo, en el año 2000 había 152 ganaderos en el pueblo y se obtenían unos 120 mil litros de leche diarios. Asimismo, existen nuevos intentos por mantener vigorosa la ganadería en Chipilo. La Asociación de Ganaderos de Chipilo, integrada por 37 chipileños, junto con otros ganaderos del pueblo y de la región (en total 96 socios, de los cuales 52 son chipileños) están tratando de construir una planta pasteurizadora de leche en Chipilo que produzca 10 mil litros por hora. Para ello el gobierno de Puebla les dio 2 millones de pesos y el gobierno federal 1 millón. Se compró ya un terreno en Chipilo en donde se construyó una bodega de 2,100 m<sup>2</sup>, con su línea de luz y su pozo de agua. Sin embargo, todavía no cuentan con la maquinaria, para la cual necesitan otros 63 millones de pesos. Sólo aquellos ganaderos que poseen tierras en la comunidad y fuera de ella pueden mantener la ganadería como su principal fuente de ingresos. Éste es un privilegio restringido a cada vez menos familias.

Para muchas unidades domésticas la ganadería lechera se conserva tan sólo como un ingreso periférico y la diversificación de ocupaciones es cada vez mayor. Asimismo, la venta de las pequeñas fracciones de tierra rural para usos urbanos es frecuente. Como explica Don Ismael: “Chipilo lamentablemente se va a urbanizar en unos años por la cercanía con Puebla. Ahora los que quieren seguir con el ganado venden caro sus tierras de aquí de Chipilo para hacer casas y luego compran más barato en otro lugar para continuar con la ganadería. Aquí el ganado ya no da ganancias, como su nombre lo decía, ahora tenerlo ya es cosa dura”.

La producción del espacio urbano y la apertura del suelo urbanizable en los bordes metropolitanos se han vuelto formas predilectas de acumulación de capital en las ciudades (Cabral 1994:304). La dinámica del crecimiento poblacional del municipio de Puebla se ha venido acelerando notablemente a partir de la década de los sesenta (Melé 1994: 9). Esta creciente urbanización y aumento poblacional de la ciudad de Puebla y sus alrededores (ver Figura 10), que ha generado una mayor presión en el cambio de uso del suelo de rural a urbano en el valle cholulteca, está generando también nuevos procesos de urbanización en Chipilo. Estos procesos han producido cambios en las visiones y usos de la tierra, como lo son la revaloración de los terrenos rústicos para incorporarlos al mercado del suelo urbano, o el negocio especulativo de “engorda” de las tierras flacas (Cabral 1994:305).

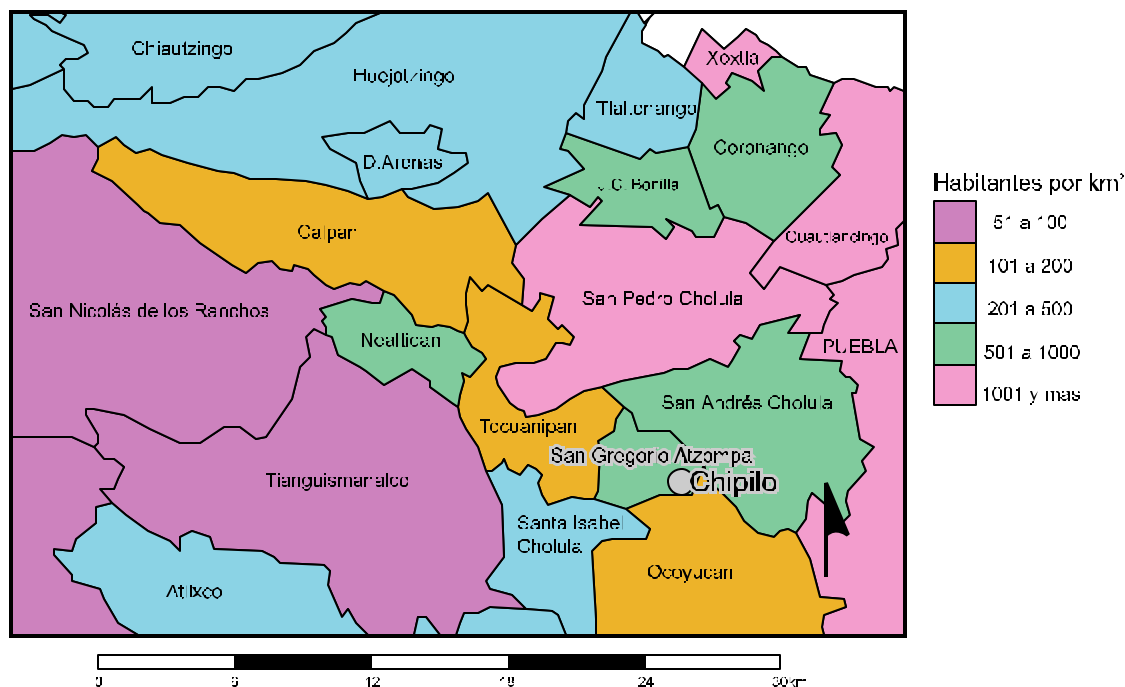


Figura 10. Población y cercanía de Puebla y Cholula frente a San Gregorio Atzompa (modificado de la página <http://www.inegi.gob.mx>, bajada el 1 de marzo de 2005).

Como lo describe Cabrales Barajas (1994:306-307) en cuanto a los procesos de urbanización en Los Altos de Jalisco, el aumento de la superficie urbana está vinculado a la modernización del sector agroindustrial, la inserción de un esquema cada vez más monopólico de modernos empresarios ganaderos y a la estimulación del sector maquilador y la actividad comercial (Cabrales 1994: 306-307). Uno de los grandes cambios en Chipilo ha sido promovido por la entrada de la industria maquiladora de muebles en la última década del siglo XX. En 1997 y con el respaldo del Secretario de Economía de Puebla, Chipilo llegó a ser el principal exportador de muebles rústicos a nivel nacional, empleando a más de 5,000 trabajadores en sus talleres (Barbabosa 2002). Esto generó una fuerte derrama económica para la región y Chipilo se volvió famoso por ser una comunidad maquiladora y mueblera que empleaba la mano de obra inexperta de los habitantes coterráneos. Estos sucesos, que muestran que las diferencias económicas entre Chipilo y otras comunidades coterráneas no tienen una simple explicación cultural, han generado nuevos procesos identitarios en Chipilo, en donde el vínculo de la ganadería con la identidad chipileña se está redefiniendo constantemente. Los chipileños

presentan su incursión en la industria del mueble como un ejemplo más de su espíritu de progreso y desarrollo, como expone Zago (1999:177-178):

Poco a poco Chipilo se ha ido transformando de pueblo ganadero en emporio industrial [...] han llegado nuevas industrias que se han sumado a las que desde hace muchos años escogieron este pueblo por su seguridad, por el gran movimiento económico que genera, pero sobre todo por la confiabilidad de su gente y por sus extraordinarias cualidades de organización, de trabajo y de ahorro, que han permitido desde siempre sostener un nivel de vida semejante al de los pueblos del primer mundo. Merece una mención honorífica **la industria del mueble**, que en la actualidad ha convertido a Chipilo en el principal exportador de este producto a nivel nacional. Cerca de 200 microempresas familiares trabajan para tres o cuatro grandes “marcas” concentradoras y comercializadoras del producto, con la enorme ventaja de hacerlo competitivo en casi todos los países del mundo. De hecho, la producción actual alcanza ya los 100 mil muebles exportados a más de 45 países, y los pronósticos apuntan hacia una tendencia en rápido incremento [énfasis en el original, Zago 1999:177-178].



Figura 11. Panorama de la comunidad de Chipilo (foto de la autora, 4 de marzo de 2005).

Lamentablemente esto no fue así. Actualmente la industria del mueble en Chipilo está en malas condiciones. La principal empresa maquiladora en el pueblo, llamada Muebles Rústicos Segusino S.A. de C.V., ha dejado de funcionar y los talleres están cerrados. Don Carlos, presidente de la Asociación Ganadera de Chipilo observa: “Hoy ya nada más quedaron como el

10% o el 20% de los maquiladores. De los que ya lo dejaron unos se metieron a las vacas, otros van a vender leche a Puebla, otros están maquilando, todavía hay tres que están trabajando de una forma más o menos regular, pero no de una forma exagerada como anteriormente.” Sin embargo, para muchos la idea de tener una ocupación alternativa a la ganadería se ha vuelto cada vez menos extraña o lejana, al igual que la idea de la ciudad misma.

Los chipileños se benefician con la cercanía a la ciudad de Puebla para estudiar, trabajar y consumir los bienes ofrecidos en la urbe. Una gran parte de los jóvenes ya no quiere dedicarse a la ganadería y busca otros empleos y estudios. Y, en este sentido, el cambio de ocupación económica implica no sólo el cambio de estructuras económicas dentro de la comunidad, sino también nuevas negociaciones y reelaboraciones identitarias. Frente al crecimiento urbano de la ciudad de Puebla, el ser ganadero ya no cuenta con el reconocimiento y estatus alto que alguna vez tuvo, ni es símbolo de modernidad y progreso. Leo, un joven chipileño explica: “Chipilo ha cambiado drásticamente desde el auge mueblero hace unos 12 años. Los chipileños ya no quieren ser rancheros, pues los que más nos discriminan son los poblanos con más dinero que nos dicen ‘campesinos güeros’ o que ‘aunque seas güero hueles a vaca”. Para muchos chipileños, el asociarse a la vida urbana les confiere un estatus privilegiado frente a los pueblos vecinos rurales y les permite seguir usando su mano de obra en nuevas formas, en sus talleres, hogares y negocios. Muchos chipileños refieren con agrado el ser los promotores del desarrollo industrial de la zona y de contar con los bienes y servicios de una pequeña ciudad (ver Figura 11): “Chipilo no es pueblo, pueblos son los de los alrededores, San Bernabé, San Gregorio, Chipilo por sus servicios y los empleos que ofrece es una pequeña ciudad, como las de Europa” –comentó un maquilador Chipileño-. Sin embargo, a pesar de que los chipileños participan y se benefician de la vida urbana cotidianamente, la idea de que el estado decida el futuro de la comunidad y los usos del suelo se sigue viendo como una irrupción ilegítima por parte de éste en la comunidad.

El 15 de diciembre de 2003 hubo una junta en Chipilo (2). El salón Casa d’Italia estaba repleto de chipileños parados y sentados, quienes miraban fija e incrédulamente a un grupo de representantes del Instituto Poblano de la Vivienda (IPV), acompañados por las Autoridades de

la Junta Auxiliar y el Comité de Agua Potable de Chipilo. Después de que el Presidente de la Comisión de Agua Potable informó que el motivo de la junta era solicitar la aprobación de la comunidad para la dotación de agua potable a 498 viviendas que serían construidas por el IPV en nueve hectáreas de terreno en Chipilo, un representante del gobierno comenzó diciendo: “Nosotros no somos empresa privada. No hacemos negocio. Somos gobierno, encargados de la vivienda en todo el estado de Puebla, para diferentes niveles sociales”. El público chipileño lo escuchaba con incredulidad, mientras el delegado continuaba: “El predio en Chipilo pertenece al Instituto Poblano de la Vivienda y si no es ahorita se van a hacer después, pero allí tiene que hacerse vivienda definitivamente, por instrucciones del Presidente y Señor Gobernador, por un convenio celebrado en abril de 2003 con el objeto de que no se encarezcan las viviendas. Se busca que el gobierno lo regule y de acceso a vivienda digna a la población del estado. Vemos por la gente de Puebla, es nuestra misión.”

El ambiente empezaba a exaltarse frente a aquellas advertencias y los chipileños murmuraban y vociferaban con insatisfacción evidente. El agente gubernamental repetía con voz alzada: “No son pies de casa, no es vivienda económica para la gente más pobre como lo hacemos en otros lados. Esta vivienda es de gente de clase intermedia, un burócrata, una gente de un departamento determinado que tiene cierto nivel, no iletrada. Por la cercanía con la ciudad de Puebla, por la cultura que ustedes tienen como población. Sabemos de su origen, sabemos de su formación. Sabemos que son gente un poquito diferente a los demás, gente más preparada, por lo que buscamos que la gente que se venga a vivir sea un poquito diferente a la demás y entonces ese es el motivo por el que se escogió esta reserva territorial. Pero les repito, somos gobierno, venimos para ayudar a la gente, no a hacer negocio. Nuestra misión es construir casas para muchos poblanos”.

Los representantes del IPV notaron el descontento de la gente que murmuraba intranquila. Otro de los representantes tomó entonces la palabra: “Haremos en esta zona lo que llamamos una vivienda intermedia. Aunque aparentemente el tamaño del a casa es pequeña. Diseñado para profesionistas que están empezando sus carreras, comerciantes, trabajadores del gobierno. Las casas serán de 60 m<sup>2</sup> terminal, inicio 40 m<sup>2</sup> y con dos recámaras, en nueve hectáreas.



Gracias al apoyo del gobierno se tratará de que no quede muy saturado, con grandes espacios. No es un proyecto para gente sin recursos, sino familias que están iniciando con ingresos entre cuatro y siete salarios mínimos.” Entonces uno de los chipileños jóvenes en la audiencia preguntó: “¿Y qué beneficios nos trae eso a nosotros?”. El representante, sin saber bien que contestar, dijo: “Depende de la óptica... No son gente de clases populares.” Ángela, una chipileña interesada en la política, dijo enérgicamente: “Una, definitivamente todos estamos segurísimos, apenas nos alcanza [el agua y la tierra]. Otra, de veras muchas gracias, pero no queremos esas viviendas, queremos preservar Chipilo. No somos ni cerrados ni racistas. La gente de Puebla la queremos como visitantes y como todo. Gracias pero nunca lo vamos a aceptar.” Los chipileños aplaudían con vivacidad hasta que el presidente auxiliar pidió que se mantuviera el orden.

Los representantes del IPV estaban un poco nerviosos y trataban de clamar a la turba: “Podemos trabajar en conjunto” –decía uno mientras Ángela lo interrumpía: “Creo que fue en Texcoco, Atenco, algo así. Era un aeropuerto internacional verdaderamente necesario. Nosotros por las buenas les decimos que no queremos unidad habitacional”. Todo el público aplaudía nuevamente. Un ganadero del pueblo dijo: “Se están llevando un terreno que a nuestros hijos le dan el pan. En Chipilo hace falta tierra. ¿Nosotros qué vamos a hacer con nueve hectáreas menos el día de mañana? ¿No se han dado cuenta que Chipilo es un pueblo muy pequeño? ¿Qué le vamos a dar a nuestros hijos?”. El ambiente estaba muy tenso y varias voces expresaban su descontento a la vez: “¡Lo que quieren ustedes es destruir Chipilo!”, “Quieren acabar con el empleo que se tiene aquí que es las vacas. ¿Se van las vacas y a dónde vamos a ir? Porque si va a venir gente como ustedes están diciendo, gente preparada, no van a querer las vacas, piense en eso...”, “Se va a ir la gente joven, se va a acabar Chipilo”, “¡Póngale precio a Chipilo!”, “¡Aquí no hay racismo, aquí hay muy poco terreno!”, “Qué va a pasar el día en que pongamos fuera unos montones de abono, ¿nos van a demandar?”. Los ánimos estaban subidos cuando uno de los próximos candidatos a la presidencia auxiliar dijo: “Nadie lo va a aceptar, nos quieren invadir en Chipilo. La gente grande que no ha venido me lo ha dicho. Lo que hemos sembrado nuestros antepasados, construido en 120 años, lo vamos a acabar en dos años, ¡se

va a acabar Chipilo!” Así iban y venían las voces hasta que uno de los representantes gubernamentales volvió a tomar la palabra ya con voz pesada: “En mi casa, en mi propiedad puedo hacer lo que yo quiera. Este proyecto los afecta a ustedes, pero Melquíades [Gobernador de Puebla] no ha hecho nada que contravenga a la población y venimos a dialogar. Pero Chipilo es de Puebla y ustedes son mexicanos y están inmiscuidos en la ley mexicana. No deben perder de vista eso, o sea no decir ‘no’ a todo. La conclusión es el acuerdo. No vamos a hacer un proyecto en el que estén en desacuerdo. [...] Si en lugar de ayudarnos nos complican las cosas...”. Las voces de la audiencia lo interrumpieron: “¡No lo vamos a permitir. No podemos aceptar algo que no nos han mostrado por escrito!”

La identidad de los chipileños, como algo móvil y procesual (Malkki 1992:37; Verdery 2000:35), se reformula en su relación con la ganadería y la ruralidad frente a los nuevos encuentros y desencuentros con los proyectos estatales, como lo es el proyecto de urbanización del IPV. Sin embargo, estos procesos nos hablan también sobre las relaciones y negociaciones actuales entre los chipileños y el estado mexicano en cuanto al manejo de sus tierras y su territorio. Es decir, se trata sobre todo de un conflicto por ver quién define el significado de la tierra en Chipilo. Desde la perspectiva de los chipileños, las casas del IPV son un intento gubernamental externo e ilegítimo, que busca mediar la relación de los propios chipileños con la tierra que poseen. Para los chipileños este proyecto coloca el porvenir de la tierra del pueblo en manos del estado. Además, en los ojos de los chipileños, estos nuevos programas gubernamentales ponen en entredicho el antiguo orden de las relaciones entre la comunidad y el estado asentadas desde la fundación de la colonia, en donde ellos se presentaban como pequeños ganaderos blancos con independencia en cuanto al control de sus tierras y con un estatus alto al ser el espejo de la civilización en la zona. En una minuta sobre los acontecimientos ocurridos en la junta del enero de 2003, se leía: “La razón de ser de Chipilo, obedece al llamado de inmigración que el propio gobierno mexicano fue a hacer a Italia en 1882 para impulsar al campo y la ganadería. Los chipileños quieren que les sea respetado el lugar que se les dio a sus antepasados, así como su derecho a decidir, como comunidad, el futuro de su territorio”. Es la comunidad la que quiere decidir directamente a quién se otorga la membresía y

los derechos a la tierra, sin el estado como intermediario, y aceptar las viviendas estatales implica poner en manos externas el control de la tierra chipileña.

A pesar de que no todos los chipileños son ganaderos ni viven de ello, la imagen ganadera de la comunidad como algo esencial a su cultura de origen se reivindica frente a los intentos del estado por urbanizar Chipilo de una forma que ellos consideran amoral, como explica una mujer chipileña: “Hay un dicho que dicen: ‘con agua, tierra y tractor, cualquier tonto es agricultor’ y no es cierto, se nace con eso. Se nace. Así como un pintor nace para ser pintor, un zapatero nace para ser zapatero, todos nacemos para ser algo. Y los chipileños, traemos desde nuestros antepasados, somos buenos para cuidar vacas, somos buenos para el campo”.

En este sentido, los problemas político-económicos se defienden nuevamente en léxicos culturales y étnicos (Wilmsen 1996:11). Tanto los representantes del IPV, como los mismos chipileños establecieron los términos del debate en cláusulas étnicas y de clase. Por un lado, los agentes gubernamentales buscaban legitimar el proyecto arguyendo que éste tomaba en cuenta su posición de clase, historia y cultura “un poquito diferente” a los demás pueblos de los alrededores. Y por el otro, los chipileños argumentaban que era justamente la conservación de su cultura ganadera y rural, de origen italiano, la que hacía imposible el proyecto. El contacto cultural con gente ajena a la comunidad se presenta como una amenaza a la preservación de vida tradicional de la comunidad. Un joven licenciado chipileño expresó: “Ahora la desgracia para los chipileños es ser rubios pues todos nos notan y nos están integrando demasiado a la vida urbana. Si fueran morenos el gobierno no se preocuparía por nosotros y seríamos olvidados por todo el mundo. Por eso quieren poner un INFONAVIT en Chipilo, quieren mejorar su raza con nosotros.”

En respuesta a la junta, los chipileños le escribieron una carta al Gobernador del Estado, Lic. Melquíades Morales Flores expresando su rechazo a la Unidad Habitacional y arguyendo que era inadecuada debido a “factores socioculturales”, y a que el uso del suelo en Chipilo ha sido históricamente agropecuario. Para demostrarlo, anexaron a la carta la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural y la Declaración Universal sobre los Derechos Lingüísticos de la UNESCO, así como la Ley de Fomento a la Cultura y el Programa de Acción Cultural 1999-2005

del Estado de Puebla. En dicha carta citaron también estudios antropológicos, como los de Sator y Ursini (1985) y Romani (1992), para demostrar su especificidad cultural e incompatibilidad con los proyectos de urbanización gubernamentales, diciendo:

Ante los crecientes intentos, ya sea por parte de los particulares o del Gobierno del Estado de Puebla, abocados a urbanizar la comunidad de Chipilo sin atender los aspectos antropológicos propios de este grupo humano o bien, ante las intenciones de imponer la convivencia cotidiana de los chipileños, en su propio suelo, con gente de distinta cultura e ideología, nos vemos en la necesidad de traer a colación una síntesis de documentos legales, declaraciones y estudios con los cuales nos identificamos y basamos nuestro desacuerdo con los mencionados proyectos. [...]

Los chipileños deseamos seguir manteniendo y, más aún, fortalecer los rasgos identitarios que nos caracterizan. Los representantes del Instituto de la Vivienda Poblana que hablaron con más de 200 chipileños el pasado 15 de diciembre de 2003, nos dijeron, entre otras cosas, que desean construir esa unidad habitacional en Chipilo por "nuestra cultura y nuestras diferencias". Lo curioso es que, como se verá más adelante, esta cultura y estas diferencias, si se ponen en contacto indiscriminado con un número excesivo de gente ajena, terminarán por desaparecer. Es justamente nuestra cultura y nuestras diferencias lo que los chipileños deseamos proteger. Es, en pocas palabras, lo que hemos sido, lo que somos, y lo que comunitariamente deseamos seguir siendo [carta de la Presidencia Auxiliar de Chipilo de Francisco Javier Mina al Gobernador del Estado, Lic. Melquíades Morales Flores, 7 de enero de 2004].

Chipilo quiere servicios, bancos, pavimento, negocios, pero no una urbanización impuesta por un estado cuyos proyectos consideran sólo como un freno para el desarrollo independiente del pueblo. Desde el punto de vista de la ideología popular chipileña, la imposición de una unidad habitacional promovida por el gobierno poblano significa y materializa una intervención ilegítima del poder del estado en la vida comunitaria, pues las decisiones sobre el uso de la tierra se ven como un privilegio de los miembros de la comunidad. Por ello, la cultura popular sólo puede ser concebida en relación con las fuerzas políticas y culturales que la emplean (Joseph y Nugent 2002:44). Las definiciones competitivas sobre la tierra están informadas por la relación política entre el estado y la comunidad misma (Nugent 1993:119). Sin embargo, estas relaciones entre comunidad y estado son dinámicas y se reformulan cotidianamente en contextos de poder desigual y dentro de una lucha mutuamente formativa (Joseph y Nugent 2002:48; Nugent 1993:38). Y en este sentido, es necesario entender los vínculos entre el estado y la cultura popular de forma relacional y dentro de un campo de fuerza dinámico y multidimensional, en donde el estado no es sólo una máquina que manufactura el consenso (Roseberry 1994:366).

Vemos, de esta forma, cómo históricamente la tierra es un punto focal en la articulación de la identidad, la clase, y las relaciones que se dan entre la comunidad y el

estado, pues las relaciones con éste son visualizadas y substancializadas de acuerdo a formas específicas de vincularse con ella. Los chipileños no aceptan de forma muda los proyectos y visiones del estado. Más bien, ellos negocian cotidianamente con el estado y sus agentes las prácticas y visiones en torno a la tierra y la comunidad, por medio de su adscripción a una etnicidad y cultura específica.