

## **CAPÍTULO VI**

### **CONCLUSIONES**

A lo largo de su historia, los chipileños han mantenido relaciones dinámicas y mutuamente formativas con el estado mexicano. Y, en el transcurso de estas relaciones, la etnicidad de los chipileños se ha reformulado y renegociado activamente dentro de panoramas de desigualdad y discriminación. A través de un análisis histórico, encuadrado dentro de procesos ideológicos y materiales de dominación, podemos ver cómo los habitantes de Chipilo actúan para construir y reformular identidades y procedimientos significativos en y en contra del estado (Nugent y Alonso 2002:175).

La identidad étnica de los chipileños, formada en relación a un proyecto hegemónico del estado decimonónico, ha implicado relaciones políticas particulares con el estado y prácticas determinadas hacia la tierra, que se normalizan en términos de la pertenencia a una cultura y raza diferente, y que se proyectan en desigualdades materiales concretas. Es decir, el estado jerarquiza ideológica y físicamente el mundo rural al vincular una cultura y raza con una forma de trabajar la tierra.

En el proceso histórico de la formación del estado finisecular decimonónico, la raza y la etnicidad se volvieron identidades políticas, pues fueron claves para instaurar y naturalizar relaciones específicas con el gobierno y se tornaron el punto de partida para la lucha y negociación (Mamdani 2001:22-23). El racismo fue la justificación ideológica que permitió naturalizar la dominación económica y política de ciertos individuos sobre otros (Alonso 1995:54; Graham 1990:4; Stoler 1992:322; Williams 1989:436-437). La identidad de los chipileños, como pequeños propietarios de origen europeo, fue privilegiada políticamente, en tanto se contraponía a la del indio como su antítesis. Es decir, el estado dio tratos políticos y posiciones

socioeconómicas específicas a diferentes grupos, al construir subjetividades en sus prácticas del mandato (Alonso 1995:8). Y en este contexto, las afirmaciones sobre la diferencia cultural y racial eran vitales para construir y reproducir las diferencias en los tratos legales y políticos de los sujetos de la nación (Mamdani 2001:25-26).

Al jerarquizar la realidad del estado-nación según ciertas identidades políticas, se establecía quién estaba incluido y quién no en la comunidad política del estado (Mamdani 2001:22). Las mismas estructuras coloniales que veían a los blancos como “gente de razón”, y al indio como un ser animalizado que debía blanquearse para afirmar su humanidad, se mantuvieron en el orden hegemónico que buscó instaurar la república decimonónica. Tanto la identidad política (Mamdani 2001:15) del blanco, como el actor central de la nación, y la del indio, como el enemigo interno del futuro nacional, fueron establecidas dentro de la formación del estado liberal. Y en este sentido, lo que el orden hegemónico finisecular decimonónico construyó, en palabras de Roseberry (1994:361) fue un marco significativo y material común para vivir, actuar y hablar en un orden social caracterizado por la dominación. El nuevo actor social para el campo mexicano serían los pequeños propietarios blancos, como el rancharo y el inmigrante blanco, en contraposición al indio. Chipilo y sus habitantes ingresan así al paisaje agrario mexicano como parte de un proyecto civilizador del estado, que los colocó en una posición político-estructural específica frente a éste, como los actores privilegiados para construir el futuro nacional.

Los chipileños se incorporaron a una zona identificada desde la colonia como india. El área al cual llegaron los colonos era una región indígena fuertemente poblada y cultivada desde tiempos precoloniales y que en la época colonial fue reorganizada como un asentamiento indio frente a la ciudad de Puebla, pensada como ciudad española y blanca (Bonfil 1988:22). Asimismo, las haciendas formadas en la zona cholulteca en la época colonial, entre las que se encontraban las de Chipilloc y Tenamaxtla, coexistieron junto con los antiguos pueblos indígenas hasta después del periodo colonial (Hoekstra 1992:111; Torales 1990:90). El encontrarse rodeados de pueblos identificados como indios fue de vital importancia para la

construcción de su identidad en torno a la tierra, pues ésta sería el espejo a través del cual quedarían asentadas las diferencias entre ellos y los indios.

La tierra ha sido un punto medular para entender la construcción de las identidades locales y las relaciones entre la comunidad y el estado. Para los inmigrantes, la posesión de la tierra en el país mexicano dependía de su adscripción a una identidad política impulsada por el estado mismo. Es decir, era el ser pequeños propietarios blancos y de origen europeo lo que les aseguraba tener el derecho a las tierras de la comunidad. Por ello, la tierra fue la materia prima que el estado les dio para construir una nueva comunidad de gente rural “civilizada” (Nugent 1993:72), plasmando en el paisaje las diferencias entre ellos y aquellos pobladores rurales identificados como indios en la jerarquía de la desigualdad. Una forma de trabajar y relacionarse a la tierra era la marca del progreso y la modernidad, mientras que otra era producto de la ignorancia y el atraso. Es decir, los tratos políticos diferenciados del estado se vinculaban a formas específicas de trabajar la tierra. Y, en este sentido, las visiones y prácticas agrícolas, presentadas como partes constitutivas de un tipo de raza y cultura, se volvieron los puntos de diferenciación entre grupos políticamente distantes frente al estado-nación. Dentro de la estructura de dominación del estado liberal, los chipileños y su uso de la tierra eran apoyados hegemonícamente dentro de los ideales y las políticas agrarias estatales en el campo cholulteca. Sin embargo, su posición de privilegio se medía al reflejarse en el espejo de la inferioridad del indio, visto como un vestigio colonial.

El vínculo que materializaba las relaciones entre los colonos italianos y el estado mexicano era la tierra, como el medio para inscribir las diferencias entre los grupos. En el acuerdo celebrado con el estado, los colonos blancos compraban con su trabajo, “vigor é inteligencia” (Gayol 1906:33), el derecho a hacer propias las tierras otorgadas por el gobierno mexicano. Es decir, la única forma legítima de tener acceso a la tierra era mediante el trabajo civilizado asociado a una cultura y raza europeizada. De esta forma, vemos como las visiones y prácticas en torno al trabajo constante por parte de los chipileños, que ellos sitúan en el ámbito cultural esencializado, se encuentran en realidad ubicadas dentro de complejas relaciones políticas históricas entre ellos y el estado.

Hasta hoy en día, la identidad étnica de los chipileños está íntimamente ligada a la idea de haber “domado” la tierra que el gobierno les dio, pues el control de la tierra implicaba el trabajo de transformarla. El tener tierras siempre trabajadas y verdes se presenta como resultado de su identidad étnica y raza, asociadas al trabajo constante, en contraposición a la raza y cultura campesina india, pensada como floja y desorganizada. En ojos de los chipileños, la idea de haber hecho suya la tierra mediante el trabajo, como la actividad productiva y transformadora de los agricultores sobre sus tierras (Nugent 1993:157), los diferencia de los coterráneos que la heredaron del estado colonial y/o posrevolucionario.

Sin embargo, las relaciones con el estado son complejas y contradictorias. La forma en que los chipileños imaginan hoy en día su historia y su pasado debe entenderse como una construcción social del presente (Roseberry y O'Brien 1991:9). Por un lado, los chipileños retoman las ideas gubernamentales y afirman su papel civilizador en la zona frente a los pueblos vecinos, pero por el otro presentan al estado como corrupto y estafador, pues para ellos éste nunca cumplió con su parte del trato. Los chipileños dicen haber cumplido con su tarea de ser los promotores del progreso rural, pero sin el apoyo del estado para lograrlo. La historia de los chipileños en el valle se reelabora como una en la cual la comunidad tuvo que construirse a sí misma sin la ayuda del estado ni de las autoridades gubernamentales, pues éstas los engañaron desde su llegada (Zago 1999:90; 2002:10). Asimismo, dicen que el relativo mejor nivel económico con cuentan ahora y todo lo que han logrado con sus tierras es principalmente producto de su trabajo y empeño constante.

Sin embargo, estas visiones esencializadas de los chipileños en contraposición al estado y a los otros moradores de la zona dejan de lado el análisis de las a las fuerzas políticas de dominación bajo las cuales se naturalizaron jerárquicamente las diferencias en el plano material. El desarrollo del estado y la comunidad sólo se puede entender de modo relacional (Nugent 1993:150). Por ello, tan sólo al ver la raza y etnicidad como identidades polítizadas en donde el acceso a los recursos de la comunidad política está sancionado por el estado (Mamdani 2001:12), podemos entender históricamente las desigualdades en el plano material, dentro de procesos de formación de órdenes hegemónicos caracterizados por la dominación (Roseberry

1994:361). Al dejar fuera de sus relatos al estado como un elemento clave para entender su posición socio-económica en el valle, los chipileños desvinculan su historia de los procesos de sujeción y dominación, y la presentan únicamente como consecuencias de atributos étnicos y raciales individuales, abstrayéndola de la realidad.

Aunque en Europa ellos eran de las clases rurales empobrecidas, aquí las dinámicas raciales y de clase los han colocado dentro del grupo privilegiado por las políticas estatales. Los usos de la tierra como pequeña propiedad comerciable y la ganadería como forma de vida moldearon su posición político-económica privilegiada en el valle y les permitió entablar relaciones con los terratenientes en la zona. Asimismo, la ganadería y el uso de la tierra para el ganado, como prácticas agrarias sancionadas por el estado liberal, los diferenciaba y les daba un estatus más alto frente a los pueblos vecinos imaginados como indios ligados al cultivo milenario del maíz y esencializados como peones y empleados dentro de la estructura de la discriminación.

El estado liberal estaba preocupado por que ellos no dejaran las tierras mexicanas. A pesar de la mala calidad de las tierras que recibieron y de las irregularidades en la conformación de la colonia, a los inmigrantes se le confirió de apoyos regulares que no recibían otros habitantes rurales del país, como la cuota otorgada por el gobierno el primer año que les permitió integrar algunos ahorros (Zago 1999:102). Como lo muestran los documentos del AGNP, los colonos participaron activamente en la compra-venta de predios rústicos desde épocas muy tempranas, aprovechando siempre las oportunidades existentes. Después de la revolución, mientras las comunidades vecinas se encontraban negociando los efectos de la reforma agraria, los chipileños más adinerados pudieron hacerse de nuevas propiedades en la región y realizar transacciones comerciales con sus propiedades. La venta de fracciones de haciendas con el fin de evitar la reforma agraria, permitió a los chipileños, al igual que otros habitantes del valle, comprar nuevas tierras de forma privada. Y muchas de las propiedades de los chipileños quedaron rodeadas por propiedades ejidales, como es el caso de la hacienda de San Martinito de los Minutti, que quedó rodeada por ejidos de San Andrés Cholula. Por ello, es solamente al entender esta posición socio-política y económica, generada dentro de un orden hegemónico

histórico específico, que podemos entender las formas actuales en que se establecen las relaciones de los chipileños con los otros pueblos coterráneos y con el estado.

Los chipileños negocian cotidianamente con el estado su posición político-económica y las visiones y prácticas en torno a la tierra por medio de su adscripción a una identidad étnica politizada, vinculada a visiones y prácticas agrícolas específicas. Estas formas de trabajar la tierra implican posiciones concretas frente al estado, que conllevan ciertos privilegios y obligaciones. Por ello, al entender la formación del estado en vinculación con la cultura popular, podemos ver un panorama dinámico y procesual en el que existen formas alternativas de poder e identidad (Joseph y Nugent 2002:49; Nugent 1993:29; Roseberry 1994:366). Las ideas de la incompatibilidad del ejido con la cultura chipileña es un ejemplo de esto.

Aunque algunos chipileños, que lo consideraron conveniente para sus intereses, vieron el ejido como algo deseable, en la memoria histórica toda esta diversidad de agendas y pugnas por intereses conflictivos se aplanó dentro de la imagen única de un pueblo unido en contra de la idea del ejido. Y en este sentido, las formas de presentar el pasado nos ofrecen una perspectiva del presente (Nugent 1993:151). Sin olvidar que los imaginarios simplificados de la comunidad se fraccionan en historias múltiples y contradictorias al confrontarlas con la realidad, resulta interesante analizar la memoria selectiva en cuanto al ejido, pues nos habla sobre la forma en que los chipileños se imaginan a sí mismos en relación con el estado y con otras comunidades rurales. La propiedad privada de la tierra poseída como un bien mercantil y su uso para la ganadería se conciben como prácticas relacionadas al progreso y a la civilización, que les permite tener cierta autonomía en el manejo de sus tierras y que los distancia de los campesinos indios de los poblados vecinos. En realidad, la negación ideológica del ejido en Chipilo reta un proyecto de estado posrevolucionario mientras busca apoyarse en el proyecto estado liberal bajo el cual se construyó la comunidad.

Dentro de la estructura de desigualdad instaurada por el estado en el campo y legitimada por los chipileños, en donde la identidad política de cada grupo se asocia a una forma específica de trabajar y ver la tierra, el control de la tierra propia coloca a los habitantes de Chipilo en una posición distinta frente al gobierno que a las comunidades con tierras ejidales. El ejido se ve

como un marco administrativo e institucional externo que coloca las tierras en el poder del estado (Nugent 1993:114; Nugent y Alonso 2002:177). Además, el ejido está relacionado para muchos chipileños a una clase social en la cual ellos no se imaginan estar y a relaciones de subordinación asociadas a la identidad campesina e india, que menoscaban sus ideas de autonomía e independencia en cuanto al manejo de su tierra. En otras palabras, aceptar el ejido involucra convenios políticos con el estado mexicano que atentan contra la forma en que los chipileños se piensan a sí mismos y su relación con la tierra que trabaja, pues implica la sumisión de los campesinos hacia el estado (Zendejas 1995:25). Asimismo, atenta contra la identidad establecida en relación a un proyecto de estado, en el cual ellos aparecen como agricultores y ganaderos que trabajan de forma independiente y directa sus tierras. Por ello, los chipileños lo ven como incompatible con su cultura, pues asocian al ejido con una cultura campesina e indígena popular. Y en este sentido, la preservación de su identidad étnica, vista como política, se vincula a la forma en que se asocian con la tierra y con el estado (Shadow 1985:526).

Hasta hoy en día, las relaciones entre el estado y la comunidad son constantemente negociadas y no están acabadas. Cuando se trata de definir sus derechos a la tierra y la membresía a la comunidad, los chipileños no ven al estado como un aliado sino como como una fuerza ajena e inmoral. Al rechazar proyectos gubernamentales como el de las Unidades Habitacionales del IPV, los chipileños han impugnado los intentos del estado por regular los usos de la tierra de la comunidad, cosa que se ve como un privilegio exclusivo de los miembros del pueblo. El conflicto entre los chipileños y el IPV por ver quién decide los usos y significados de la tierra en Chipilo, nos permite también entender los vínculos entre el estado y la cultura popular, dentro de un campo de fuerza dinámico y multidimensional (Roseberry 1994:366), que se reformula cotidianamente dentro de una lucha mutuamente formativa (Joseph y Nugent 2002:48; Nugent 1993:38).

El estado debe de entenderse en relación a la cultura popular (Joseph y Nugent 2002:44), pues las definiciones competitivas sobre la tierra están informadas por la relación política entre el estado y la comunidad misma (Nugent 1993:119). Desde la perspectiva de los chipileños, estos programas gubernamentales de urbanización y vivienda también ponen en

entredicho el arreglo tradicional de las relaciones entre la comunidad y el estado asentadas en la fundación de la colonia. Los planes de colocar una unidad habitacional en Chipilo se ven como una intervención ilegítima del poder del estado en la autonomía comunitaria en torno al control de sus tierras. Es decir, atentan contra las antiguas nociones sobre la membresía a la comunidad, restringida únicamente a aquellos individuos que pudieran transformar la tierra con su trabajo civilizado y asociados a una raza y etnicidad específica. Las ideas de que el contacto cultural y racial con gente ajena a la comunidad son un peligro para la reproducción de la comunidad, nos permiten ver cómo los términos del debate en torno al control de la tierra y a la posición socio-política frente al estado se presentan nuevamente en cláusulas étnicas imbuidas de un racismo presentado en términos de incompatibilidades culturales y étnicas irreconciliables. La forma en que se articulan los discursos entre los representantes del IPV y los chipileños nos muestra cómo las ideas raciales y culturales siguen siendo vitales para negociar y esencializar la desigualdad y la diferencia frente al estado. Es decir, la estructura de la discriminación sigue viva, dentro de los discursos de cultura y etnicidad (Harrison 1999:619).

La etnicidad no ocurre en el vacío, sino que actúa dentro del proceso hegemónico (Roseberry 1996:77), en el cual las relaciones de desigualdad estructurada implican tratos y posiciones políticas específicas. A pesar de que actualmente los chipileños presentan en términos culturales o de clase las diferencias irreconciliables entre ellos y los pueblos vecinos, el racismo sigue siendo una fuerza poderosa en la creación de subjetividades (Harrison 1999:619). Es decir, la cultura y la etnicidad siguen estando imbuidas de ideas racializadas. Sin embargo, sólo es posible comprender las implicaciones concretas que esto tiene si se sitúa a la cultura dentro de la historia y el poder y se entiende la esencialización racial y étnica de un grupo en contraposición a otro dentro de la formación de un orden hegemónico (Roseberry 1996:77), que es cotidianamente reproducido y reelaborado por los habitantes de la zona.

Hoy en día muchas de las relaciones entre los chipileños y los pueblos vecinos se dan según lineamientos étnicos y racistas, arraigados a las ideas instauradas por el proyecto liberal del estado decimonónico. Los chipileños siguen distinguiendo entre ellos y los chichos de los pueblos vecinos, generando visiones esencializadas de un grupo en oposición a otro. Es decir,



ellos siguen vinculando su identidad étnica a una raza blanca cuyas prácticas culturales y agrícolas se relacionan al progreso y la civilización, en tanto que se contraponen a la de los chichos de los alrededores. El indio se piensa todavía como un ser animalizado cuya cultura y raza es inferior, y cuya humanidad no es evidente. De esta forma, ellos siguen presentando su relativa superioridad económica en cuanto a los pueblos vecinos como un producto de diferencias culturales racializadas, que implican formas diferentes de relacionarse con la tierra.

Sin embargo, el orden hegemónico del estado es culturalmente representado y entendido de formas particulares, según las experiencias y entendimientos particulares de los actores sociales (Alonso 1994:381; Ferguson y Gupta 2002:981). Todos estos imaginarios no quedan sin contestación entre los pueblos vecinos. Para muchos de sus habitantes los chipileños son vistos como un espejo del gobierno. Es decir, los chipileños, como aquellos sujetos que personificarían los ideales perseguidos por un proyecto hegemónico estatal, son vistos como los estandartes de su poder ilegítimo y explotador en la zona. Todo esto ocurre dentro de un panorama de desigualdad estructurada, en donde el mismo estado, tratando de instaurar su hegemonía, ha arraigado las diferencias de clase entre los grupos mediante las ideas de raza y etnicidad.

Dentro de este marco de desigualdad naturalizada en ideas de etnicidad (Castells 2000:7), cada grupo construye su identidad afirmando su posición frente al otro, dentro de campos de fuerza complejos (Roseberry 1994:356-357). Las visiones de los habitantes de Tonanzintla que los colocan como la raza fuerte y vigorosa de la zona, mientras que ubican a la raza y cultura de los chipileños como la débil y consumida, hacen evidente que la etnicidad y el racismo son espacios en los cuales éstas relaciones jerárquicas se reproducen y contestan (G. de Vos 1995:18). De esta forma, los grupos negocian y reivindican su derecho a la tierra mediante su adscripción a ciertas categorías identitarias esencializadas. Por ello, podemos ver cómo el orden simbólico y material que el estado liberal mexicano buscó instaurar es culturalmente entendido y reformulado por los sujetos específicos que viven en dicho orden (Alonso 1994:381; Ferguson y Gupta 2002:981). Es decir, por un lado, la ideología popular envuelve y elabora los símbolos y visiones dominantes, pero por el otro también los reevalúa y presenta alternativas (Nugent 1993:150).

Los vecinos de Tonanzintla impugnan ideológicamente el proyecto de estado que los chipileños personifican. No obstante, el que los habitantes de Tonanzintla inviertan la jerarquía, presentándose a ellos como racial y culturalmente superiores a los chipileños, no está retando la estructura misma de la desigualdad racializada, pues deja incuestionada la idea misma de la raza como categoría aceptable para naturalizar la posición de un grupo frente a otro. De igual manera, la imagen del indio como la antítesis animalizada de los deseos de civilidad y modernidad de la nación tampoco es cuestionada cotidianamente. La discriminación de lo indio por parte de los mexicanos sigue siendo central para afirmar su dignidad y humanidad al contraponerse a éste. Es decir, la idea degradante del indio sigue siendo un depósito para justificar los accesos diferenciados a los derechos políticos de la nación y la desigualdad en el plano material (Macip 2002:316). Por ello, creo que dentro de los estudios de etnicidad no se debería dejar de lado el análisis del racismo, pues la idea raza sigue siendo vital para fijar la estructura de desigualdad en el plano material. Las ideas de superioridad racial se encuentran fundidas dentro de visiones étnicas, haciendo de la etnicidad un ámbito igualmente naturalizado, a través del cual la pobreza, la desigualdad y la explotación se vuelven intrínsecos a un grupo étnico y su cultura.

Los individuos de un estado-nación, ocupan posiciones socio-políticas jerarquizadas de acuerdo a su adscripción étnica (Williams 1989:420). Las diferencias económicas y materiales entre grupos, resultado de procesos históricos complejos, se presentan de esta forma como consecuencias inminentes a diferencias culturales naturalizados en su inscripción dentro una etnicidad racializada específica. Y de esta forma, el empleo de la mano de obra “chicha” por parte de los chipileños se imagina y justifica como una consecuencia natural de su raza y cultura de mando y de la posición de subordinación esencializada del indio.

Asimismo, las visiones culturales racializadas en Chipilo se presentan dentro de lineamientos de género, otro sitio en el que se configura la dominación y la sujeción (Alonso 1995: 76, 79). Las ideas masculinas de la protección de la mujer, como la imagen de la integridad y pureza de la comunidad, se enlazan con las relaciones y pensamientos que los chipileños guardan sobre el gobierno y los fuereños. En dichas visiones, el gobierno y sus agentes, así como los “chichos” fuereños, se ven como amenazas a la reproducción y autonomía del pueblo,

en sus intentos ilegítimos de penetrar la comunidad y tomar a las mujeres chipileñas. El éxito de los chipileños en la defensa de sus mujeres los dota de una identidad viril, protectora y fuerte en contraposición al “chicho” esencializado como un ser feminizado y débil, tanto en el ámbito del género como en los planos políticos y económicos (Macip 2002:315-316).

La imagen chipileña sobre la comunidad como un espejo del progreso y la civilización en la zona está imbuida también por esencialismos de género. Es decir, los impulsos modernizadores de los chipileños, vinculados a la idea de “domar” la tierra propia para civilizarla mediante el trabajo, son vistos como tareas puramente masculinas. La expresión de su papel de precursores del progreso y desarrollo no tienen nada que ver con una búsqueda por la igualdad de género o los derechos de la mujer, cuya subordinación es incuestionada. No obstante que el relativo mejor nivel económico de los chipileños en la zona ha permitido que las mujeres tengan acceso a la educación y a obtener sus propios ingresos, la comunidad chipileña es patriarcal y existe una desigualdad de género visible en las prácticas de herencia, el matrimonio y el mercado de tierra, en donde la mujer está en la posición desfavorecida. La idea de la civilidad chipileña se construye en el ámbito masculino y en oposición a la barbarie de los pueblos vecinos pensados como campesinos indios.

Sin embargo, en la vida cotidiana no es posible mantener los tipos ideales y las diferencias duales irreconciliables que ordenan los imaginarios esencializados de los grupos. Chipilo es una comunidad múltiple y diferenciada en su interior, que guarda relaciones dinámicas y complejas con el estado y los pueblos vecinos. La clase ordena las diferencias entre grupos traspasando los bordes étnicos, haciendo evidente que la etnicidad es porosa, maleable y está atravesada por otras subjetividades (Malkki 1992:37). Muchos chipileños están más empobrecidos que algunos habitantes de otros pueblos, no tienen tierra y son empleados de otras personas. Otros tienen empleos diversificados en la ciudad y mantienen la ganadería lechera como algo periférico o ya la han abandonado totalmente. Asimismo, la incursión de la industria mueblera en la comunidad ha hecho que muchos se identifiquen como pequeños empresarios e industriales, más que como ganaderos, y que presenten a su comunidad como una “pequeña ciudad” (Zago 2002:3) más que como un pueblo rural, moldeando de forma

dinámica y procesual sus identidades dentro de nuevos campos de fuerza. En este contexto, la venta de predios rústicos para su urbanización es frecuente.

Muchos jóvenes ya no quieren dedicarse a la ganadería y se benefician de la cercanía con la ciudad de Puebla para estudiar y consumir los bienes urbanos. Frente a la expansión de la ciudad de Puebla, el ser ganadero ya no es una identidad con estatus alto relacionada a la modernidad y progreso. Más bien, con la asociación de la urbanidad con la civilidad y educación, el rancharo ganadero se vuelve símbolo de torpeza e incultura (Barragán 1990:77). Por ello, para muchos chipileños el asociarse a la ciudad vuelve a ser relevante como una forma más de marcar las diferencias y superioridad frente a los pueblos vecinos asociados a la ruralidad india. Sin embargo, a pesar de que los chipileños participan y se benefician de la vida urbana cotidianamente, la intervención del estado en la comunidad y sus tierras sigue presentándose como una acción ilegítima por parte de éste. Y en este sentido, la ciudad también se representa como una amenaza a la autonomía y el orden tradicional de la comunidad, y se afirma con más fuerza la cultura rural y ganadera de los chipileños. Al igual que para otros rancheros de la república (e.g., Barragán 1997:237), para los chipileños las prácticas urbanas ponen en peligro las normas de la virilidad de los hombres, el pudor de las mujeres y la buena crianza de sus hijos.

En este contexto se perfila el dilema actual de Chipilo. La urbanización de la comunidad dentro del área metropolitana de Puebla parece inevitable. No obstante, queda por decidirse bajo qué términos. Es decir, aquellos que privilegien los intereses especulativos de los propios chipileños o los del gobierno estatal. En todo caso, Chipilo está experimentando fuertes cambios bajo los cuales el valor de las tierras se perfila más y más hacia los bienes raíces y la llamada “engorda” de las tierras flacas (Cabral 1994:305). Será la capacidad de los chipileños para reformular y renegociar con el gobierno sus posiciones dentro de la estructura de la dominación, por medio de lenguajes étnicos y raciales políticamente relevantes, la que decidirá su poder en torno al control de sus formas de producción y vida.