



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

ORGANIZACIÓN Y MUNDOS DE VIDA EN SAN ILDEFONSO CHANTEPEC, TEPEJI DEL RÍO, HIDALGO

José Arturo Herrera León



Organización y mundos de vida en San Ildefonso Chantepec, Tepeji del Río, Hidalgo

José Arturo Herrera León



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Salvador Vega y León
Secretario general, Norberto Manjarrez Álvarez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rectora de Unidad, Patricia E. Alfaro Moctezuma
Secretario de Unidad, Joaquín Jiménez Mercado

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez
Secretario académico, Alfonso León Pérez
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous
Diego Lizarazo Arias / Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas
José Alberto Sánchez Martínez

Asesores del Consejo Editorial: F. Luciano Concheiro Bórquez
Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL DE MUNDOS RURALES

Gisela Espinosa Damián / Blanca Olivia Acuña Rodarte / Alejandro Cerda García
Sonia Comboni Salinas / Roberto Diego Quintana / Rosa Aurora Espinosa García
Yolanda Massieu Trigo / Héctor Robles Berlanga

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud, Coyoacán, México DF. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A, 3er piso.
Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

Diseño editorial: Diego Alfonso Ibarra Soria

ISBN: 978-607-28-0656-6
ISBN de la colección Serie Mundos rurales: 978-607-477-595-2

Digitalizado en México

Índice

| | |
|--|----|
| Presentación | 5 |
| Mayra Nieves Guevara | |
| Introducción | 8 |
| Las organizaciones y la acción colectiva | 12 |
| La radio comunitaria <i>Gi ne gä bu h'e th'</i> o (Queremos seguir viviendo) | 13 |
| La Organización <i>Hñähñu</i> para la Defensa de los Pueblos Indígenas | 20 |
| Otras luchas y otras organizaciones | 26 |
| Un pueblo hñähñu en medio del corredor industrial Tula-Tepeji | 28 |
| El suroeste del Valle del Mezquital: región industrial | 29 |
| ¿Existe ruralidad en la región?: los rasgos totalitarios del enclave económico | 37 |
| Como braza en las cenizas: identidad comunitaria y racismo | 42 |
| Organización, mundos de vida y desarrollo | 53 |
| La importancia de la lengua y su preservación | 54 |
| Para que vuelva la serpiente: resignificando el territorio | 59 |
| El hacer y la memoria como proyecto | 66 |
| Reflexiones finales | 76 |
| Bibliografía | 78 |

Presentación

El presente libro es resultado del proyecto de investigación que realizó José Arturo Herrera León durante su paso por la Maestría en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco; la tesis intitulada *Organización y mundos de vida en San Ildefonso Chantepec, Tepeji del Río, Hidalgo*, fue presentada y defendida el 18 de octubre de 2013; sin embargo, el proceso de acompañamiento que realizó el autor aún continúa.

Como directora de su tesis tuve la oportunidad de acompañar al autor en su búsqueda por comprender la manera en que las prácticas sociales de la población originaria de San Ildefonso Chantepec han incidido en sus mundos de vida y en sus formas de organización comunitaria, posibilitando la defensa de su territorio y la construcción de alternativas de desarrollo comunitario a partir de reconocer y resignificar su cultura e identidad indígena.

José Arturo Herrera advierte la necesidad de adentrarse en la vida cotidiana de la comunidad, no sólo para obtener información, sino para tratar de incidir y acompañar, de alguna manera, los esfuerzos organizativos de la comunidad, lo cual le permitió establecer un diálogo abierto y horizontal con diversos actores y grupos de la comunidad que tienen como objetivo común la idea de recuperar y resignificar sus tradiciones, costumbres y prácticas comunitarias.

Es precisamente este proceso de investigación-acción, lo que siempre estuvo presente como una preocupación y ocupación del autor; sus inquietudes, interrogantes y discusiones teórico-metodológicas constantemente estuvieron guiadas por su interés

de aportar y contribuir a los procesos organizativos de la comunidad, reconociendo que las tensiones existentes podrían ser dialogadas y, en todo caso, reorientadas mediante el acuerdo consensuado.

A partir de lo anterior, el autor tuvo la sensibilidad para involucrarse en la vida cotidiana de la comunidad de manera sincera, sentida, respetuosa y prudente, así como la capacidad de aprehender de aquello que observaba y de todos aquellos con quienes interactuaba, lo cual le permitió desarrollar sus habilidades creativas para reconocer e interpretar los momentos y situaciones que consideraba relevantes en su intento por explicar el significado de las prácticas sociales y acciones colectivas que impulsaban algunos habitantes de la comunidad.

Así, su participación tanto en la Red Regional de Organizaciones y Ciudadanos del Suroeste del Valle del Mezquital, como en la Radio Comunitaria *Gi ne gä bu h'e th' o* (nombre en hñähñu que significa: queremos seguir viviendo) de San Ildefonso Chantepec, facilitó su acercamiento a los procesos que pretendía comprender, dándole la oportunidad de conocer el sentido y significado que tiene para los actores comunitarios el hecho de participar en esos espacios y, por otro lado, le permitió tener una visión regional de dichos procesos, reconociendo el contexto, dinámica y formas de organización y de participación que se presentan más allá del ámbito comunitario.

En este sentido, el contenido del libro resulta relevante y pertinente en tanto aborda las diversas formas de organización comunitaria para enfrentar los cambios que se han suscitado en una región donde se articulan modos de vida urbana y rural, lo que a la vez ha implicado para los actores/sujetos rurales impulsar acciones colectivas en defensa de su territorio y mundos de vida, a partir de una concepción propia de la idea de desarrollo. A final de cuentas, la tesis central que plantea el autor es precisamente la visión de los actores/sujetos en relación al desarrollo, mediante la recuperación de sus discursos y prácticas sociales comunitarias y, sobre todo, del reconocimiento y reivindicación de su cultura e identidad indígena.

Estoy segura que en este libro, los y las lectoras, además de deleitarse con la particular narrativa del autor, encontrarán aportes teórico-metodológicos relevantes para el análisis de procesos sociales, y elementos empíricos que describen y muestran la manera en que los actores/sujetos sociales van ideando estrategias de resistencia e

impulsando acciones concretas que les permitan construir su propia idea de desarrollo, cuestión que desde luego no es exclusiva de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, sino una muestra más de muchos otros esfuerzos que se están dando en diferentes comunidades de nuestro país.

Mayra Nieves Guevara

Profesora visitante, Departamento de Política y Cultura,
División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco

Introducción

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

Ra hua ra hiä (Calva, 2007:248).¹

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

En ese momento, la Red convocó a las autoridades gubernamentales de los municipios de la región y a las autoridades estatales, para conocer su postura ante la problemática que se avecinaba. A raíz de este proceso organizativo, pude convivir con los

¹ Libro escrito por la señora Adela Calva Reyes, habitante de San Ildefonso Chantepec.

sectores marginales que, nuevamente, como en las distintas ocasiones en que se han implementado este tipo de proyectos industriales, no eran tomados en cuenta, ni su palabra era escuchada. En dicha organización, participé en la comisión de diagnóstico,² la cual tuvo como propósito comprender la problemática regional ante el proceso de industrialización, para de ahí pasar a otras etapas de incidencia y de participación, como fue la instalación de un Observatorio Ciudadano y la conformación de grupos de trabajo y de diálogo con las autoridades. En este proceso también participaron compañeros de la Universidad Autónoma Metropolitana, particularmente de la licenciatura en psicología social, así como catedráticos de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y de la Universidad Autónoma Chapingo.

En la realización de estos trabajos interactué cotidianamente con Martha Delia González, representante de esta Red, quien también es miembro fundadora de la radio comunitaria *Gi ne gä bu h'e th'o* (queremos seguir viviendo) de San Ildefonso Chantepec. De inmediato le pedí a Martha la oportunidad de visitar las instalaciones y tuve la suerte de que me invitaran a participar para hacer programas radiofónicos, o más bien tuve el atrevimiento de ofrecerme para colaborar en la radio. Después los compañeros me pidieron que realizara un sondeo para saber la opinión de los habitantes respecto a este medio de comunicación alternativo. Así empezó mi proceso de investigación en la comunidad.

En el paisaje desolador de una región con graves problemas sociales y ambientales, la comunidad de San Ildefonso Chantepec es como una bocanada de aire fresco. La primera sorpresa a mi llegada, fue lo diferente que ésta parecía en comparación con el paisaje de la región, aunque se localiza a sólo unos minutos del corredor industrial Tula-Tepeji.

Tras mi presencia en la comunidad puede advertir que las prácticas sociales cotidianas como la fiesta, la música, el uso y trasmisión de la lengua materna, el anclaje a los lugares y la cosmovisión indígena, entretejen resistencias ante el proceso de modernización. Las organizaciones que existen en la comunidad impulsan proyectos productivos, de revaloración de la identidad y de sus usos y costumbres. De tal

² Dentro de la organización existen otras comisiones como la de medio ambiente y evaluación, logística y de preparación de las asambleas de la Red.

suerte, la radio comunitaria, los profesores locales de lengua Hñähñu, los productores de pulque y la cooperativa de transporte comunitario, son parte de los procesos organizativos que algunos actores sociales de San Ildefonso Chantepec han impulsado, para generar alternativas de desarrollo comunitario. Se puede decir que la defensa del territorio, llevada a cabo por los indígenas desde sus prácticas sociales, sus formas de organización y sus mundos de vida, se expresan actualmente en una resignificación de la identidad como comunidad indígena, en la cual convergen dos visiones distintas de desarrollo: la de los actores sociales gubernamentales y empresariales, que buscan imponer un desarrollo regional basado en la industrialización y modernización; y la de los indígenas de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, que desde su cotidianidad reinventan su dinámica territorial, llena de significados históricos y simbólicos.

En esa abigarrada y compleja realidad se fue perfilando mi propuesta teórico metodológica, pues en un inicio les propuse a los compañeros de la radio sólo hacer la investigación sobre su organización, a lo que me respondieron: “pero la radio está dentro de un contexto regional y comunitario, tienes que tomar en cuenta todo”. Los actores me dieron la pauta para comprender esta veta de análisis. Sin su ayuda y su apertura para que rescatara su lucha y me involucrara en su vida cotidiana, no hubiera podido realizar este trabajo. Por lo tanto, considero la investigación representó una contribución a los procesos organizativos en la comunidad de San Ildefonso Chantepec y en un plano más general contribuye a comprender desde una perspectiva dialógica, los procesos organizativos de las comunidades indígenas, porque la investigación partió, por un lado, de la simbiosis que se dio en la interacción con los actores sociales y, por otro, en los fundamentos teóricos que me permitieron explicar un proceso desde diversas aristas. Además, rescata un proceso organizativo que motivó la conformación de otras organizaciones dentro de la comunidad y que tuvo repercusiones en otros ámbitos que rebasan lo local. Esta investigación, también, sirvió para que: “nos demos cuenta de nuestros avances y de lo que nos falta por hacer, porque nosotros estamos tan metidos en esto que luego no nos damos cuenta. Tu trabajo puede contribuir a que pasemos a una siguiente etapa”.³

³ Martha Delia González, comunicación personal con el autor, San Ildefonso Chantepec, mayo 2013.

Para el devenir de la investigación, retomé como opción una postura epistemológica que parte de considerar que el conocimiento se genera con los sujetos, por lo que fue en la interacción cotidiana donde surgieron dudas, interrogantes y el diálogo para construirlo paulatinamente. Este abordaje, implicó revalorar aprendizajes y prácticas que me fueron compartidos, para comprender la relación que tiene la lengua para los actores sociales organizados y su sabiduría manifiesta ligada a una praxis campesino-indígena; por ejemplo, cuando van a raspar un maguey, le hablan a la planta y piden permiso a la madre tierra sin que por ello no reconozcan que la producción campesina es una alternativa ante la explotación en las fábricas que existen en la región. Traté —en última instancia— de reflejar estos sentires, subjetividades y acciones, sin dejar de lado los aspectos estructurales e históricos.

De esta manera, realicé una investigación buscando comprender la subjetividad y acción de los actores sociales en interacción con su territorio, lo que implicó un estudio cualitativo de dicho fenómeno. Por supuesto, no dejé de lado los aspectos cuantitativos y la relevancia de datos estadísticos e historiográficos de la región, pero el papel y centralidad de los actores sociales que cotidianamente configuran el espacio, permite comprender la relevancia que tiene su vínculo al territorio para generar alternativas desde sus mundos de vida, por lo que se aborda la manera en cómo éstos lo simbolizan y lo viven desde su identidad indígena, lo que de igual forma se manifiesta en las organizaciones que han conformado y en el tipo de desarrollo que disputan con otros actores.

Por lo anterior, el presente trabajo aborda los procesos de organización comunitaria y los mundos de vida de los actores sociales de San Ildefonso Chantepec como dinámicos y, de alguna manera, adaptados a las circunstancias del sistema económico, político y social actual. Su territorio es una arena de disputa entre visiones distintas de desarrollo; es decir, la comunidad se encuentra inmersa en una región donde la mayoría de la población está adaptada a la vida de la industria, de los grandes centros comerciales y urbanos, mientras que las organizaciones que existen en San Ildefonso Chantepec, desde sus mundos de vida, apelan por el derecho a la diferencia.

Las organizaciones y la acción colectiva

Si perdemos la lengua, ¿de qué vamos a presumir?

Gracias a Dios y gracias a los abuelos que me heredaron estos conocimientos.

Los indígenas somos herederos de una lengua, la hemos defendido a costa de muchas cosas, hasta contra el propio gobierno.⁴

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

Si como plantea Holloway (2010), al principio fue el grito⁵, la iniciativa de confrontar al poder gubernamental llevaba como signo un “ya basta a la discriminación y al menosprecio”. Confrontación directa que les permitió organizarse e impulsar acciones

⁴ Entrevistas realizadas a César Cruz Benítez, Humberto Calixto Montes y don Camilo Calva Reyes, habitantes de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁵ Según John Holloway, el inicio de alguna manifestación de descontento ya sea individual o colectivo se manifiesta con un grito de insatisfacción que posteriormente se articula en una argumentación racional.

colectivas ante la discriminación de la que eran objeto. Se pasó así, de una resistencia oculta y cotidiana a una acción abierta y de confrontación que exigía al gobierno reconocer y respetar sus derechos indígenas, así como un trato digno en su interrelación con los diferentes actores de la región y la entidad.

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

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

Jacques Derrida

Antes de la conformación de la radio comunitaria, el primer intento organizativo para fortalecer la lengua materna, fue la realización de un libro o, como dicen los que participaron en ese proyecto, “se hizo un librito”, llamado *Ma Dängä Nfenihü (Nuestro gran pensamiento)*, en el cual participaron niños de cuarto, quinto y sexto año de primaria. Tuve la oportunidad de platicar con algunos de esos niños que ahora son jóvenes, algunos ya se casaron, otros trabajan como obreros en las fábricas o son músicos, pero lo que me resultó más relevante es que para ellos ese pequeño proyecto significó un cambio en la concepción que tienen sobre su identidad y pasado indígena, ya que a diferencia de otros niños más pequeños o que no tuvieron la oportunidad de participar en este proyecto, valoran y defienden su lengua. Me contaron que, en ese entonces, para dar clases en la primaria de la comunidad se invitó a participar, por parte del diácono⁶, a una religiosa de Ixmiquilpan y se convocó a gente interesada en aprender a escribir la lengua para posteriormente enseñarla. Se impartieron cursos en la Iglesia, después se pidió permiso a la autoridades escolares, se dieron clases para escribir el pensamiento de los niños y, con ayuda del Programa de Apoyo de las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), los niños y la gente que se animaron a aprender realizaron ese libro, donde quedó plasmada la palabra y cosmovisión indígena referente a la milpa, la tierra, la música y la fiesta, entre otros asuntos relativos a la vida comunitaria.

⁶ Cabe señalar que el diácono de la comunidad Bernardo Guizar, está influenciado por una corriente crítica dentro de la Iglesia Católica que se llama Teología India y que se aboca a la defensa de las identidades indígenas.

Antes de la elaboración de ese pequeño libro había pocas personas que supieran escribir su lengua. Además, tras su realización se descubrió que la variante más antigua del Valle del Mezquital era la de San Ildefonso Chantepec, relacionada más con la lengua hablada por los Hñähñu en el estado de México. El librito llegó a manos de la antropóloga Yolanda Lastra, a quien le causó curiosidad que en la región de Tula existiera una comunidad indígena practicando su lengua, pero sobre todo le llamó la atención que esa variante estuviese emparentada con el mazahua, así que fue a la comunidad para constatarlo y, efectivamente, era una lengua antiquísima, poco valorada y muy poco estudiada. Anterior a esta antropóloga, sólo el historiador Soustelle (2012) hace una mención a la lengua de la comunidad en 1937, así que cuando Lastra publicó en 2006 “Los otomíes su lengua y su historia”⁷, hizo mención de esta variante. De ahí que, en la memoria de los habitantes de San Ildefonso, la visita de la antropóloga quedara como un recuerdo ameno. Algunos habitantes rememoran este acto como un acontecimiento importante, pues se platicaron cosas referentes a la antigüedad del pueblo otomí y a su importancia cultural, pero quizá lo más importante fue que se dio un intercambio de anécdotas y conocimientos sobre su historia⁸.

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

En ese tiempo se estaban llevando a cabo, por parte de la organización CEDECO (Centro de Desarrollo Comunitario)⁹, diversos proyectos sobre los derechos de los ni-

⁷ “El pueblo de San Ildefonso Chantepec, municipio de Tepeji del Río, ubicado a unos cuantos kilómetros de Tula, es de habla otomí. Este idioma conserva rasgos antiguos que comparte con el mazahua, pero que han desaparecido en otras variantes del otomí. A juzgar por los rasgos semejantes entre el otomí de San Ildefonso y el mazahua, durante la época del florecimiento de Tula, las lenguas no se separaban del todo” (Lastra, 2006:88).

⁸ Posteriormente la antropóloga prologaría un libro escrito por doña Adela Calva Reyes, haciendo énfasis en la peculiaridad lingüística de San Ildefonso y la importancia de su estudio.

⁹ Organización que, conformó Martha Delia González con otras mujeres de la comunidad y que fue el antecedente para la conformación de la radio.

ños, de las mujeres y de los pueblos indígenas. En ese caminar se vio que una de las cosas necesarias para la comunidad era reforzar sus mecanismos de comunicación, porque la población manifestaba que en los últimos años había crecido mucho y que la estructura organizativa comunitaria ya estaba rebasada por la cantidad de barrios y de colonias existentes.

Se hicieron varios intentos para desarrollar mecanismos de comunicación, tales como periódicos murales y tableros en diferentes puntos de la comunidad y, en una ocasión, algunos miembros de la organización de Servicios para el Desarrollo (Sedac),¹⁰ con quienes coincidían en la ejecución de esos proyectos, propusieron a los habitantes de San Ildefonso Chantepec, donar un pequeño transmisor de cuatro *watts*, por lo que se promovió la conformación de un grupo para solicitarlo formalmente. Sin embargo, ese pequeño trasmisor, ante la emoción de los participantes, no alcanzó ni siquiera trescientos metros. Don Cipriano Ángeles Pascual, prestó un local para instalar la cabina y se empezó a adaptar con cajas y cartones de huevo:

Y ahí estuvimos..., y hasta la antena, con un palo viejo que estaba ahí. Hicimos la antena y hasta una mesita. Y ahí empezó, estábamos muy emocionados a transmitir, a salir al aire. Pues cuál, pues resultó que la radio, ese transmisorcito, no abarcaba más que como veinte o treinta metros, ni se escuchaba, simplemente de su casa aquí de don Cipriano a unos cuantos metros. No, pues ni nos escuchaban y luego, emocionado, con su coche fue a dar la vuelta por allá arriba. Pues no, menos se va a escuchar allá. Según para saber si estábamos hablando, si se escuchaba en la comunidad y no, pues no. Como la radio que viene de México está muy potente, rechazaban sus ondas sonoras.¹¹

Como ese pequeño trasmisor no sirvió, decidieron hacer trabajos para la recaudación de fondos y también empezaron a hacer los trámites para conformar la organización *Ma Nguhe* “Nuestra Casa” y obtener el permiso legal. Si bien existía una organización como Cedeco, se decidió formar otra que cobijara a la radio, para que esta organización siguiera enfocándose a otras tareas en torno el desarrollo de la comunidad. Se realizaban reuniones cada ocho días para saber qué pasos se tenían que

¹⁰ Cabe señalar que “en el año de 1996 esta agrupación fue expulsada del Valle del Mezquital, algunos de sus dirigentes fueron expulsados al ser señalados como brazo político del EZLN; posteriormente, en el año 2006 esas personas regresarían y continuarían su lucha con los grupos marginados” (*La Jornada*, 3 de diciembre de 2006).

¹¹ Darío Guerrero, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

llevar a cabo y para irse capacitando en transmisión radiofónica. Se consiguieron becas para ir a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) donde se recibieron cursos y capacitación para transmitir y, posteriormente, se recibieron capacitaciones en la Universidad Tecnológica de Tula, la más cercana a la comunidad:

La computación cuando empezamos, la mera verdad ni sabíamos nada, creo que hasta para agarrar el *mouse* o el ratoncito nos daba miedo, porque cuando lo agarras y luego, luego le apachurras algo allí como que no, bueno, la mera verdad no sabíamos nada, nada, nada.¹²

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

En el 2003, ya teniendo ese trasmisor pero sin tener aún el permiso y teniendo como frecuencia libre la 100.5 FM que llegaba hasta Tula, los indígenas de San Ildefonso Chantepec transmitían su palabra de una manera crítica sobre temas relacionados a la contaminación, sobre la invasión de Estados Unidos a Irak y sobre los derechos de los pueblos indígenas, además de transmitir música, que era la principal petición de la ciudadanía. Después de meses de estar transmitiendo a diario, llegó la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (STC) a pedir el permiso de transmisión, decomisó el equipo y estableció una multa. Los participantes de la radio se desconcertaron ante la presencia de los funcionarios públicos. Cuando llegaron a las instalaciones se identificaron como profesores y a decir de algunos, en realidad no se identificaron:

¹² Darío Guerrero, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012

No se identificaron los canijos, y dicen: “¿sabes qué? Es que tú ya tienes permiso” y yo dije: “pues éstos quiénes serán”, porque nosotros no teníamos permiso y ni siquiera hemos hecho nada, y ya como a las dos semanas ellos clausuraron la estación de radio.¹³

El decomiso se dio paralelo a la obtención del permiso que les otorgó la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) para establecer la radio comunitaria legalmente. Ahora se cumplía con los requisitos, pero era necesario pagar una multa y no se podía continuar la transmisión, al carecer de otro equipo radiofónico. Se estableció relación con el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos) y con la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), abocadas a defender los derechos de comunicación popular. Asesoraron al grupo promotor para elaborar un juicio de amparo y se pudiera condonar la deuda de la multa, lo cual no se logró. Los funcionarios de Comunicaciones y Transportes, cuando los indígenas fueron a que se les regresara el equipo de transmisión, les argumentaron que el espectro de la radio era propiedad de la nación, a lo que don Camilo Calva —molesto— les contestó: “los indígenas también somos parte de la nación”.

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

Las necesidades de organización y comunicación requieren de otros medios que nos faciliten la realización de los trabajos comunitarios y compartir las diversas manifestaciones artísticas, como la música, además queremos conservar y desarrollar la lengua materna, somos un pueblo que la ha conservado pero necesitamos fortalecerla y desarrollarla... Tuvimos la oportunidad de tener un pequeño trasmisor de radio, que nos permitió avanzar en la organización, equipamiento y capacitación técnica. El trasmisor no funcionó, dándonos a la tarea de recaudar fondos para la adquisición de un aparato de buena calidad y capacidad... Estas conferencias y talleres de lecto-escritura, de acuerdo a las costumbres de la comunidad, suponen la exposición pública de argumentos y una convivencia entre los visitantes y la comunidad. Se invitará a interesados en la región... Pensamos que con estas actividades cubrimos el importe de la multa, en los términos que establece la ley. Y el pago de las sanciones se convertirá en un aporte valioso para la comunidad y la región,

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

a la vez que cabe dentro de la legislación (Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, ratificado en México).¹⁴

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

Finalmente, en el 2007 se establece legalmente la radio comunitaria y empieza sus transmisiones todos los días, en la frecuencia 97.3 FM, de las trece a las veintidós horas, dándole un servicio a la ciudadanía con información de toda índole, para convocar a asambleas y practicar la lengua materna. También se habla sobre derechos indígenas, sobre la contaminación y el cuidado del medio ambiente.

El proceso no fue fácil, pero de una radio de cuatro *watts* pudieron obtener más de doscientos *watts*, pidiendo el apoyo de la entonces representante de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en el gobierno de Vicente Fox, la hidalguense Xóchitl Gálvez. Esto facilitó los trámites y se obtuvo el apoyo económico para poder obtener el equipo radiofónico:

Yo los vi como que desanimados, pues imagínate, si te recogen todo el equipo, dices: “¿Ahora qué hago?” ¿No? Con este golpe hay muchas organizaciones que se desaniman, se desbarata y ya. ¿Nosotros qué hacemos? No, con esto, al contrario, más ganas quiero echarle, ya legalmente, ya no piratas. Hicimos también nuestra acta constitutiva, lo registramos en el Registro Público de la Propiedad. Cencos nos conecta con CDI, con Xóchitl Gálvez, su secretaria, se llama Marcela Acle, le dice: “¿Pues cómo que un proyecto de un radio? Está raro”, como que sorprendió a Xóchitl, dice: “Ah bueno, espérame, a ver, no pus sí, San Ildefonso, sí, está entre Tula y Tepeji, sí sé dónde, sí me ubico”... Xóchitl sí, nos echó la mano, pero no le damos todo el crédito a ella, pues también nosotros pusimos nuestra parte.¹⁵

¹⁴ Oficio realizado por Evodio Montes Baldovino, representante legal de Desarrollo Comunitario y Cultural MA NGUHE, el 26 de abril de 2004.

¹⁵ Darío Guerrero, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

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

Los indígenas somos herederos de una lengua, la hemos defendido a costa de muchas cosas, hasta con el propio gobierno. Ese levantamiento armado que se hizo de los zapatistas fue como una reafirmación de los pueblos indígenas de México. Tan es así que nosotros con base a ese levantamiento, nos organizamos para aquí en la comunidad reclamar, exigir una radio comunitaria que es una fuerza de decir, aquí estamos, y por eso le pusimos como nombre a la radio *Gi ne gä bü h' e th' o* (queremos seguir viviendo).¹⁶

No es gratuito que don Camilo hable de los zapatistas. En el 2006, por invitación del diácono Bernardo Guizar, visitaron la comunidad de San Ildefonso Chantepec. Estuvieron dialogando con algunos habitantes y aunque no hubo mucha participación, como dicen algunos, el no haberlos corrido, que no se suscitara una manifestación en contra, ya fue ganancia. En la memoria de los habitantes la visita de los zapatistas, no significó en realidad gran cosa. Sólo algunos comentan: “por ahí estuvieron los encapuchados”, pero fue un acto simbólico en la pugna por romper la hegemonía de los grupos de poder dentro de la comunidad.

Hoy la radio, si bien al principio causó efervescencia y una participación activa de mucha población, paulatinamente fueron menos los que activamente y de manera cotidiana participan en ella, sobre todo porque los recursos son escasos en la comunidad y los integrantes, con un considerable esfuerzo, la mantienen viva, aunque ha habido ocasiones que, como pude atestiguar, se cierra por uno o dos días al no juntar para el pago de la luz. También el local que se consiguió, para que ya no estuviera cubierta

¹⁶ Camilo Calva, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, noviembre 2012.

con cajas de cartón y huevo, es rentado y pagado por los mismos integrantes. Al principio fueron alrededor de quince personas y hoy escasamente participan de manera cotidiana cinco personas, que son quienes mantienen la radio, algunos jóvenes, sobre todo mujeres participan en ella, pero sin aportar dinero, por su condición económica; también participan los llamados “amigos de la radio”, personas que ayudan a las transmisiones pero no cooperan en el mantenimiento, además de la población que va ahí a informar sobre algún acontecimiento o los estudiantes que llegan a pedir apoyo para realizar tareas escolares.

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

La Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas

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

Eso no impidió entablar otras luchas, como fue el caso del músico César Cruz. Cuando recibió los talleres sobre derechos indígenas en el proceso de conformación de la radio, se acercó a los integrantes para conocer su opinión sobre un hecho que tendría resonancia a nivel nacional: César Cruz quería poner por nombre a su hija, *Doni Zänä*, que significa Flor de Luna. En San Ildefonso Chantepec, una muestra más de la discriminación que ha padecido la población es el agravio al que se enfrentan los padres si quieren poner nombres a sus hijos en su lengua materna, por eso no fueron raras las previsiones de César, antes del nacimiento de su hija:

Lo que me ha contado mi mamá es que antes, cuando registraban a ellos, cuando eran chiquitos, iban nada más los abuelos a registrarlos. No podían ir los papás, tenían que ir los abuelos. Iban los abuelos y lo que más o menos entendían allá, lo ponían. Por eso es que hay nombres y apellidos que son muy parecidos a otros pueblos por aquí. Dice que se supone que mi mamá no se iba a llamar así, tenían otro nombre, pero le medio entendieron eso y pues ya se lo pusieron.¹⁷

Si bien el nombre de una persona en la población otomí, guarda un estrecho significado con el entorno y la naturaleza, en San Ildefonso Chantepec, los nombres de gran parte de la población son castellanizados. Los apellidos son nombres propios o algunos pobladores sólo tienen un apellido, lo que les acarrea problemas en los trámites agrarios o en las indemnizaciones y liquidación laboral de los obreros. La lucha de César se da por una historia larga, vigente en la memoria e impregnada de agravios a la población.

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

¹⁷ Anónimo, entrevista personal con una joven en San Ildefonso Chantepec, noviembre 2012.

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

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

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

Como que dijimos: “Pues vamos a organizarnos”, porque siempre decíamos: “¿Qué podemos hacer si siempre que pedimos algo no nos cumplen, nos dicen que no, luego hacen cosas que les dicen en el municipio?” “Lo quieren organizar aquí en la comunidad y no saben nada de la identidad indígena y la verdad no nos parece”, nos decían algunas

ex autoridades de la comunidad. Yo les decía: “La verdad es que ustedes estén bien conscientes y que ustedes se sientan capaces, porque si quieren defender algo y lo sienten imposible, va ser un engaño, pero si ustedes sienten que es posible, pues vamos a defender los derechos de la comunidad, nuestros derechos como personas indígenas, yo conozco algunas personas que nos pueden asesorar, que nos digan cómo hacer la organización, cómo pedir que nos respeten”. Es así como surge la organización, con el interés de algunas personas que habíamos visto los engaños del gobierno, los atropellos de derechos.¹⁸

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

Mandó un oficio al gobierno del estado pidiéndole que les reconocieran como comunidad indígena, gobierno del estado nos consultó a nosotros y dijo: “a ver, oigan, nos están pidiendo este asunto y no sabemos por dónde entrarle”. Ya platicamos con ellos y les dijimos: “a ver, no es facultad de ustedes, del gobierno, es facultad del Congreso, tendrá que hacer una reforma”. Porque no había ni Ley de Derechos Indígenas, ni había el reconocimiento como tal, eso lo tienen que hacer ellos. Entonces gobierno nos dijo: “pues contéstele ustedes para que no haya problema”. Hablamos con el Delegado de la comunidad que en ese momento estaba. Entonces le contestamos que con base en el 169 de la OIT, en el segundo constitucional, todo el rollo de que no era facultad del gobierno ni de nosotros darles ese reconocimiento. Entonces se amparó, hubo un amparo e hicimos todo el rollo.¹⁹

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

¹⁸ César Cruz Benítez, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

¹⁹ Entrevista con funcionario de la CDI, marzo de 2013.

Nosotros vimos la necesidad de registrarnos, de formar una organización en defensa de los pueblos indígenas, porque cuando llegábamos a una dependencia de gobierno, nos identificábamos como pueblo indígena, o hacíamos la petición como pueblo indígena, salía el representante de esa dependencia y lo primero que nos decía era: “¿Cómo me compruebas que tú eres indígena o que eres pueblo indígena?”. O sea como que ahí ya te decía: “Tú no eres indígena, traes ropa y zapatos, hablas bien el español, el indígena debe traer manta, con huarache y penacho. “Madres güey”, le contestábamos, “yo soy indígena y yo hablo Hñähñu”.²⁰

Con este peritaje se demostró que San Ildefonso Chantepec tiene muchas características como pueblo indígena, al contar con raíces históricas, culturales y lingüísticas e instituciones comunitarias propias. A pesar de estar asentados en una región donde las comunidades indígenas desaparecieron hace tiempo, San Ildefonso Chantepec mantiene sus características e identidad fuertemente afianzada. Con el peritaje antropológico, y tomando como precedente el “Encuentro Hñähñu” celebrado un año antes en la comunidad por parte de la pastoral indígena, el 24 de mayo de 2009, se decidió hacer un evento cultural donde se diera muestra de los proyectos de la organización y se convocó a la población a una consulta ciudadana, donde ante un fedatario público se diera legalidad al evento. La participación consistía en reconocerse como persona indígena; alrededor de 850 personas de todas las edades, a lo largo del día, llegaron para reconocerse y dar el apoyo a esta organización. Llegaron también pueblos indígenas de otras partes de la República, principalmente de Querétaro, del estado de México y del Valle del Mezquital. Se pintaron bardas, se hizo perifoneo y la radio comunitaria estuvo informando sobre el evento. Como afirma una integrante de la comunidad, “En ese momento fue importante informar y concientizar sobre los beneficios de seguir preservando la cultura indígena. La verdad es que fue un gran esfuerzo de todos para que se les otorgaran los derechos que la comunidad de San Ildefonso merece”.²¹

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

²⁰ Humberto Calixto Montes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

²¹ Martha Delia González, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec mayo 2012.

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

El primer pueblo visitado por las autoridades para realizar este catálogo fue precisamente el de San Ildefonso Chantepec, lo cual muestra desde dónde surgió esta lucha que sentó precedentes en todo el estado de Hidalgo y que hoy ha posibilitado que distintas comunidades reclamen ese derecho y lo estén ejerciendo. Las instituciones gubernamentales se sorprendieron cuando el peritaje ya estaba hecho en esta comunidad. La movilización y la organización comunitaria rindieron sus frutos. Se realizaron foros de información y en la vida cotidiana se discutió la importancia de ser reconocidos, sobre todo porque era una batalla que se ganaba, a partir de la cual se podían obtener beneficios para el desarrollo del pueblo. Pero, principalmente, era una manera de reivindicar la identidad indígena, ganarse el respeto y luchar contra la discriminación y la violencia que por mucho tiempo imperó en contra de los habitantes.

Los grupos organizados ya no permitirían una vez más la estigmatización de su identidad y que se les dijera “indio pata rajada”. Desde la voz y la movilización de los propios indígenas, se generó un despertar en una comunidad que, como veremos, ha tenido importantes transformaciones en su mundo de vida campesino-indígena.

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

Como podemos ver, la lucha organizada de los actores sociales se da en un momento en el que la comunidad pasa por una situación complicada: la autonomía en muchos sentidos se ha perdido. Pero resalta la capacidad para afrontar los cambios y

apropiar nuevas formas acción, donde la identidad indígena, juega un papel crucial. No sin tensiones y conflictos, demostraron la capacidad para reclamar sus derechos individuales y colectivos.

Otras luchas y otras organizaciones

Además de estas organizaciones, existen otras que emergen en la interacción cotidiana en donde se resignifica la vida industrial y que, nuevamente, están relacionadas a los agravios y discriminación que ha vivido la población. Una de ellas es la cooperativa *Transportes Hñähñu*, integrada por músicos, albañiles y obreros, principalmente. Se conformó por alrededor de 150 personas y se compraron cuatro combis. La cooperativa enfrentó a las empresas que anteriormente brindaban el transporte, ligadas también al gobierno estatal como es el caso de la empresa Autotransportes del Valle del Mezquital (AVM):

Nosotros nos organizamos porque había taxis acá abajo y no querían subir a La Loma porque era carretera de puro empedrado, y allá abajo en el centro no, era asfalto y ellos dicen: “¿Sabes qué? Allá en La Loma yo no voy, yo no subo, porque pues se descompone mi carro y luego vibra mucho, y luego con este peso, yo no subo allá arriba, si ustedes quieren aquí en el centro nada más”. Y por eso surgió la idea, o sea nosotros nos organizamos en esta cooperativa para dar servicio a la gente de esta comunidad porque el servicio de ellos es pésimo. Y pues por eso surgió la cooperativa, para dar servicio a nuestra gente y también para darles empleo a los socios.²²

Para ser escuchados, cerraron la carretera que conduce a la comunidad. Al inicio de la conformación de esta cooperativa, en asamblea comunitaria se informó de la necesidad de tener un transporte que ofreciera empleo a los propios integrantes de la comunidad con un servicio de calidad. Por este atrevimiento, constantemente han sido acosados por las empresas para subir los costos del transporte, pero los integrantes se niegan, aun cuando esto implica pérdidas económicas y problemáticas dentro de la cooperativa.

En la actualidad cuentan con cuatro unidades, más dos recientemente adquiridas que dan servicio a la comunidad principalmente obrera, por lo que por los bajos recursos percibidos, se han visto beneficiados con esta empresa. La cooperativa hizo sus

²² Darío Guerrero, locutor, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

propios estatutos, en ellos se destaca, sobre todo, que el socio de la empresa debe ser de la misma comunidad:

Nosotros hemos frenado aquí, nada más de la parada para acá, el costo del pasaje. Pagar cuatro pesos está muy barato. San Lucas, al centro de San Lucas, está cobrando seis pesos. Aquí cobran cuatro pesos. Cobraban tres pero se subió un pesito, pero hemos frenado. Y de la parada para acá también AVM tiene que cobrar igual que nosotros. Sí, de esa manera hemos trabajado, peleando contra el monstrillo de AVM. Es un monstruo, es un pulpo, a toda su gente la tienen en el Instituto de Transporte, que es del gobierno, es muy poderoso AVM, tiene mucho dinero, te pueden mandar a matar, pero aun así peleamos y conseguimos un transporte para nuestra gente.²³

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

La gente no te lo agradece. Nuestra gente es muy como que envidiosa, muy cabrona nuestra gente. Sí. Es por la falta de información, de carácter, de conocimientos. Pero bueno, vamos luchando poco a poco para poder obtener algo más. De hecho tenemos un permiso, como diciendo sale a Tepeji, sale a Cruz Azul, una unidad. Lo que nos hace falta es unidades, sí estamos saliendo de repente, y antes la AVM luego luego nos ahorcaba. Y un día les agarramos aquí también a ellos y les fuimos a gritar en su oficina, chaparrito muy basura, y otro chaparrito que siempre anda con él dice: “Si no me pagas mi unidad, yo te voy a [tirar] dos unidades tuyas”.²⁴

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

²³ Humberto Calixto Montes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

²⁴ Humberto Calixto Montes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

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

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

Lo del telar de cintura fue una labor de nosotras que nos metimos en esto, nos interesa la lengua, nos interesa rescatar. El telar de cintura es como un medio de sostén para la madre de familia. De que viendo que muchas salen a trabajar a las fábricas y sí se trae un dinero, pero hay consecuencias, como la de los hijos que se van a la drogadicción, pues esto drásticamente cambia la costumbre de la madre que todo el tiempo está al lado del hijo y ahora hay ese rompimiento, ese lazo se rompe y pues por querer ganar un recurso y darle de comer a la familia pues los hijos quedan en el abandono, entonces de 100 que salen a las fábricas, unas 20 que trabajen en su casa, que haga su artesanía para después venderla.²⁵

En este sentido, las diversas organizaciones conformadas, tienen que ver con aspectos de la vida comunitaria y de lo que, como señala este testimonio, se ha ido rescatando. Se relaciona con una práctica surgida de los propios actores sociales, de una lucha cotidiana y constante, donde de diversas formas y relacionados en redes con diferentes actores se intenta, desde los mundos de vida y el territorio, generar alternativas y enfrentar los problemas de la vida cotidiana.

Un pueblo hñähñu en medio del corredor industrial Tula-Tepeji

San Ildefonso Chantepec, tuvo una importante transformación a partir la década de

²⁵ Adela Calva Reyes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

1980 por el proceso de acelerada industrialización que se implementó en el corredor industrial Tula-Tepeji. A contracorriente de este proceso, han logrado resistir y persistir como comunidad indígena, manteniendo una fuerte y marcada identidad vinculada a su territorio y su espacio comunitario. A su vez, los cambios vertiginosos, han afectado en mayor o menor medida a las comunidades de la región, sobre todo en su vínculo con la tierra y sus formas organizativas comunitarias.

Los habitantes de las comunidades, eminentemente rurales y campesinas, pasaron a incorporarse a las empresas que en oleadas llegaban marginando a lo diferente y otro. Los mundos y modos de vida adquirieron una nueva característica, que en la actualidad se manifiesta en la proletarización y la descampesinización de los actores sociales rurales. Además, la incorporación a la industria y la agroindustria, si bien mejoró los ingresos de la población, agudizó los problemas sociales y ambientales.

El suroeste del Valle del Mezquital: región industrial

San Ildefonso Chantepec, está situado en medio del corredor industrial Tula-Tepeji, a unos diez kilómetros de distancia de estos dos municipios pertenecientes al estado de Hidalgo en el suroeste del Valle del Mezquital. Es la única comunidad indígena Hñähñu en la región y su lengua es practicada por el 60% de su población, según datos del INEGI (2010). Cuenta con 4 423 habitantes y pertenece a un espacio geográfico que entraña una serie de características territoriales, económicas, políticas y ambientales, que a lo largo del tiempo configuraron relaciones de poder y de exclusión. Esto posibilitó en nuestros días, la implementación de un modelo de desarrollo neoliberal, basado en la extracción de recursos y la implementación de la agroindustria.

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

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

Anterior a la llegada de otros grupos étnicos, estuvieron asentados los otomíes, los primeros pobladores de estas tierras y donde hoy sólo existe San Ildefonso Chantepec, como testimonio vivo de ese esplendor²⁶. Posterior a la conquista española, de ser una región desértica y poco fértil, hoy —por las aguas de riego o “aguas negras” como se les conoce— los sembradíos están constantemente verdes, los pueblos se urbanizaron y el campesinado se proletarizó. Esto cambió el entorno de los pueblos y con ello la relación con la tierra, las relaciones sociales y los lugares.

Aunque a finales del siglo XIX se establecen cambios importantes, principalmente porque se instalan las primeras fábricas cementeras y textiles, y se implementa la descarga de aguas residuales de la capital del país hacia esta región por el río Tula, no es hasta la instalación de los parques industriales de los años setenta y ochenta que se da una transformación radical.

La región desde principios del siglo XX, tiene como característica la intensa explotación de recursos caleros, alcanzando su auge en los años sesenta y setenta. El volumen de producción cementera para estos años, ocupó el tercer lugar a nivel nacional (Vargas, 1989:27). Algunos habitantes de San Ildefonso Chantepec, se incorporarían a

26 Existe misterio en lo que respecta a los otomíes y su historia, y desde tiempos anteriores a la conquista se les representaba de acuerdo a los grupos dominantes que invadían su territorio. Por mucho tiempo quedó el estigma de que fue un grupo étnico constantemente dominado, pero David Wright (2012) demostraría que, contrario a esta concepción, los otomíes fueron protagonistas de la historia precolombina y colonial.

esta dinámica desde un inicio, aunque no sería hasta finalizar los años ochenta que la incorporación de la población se daría de forma abrupta e intensa.

Con la instalación de la refinería “Miguel Hidalgo” y la termoeléctrica “Francisco Pérez Ríos” en el municipio de Tula y con la llegada paulatina de las fábricas textiles en el municipio de Tepeji, sobre todo a partir de la década de 1980, se da un mayor auge a la dinámica industrial. De igual forma, la ampliación del “Gran Canal de Desagüe” a partir de 1964, la creación del sistema de riego del Río Tula y la puesta en marcha de las presas Endhó (que almacena y distribuye las aguas residuales)²⁷ y Requena,²⁸ inicia un proceso de intensa producción agroindustrial que abarcaría varios municipios del Valle del Mezquital e intensificaría la producción de granos y hortalizas hasta llegar a ser considerado hoy, “el granero de Hidalgo”, por la fuerte producción de maíz, alfalfa, trigo y legumbres. Las tierras pasaron de ser de temporal y escasamente productivas a cubrirse con las aguas negras provenientes de la capital del país. En la actualidad, 85,000 ha, aproximadamente son regadas con este tipo de aguas.

La agroindustria y la industria entonces irían paralelas desde el inicio de este proceso. La producción agrícola se fue encaminando a los requerimientos de alimentos para su transformación industrial y así el Valle del Mezquital pasa de ser una zona marginal a un polo de desarrollo industrial estratégico. Espacio considerado de los más pobres a nivel nacional (Vargas, 1989; Benítez 1975), con la implementación de los parques industriales, se empieza de manera paulatina a revertir esta situación.²⁹ En la actualidad, ocho de cada diez empleos en el estado de Hidalgo (considerado el quinto más pobre del país) se generan en esta región y los índices de escolaridad rebasan la media nacional (Contreras, 2011). Sin embargo, esto no impide se dé una diferenciación y estratificación social en las comunidades periféricas y los centros urbanos. San Ildefonso Chantepec, está considerada una comunidad de alta marginación y los índices de escolaridad están por debajo de los que se presentan en la región con

²⁷ En la actualidad la presa tiene capacidad de almacenaje de 198 millones de metros cúbicos de aguas negras, lo que le ha ganado el mote de “la cloaca más grande del mundo”.

²⁸ Esta presa también almacenaba las aguas residuales, pero en 1985 se clausuro la descarga de residuos e inició su limpieza. En la actualidad, aunque es una menos contaminada, sigue presentando altos índices de contaminación, sobre todo por los desechos de las industrias textiles y de cal.

²⁹ En los años setenta, aún era considerada como una región pobre y por debajo de los índices a nivel nacional (Vargas, 1989).

un 7.4 como media. Si se toman en cuenta los cuatro municipios de la microrregión Tula-Tepeji³⁰, existen un total de 242 513 habitantes³¹, la mayoría dedicado al sector secundario y terciario de la economía. En el caso de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, se percibe la diferenciación marcada por no contar con aguas de riego pues en la actualidad sus tierras son improductivas, mientras la mayoría de las comunidades de la microrregión cuentan al menos en parte con riego para sus parcelas. En lo referente a la dinámica laboral, como se puede observar en el siguiente cuadro, la población del municipio, en su mayoría trabaja en el sector terciario.

| Cuadro 1: Indicadores demográficos de Tepeji 1960-2010 | | | | | | |
|---|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| Año | 1960 | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2010 |
| Número de habitantes | 18,513 | 24,139 | 36,655 | 51,199 | 67,858 | 80,612 |
| Porcentaje de analfabetismo | 42.5 | 30.6 | 18.4 | 10.5 | 7.5 | 5.2 |
| Población económicamente activa | 5,636 | 5,536 | 11,489 | 14,330 | 23,787 | 29,447 |
| Porcentaje de la población que vive en localidades rurales | 50.7 | 57.1 | 57 | 39.7 | 33 | 26.44 |
| Población que habla una lengua indígena | 446 | 1,058 | 2,592 | 1,282 | 1,716 | 2,653 |
| Población de San Ildefonso Chantepec | | | | 2,861 | 3,875 | 4,423 |
| Población económicamente activa San Ildefonso Chantepec | | | | 622 | 1,144 | 1,744 |

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI.

La densidad de población se concentra en los dos municipios Tula y Tepeji, que son los que mayores industrias tienen y es donde están establecidas las empresas textiles, cementeras como la Cruz Azul, la refinería y la termoeléctrica, por lo que presenta un enorme flujo no sólo económico, sino de población de diferentes partes del país, principalmente del Distrito Federal y el estado de Veracruz, además de los jornaleros agrícolas que llegan de Guerrero y de Oaxaca cada seis meses para emplearse como recolectores de hortalizas en las tierras de regadío.

Los índices de migración de los habitantes del municipio, rondan el 10% de la población total, hecho que se disparó en los últimos veinte años, pues en la década de los sesenta y setenta la migración era escasa, pero se revirtió con el incremento de

³⁰ Los otros dos municipios que conforman la microrregión, son Atitalaquia y Atotonilco de Tula.

³¹ Estos cuatro municipios cuentan con el 10% del total del estado de Hidalgo que tiene 84 municipios.

la migración a Estados Unidos y los constantes flujos migratorios al Distrito Federal principalmente. El cambio en los últimos diez años, muestra cómo se pasó de una economía donde las industrias textiles tenían aún mayor relevancia de lo que tienen ahora, pues es el sector terciario, de bienes y servicios, el que ganó terreno. En la actualidad, existen alrededor de 77 industrias en el municipio, según el registro de la Secretaría de Economía, pero hay un sin número de pequeñas maquilas que no están registradas. En total en la región existen 428 industrias, entre las que destacan empresas transnacionales y nacionales.³²

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

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI.

Como se puede observar en el cuadro, lo que más resalta es que la población económicamente activa tiene un descenso de la década del sesenta al setenta, lo que confirma, que antes de la llegada de las industrias las condiciones laborales eran precarias aun cuando ya habían entrado en muchas zonas las aguas de riego.

En cuanto a los indicadores sobre población indígena es pertinente recalcarlos, pues confirman la característica especial de la comunidad de San Ildefonso Chantepec. Del cien por ciento de población hablante del municipio de una lengua indígena, más del noventa por ciento es de San Ildefonso y el resto se encuentra en la cabecera municipal y en grado ínfimo en otras comunidades. A nivel regional los datos son similares: casi el cien por ciento pertenece a la comunidad de San Ildefonso. Si a esto

³² A parte de las mencionadas se encuentran empresas como Bimbo, Cerillera la Central, Cemex, Procter and Gamble, NGS- enterprises, Compañía Hulera Galgo, sólo por mencionar las más relevantes en tamaño.

se suma, que San Ildefonso Chantepec es el único pueblo que se asume como indígena, resalta la particularidad de éste aspecto lingüístico al resto de la población de la región.

Sin embargo, a diferencia de esta tendencia a la tercerización de la economía en la región y en las comunidades rurales, San Ildefonso Chantepec, presenta una dinámica distinta, ya que la mayoría de la población (más del 70%)³³ labora en las fábricas maquiladoras y textiles, de producción de alimentos y producción de material eléctrico, por lo que existe una proletarización de la comunidad que antes de la llegada de estas empresas era netamente campesina.

| Cuadro 3: Principales empresas donde laboran o han laborado los habitantes de San Ildefonso Chantepec | | | | |
|--|------------|--------------|--------------------|---------------------|
| Empresa | Actividad | Origen | Ubicación | Tipo de trabajo |
| Kaltex | Textil. | Nacional | Tepeji del Río | Maquila |
| Zagis | Textil | Trasnacional | Tepeji del Río | Maquila |
| Pilgrim's | Alimentos | Trasnacional | Tepeji del Río | Producción avícola |
| Acamex | Textil | Nacional | Tepeji del Río | Maquila |
| Levis | Textil | Nacional | Tepeji del Río | Maquila |
| Altech | Eléctricos | Trasnacional | Tepeji del Río | Operadores |
| Cruz Azul | Cemento | Nacional | Tula, Hidalgo | Socios/construcción |
| Termoeléctrica | Energía | Nacional | Tula, Hidalgo | Construcción |
| Tratadora de aguas | Hidráulica | Trasnacional | Atotonilco de Tula | Construcción |

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

Este trabajo en las fábricas e industrias, permitió a la población de la comunidad transformar su entorno y espacio. Como cuentan los habitantes, los primeros que empezaron a cambiar sus casas y a obtener mejores ingresos fueron los obreros que se incorporaron a la dinámica industrial. Después de épocas donde la vida en el campo fue difícil y en ocasiones se padeció hambre, pues las tierras a veces no daban lo necesario para comer, llegaba una nueva época para los habitantes de San Ildefonso Chantepec, sobre todo a partir de la década del ochenta, a decir de la población. Con los primeros trabajos en las fábricas, se empezaba una etapa diferente en las relaciones sociales y familiares, en una comunidad que hasta entonces había estado aislada. Ahora ya no

³³ Aunque la Población Económicamente Activa (PEA) de San Ildefonso Chantepec es de 1744 habitantes, según datos del INEGI 2010, es importante señalar que existen adolescentes que laboran sobre todo en la albañilería.

todos estarían ligados al campo, sino que las fábricas textiles principalmente, permitirían otra forma de vivir y de relacionarse con su entorno. Además, los diversos actores sociales, afirman que los primeros obreros de la comunidad trabajaron en la construcción de la termoeléctrica a finales de los años setenta, pero en realidad las fábricas textiles, cambiaron por completo el aspecto de la comunidad.

Bajo esta nueva lógica productiva, la explotación y las humillaciones fueron y son constantes, cuestión que se agudiza cuando se trata de población indígena:

Tenía yo varios turnos en el segundo, cuarto, primero, no tenía turno fijo, todo el tiempo estuve así, hasta que los fastidié creo, y vámonos. La mayoría trabajó en las fábricas, pagan poquito, nunca pasé de 900 pesos a la semana y todo el día trabajando, cargando rollos de tela. Ahí lo trataban a uno con la punta del pié por ser indígena. Los dueños creo son árabes, maltratan verbal y físicamente, había chavos que no hablaban bien el español antes, ahora ya no. Por lo mismo que se sienten superiores y peor si no sabe uno defenderse verbalmente... En 10 años ya va a llegar la tecnología, más las fábricas, las costumbres se van a ir perdiendo.³⁴

En las fábricas las condiciones laborales son en muchas ocasiones insalubres, los salarios son bajos, pues oscilan —según los pobladores— entre los quinientos y mil trescientos pesos a la semana, dependiendo la empresa. Estas empresas están dentro de una dinámica neoliberal que les permite, dadas las condiciones y regulaciones legales, suprimir los derechos laborales. En las crisis económicas existen recortes de personal y entonces el desempleo se agudiza. Los casos más notables son la crisis de 1995 y la de 2009, que dejó a muchos trabajadores sin empleo. Los obreros buscaron otra forma de subsistir:

Ahí en la fábrica cuando trabajaba en la textil, cuando estaba Salinas, me tocó en esos tiempos, había hartito aumento, había hartito trabajo, buenos salarios. A mí sí me tocó de hacerme de un terrenito, porque sí ganábamos bien. Salió Salinas entró Zedillo, se acabó todo, hubo recorte de gente y yo también. No volví a meterme a una empresa y me dediqué mejor a hacer barbacoa aquí los domingos. Trabajé en Kaltex, trabajé en Pilgrim's, sí ganábamos bien porque ahí de las nueve horas pasábamos extras, nos pagaban triple, y ahí era casi a la fuerza quedarse extras. Bueno, pues a veces convenía...Pero a veces con las crisis económicas como la que hubo ahora con Calderón, pues siempre hacen recortes y la gente sin trabajo pues se dedica al trago.³⁵

³⁴ Habitante de San Ildefonso Chantepec, entrevista personal, diciembre 2012.

³⁵ Habitante de San Ildefonso Chantepec, entrevista personal, enero 2013.

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

Entonces vas a una empresa a pedir trabajo, pues te aceptan porque saben que vas a responder, que eres muy trabajadora, eso es lo que caracteriza, que las gentes de aquí, que son muy trabajadoras, son buenos trabajadores y responsables, en cambio otras personas que ya no aguantan la cintura, que están muy cansados, por lo mismo que nosotros llevamos otro tipo de vida diferente a las otras personas. Simplemente como que se enfermaban mucho y nosotros como que éramos más resistentes. Los trabajos rudos eran para las personas que resistían, entonces ocupaban a nuestras gentes porque sabían que no decían que no. O simplemente porque desconocían que tenían derechos o simplemente porque nunca se negaban a cualquier tipo de trabajo, por eso la gente dice: “Eres de San Ildefonso, pásate”. Automáticamente te pasaban porque sabían que te iban a traer duro y duro, te explotaban al máximo.³⁶

Aparte de trabajar por cuenta propia, el empleo se da por medio de contratos, como últimamente pasa con los albañiles que están laborando en la construcción de la tratadora de aguas negras, ubicada en Atotonilco de Tula y que forma parte del mega proyecto que desde el 2009 se está llevando a cabo, así como en la instalación de la Refinería Bicentenario en el municipio de Tula y el puerto seco en Atotonilco de Tula, en donde distintas empresas trasnacionales y nacionales serán las encargadas de su ejecución e implementación. El puerto seco servirá como transporte de mercancías que conectarán con terminales marítimas y de la frontera norte. La tratadora de aguas residuales se pretende sea la más grande del país pues tendrá la capacidad de tratar 35 metros cúbicos por segundo, para que los cultivos se rieguen con aguas procesadas y no con las aguas negras altamente contaminantes. A la par de estos proyectos, se están construyendo 36,000 viviendas para 180,000 personas que llegarán en los próximos años. También, la carretera del arco norte ha facilitado el transporte y la circulación de mercancías y el corredor industrial pretende generar mayores lazos con la zona industrial del estado de México. En suma, la región es el principal proyecto de modernización e industrialización del gobierno estatal que, por otro lado, tiene los mayores índices de problemas sociales³⁷ de la entidad.

³⁶ Habitante de San Ildefonso Chantepec, entrevista personal, enero 2013.

³⁷ En febrero de 2013, por ejemplo, se cometieron siete asesinatos de mujeres y se propuso una

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

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

Yo conocí a San Ildefonso por un conflicto religioso hace como 10 u 11 años, un conflicto religioso muy fuerte ahí, nosotros la verdad es que ni siquiera los teníamos identificados como comunidad indígena, sino que a partir de este conflicto a mí me tocó ir a esa comunidad. Sí nos sorprendió porque dentro de nuestros lineamientos, lo que nosotros les llamamos comunidades elegibles, no los teníamos ubicados. Tepeji del Río dices, bueno, ellos están más en la cuestión urbana Tula-Tepeji.³⁸

Las regiones indígenas en el estado de Hidalgo son percibidas como espacios marginados y en extrema pobreza, lo que evidencia el estigma de las instituciones hacia la comunidad de San Ildefonso Chantepec. De igual forma, los estudios realizados en la región, como el de Fernando Benítez (1975), en los años cincuenta, ven a esta parte del Mezquital, como un espacio donde los indígenas y campesinos están teniendo cambios abruptos en sus modos de vida. En el estudio de Benítez, como los realizados posteriormente, la región interesa como espacio de producción agroindustrial y proletarización del campesinado (Paré, 1984; Vargas, 1989). Al ser un prototipo del fuerte desarrollo económico, en lo general se estudia desde la perspectiva de sus características industriales y sus efectos socio-naturales.

Así, el enfoque de la nueva ruralidad, puede ayudar a comprender lo que pasa en el medio rural en esta región. Como apunta De Grammont (1998:25):

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

³⁸ Entrevista con funcionario de la cdi de Hidalgo, Pachuca de Soto, marzo 2013.

Con la globalización, las transformaciones del campo latinoamericano son tan profundas que no solamente hay que hablar de cambio, sino de transición de una sociedad agraria organizada en torno a la actividad primaria hacia una sociedad rural más diversificada. La relación campo-ciudad es ahora mucho más compleja que la vieja relación dicotómica, caracterizada por el intercambio desigual y la migración de los pobres del campo.

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

De este modo, como señala Bolívar Echeverría (2011:153):

[La urbanización] no es otra cosa que el progresismo pero trasladado a la dimensión espacial; la tendencia a construir y reconstruir el lugar de lo humano como la materialización incesante del tiempo del progreso. Afuera, como reducto del pasado, dependiente y dominado, separado de la periferia natural o salvaje por una frontera inestable, se encuentra el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o instalados por la red de interconexiones urbanas, el lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio.

La región Tula-Tepeji por otra parte, es considerada la más contaminada del país. Sólo dentro del estado de Hidalgo genera el 99.55% de emisiones contaminantes de toda la entidad y se producen 681 892.194 toneladas métricas de 104 sustancias tóxicas. Las empresas que operan en la región son de alto impacto ambiental, consideradas como las más contaminantes a nivel mundial, entre las que se encuentran cuatro empresas principalmente: la refinería que emite 3 312 toneladas de dióxido de carbono, aparte de cianuro, níquel y plomo; la termoeléctrica emite 6 129.092 de dióxido de carbono al año y la cementera Cruz Azul 990 494 toneladas de varios contaminantes. Sólo entre la refinería y la termoeléctrica emiten 33 veces más dióxido de azufre que todo el Valle de México. La termoeléctrica ocupa el segundo lugar entre quinientas empresas contaminantes que operan en México, Canadá y Estados Unidos, y la refinería de Tula de las seis que existen en el país, es la que más emisiones contaminantes emite al ambiente (Mota, 2009).

Esto acarrea enfermedades severas en la población, sobre todo cáncer de páncreas, de sangre y de piel. Las aguas residuales que llegan de la Ciudad de México, provocan problemas serios de muertes por intoxicación, aunado a las enfermedades respiratorias que se presentan frecuentemente. De ahí que la principal movilización de los sectores rurales y urbanos, sea por este daño ecológico.

La desigualdad social generada por el alto desarrollo urbano, es decir, el enclave económico que significa la industria en la región, no deja más que las externalidades negativas de la misma, el deterioro ecológico y social. Dicho enclave en la región de Tula, como bien señala Francisco Zapata, generó un proceso “que algunos llamaron de dependencia, (donde) interactúan estrechamente las dimensiones económicas con las sociales y políticas, ya que el enclave no constituye una unidad de producción, sino que es también un centro de reproducción de la fuerza de trabajo y una estructura de poder” (Zapata, 1989:10). Entendido así, el enclave delimita una separación mayor entre lo que se integra a la dinámica industrial y aquello que no lo hace: “la noción de enclave tiene que ver con el aislamiento geográfico, que afecta a los centros productivos con él identificados y con la generación de relaciones sociales particulares, profundamente moldeadas por rasgos totalitarios” (Zapata, 1989:12).

Todo debe girar, en el enclave, con miras a la reproducción social, material, política y económica de la mano de obra. Lo que no cumple con estos requisitos, queda excluido y marginado. El campesino y el indígena en la región de Tula son requeridos como proveedores de alimentos y de trabajo, donde lo importante es la producción industrial y la mano de obra que lo produzca, mientras el proceso de desterritorialización se acelera.

Al estar la agricultura subordinada a las dinámicas homogeneizadoras del capital global, se aplica alta tecnología y el campo se industrializa. Como señala Luisa Paré (1984:125-171) en su estudio sobre el Valle del Mezquital, cada día hay más campesinos sin tierra, mientras se forman grandes unidades de producción capitalista: la tierra se concentra en unas cuantas manos y se forman nuevos latifundios de empresarios agroindustriales. De este modo, el contexto actual es de aplicación de alta tecnología en los espacios rurales y urbanos, industriales y agrarios, lo que trae consigo un cambio en las relaciones con el espacio. El proceso de acumulación en la región,

ha terminado por transformar los modos de vida de los habitantes. Fernando Benítez (1975) en una metáfora poco afortunada, cuando estudió la región, llamó ángeles a las formaciones de espuma que se hacían en el canal de aguas negras. Sí son ángeles: luciferinos, cuyo significado implicó que se formaran ya desde los años cincuenta, una burguesía agrícola y nuevos cacicazgos vinculados al manejo y apropiación del uso y beneficio de las aguas negras, hasta llegar a nuestros días, con los neo latifundios de las empresas agroindustriales como Cargill y Pioner.

En la actualidad, los campesinos a los que se les expropiaron sus tierras para la construcción de la Refinería “Bicentenario”, lamentan el despojo del que fueron objeto y la población, cuyas actividades giran en torno a la agricultura, se niega a vender para los proyectos conjuntos a dicha construcción. Con el dinero de la tierras, los campesinos que vendieron adquirieron camiones para trabajar en la refinería, los cuales no han podido utilizar pues la construcción no ha empezado; después de tres años sólo se ha construido la barda perimetral. Ahora, ante la incertidumbre, los campesinos se reúnen para resistir los embates de otras empresas que quieren invertir en proyectos urbanos e industriales, como la construcción de casas de interés social.

Los campesinos, obreros y jornaleros, están dentro de una dinámica que les permite vender su fuerza de trabajo o su producción agrícola, pero donde las grandes ganancias de la región se quedan en unas cuantas manos. Por ello, desde el inicio de la industrialización, las protestas han sido campesinas y obreras. En 1931 las huelgas de los obreros en contra de la Cruz Azul, lograron quitar la empresa a los ingleses y convertirla en cooperativa, y es hoy una de las pocas que existen en la República mexicana, manejada por los obreros como socios y con éxito económico. Otra de las huelgas obreras fue cuando la primera refinería se instaló pues se dieron diversas manifestaciones de descontento y se exigieron mejores salarios. A partir de ahí, como cuenta Don Sabino: “llegó mucha gente de fuera, mientras que nuestros hijos se iban, gente extraña de otros lugares, llegaba”: la ruralidad cambia, se vuelve cada vez más marginal y convive con otros sectores pauperizados por la dinámica industrial:

Nuestras luchas contra Pemex han sido largas y desde siempre. Hace como quince años y hasta la fecha, los campesinos cerramos tres pozos, pues querían extraer más agua del ejido. No entienden que esa agua nos sirve para vivir. ¡Qué manera de concebir a nuestros pueblos tienen nuestros gobernadores que insisten en creer que nuestros territorios sólo sirven como basurero nuclear!.³⁹

³⁹ Sabino Juárez, campesino de Tezontepec, entrevista personal, septiembre 2011.

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

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

Podemos ver también, que los actores sociales del campo y la ciudad se interrelacionan para rescatar los últimos resquicios identitarios, como los sitios arqueológicos y la revaloración cultural de ciertas prácticas como en el cerro del Xicuco, antigua morada de Quetzalcóatl y donde campesinos se opusieron se hicieran casas de interés social por considerarlo un sitio sagrado, además de la lucha entablada por los comuneros del municipio de Tezontepec, que han sido fuertemente reprimidos durante largo tiempo por el gobierno estatal, por reclamar sus derechos a la tierra y restitución de sus bienes comunales. Además, donde se va a instalar la nueva refinería existen sitios arqueológicos que algunos habitantes señalan son más importantes y de mayor valor que la actual zona arqueológica de Tula, por lo que también han manifestado su deseo de recuperar y preservar ese espacio.

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

Como braza en las cenizas: identidad comunitaria y racismo

Ante este escenario, coincido con lo que me comentó en un momento el diácono Bernardo:

Lo grande de Tula es su pasado indígena, y lo otro es el depósito más grande de mierda del mundo: la presa Endhó. Y si se le olvida lo indígena ¿qué le queda? San Ildefonso es un testimonio vivo de ese pasado, es como braza en las cenizas, nada más hay que soplarle para que vuelva a incendiar todo, para que todo mundo pueda reconocer sus raíces y su identidad.⁴⁰

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

Nomás encandílalo en la guerra y el pueblo agarra las armas, y nomás que sepa el pueblo lo que hicieron anteriormente los de Tepeji, cuidado. Hubo un tiempo como que les agarramos odio a la gente que llegaba de fuera, y al que agarraban, fuego luego luego y los enterraba donde quiera, de esa manera la gente actuaba antes. Por eso tardó que San Ildefonso se convirtiera algo familiar hacía con la gente de fuera, porque nos decían que quien venía violaba a nuestras mujeres, ¿eso a quién le va a gustar? Como que la sangre ya la traemos, nos calientan tantito la sangre, actuamos. Eso es lo que hacía mi abuelo.⁴¹

⁴⁰ Entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

⁴¹ Entrevista con habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

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

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

En la actualidad, es frecuente y cotidiano observar por los pobladores cómo a los más jóvenes les da pena decir de dónde son, sobre todo se observa cuando algún joven que va en el camión pide bajar en otra parada que no sea la de San Ildefonso Chantepec:

Ya nomás le echan la culpa a otro pueblo para que no se identifique que es de aquí, pero yo veo que se baja aquí, voy tras de él pagando mi pasaje. Yo me bajo en la parada de San Ildefonso, y ella se dice que se baja por la colonia de Santa María, es más arriba, son como un kilómetro, y se niega su comunidad. Eso está mal. Yo por qué voy a negar mi comunidad si soy nativo de San Ildefonso. El carácter que tiene uno, la cara física de la persona, se ve, nos conoce de dónde somos, luego ¿para qué vamos a negarnos? Somos indígenas ¿para qué vamos a ocultarlo?.⁴²

Esta actitud de algunos habitantes de la comunidad, aunque es un acontecimiento minúsculo, aparentemente sin la mayor relevancia, está impregnada de una serie de acontecimientos históricos que la comunidad de San Ildefonso ha padecido. Se relaciona con la concepción que tienen los actores sociales sobre su interacción con la región, después de sobrevivir a siglos de dominación y racismo. El hecho de que San Ildefonso Chantepec sea una comunidad indígena, donde aún se preserva su lengua y su identidad, pero donde ésta es negada por las instituciones gubernamentales y población en general, y donde las relaciones económicas y sociales están inscritas

⁴² Cipriano Ángeles Pascual, habitante de San Ildefonso Chantepec, entrevista personal, diciembre 2012

en una interacción altamente industrializada y urbana, la hacen tener características marcadas por la violencia. Las relaciones con habitantes de la región muchas veces han sido de desprecio y con una visión de inferioridad, como comenta un ciudadano:

Yo le decía a un muchacho que trabaja en Cruz Azul: “tú puedes pedirle a uno de Cruz Azul, de otra parte, que te apadrine un muchacho, pero que ellos te pidan a que apadrines, pues no” (Entrevista con don Camilo Calva, San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012).

Este acontecimiento mínimo, de la muchacha que dice querer bajar en un lugar cuando en realidad baja en el entronque que conduce a la comunidad, es una pista para develar un entramado de relaciones sociales que configuran la identidad y el territorio de la comunidad y su interacción con la región de Tula- Tepeji. A este respecto Clifford Geertz (2001:35) señala que “las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellas mismas...Pequeños hechos hablan de grandes cuestiones, guiños hablan de epistemología o correrías contra ovejas hablan de revolución”:

Crecí como con ese golpe psicológico que uno tiene. Y le dicen india, pata rajada, bajada del cerro, y entonces eran así fuertes, que la ponían a uno colorada y con lágrimas en los ojos, pero se aguantaba uno para tener que terminar el estudio. Entonces, hubo gente en que de tanta burla, hasta nos daban así croquetas de perro para comer, pero pues no importa. Y tal vez en ese momento era el sentimiento, el dolor, el rechazo de esa gente, ¿no? Pero a través del tiempo va habiendo más espacio, para ir a conocerlos, ahora sí, ir a conocerlos, poder comunicarnos con su propia lengua.⁴³

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

⁴³ Adela Calva, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012).

Pues un día a un niño le dijeron: “Pareces boncho”. Yo sí me enfurecí, y le dije: “Pues es que de allá ha de ser su verdadero papá”. Es que sí me prende eso, sigue habiendo esa cuestión de la discriminación, aunque antes era muy fuerte.⁴⁴

La comunidad de San Ildefonso no ha sido pasiva a esta discriminación y marginación. Algunas de las actitudes y de las maneras de ser de los habitantes, responden a esta diferenciación entre el adentro de la comunidad y el afuera de la zona industrial. El otro, el diferente, es visto con expectativa, el afuera —de donde viene— es el lugar mítico de los agravios históricos. La discriminación, implicó que se establecieran lazos de solidaridad, no sólo al interior de San Ildefonso Chantepec, sino principalmente al exterior. De igual forma, lo referente a alguna mejora para la comunidad fue vista como superación del racismo. Ahora bien, en esta constante interacción, los habitantes a lo largo del tiempo reaccionaron y se formó una férrea defensa de la identidad, marcando límites muy claros, donde la lengua fue un elemento importante de resistencia, y como señala Barth (1976), un componente de diferenciación indígena para establecer fronteras:

Aquí ya no tenemos pueblos que hablen el otomí, y es que yo creo que como nos hacían burla, nos ofendían, nos prohibían hablar el otomí, pues más nos aferrábamos a nuestra lengua, porque por decir, hay otros pueblos que sí hablan el otomí, en varias regiones, pero que no se entienden entre ellos, y nosotros aquí si lo entendemos, entre todos los del pueblo nos damos a entender.⁴⁵

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

A su vez, como señala Giménez (2000), a parte de la identidad colectiva, existen identidades que se transforman y adquieren distintas categorías de acuerdo a cuestiones económicas, culturales y productivas. Además de la afianzada identidad indígena, existen niveles identitarios relacionadas a las actividades laborales, como por ejemplo, la abundante presencia de albañiles en la comunidad tiene que ver con los

⁴⁴ Bernardo Guizar, diácono de San Ildefonso Chantepec, entrevista personal, febrero 2013.

⁴⁵ Diana, habitante de San Ildefonso Chantepec, entrevista personal, enero 2013.

ancestros que fueron “grandes constructores de pirámides”. En la actualidad, en la región, los trabajadores de la construcción de San Ildefonso Chantepec son considerados los mejores. En cuanto a la vida campesina, aunque existen 269 ejidatarios con 1 645 hectáreas, de las cuales una buena parte ya no se siembra, el ser agricultor es un referente identitario para las personas.

El trabajo como músicos, además de ser la segunda fuente de ingresos después del trabajo en las fábricas textiles, es un elemento central en cuanto a identidad cultural se refiere, pues los habitantes de la región reconocen la calidad de las bandas musicales que existen en la comunidad. En el interior de San Ildefonso Chantepec, los músicos participan en las fiestas y generan competencia y diferenciación entre las alrededor de veinte bandas. Un fuerte componente identitario y de orgullo es la excelencia de sus músicos y una manera de que el pueblo sea reivindicado lo ha constituido la música. Aquí, la llamada música clásica se convirtió en popular. Además, el 22 de noviembre, día de Santa Cecilia, es una celebración organizada por ellos pero casi igual de grande que la fiesta patronal.

La fiesta empieza el 21 de noviembre y dura de tres a cuatro días, con música de día y de noche. Se realiza un castillo y en los recorridos que se hacen por la comunidad, se ofrece a los músicos bebida y comida. Regularmente este recorrido inicia desde la mañana y termina hasta la noche. Esta celebración implica que se establezcan relaciones con otras comunidades y lazos de solidaridad, como los intercambios que se dan entre los coheteros de otros pueblos.

Otro elemento fortalecido con el paso del tiempo son las identidades de barrio. Una muestra de ello son las posadas, en las que se ponen a veces más de cien puestos adornados con palmas y papeles de colores para ofrecer comida gratuita y donde asisten hasta cuatro mil personas. También, el barrio se vincula a otras festividades, como la que se realiza en el barrio La Loma, en junio, hecha por los llamados “chavos banda”. A través de esto, los jóvenes crean comunidad y en ella sincretizan la vida urbana y rural en la que interaccionan.

Otra de las características de la identidad comunitaria relacionada a los mitos y los ritos es la que se da el dos de febrero, donde se bendicen las semillas para la siembra y la celebración del tres de mayo, día de la “Santa Cruz” que consiste en bajar la cruz del

cerro Chantepec días antes para bendecirla y posteriormente en peregrinación subirla de nuevo. Este ritual se hace cada vez menos y son pocas las personas que lo realizan, pero sigue teniendo un significado importante para los habitantes. Esta expresión de catolicismo popular, según José Luis González Martínez (2002:66), “es todo el conjunto de creencias y prácticas, rituales y normatividad ética, cosmovisión y etnos expresados en múltiples sistematizaciones y construcciones culturales, elaboradas desde el modo peculiar de apropiación de lo cristiano de las culturas y grupos vistos, entendidos y administrados como marginales desde la cultura oficial y hegemónica”.

Sin embargo, la fiesta más característica es la patronal. Ante el escenario hostil y desolado, la importancia histórica e identitaria que reviste la fiesta patronal y el ciclo festivo, establece vínculos sociales que le dan sentido a la comunidad. Son elementos persistiendo aún en el acelerado proceso de urbanización y modernización. Las diversas fiestas, aparte de recrear los lazos familiares y comunitarios, crean como dice Alicia Barabás (2010), fronteras territoriales que enmarcan la identidad entre un nosotros, frente a un otro exterior.

El santo patrón tiene un papel fundador y protector del pueblo, la comunidad es vista como un territorio sagrado donde se une la cultura mesoamericana con la religión católica empezando por la iglesia. Según los pobladores fue construida por los *uemas*. Para Patricia Fournier (2001), estos gigantes tienen su raíz en la cosmovisión de los Hñähñu de la región de Tula. La autora encuentra que este mito se relaciona con la actividad artesanal de alfareros otomíes de la comunidad de José María Pino Suárez. Es una cosmovisión que se comparte en varias regiones de pueblos otomíes, sobre todo en la región central. En San Ildefonso Chantepec, no está relacionada con alguna actividad económica sino con el territorio y los lugares de la memoria. La iglesia está impregnada de pasado indígena: es la huella que dejaron los abuelos en la memoria colectiva de los habitantes. Pues fue construida por los *uemas* que se convertían en piedra. En fechas recientes, cuando se hicieron excavaciones dentro de la iglesia, se encontraron restos de una persona “muy grande, de un gigante”, como me comentó el señor Humberto Calixto en una entrevista. Para algunos habitantes estos gigantes, son los abuelos que venían a visitar la comunidad de vez en cuando:

Nos contaban nuestros abuelos, los *uemas* fueron los que construyeron la iglesia. Un arqueólogo nos dijo: “Aquí vamos a encontrar restos humanos”. Como lo dijo él, se encontraron unos huesos grandotes, grandotes, y eso nos sorprendió. San Ildefonso era pura gente grande. Los *uemas* con un golpe se caían, ya no se podían parar y se convertían en piedras.⁴⁶

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

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

La fiesta es una de las más fuertes tradiciones que los abuelos nos han heredado, ya que se realizan estas herencias antiguas. Por ejemplo, familias que vienen desde un inicio a ofrendar a la divinidad del creador, como es el fuego, el fuego que descubrieron los antiguos. Entonces a través de los siglos y los siglos, va quedando como un cirio, un pequeño cirio que la familia ofrendaba y de ahí fue pasándose la tradición, es una promesa entregar el cirio para la iglesia.⁴⁷

⁴⁶ Humberto Calixto Montes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

⁴⁷ Adela Calva Reyes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, noviembre 2012.

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

La realización de la fiesta también implica la organización por parte de mayordomías en un comité integrado por el mayordomo, el secretario, tesorero y dos vocales, además de 17 colectoras, que se encargan por cada manzana de juntar la cooperación. Así, aún existe un sentido de cooperación y ayuda que es evidente en varios espacios comunitarios, como por ejemplo, cuando alguien muere, los habitantes de la comunidad van a la casa del difunto y a las personas que sufren la pérdida, les dan ayuda, no sólo en acompañar, sino que se dona algo de comida. Como comentan los habitantes: a pesar de las diferencias, en momentos de necesidad todos están unidos: “en otros pueblos se muere alguien y ni quién vaya a verlo”.

Esta ayuda es para estar juntos, los vivos:

Luego suena la campana y se pregunta uno ¿quién se murió? Órlale, pues vamos a verlo y le llevamos, le donamos una despensa, un cuartillo de frijol, un cuartillo de maíz, le donamos flores, veladoras, café o azúcar, lo que quieras dar, poco o mucho, pero tienes que dejarlo allí porque no importa que seas rico o seas pobre, allí es parejo. Si el difunto Rodolfo que acaba de salir de la fábrica, que les pagan mucha lana y a la gente no le interesa, lo que le interesa es enterrar al señor con harta despensa para la familia. Porque aquí la costumbre es dar frijol, maíz, esto viene de la época antigua. Es lo único que todavía no se pierde.⁴⁸

Como señala don Cipriano, en San Ildefonso Chantepec toda la gente comparte y ayuda en momentos difíciles. A mí me tocó observar tres ocasiones este acto de ayuda y en los novenarios el pueblo está de luto. Ahí como en la fiesta se acaban las diferen-

⁴⁸ Cipriano Ángeles Pascual, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

cias y todos son familia. Las campanas de la iglesia repican día y noche y la muerte se vive con tranquilidad y respeto.

Otros momentos de ayuda mutua, se dan en las fiestas que realizan las familias. Cuando hay bautizos, bodas, primeras comuniones, es común observar cómo los vecinos ayudan en los arreglos, la comida. Se hace la faena. También las mujeres hacen el mole y después cuando la fiesta sea en la casa de la persona que ayudó, se le devuelve el favor. La mano vuelta que se da principalmente entre las personas mayores.

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

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

Como anécdota, puedo contar el primer día que llegué a comer con la señora Elena, una de las tantas mujeres dedicadas a “echar tortilla”. Le pregunté de dónde eran el maíz y los quelites: “Son de aquí, no se preocupe”: entonces uno puede comer tran-

quilo. Patricia Fournier (1988) y Galanier (1990), nos hablan de la importancia que tiene el comal en la cultura Hñähñu, remontándose a la época mesoamericana. Para Fournier el complejo nixtamal/comal/tortilla, es un sistema vinculado con la alimentación, como elementos de la cultura material en la unidad doméstica de la población. En el caso de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, esta compleja triada se adecuó a la transformación que experimentó en los últimos años. Si bien las tortillas en la actualidad no se preparan dentro del hogar, pues los hombres y mujeres salen a diario a trabajar en las fábricas, las mujeres que venden tortilla encuentran una oportunidad de contar con ingresos mientras mantienen el vínculo con el maíz.

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

Ya es como, no sé, un ejercicio con mis papás, mis abuelos, mis tíos, porque son los que están más interesados en que nosotros sigamos pues como que hablando nuestra lengua. Ellos dicen que no debemos de negar lo que somos, y una forma pues de lograrlo es que sigamos hablando. Para hablar con ellos español tengo que hablarles primero en otomí para pedirles algo, o decirles algo, porque si no, no me hacen caso.⁴⁹

El idioma español es asumido como “la lengua que nos impusieron”. Por lo tanto, la identidad es un proceso que se da a través del conflicto y la diferenciación del otro, por lo que son marcadas las relaciones de poder y conflicto a lo largo del tiempo. Las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, parten de la apropiación y fortalecimiento de los repertorios culturales vigentes practicados por la población. Los elementos históricos y territoriales; la relevancia de los lugares; la experiencia de marginación y racismo, remiten a discursos y prácticas contestarías. Mientras el desarrollo imperante lleva un proceso vertiginoso de más de un siglo, los actores sociales definen su

⁴⁹ Montserrat Lucio, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

horizonte a partir del sentido comunitario como expresión de sus intereses y metas. El momento actual niega la diferencia y la presencia indígena. Desde su cosmovisión y la revaloración de su pasado, esta presencia se manifiesta vigente en sus procesos organizativos y las alternativas que van construyendo.

Organización, mundos de vida y desarrollo

La organización de los actores sociales se confronta a la discriminación y el racismo por parte de las instituciones gubernamentales y de la población con la que interactúa cotidianamente la comunidad de San Ildefonso Chantepec. Es decir existe por un lado una estigmatización identitaria; y por el otro, una pugna de los actores sociales organizados de San Ildefonso Chantepec por ser reconocidos que parte de la comprensión que tienen sobre su pasado, su presente, y las relaciones de poder que influyen sobre su identidad.

Es decir, existe por un lado una pugna por ser reconocido y por otro existe una estigmatización identitaria y una lucha entre la comprensión que los actores sociales organizados Chantepec tienen sobre su pasado y su presente y la manera en que su identidad es planteada desde relaciones de poder hegemónicas.

Desde su palabra subyace una crítica a ese pasado negado en el presente. Es decir, para intelectuales, el Estado y la población de la región de Tula—Tepeji, lo indígena es algo que hay que valorar porque ya pasó y es pieza de museo. El discurso del poder hegemónico como señala Foucault (1978:140), obliga a “vivir de cierto modo” y a ser clasificado de acuerdo con este discurso que tiene sus prácticas específicas. La posibilidad de un discurso y práctica contra hegemónica por parte de los actores sociales organizados, es posible por la memoria colectiva, llena de agravios, de insultos, pero también de una valoración positiva de la identidad indígena.

Por ello, es pertinente considerar la carga histórica y simbólica de los actores sociales de San Ildefonso Chantepec, pues como plantea Walter Benjamin (2005), el pasado se redime en las luchas del presente, sobre todo porque los indígenas siguen conservando su lengua y sus características identitarias como grupo étnico, por lo que la relación entre historia y memoria es una manera de poner en entredicho la legitimidad del proyecto civilizatorio que impera, al ser los indígenas, actores sociales protagonistas de su historia. Son respuestas que marcan un horizonte y parten desde lo que se asimila de la identidad para resistir ante las condiciones adversas de una región altamente industrializada y en último término violenta estructural y simbólicamente. Así, elementos como la memoria colectiva y la historia oral tienen una enorme fuerza emancipadora, que configura la lucha cotidiana.

La importancia de la lengua y su preservación

Aceptar la identidad es la cura de todo lo que uno ha sufrido⁵⁰

Aquí radico en mi comunidad, aquí me voy a morir.

Yo hablo la lengua Hñähñu⁵¹

Actualmente es alarmante, si no hacemos algo, en unos 50 años se pierde.

De 500 años de resistencia a 50 años se pierde⁵²

La lengua, es la vía para expresar los valores comunitarios, de ahí la constante lucha por preservarla, transmitirla y enseñarla. Los actores sociales organizados comprenden que la pérdida de la lengua cambia por completo la manera de ver el mundo y como dicen “se quedan cortos con el español” en sus conocimientos para transmitir su sabiduría ancestral. La lengua no sólo es un medio de comunicación, es el anclaje de los saberes ligados con el territorio y con las prácticas sociales.

Las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, ponen en el centro del debate comunitario la necesidad de seguir preservando la lengua y de abrir espacios de inclusión para su difusión y en cierta medida su exaltación. Por ello, la conservación consiente de la lengua, permite experimentar nuevas formas de resistencia y praxis.

⁵⁰ Entrevista con la señora Adela Calva Reyes, habitante de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁵¹ Entrevista con don Cipriano Ángeles Pascual, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁵² Entrevista con el señor Antonio Ramírez Donato, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

La señora Adela Calva aprendió a escribir hñähñu a raíz de los cursos que se dieron para constituir la radio. Posteriormente escribiría el libro *Alas a la Palabra*. Para ella el aprendizaje va más allá de un simple libro. En sus palabras, la aceptación de la identidad es la cura de todo lo que uno ha sufrido:

Gracias a los abuelos me heredaron este lenguaje tan bonito, porque actualmente descubro cosas interesantes, importantes y de profundidad. Y es una lástima que se tienda a perder, ya que la lengua hñähñu habla sobre todo de mucho amor, de mucho respeto, de mucha profundidad. Entonces, me siento cada vez más motivada, más interesada y lo que lamento es no haber descubierto esto en la mitad de mi vida que llevo, y siento que me va a faltar mucho tiempo para sentirme plenamente satisfecha. Lamento que muchos de nosotros no sabemos valorarlo, porque no conocemos la escritura y no nos profundizamos a analizar la palabra. Perdemos mucho sentir, mucho de lo que tenían los abuelos que no estaban preparados, pero estaban educados dentro de la casa. Porque ahora se ha difundido que no sirve para nada, pero realmente nosotros los mexicanos no nos detenemos a analizar lo que nos imponen, si es correcto o no, si vale la pena. Ese es el peor error de ahorita los jóvenes que les dicen que les enseñen a sus hijos inglés.⁵³

En la vida cotidiana, es frecuente ver cómo la gente se acerca a pedirle consejos sobre escritura y sobre el significado de determinada palabra. Personas de todas las edades, le manifiestan su deseo de aprender. En contra de la educación de los padres, los niños se acercan a su pequeña tienda en el centro de la comunidad para recibir la instrucción sobre la lengua —como acto de rebeldía tiene un letrero de la cervecería Sol pero con estas palabras: *n' tai- ngu*, casa para mercar en hñähñu-.

Por su parte, don Cipriano Ángeles es campesino y albañil. Es de los llamados profesores de la comunidad y se ha metido a dar clases para transmitir el conocimiento de la escritura hñähñu al igual que don Juan Trujillo, peluquero y campesino, que conformó un grupo con doña Adela y el más joven Antonio Ramírez Donato, para realizar un diccionario y planear algunas acciones para rescatar la lengua. En el mismo sentido, *la Organización Hñähñu para la defensa de los pueblos indígenas* realiza juegos didácticos que han sido distribuidos en las escuelas de la comunidad.

Estas acciones se hacen al margen de las instituciones oficiales de educación, pues la llegada de una escuela bilingüe traería ciertas dificultades. Incluso los actores sociales perciben que estaría mejor no sucediera. Sobre todo porque va a llegar el gobierno y va

⁵³ Adela Calva, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, noviembre 2012.

a querer meter a sus propios profesores y como dicen los habitantes: “esta variante es única y hay que cuidarla”. Cuando algunas personas recibieron cursos sobre la lengua en Ixmiquilpan, de plano no les gustó, por no corresponder con la variante de San Ildefonso Chantepec. Las políticas del gobierno y los foros sobre la lengua Hñähñu tratan de estandarizarlo mientras los profesores se niegan rotundamente, pues ellos quieren seguir con su variante:

Me dice un día un viejito, ya murió: “Si vas a dar clase, lo deben de hacer tal como nosotros lo hablamos, me estás poniendo un terreno que nosotros no lo conocemos, entonces nuestra lengua se va a perder. Nuestra lengua es la más rica que ninguna otra. Hemos ido allá en Mixquimpan, pero no es lo mismo, porque en los otros pueblos ya se les metió la cosa del español, ya no lo hablan igual como nosotros”, y dije: “No, pues sí tiene razón”. Y es que si hubiera pasado una vía de comunicación, llámese autopista, la lengua ya habría desaparecido desde cuándo, como los otros pueblos.⁵⁴

Aunque se ha hecho énfasis en la oralidad como posibilidad de transmisión de conocimientos dinámicos y se ha caracterizado a la escritura como la fijación del pensamiento, en el caso de San Ildefonso Chantepec, los actores sociales perciben que la escritura y su aprendizaje es también una estrategia identitaria para resguardar ese conocimiento que se está perdiendo. La radio comunitaria desde el 2007 ha difundido “un curso básico de la lengua Hñähñu” que consiste en enseñar la lengua en veinte lecciones. Aparte de transmitirse por la radio, se vende un pequeño cuadernillo y un audio para el que quiera aprenderlo y practicarlo en su casa. Este conocimiento que se ha ido adquiriendo ha hecho se forme una red de instructores de la lengua que constantemente reclaman espacios para que se pueda enseñar en las escuelas de la comunidad.

Sin recibir instrucción pedagógica alguna sino desde sus propios conocimientos, los profesores idean estrategias para que los niños se interesen por su lengua. En algunas ocasiones se enfrentan a la negativa de los padres que constantemente dicen “para que se hace esa enseñanza sino sirve para nada”. Como señala Fernando Garcés (2007), el conocimiento indígena basado en la lengua es despreciado y relegado a la marginalidad. Si a esto se suma la incapacidad de las instituciones educativas en Hidalgo para brindar educación bilingüe, el problema del rescate y preservación de la

⁵⁴ Juan Trujillo, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

lengua se complejiza y se vuelve una tarea ardua. La cultura se convierte entonces en un campo de lucha y de disputa contra hegemónica.

Otro espacio abierto es la biblioteca. La bibliotecaria constantemente da cursos a los niños sobre la lengua materna, realiza festividades y concursos. Tuve la oportunidad de participar con ella en un pequeño taller sobre literatura indígena, en la telesecundaria de la comunidad. El tema en realidad no fue sobre literatura sino sobre la importancia de preservar la lengua y la identidad. Actos mínimos si se quiere, pero es la grieta abierta, a pesar del escaso apoyo de las instituciones gubernamentales. Es una cuestión vital y se hace a contracorriente, como el caso del profesor Antonio que ha pedido apoyos al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas e instituciones del gobierno municipal y estatal, pero los recursos son escasos, cuando llegan se dan al año, aunque a él como a la mayoría de instructores no les importa:

Aquí en la comunidad, lo que veo es que falta concientizar que la gente valore su propia cultura, la gente dice: “Ya no sirve, mejor aprende francés, inglés”, pero hay que ponerse a pensar que nuestro gran orgullo ancestral y milenario es nuestra lengua, a pesar de que llevamos 517 años de la llegada de los españoles, nosotros tenemos la fortuna de seguir hablando. A veces la gente les sigue inculcando que ya no hable esa lengua, al grado de que mucha gente dice: “Te vas a Tula, te vas a Tepeji, ¿con quién vas a platicar?”. Con el español nos quedamos cortos, no se trasmite todo nuestro conocimiento, pero no valoran esa gran herencia, son miles de años y lo vamos a perder en veinte o treinta años. Por eso es mi preocupación de que se siga dando la lengua a través de las escuelas, pero bueno, las instituciones no apoyan, el ayuntamiento no apoya. Pero apoyen o no, yo voy a seguir enseñando mi lengua.⁵⁵

Por su parte, la programación de la radio comunitaria aborda una diversidad de temas referentes a aspectos culturales, políticos, sociales y económicos, pero como preocupación primordial está la preservación y práctica de la lengua. En este sentido la radio comunitaria se ha convertido en un espacio de aprendizaje, de transmisión de conocimientos, saberes locales y problemáticas de los grupos subalternos urbanos y rurales del corredor industrial Tula-Tepeji. Estas reflexiones se engarzan con su cosmovisión y con las prácticas sociales que se dan dentro de la comunidad. La producción simbólica (Thompson, 1993) a través de la radio, permite valorar la pluralidad de mensajes que apropián de otras culturas y de otras maneras de comprender el

⁵⁵ Antonio Ramírez Donato, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

mundo. Sin embargo, existen problemas para la circulación de mensajes lingüísticos o como señala Raffestín (2011:79), “el mercado lingüístico, tiene un valor de uso y un valor de cambio. La lengua a la vez satisface las necesidades de comunicación pero también el sentido y el valor socialmente construido”. En San Ildefonso Chantepec, en los últimos años se ha dejado de hablar de manera acelerada, una explicación son las relaciones asimétricas con el entorno urbano. Dice Raffestín (2011:80): “cada lengua es un instrumento de acción social y en ese sentido ocupa un lugar particular en el campo del poder. Es posible, por tanto una opresión lingüística, una opresión por medio de la lengua. Presión que aparece cada vez que a un grupo se le impone una lengua diferente a su lengua materna”.

Esta tendencia a la homogeneidad y la estandarización son modelos que se imponen desde el exterior. El centro hegemónico de poder impone su lengua a través de la fuerza política y económica, de ahí que para acceder a esos recursos se tenga que asimilar la lengua del grupo dominante. Partiendo de esta explicación se entiende porqué entre más se acrecienta el mercado laboral de trabajo asalariado, persiste la percepción por parte de los obreros de que el Hñähñu no sirve en su vida cotidiana, remplazando los conocimientos locales y en última instancia sustituyendo elementos culturales. Los conocimientos lingüísticos son relegados al espacio doméstico y las acciones de las organizaciones, parecen insuficientes ante esta problemática que amenaza, según la propia percepción de los actores sociales, con diluir y transformar la identidad indígena y la lucha contra la discriminación:

La radio es para difundir nuestras tradiciones, porque para este pueblo pues, antes nos preguntábamos cómo podemos difundir o expresar nuestra lengua materna para todo, para todos los pueblos circunvecinos que nos oyen. Porque pues este es el único pueblo que habla hñähñu, ya alrededor puros españoles. Por eso creo que es muy importante, para el fortalecimiento y desarrollo de nuestro pueblo, nuestra lengua, como pueblo originario. Sí, porque bueno, de que hemos sufrido mucha discriminación, sí la hemos sufrido con otros pueblos, con otras comunidades... Me gusta pues hablar a través de la radio mi lengua, para que sepan los demás, las demás gentes aquí, por ejemplo a Tula, a Tepeji a donde alcance la radio, pues que nosotros estamos aquí, sí existimos.⁵⁶

⁵⁶ Darío Guerrero, locutor, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

Como lo afirma el locutor Darío, la práctica constante de la lengua es para que los otros sepan que siguen viviendo. Aunque la lucha sea desigual, el empoderamiento por parte de un amplio sector de la población y la revaloración de sus conocimientos, es lo que mantiene al hñähñu con una vitalidad cotidiana, aún mayor que otros pueblos del Valle del Mezquital, a pesar de no estar en esta intensa dinámica industrial. Cuando aún los habitantes no laboraban en las fábricas, por más que se les prohibía hablar su lengua y se les hacía burla, la preservaron casi al cien por ciento. Hoy disminuye su uso, pero las acciones generadas son apropiando la tecnología para poder trasmitirla. En mi interacción cotidiana pude percibir que aunque escasa, de acuerdo al número de habitantes, la participación en la radio se da a diario y personas de diversas edades entran y salen para difundir algún mensaje. Empero, aunque la lengua entraña una importancia vital como discurso y práctica contra hegemónica, se relaciona con otras preocupaciones como es el caso del deterioro ambiental.

Para que vuelva la serpiente: resignificando el territorio

Es muy triste la cuestión ambiental a nivel mundial y más en México⁵⁷

Dicen que la víbora se fue porque se quemó el cerro⁵⁸

Según Lazos y Paré (2000) el sentir y la percepción que las personas le otorgan a los ecosistemas, ayudan a conocer los valores sobre sus prácticas sociales y su relación con el entorno. Ante el deterioro ambiental, los actores sociales muestran ciertas actitudes. Son percepciones subjetivas relacionadas al ámbito económico, cultural y social. Es decir, como plantea Margarita Velázquez (2003), la sustentabilidad no sólo es un problema ecológico sino de relaciones sociales. Por ejemplo, en San Ildefonso Chantepec, un rito y mito venido a menos y que ha perdido su valor simbólico, es el ritual hecho a la serpiente protectora del cerro de Chantepec. Hoy se hace una pequeña ceremonia el 3 de mayo, para festejar el día de la Santa Cruz, pero la creencia en esa víbora que protegía al pueblo y se vincula con el mito mesoamericano de Quetzalcóatl pierde su vigencia, sobre todo en la población más joven. Se dice que esta víbora hace

⁵⁷ Entrevista con el señor Camilo Calva Reyes, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

⁵⁸ Entrevista con Montserrat Lucio, habitante de San Ildefonso Chantepec, diciembre de 2012.

sonar su cascabel cuando se le va a visitar y es la propiciadora de la lluvia. Anteriormente subían en procesión al cerro personas de todas las edades a llevar ofrendas “a la sagrada serpiente emplumada”.

Hoy es la *Organización Hñähñu para la defensa de los pueblos indígenas*, sus integrantes, y César Cruz como gobernador tradicional, los que están recuperando esta ceremonia, donde se da gracias a la madre tierra y se le pide perdón por los daños causados a la naturaleza. El recuperar la religión ancestral no es un asunto folclórico. Es el llamado a entes metahumanos para la preservación de los recursos naturales. Por lo que el constante énfasis que se hace al cuidado ambiental es una pedagogía y una enseñanza a las nuevas generaciones. En este sentido, como señala Fernando López Aguilar (2005:35), los otomíes del Valle del Mezquital han mostrado “versatilidad a los cambios ecológicos”. Sin embargo, ante las condiciones de la contaminación y la diferencia entre las aguas de riego y las tierras de San Ildefonso Chantepec que están desérticas y cerriles, esta adecuación cada día resulta más problemática.

Como he tratado de mostrar, la religión en San Ildefonso no está vinculada con la religión católica y sus dogmas y tiene estrecha relación con prácticas y ritos mesoamericanos. En el cerro Chantepec, existe una capilla oratorio. Según Galanier, para los otomíes (1990: 138): “el oratorio comunitario... era el punto de reunión de todos los puntos asociados en la ocasión de la celebración de ciertos rituales fundamentales, en periodo de escases, de epidemias o de alguna otra calamidad”. La calamidad actual es la contaminación, las enfermedades, la virtualidad del paisaje. Aparte de esta capilla existen otras tres dentro de la comunidad y es donde se expresan las fiestas y los rituales de barrio:

Los abuelos fueron obligados a entrar en esa religión porque los católicos dicen: “No pues ustedes han vivido creyendo en el diablo”, o por decirlo así. Entonces la gente dice: “Bueno, pues yo creo que sí”. Entonces ya empiezan a cambiarle la forma de pensar y pues más se acercan a la religión católica, pero pues a pesar de todo, fusionan esta mezcla de religiosidad, que la sincroniza porque pues será católico y todo lo que quiera pero pues todavía los antiguos nos enseñaron de subir al cerro y venerar al creador, poder hablar con él y hacer estas peticiones y persisten por la idea que los abuelos dejaron, de que entre más alto sea la parte de algún lugar de la tierra, es como estar un poco más cerca del cielo. Entonces pues la gente sube y hace su ofrenda, pues esa divinidad de que es el creador, el que hizo todo. Nada tiene que ver con la católica, pero pues también ellos han aceptado esta práctica.⁵⁹

⁵⁹ Adela Calva, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

El abandono del campo y los problemas de falta de lluvia tienen repercusiones en la cosmovisión. No deja de ser relevante que mientras la comunidad está cargada de símbolos y de lugares sagrados, la tierra y los montes lo estén perdiendo. Si bien en San Ildefonso Chantepec la comunidad ha logrado mantener su identidad, adaptándose y resistiendo a un medio hostil, también es cierto que la relación con la tierra se ha modificado por los efectos de la contaminación. El pensamiento de los actores sociales se constituyó dentro de un todo orgánico que ha sido fragmentado y desvirtuado por el olvido de las prácticas sociales que le daban sentido y hoy para muchos son parte de un recuerdo.

La religión ancestral, explica la concepción que tienen sobre el territorio como espacio sagrado, revestido de signos y símbolos que sacralizan el lugar y proveen repertorios para una comunicación diferente con el cosmos. Los cerros, el agua, el cielo y el fuego están impregnados de entidades relacionadas a los ciclos agrícolas y la producción campesina. Por ello, las organizaciones están postulando recuperar un hacer y un conocimiento ligado a la vida campesina. Esta territorialidad permanece en la memoria pero existe la percepción de que si no se vincula con una práctica se irá perdiendo. Por ejemplo a los adolescentes cuando les preguntaba sobre la víbora que habitaba en el cerro, me decían se había ido porque se había enojado con el pueblo; otros referían que el cerro se quemó y la serpiente había huido, pero la mayoría apenas tenía un vago recuerdo de la víbora protectora del cerro.

Así, los actores sociales organizados sustentan su lucha en revalorar sus creencias mítico-religiosas y la cosmogonía heredada a través de la oralidad. Como señala López Austin (1994), las culturas mesoamericanas han sobrevivido gracias a su relación con la tierra y la producción campesina. La revaloración de estos conocimientos es un elemento fundamental para diferenciarse de la agroindustria y el monocultivo pues esto conlleva el olvido de diferentes saberes y conocimientos del modo de vida campesino.

Los actores sociales organizados luchan contra la discriminación por tener este tipo de conocimientos que han sido ocultados y negados. Los hacen visibles dentro de la comunidad y también fuera de ella, en su relación con diversos actores sociales. Parten, pues, de una matriz cultural y una cosmovisión flexible que sin perder sus raíces les permite una manera distinta de comprender y actuar en el mundo. Ante el

retorno al hacer campesino, algunos jóvenes re significan lo aprendido, sobre todo al recuperar el contacto con la tierra:

Para nosotros, la luna llena es algo sagrado pues tiene su ciclo la vida entre el día y la noche. Dios está presente, nos alumbra al inicio del día y en la noche todavía no se olvida de nosotros, pues la luna nos alumbra en la noche, es nuestra madre la luna, mayi nana ge, nuestra madre. En el trabajo de la tlachiqueada, cuando empezamos a raspar y es luna llena, hay mucha aguamiel, los magueyes, dan mucha aguamiel, y cuando quebramos un maguey y la luna se está terminando te da lento, lento. Ya no recuerdo muy bien lo que nos contaba mi abuela, sobre la luna y lo que significa para la siembra, pero es que igual nosotros tenemos la culpa porque no hemos recuperado.⁶⁰

Las personas mayores, aún saben que el significado de la luna hace referencia a los ciclos agrícolas. Cuando se forma un aro o la luna se ladea, es signo de que va a llover, o por el contrario de que no habrá lluvias. Algunos campesinos dicen: “triste abuela no se quiere ladear”.

Al recorrer las milpas con actores sociales de la comunidad como Don Cipriano Ángeles, pude percibir el deterioro del suelo y la falta de fertilidad de las tierras, por la falta de lluvias y la contaminación. El uso de “medicina”, como se le dice al fertilizante, propicia según los propios habitantes, afectaciones en su calidad de vida. Estos factores debilitan los procesos de resistencia. Por lo que si bien la lengua es una trinchera de resistencia y acción política está acotada a espacios marginales y sin anclaje en una práctica productiva campesina: la pérdida de autosuficiencia es pérdida de visión del mundo. La gente mayor reconoce a mayor detalle los deterioros al ecosistema, y guarda una relación más estrecha con la tierra, por ello la revaloración de la cosmovisión propicia un rencuentro con la vida campesina.

La tierra para los habitantes está enojada por su explotación excesiva y el uso de agroquímicos. En este sentido, aún se percibe un papel regulador de las fuerzas de la naturaleza. Los actores sociales han reflexionado sobre mantener el cuidado del medio ambiente y los sitios sagrados así como las tierras de cultivo. Por otra parte, la falta de lluvias es atribuida a la contaminación de las fábricas, principalmente la refinera. Múltiples testimonios hablan que desde la instalación de esta industria, las lluvias se fueron:

⁶⁰ Humberto Calixto Montes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

Desde que se instaló la refinería, la termoeléctrica, como que ahí empezó a bajar el agua, ya no siguió lloviendo como antes. Cuando era niño, yo iba a las barrancas, a nadar ahí, el agua corría, duraba como 15 días. Hoy ya no hay nada. Ya no hay pastizales, no hay nada, los chivos, los animalitos, están bien flacos.⁶¹

Al irse las lluvias y al entrar las grandes industrias, de igual forma la relación con el medio cambia:

Los primeros años que me di uso de razón, las casas eran de penca de maguey, de pasto. Entonces en aquel tiempo llovía mucho, y nuestro cerro daba un pastal muy alto, entonces los abuelitos iban a traer pasto para hacer sus chozas. Y así vivíamos los de más antes. Hacían dos chocitas, una para dormir y otra para cocinar. Los jóvenes de aquí ya se enfocan todos a las fábricas. En San Ildefonso, Carmen, Tula, San Andrés y otros pueblitos, ya muy pocos le echan a la cosa del ejido, ya se quedaron muchos terrenos por ahí, ya se volvieron cerriles, luego temporal y no llueve. Claro que cuando se abrió el ejido, en aquellos tiempos no había industria, la gente se enfocaba al campo. Lo único que había era la Tolteca y la Cruz Azul.⁶²

La ayuda mutua en el campo se desvirtuó y la queja de los habitantes es de que ya no hay la solidaridad de antaño. Esto responde a una percepción generalizada a partir de la llegada del sistema de riego. El cambio en las relaciones campesinas implicó que el tejido social se transformara:

Toda nuestra gente aquí se ayudaba unos con otros, no era necesario que se terminara la milpa y que le pagaras a la gente que te ayudó, no, se ayudaban entre todos: 'Mira, mañana vamos a la milpa de este señor, terminamos y vamos a acá, y mañana otro día, vamos a lo tuyo', y así, así, así. Era una forma de hacer esos trabajos del campo. Y ahora, ya no, pues ya cada quien le rasca como puede y, como puede y como sea, ya ahora como que se perdió ese sistema de trabajo.⁶³

Para los actores sociales organizados de San Ildefonso Chantepec, esta afectación ambiental permite articular una reflexión de la situación actual a nivel local y global:

Las tierras ya no dan igual, se van las lluvias. De repente se baja un humo azul que hasta pica la garganta. Había muchos chivitos, son unos animalitos que vienen de Morelos y comían las bolitas del pirul, en tiempo de primavera también venían muchos pájaros grandes a comer, pero en las primaveras ahora ni cantan ni por aquí silban, por la con-

⁶¹ Darío Guerrero, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

⁶² Juan Trujillo, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

⁶³ Camilo Calva, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

taminación. Creo que nuestros abuelos supieron más cuidar que nosotros, y eso que supuestamente estamos más educados o civilizados a este siglo y todo es al revés: tiramos la basura, provocamos un calentamiento global, nos hace falta más educación.⁶⁴

Como señala Toledo (2000), vivimos una crisis ecológica donde el poder contemporáneo no dialoga con otros interlocutores: “La última víctima de este régimen silenciador ha sido la naturaleza, considerada a lo sumo como una variable de los procesos económicos”. Los intereses de las empresas transnacionales van encaminados precisamente a ver a la naturaleza como una variable económica. Los actores sociales pugnan por otra relación con el entorno por las afectaciones que tiene en sus maneras de vivir no sólo con la naturaleza sino de desenvolverse en sociedad, por eso la naturaleza se vuelve una “nueva actriz de la política contemporánea”. Fue en la interacción con los actores sociales de la comunidad que pude darme cuenta de que la cuestión ambiental, es un elemento relacionado con sus formas de vivir. Esas pequeñas bolitas de pirul,⁶⁵ formaron parte de la alimentación de los habitantes de San Ildefonso Chantepec. Con ellas se hacía agua, curado de pulque y servía para el dolor de garganta: medicina, alimento y ritual. Si bien este árbol empezó a proliferar posterior a la conquista española (Melville, 1999), los indígenas de la región se adaptaron y reconfiguraron su relación con el ecosistema. Ese árbol de pirul y el maguey, considerada planta sagrada, están teniendo afectaciones severas y el significado atribuido a la naturaleza se desvirtúa. Como dice Hornsborg (2001: 69): “La destrucción del significado y la destrucción de ecosistemas son dos aspectos del mismo proceso”:

Con la contaminación se sienten las plantas. He visto que magueyes del mero centro donde viene el quiote, se empieza a pudrir, es por la contaminación, no es por la falta de agua, están bien frondosas, y tienen mucho jugo, y el centro se está pudriendo, es por la contaminación, la refinería, todo eso. Por ejemplo, la semilla del pirul, antes en el mes de febrero, rojo, rojo, y un airesazo que llega, se ponía el suelo bien rojo. Cuando estábamos en el campo, ir a cuidar nuestros animales, a pie de pirul los juntábamos, para hacer agua de pirul, bien dulce, y ahorita ya no, ahorita en esta época ya están bien podridos... Igual se hacía curado de pulque, bien rico, pero con la contaminación se alteró la vida natural de esa planta... Estamos en el mero corazón de la contaminación, estamos alterando la vida natural de la tierra, y ahí es donde se está enojando también.⁶⁶

⁶⁴ Humberto Calixto Montes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

⁶⁵ El nombre científico del árbol de pirul es *Schinus molle*. Abunda en distintas regiones del continente americano.

⁶⁶ Evodio Montes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

De acuerdo a los distintos testimonios, la crisis de la región, afectó principalmente a los sectores campesinos y obreros, que a lo largo del tiempo han visto cómo es degradado su territorio y también las relaciones sociales vinculadas a la producción agrícola mientras el proceso de proletarización, conformó nuevos actores sociales, ligados más a la dinámica urbana. Esto formó nuevas identidades, o como dice Giménez (2000), hizo que se amalgamaran. Sin embargo, en el caso de San Ildefonso Chantepec, esta proletarización, tiene un anclaje identitario y territorial, lo que permite no dejar su pasado campesino. Como apunta Víctor Toledo (2003: 63-64) “estamos ante el preludio de una nueva ciudadanía planetaria que hoy se expresa en acciones minúsculas pero que manifiestan las reacciones de la ciudadanía organizada”. Aunque heterogéneos, según Toledo, los nuevos movimientos sociales tienen como principal rasgo:

Que son iniciativas realizadas por actores dotados de una cierta conciencia de especie, de una nueva ética con la solidaridad de otros seres humanos, con el planeta y con quienes lo habitan. Una conciencia que reconoce tanto los límites de la naturaleza como los abusos cometidos contra ella, y que por lo tanto vive preocupada por la supervivencia de la humanidad y de su entorno (2003: 63-64).

Estas consideraciones ecológicas y la lucha por recuperar el hacer campesino por parte de los obreros de la comunidad, tiene que ver con la autosuficiencia y con estrategias de producción, por lo que se entrelaza la cosmovisión con entretejer respuestas ante la difícil vida en las fábricas:

Viendo a lo mejor por el lado de la necesidad, viendo cómo se desperdiciaban los pobres magueyes, porque el maguey es tan noble, es tan maravilloso, que te da porque te da, pero hay que hablarles, hay que pedirle permiso a la planta, a la madre tierra. Y de verdad a mí me gusta hablar con la madre tierra porque de ella nosotros vivimos y de ella comemos... depende la forma como es la plantación, si es en cepa o en bordo, si es luna llena o luna creciente, en eso depende mucho.⁶⁷

De esta forma, el aporte de las organizaciones de San Ildefonso Chantepec es ideológico y espiritual, pues se contrapone a la percepción racionalista del desarrollo capitalista: “para las culturas indígenas la naturaleza no solo es una respetable fuente productiva, es el centro del universo, el núcleo de la cultura y el origen de la identidad indígena. Y en la esencia de este profundo lazo prevalece la percepción de que todas

⁶⁷ Humberto Calixto Montes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

las cosas, vivas y no vivas, están intrínsecamente ligadas con lo humano” (Toledo, 2003: 65). La ecología y la indianidad, engarzan una misma utopía y la posibilidad de una modernidad diferente. De ahí se explica que los actores sociales desde la radio comunitaria, se relacionen con otras luchas, movimientos y organizaciones para incidir en las políticas gubernamentales y proponer una visión distinta sobre el patrimonio biológico y cultural de la región de Tula.

El hacer y la memoria como proyecto

Quiero violentar el pulque⁶⁸

San Ildefonso está en un trance de superación, de fortalecimiento de su identidad con el apoyo de todos nosotros que estamos en esta lucha, porque si no puede tener un desarrollo pero mal encaminado⁶⁹

El maguey por mucho tiempo como señala Galanier (1998) y López Aguilar (1991), se engarzó a la vida otomí y a su cosmovisión, referente a los ciclos agrícolas, a la alimentación, a la vestimenta e incluso a la construcción de hogares. Con la llegada de la modernización, de la introducción de la cerveza y la contaminación, la concepción mítica y sagrada del maguey dejó de tener relevancia, a pesar de que en Tula surgió el consumo del maguey como bebida sagrada, herencia hoy extendida por buena parte del territorio nacional. En San Ildefonso Chantepec, el consumo de pulque ha disminuido drásticamente así como el raspar y producir tanto para el autoconsumo como para la venta. Por eso considero que Humberto Calixto Montes es el guardián de esta bebida sagrada a punto de desaparecer. Él es miembro de la *Organización Hñähñu para la defensa de los pueblos indígenas* y la reactivación en la producción del pulque desde hace tres años, le permite ser autosuficiente ante las problemáticas del empleo y las condiciones de explotación en las fábricas:

Siempre me ha gustado producir, ser autosuficiente en mi trabajo, claro que nos interesa la tecnología, ver qué hay más allá. Desde muy niños nos enseñaron este trabajo. Había yo trabajado en una empresa, había un poco de dinero, no mucho. Entonces mi idea fue recuperar las tierras de mi papá, que hace 40 o 50 años fueron trabajadas. Le dije a mi

⁶⁸ Entrevista con Humberto Calixto Montes, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

⁶⁹ Entrevista con César Cruz Benítez, habitante de San Ildefonso Chantepec, enero de 2013.

papá: “Vamos a plantar maguey, yo lo limpio, para que podamos vender algo”. Mis papás raspaban pulque, pero iban a comprar a otros pueblos y también raspaban poco. Yo raspo y fermento mi propia materia. Me fueron conociendo y me decían que hiciera más pulque, y ahora ya a mis hijos les enseño y seguimos trabajando y plantamos más magueyes para obtener el sustento. Ellos se dan cuenta que de aquí sale el sustento, no para darnos el lujo, pero soy autosuficiente, es un dinerito, es trabajo digno, sagrado, pues dios nos da... Hay gente que no le gusta el pulque, y hay gente que lo valora bien. La gente que lo valora bien, nos levanta el ánimo para seguir trabajando... Las empresas nos han hecho hacer menos de este producto, pero creo que es lo mejor que tenemos, es natural...en los sesentas entró aquí la cerveza, hasta la regalaban, mucha gente lo cuenta, pero todo para echar abajo la producción del campo. Según venía un camión aquí, para llevarlos a México, para tomar su cerveza: regalado quién no, les gustó la cerveza. Pero qué bueno que va agarrando camino nuevo, los jóvenes que lo van valorando.⁷⁰

Cuando parecía se iba a extinguir el vínculo entre maguey y productor, se reactiva por las mismas condiciones de sobreexplotación en las fábricas, los bajos salarios y la incertidumbre del mundo global. Es decir, se reavivan las identidades locales y se buscan alternativas desde esa herencia ancestral. Los *tlachiqueros* como Humberto Calixto, se adaptan a las condiciones de contaminación y de la dificultad para seguir produciendo pulque y combinan elementos de su mundo campesino e indígena con el mundo moderno. Cuando Humberto va a raspar el maguey, ya no lo hace con los instrumentos de antaño y utiliza botellas de coca cola y mangueras, en lugar del tradicional ocote que se extraía de árboles que escasean en la región. Lo mismo se puede señalar en el grupo de tejedoras pues retoman elementos del modo de vida campesina y de los bordados que antes se hacían con el ixtle del maguey y ahora se hacen con hilos que se compran en tiendas de Tula o de Tepeji. Se siguen retomando aspectos de lo que enseñaban las personas mayores ahora retomado por los más jóvenes, re significando el hacer indígena:

Me enseñaron hace poco, mi mamá no sabía, mi abuelita dice mi mamá que sí sabía, yo me acuerdo que sí sabía mi abuela. Un tiempo hacía su ayate pero de maguey, las pencas de maguey la cosen, la echan en agua y se ablanda el hilo y ellas lo tejían. Ahora no hay maguey, por eso puros estambres, pero está bien caro el hilo, con lo que yo vendo aquí me compro el estambre, me pagan poco a poco y traigo una bola de estambre.⁷¹

Posterior a este grupo de tejedoras, surgió la inquietud de formar otro por parte de

⁷⁰ Humberto Calixto Montes, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

⁷¹ Entrevista con tejedora de San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

la Organización Hñähñu, el cual se llama “vida y movimiento” y que está conformado por aproximadamente veinte mujeres, que aprenden por las tardes los bordados, en la casa de César Cruz. Estos proyectos reinventan la identidad: el significado que asignan a sus bordados no se tenía anteriormente. Por la relación que entablaron con instructores y artesanos de Ixmiquilpan, el significado de estas figuras, comentan, están relacionadas con la vida y el universo. Esta realización de vestidos, de servilletas y de otros utensilios, revalore la vestimenta tradicional y se lucha por volverlo a utilizar, aunque ha sido una tarea difícil y sólo algunas mujeres lo han hecho. A la mayoría le sigue dando pena vestir este tipo de prendas.

Por otro lado, la discriminación hacia el maguey hizo que su consumo y su utilización quedaran relegadas: ¿Hasta qué punto la mirada del otro fue apropiada por los habitantes de San Ildefonso Chantepec ante la constante burla y desprecio por conservar su relación con esta planta? Esta pregunta me surgió porque como los habitantes comentan, hasta hace apenas escasos veinte años, el maguey se utilizaba de forma cotidiana como alimento, para realizar vestimenta y como bebida. El maguey desde tiempos inmemoriales, forma parte de la historia e identidad hñähñu. A este respecto, la radio comunitaria tiene programas que hablan sobre esta planta sagrada:

Los antiguos pobladores consideraban al pulque como la bebida de respeto, que sólo era consumida por los sacerdotes y por los ancianos...El cultivo del maguey, ha caído en desuso, ya que hasta sus principales beneficiarios, los campesinos, han renunciado al pulque. Ellos mismos señalan que es más barato comprar una cerveza a cultivar y raspar un maguey. A eso hay que agregar la alta penetración que ha tenido la cerveza, que se encuentran hasta en el más escondido tendajón. Lo anterior, representa cierto grado de olvido cultural por el pulque. El maguey es muy importante, a pesar de eso son pocos los campesinos que lo continúan cultivando.⁷²

Estas luchas culturales son una praxis subversiva y liberadora. Como plantea Fernando Garcés (2007:218) es: “todo el hacer, sentir, pensar, y representar de los grupos humanos en lucha por ganar espacios de legitimidad frente a otros”. La cultura es conflicto. La construcción de la realidad es una producción discursiva y de praxis en permanente contradicción. Los que recuperan este hacer han ganado concursos a nivel estatal y regional, como es el caso de las tejedoras y de Humberto Calixto que

⁷² Programa sobre el pulque de la radio comunitaria de San Ildefonso Chantepec, producido en 2007.

ganó un concurso con el primer lugar al hacer un *curado*⁷³ de pirul, desconocido en la región. Ante las dificultades para conseguir esta planta, la trae de otros rumbos menos contaminados.

De esta forma, ante las propuestas del desarrollo industrial, los subalternos en San Ildefonso Chantepec, están luchando por otro tipo de producción y de reorganización, como la cooperativa de Transporte Hñähñu que ha resultado una experiencia con sus altas y sus bajas, pero sostenida por más de diez años como una experiencia económica y organizativa alternativa. Estas son prácticas subversivas y con otro tipo de racionalidad basada en la cooperación mutua y en la solidaridad.

Por otra parte, el territorio guarda un estrecho vínculo con la tradición oral: la región es percibida como territorio originario. En la comunidad de San Ildefonso Chantepec, es constante hacer referencia a los límites del territorio colindantes con lo que hoy es Atitalaquia e incluso Ajacuba, es decir, parte del llamado “riñón de los otomíes” según Torquemada (citado por Lastra, 2006:93). La primera vez que subí al cerro Chantepec, le conté emocionado a don Camilo Calva, —porque efectivamente se está más cerca del cielo y el panorama es otro— y me dijo: “Los abuelos desde ahí tenían todo bien vigilado”. Cuando pude comprobar que la territorialidad (el territorio ancestral), abarcaba semejantes dimensiones y no era un discurso de unos cuantos sino de amplios sectores de la población, un poco en broma y un poco en serio, les comentaba que ya era hora de reclamarlo, pues abarca lo largo y ancho del corredor industrial:

Antes San Ildefonso era un pueblo grandísimo, porque los abuelos platican que los límites era San Pablo, entre Jilotepec y acá. Decían que era tan grande hasta por Atitalaquia. Yo creo que algo de cierto hay. Formaba parte el cerro del Xicuco.⁷⁴

La historia oral se fue transmitiendo de generación en generación. Aún se conserva y es un discurso vivo en la memoria de los habitantes. Mientras se daba la industrialización y se negaba lo indígena, los habitantes guardaban un sentido identitario-territorial:

⁷³ Es una bebida preparada con pulque y frutas de temporada.

⁷⁴ Adela Calva, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

Mi papá nos decía los lugares en nombre hñähñu, nos decía mahmeni, y dice uno, ¿por qué?, pues se acercaba más a la idea de los dueños del territorio, los dueños del lugar. Únicamente por la trayectoria de su historia, que sabía que los tatarabuelos fueron grandes constructores de pirámides, y que los toltecas eran grandes artesanos, conocedores de la música, de la pintura. Y él se sentía orgulloso por formar parte de esta cultura de Tula.⁷⁵

La historia oral, como señala Silvia Rivera Cucicanqui (1990:61), puede ser un ejercicio colectivo de desalienación y tiene implicaciones epistemológicas en un contexto de opresión colonial. Permite pensar la otredad y romper con lo que ha sido ocultado y negado por la sociedad dominante occidental. En el “Festival Hñähñu”, se expresa la recuperación de esos saberes que estaban a punto de desaparecer como es el caso de la medicina tradicional y del culto a los dioses prehispánicos. Se reaviva desde lo local, una memoria de más de quinientos años: conocimientos desde la lengua, las prácticas sociales, y la revaloración de la identidad indígena. La relación con la naturaleza implica la reconstrucción de un pensamiento construido a partir de la delimitación del territorio ancestral. La acción política de los actores sociales, como es el caso de la Organización para la defensa de los pueblos indígenas, cuando realiza su festival anual y llegan indígenas de diversas partes del país e incluso de otros países, van a los atlantes de Tula a realizar ofrendas y ritos, para según sus propias palabras: “establecer relaciones más armónicas con los mestizos”. Es una manera crítica de comprender el pasado:

Nosotros estamos, vivimos aquí, actualmente nuestros ancestros reposan en los atlantes, nosotros somos los herederos, y cuando vamos a visitar el territorio de nuestros ancestros, pues más que darnos alegría, nos da tristeza porque pues hubo mucha matanza ahí.⁷⁶

Por otra parte, Alejandro Cerda (2012b) habla sobre la memoria como palimpsesto, es decir, cuando se superponen distintos recuerdos para explicar un hecho histórico. En este sentido, la memoria tiene un significado de agravio para explicar sucesos del pasado, lo que permite al sujeto tomar una posición frente a las problemáticas sociales:

Yo no le llamo conquistadores a los que llegaron a disque conquistar, no son, son invasores, nos vinieron a invadir y nos impusieron sus costumbres. Según cuando viene Cristó-

⁷⁵ Adela Calva, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

⁷⁶ César Cruz, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, enero 2013.

bal Colón, vinieron aquí a dejarnos sus malas lenguas...Somos gentes naturales de este continente, nuestro continente tendría que haberse llamado el continente de Anáhuac, no América, todo por el Américo ese...Es la pendejada que hizo [Cristóbal Colón], él iba a la India y llega aquí y ven a la gente así, taparrabos, naturales y dice: 'No, pues ya llegamos a la India', y más si encuentran los tesoros aquí: oro, piedras de jade, y aquel entonces el pueblo, un tío que se acaba de morir, en su juventud alcanzó a ver unas piedras, que en la noche empezaban a despedir luz propia y pues ya después no las vieron. Por eso pusieron una fábrica, no sé qué fábrica iban a implantar, era gente medio encajosa y nuestra gente los corrieron a pedradas, ya no los dejaron implantar su fábrica.⁷⁷

Los conflictos internos entre los diversos actores de San Ildefonso Chantepec, se relacionan de alguna forma con la reapropiación de esa memoria. Para los campesinos que están vendiendo su tierra a las empresas este pasado no les dice mucho. Paradojas de la memoria indígena donde el pasado se abigarra en el presente: "La memoria indígena se debe pensar a partir de la tensión fecunda entre memoria e historia; como un ámbito en el que se ponen en juego distintas improntas y lógicas de poder que al mismo tiempo permiten delinear el potencial descolonizador de la memoria" (Cerdeña, 2012b:184). Otro ejemplo de memoria descolonizadora es esta entrevista que realiza el señor Camilo Calva a los primeros integrantes de las bandas de música, que no sin paradojas se llamaron la Hidalguense y la Pachuqueña:

Dicha conversación se nos hace necesaria para conocer cómo el pueblo de San Ildefonso adopta la cultura de la música clásica, que fue lo más relevante que aceptaron de buena manera para poder integrarse a la sociedad de ese tiempo ya que era muy difícil. También para darle una salida a tanto racismo que había entonces respecto a la comunidad de San Ildefonso.⁷⁸

El problema del racismo se reaviva constantemente: permea el pasado y el presente en la visión de los actores sociales desde el uso de la palabra en la radio. Para José Manuel Ramos (2005: 184): "Se puede revertir el estigma en cuanto se cuestiona por los medios". La radio comunitaria de San Ildefonso Chantepec, hace referencia a la discriminación y al racismo lo que produce significados distintos de lo que ha sido ese pasado y sus implicaciones en el presente. Esta producción de significados por parte de la radio resulta evidente y tiene una constante presencia en el discurso y en

⁷⁷ Juan Trujillo, entrevista personal, San Ildefonso Chantepec, diciembre 2012.

⁷⁸ Historia musical de San Ildefonso Chantepec, programa de radio producido el 25 de octubre de 2006.

los espacios de discusión en la cotidianidad. Periodo de latencia en la movilización y la acción colectiva, que resurge cuando se dan agravios a la dignidad individual y colectiva hacia la comunidad.

Como dice José Manuel Ramos (2005: 179): “el derecho a la radio es una lucha por la autodeterminación y la autonomía”. De esta forma, las radios comunitarias implican rastrear problemas organizativos, jurídicos, financieros y las implicaciones que a largo plazo tienen dentro de las comunidades; sus luchas culturales y políticas. La apropiación por parte de actores sociales en los pueblos indígenas de estos medios de comunicación les permite articular sus luchas cotidianas y establecer estrategias desde estos nuevos espacios. La radio comunitaria *Gi ne gä bu h'e th'*o de San Ildefonso Chantepec tiene como pilar el rescate de la lengua y su transmisión, pero otros temas han ido surgiendo a lo largo de estos años, como por ejemplo los derechos humanos y colectivos, el cuidado del medio ambiente, los derechos laborales y de las mujeres.

La pugna por los derechos indígenas, ambientales y de género, propician la revaloración positiva de la identidad y el despertar de la población sobre temas de su relación con otros grupos indígenas, tanto los que visitan a la comunidad, como los programas que constantemente se dan en la radio sobre los grupos étnicos de México. La interacción con otras comunidades, permite espantar los fantasmas de la balcanización y el aislamiento. Así, se establecen lazos con comunidades otomíes y un diálogo e intercambio de conocimientos con comunidades de los estados de Oaxaca, Puebla y Chiapas, entre otros. La solidaridad con luchas de otros pueblos indígenas, resulta significativa, como el caso de los Triquis en Oaxaca o de los campesinos en Atenco y las luchas indígenas en Latinoamérica en Bolivia y Ecuador.

Para José Manuel Ramos (2005:185), los movimientos indígenas tienen a la identidad cultural como un valor supremo y es donde se derivan los demás valores comunitarios, como la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas. Por eso la radio comunitaria utiliza como estrategia la defensa de la lengua y de los usos y costumbres comunitarios, pero se relaciona con otro tipo de luchas. A primera vista parece un proyecto para defender la lengua pero ocasiona el hacerse respetar: es una fuerza para reconocer lo propio. Desde este espacio de lucha, los indígenas sobreviven y persisten demandando desde la palabra y la acción cotidiana, los aspectos comunitarios

e identitarios que construyen y problematizan la diferencia y la alteridad. Desde lo subalterno y desde ese otro discurso, se pugna por un diálogo y una visibilización de la otredad. Y es que la radio comunitaria, implica un fortalecimiento cultural que se acrecienta de acuerdo a la capacidad de autogestión (Ramos, 2005), pues las radios cuando son manejadas por los propios indígenas, revisten una magnitud como variable fundamental para el empoderamiento comunitario.

La radio comunitaria en San Ildefonso Chantepec es la única en el estado de Hidalgo manejada por indígenas con sus propios recursos y es un precedente de autogestión que ha abierto la puerta para que se reclamen estos medios alternativos en las comunidades indígenas en el estado. Si bien en otros estados como en Oaxaca cuentan con presencia de pueblos indígenas, el estado de Hidalgo de acuerdo al número de habitantes es de los primeros lugares con hablantes de una lengua indígena y sin embargo se les había negado este medio de comunicación para practicar y defender su cultura.

Cuando se entretujieron una serie de condiciones individuales, colectivas y de relación con agentes y organizaciones, se logró establecer y dejar un precedente para la transformación no solo comunitaria y regional, sino estatal, lo que llevó a reformular las políticas indígenas de las instituciones gubernamentales. Pero en éste como en otros casos es la propia lucha organizada, la que permite se den las condiciones para abrir estos nuevos espacios. Como señala José Manuel Ramos (2005) en el marco legal vigente, ni al estado ni a los intereses empresariales, les conviene existan este tipo de medios alternativos. En el caso de la radio de San Ildefonso Chantepec, fue una lucha organizada llena de agravios e incomprensiones, pero sobre todo de adversidades sorteadas por los actores sociales en un largo proceso para obtener su propio medio. Inicio con un deseo de recuperar la lengua, pero derivó otros procesos organizativos y otros aspectos de la acción y la movilización comunitaria.

En suma, es una lucha por la dignidad y por otro tipo de conocer y sabiduría que parte desde el territorio. Como señala Carlos Rodríguez (2005) el territorio y el movimiento social desempeñan un papel importante en la resistencia. El territorio es donde se tejen las estrategias de vida, las relaciones de producción y donde se da el espacio de la identidad: “El movimiento social, como un espacio de recreación de identidades territoriales, es decir, por la dinámica de confrontación y conflicto sobre

la cual articula su acción” (Rodríguez, 2005:270). Considero que las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, tienen como sustento la comunidad y lo que apropian desde sus mundos de vida y su interacción con diferentes redes. Estas redes van más allá de la visibilidad de la protesta, la organización y la lucha por los derechos (Rodríguez, 2005). Son lazos de pertenencia que posibilitan la identidad territorial y la acción constante cuando se percibe un fuerte agravio.

Mediante el proyecto que han emprendido las distintas organizaciones dentro de la comunidad, a la par que re apropian los mundos de vida urbana y rural, parten de una visión donde se apropian otro tipo de saberes. El tiempo y la memoria, están entrelazados y rompen con la idea del tiempo lineal del progreso. Actualmente ese pasado se configura desde una experiencia compleja en su relación con el mundo industrial y la globalización colonial, pero anclado en la experiencia cultural y política indígena de los actores sociales. La lucha que emprenden las organizaciones es también por la legitimidad de su saber, como complemento esencial al saber que se les ha impuesto, pues reconocen el carácter incompleto de este pero mantienen la disposición de apropiarse, desde su contexto y prácticas, de los diferentes saberes modernos que les resultan apropiados y relevantes.

Boaventura de Sousa Santos (2006) se pregunta qué existe en la medicina tradicional que pueda trascender la dicotomía entre lo moderno y lo tradicional. El autor propone para los grupos subalternos una modernidad barroca, que entrelaza distintas formas de conocer. Sin caer en el relativismo, cada cultura está inacabada y de hecho debe su complejidad a la interacción con otras formas de comprender el mundo. De ahí que la lógica por rescatar la medicina tradicional, consiste en un re aprender el conocimiento desde el territorio y el conocimiento ancestral sobre plantas medicinales, pero hecho visible en festivales o en la radio comunitaria. La lucha de estas organizaciones incluye la salvaguarda de sus valores culturales como la lengua, la vestimenta, sus hábitos y sus creencias pugnando por la toma de conciencia y el rescate de su propia cultura y presentan diferentes dimensiones de acción como es la territorial, la económica, la ecológica y política.

Armando Bartra (2006:173) señala que pasamos de la renta de la tierra a la renta de la vida, donde las comunidades indígenas y campesinas “siempre han tenido que

pagar por el acceso a una tierra que originalmente era suya”. En este sentido aun ante el escenario de despojo y desterritorialización, las estrategias de producción y de diversificación están resurgiendo por parte de los actores sociales organizados en San Ildefonso Chantepec. Si las identidades emergen en el ilusorio sueño de la homogeneidad capitalista, las respuestas surgieron cuando la comunidad se encaminaba a entrar plenamente a este tipo de producción cultural y económica. Pero como mostraron las organizaciones, los perversos campestres resurgen con una ecología y espiritualidad basadas en la reapropiación de sus conocimientos.

Por lo tanto, las organizaciones, muestran una capacidad autogestiva que les permite tener autonomía en sus decisiones y las rutas que sus luchas van siguiendo. Como dice Alejandro Cerda y Ana Laura Barroso (2011:69), los procesos autonómicos y de organización autogestiva, implican procesos de construcción de autonomía personal, lo que se puede observar claramente en los actores organizados de San Ildefonso Chantepec, por el significado de su acción y porque cuando decidieron involucrarse en estos proyectos, revaloraron su percepción del otro y de sí mismos.

Reflexiones finales

Frases que se escuchan cotidianamente en San Ildefonso Chantepec como: “nos querían desaparecer pero aquí estamos”, dan cuenta de la lucha por mantenerse de acuerdo a los rasgos diferenciadores de su cultura e identidad indígena. De ahí que sea la esperanza y la utopía desde el territorio lo que mueve a los actores sociales y no la frustración y la desesperanza. Los procesos de organización y acción colectiva emergen ante agravios a su dignidad, por lo que no es gratuito señalar una historia y memoria soterrada pero latente en la vida cotidiana. Estas organizaciones se conformaron, entre otras cosas, por un sentimiento constante de indignación e injusticia y la lucha por los derechos que diferentes actores sociales realizaron da pistas para comprender el paso de una resistencia oculta y silenciosa a la acción y confrontación al poder.

Además, estos actores sociales organizados, reavivan las prácticas de participación comunitaria, y en una dialéctica de relaciones de poder dentro y fuera de la comunidad, fortalecen la identidad y articulan elementos para defender el territorio. Sobre todo porque esto se convierte en una estrategia de resistencia y de acción colectiva, como por ejemplo la lucha por el reconocimiento como pueblo indígena, donde la gente participó “como muy pocas veces se ve en la comunidad” y reafirmó su sentido de pertenencia territorial e identitario.

Las organizaciones en San Ildefonso Chantepec, como la radio comunitaria *Gi ne gä bu h'e th' o* (*Queremos seguir viviendo*) y la *Organización Hñähñu para la defensa de los pueblos indígenas*, son una enseñanza en términos de acción política indígena, pues

no sólo la etnicidad está en el centro del debate, sino la explotación obrera y campesina. Es decir, permiten comprender que la posibilidad para la liberación de los pueblos indígenas sólo se puede dar en un dialogo con las distintas clases explotadas y en una interacción y relación que proponga una liberación de la sociedad en su conjunto. En contra de cualquier fundamentalismo étnico, los actores sociales interactúan con obreros y campesinos subalternizados por el sistema de dominación capitalista. Por eso sus alternativas implican un proyecto que valora sus prácticas sociales relacionadas con la vida rural y urbana, campesina y proletaria.

Esta acción colectiva, pugna por rescatar sus conocimientos y ponerlos en práctica en su vida cotidiana. Afirman su derecho colectivo y el derecho a regirse por sus propias leyes, con tensiones y contradicciones, pero desplegando estrategias y articulando alternativas que les permitan construir formas de autogobierno y autodeterminación.

Las comunidades indígenas y esa es una gran enseñanza de San Ildefonso Chantepec, no son ni pre-modernas ni alejadas de la modernidad. Por el contrario, apelan a una modernidad distinta, abigarrada de diversas confluencias que se han dado en su interacción con la vida industrial. En este sentido, la interculturalidad de estas organizaciones permite reconocer esa otra cara subalterna, que desde los márgenes está apelando por una forma distinta de vivir y de estar en el mundo.

Bibliografía

- Augé, Marc (2000). *Los no lugares, espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Barabás, Alicia (2010). “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”. *Avá Revista de Antropología* 17. ISSN 1851-1694. [En línea]. Disponible en: sielo.org.ar
- Barth, Frederick (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Bartra, Armando (2008). *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. México: Ítaca.
- (2006). *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. México: Ítaca.
- Benítez, Fernando (1975). *Los indios de México*. Tomo IV. México: Ediciones Era.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. España: Akal
- Calva, Adela. (2007). *Alas a la palabra. Ra hua ra hiä*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ PACMYC/ CAPREPH.
- Cerda, Alejandro (2012a). “Construyendo nuevas formas de ciudadanía. Resistencia zapatista en la región de los Altos de Chiapas”. En: Baronnet, Bruno, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coords.). *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ CIESAS/ Universidad Autónoma de Chiapas. Pp. 115-134.
- (2012b). “El potencial descolonizador de la memoria indígena. Elementos para su problematización”. *Revista Tramas, subjetividad y procesos sociales* 38 año 23 (diciembre): 179-206.
- Cerda, Alejandro y Laura Barroso (2011). “Autonomía y subjetividad: Las rutas inciertas de las organizaciones sociales autogestivas”. *Revista Tramas, subjetividad y procesos sociales* 35, año 22 (diciembre): 47-74.

- Contreras, José (2011). *Implicaciones territoriales de la producción industrial en la microregión Tula Tepeji*. Tesis de doctorado. Facultad de Economía. México: UNAM.
- Echeverría, Bolívar (2011). *La modernidad de lo barroco*. México: Biblioteca Era.
- Foucault, Michel (1978). *Microfísica del poder*. España: La Piqueta.
- Fournier, Patricia (1998). “El complejo nixtamal/tortilla en Mesoamérica”. *Boletín de Antropología Americana* 32 (julio): 13-40. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40978113>
- (2001). “Gigantes, enanos y alfareros: mito y cosmovisión mesoamericanas entre los hñähñü de la región de Tula, Hidalgo” *Dimensión Antropológica Americana* 21, año 8 (enero-abril): 71-84.
- Galanier, Jacques (1990). *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos/ INI/ UNAM.
- Garcés, Fernando (2007). “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”. En: Castro- Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores. Pp. 217-242.
- Geertz, Clifford (2001). *La interpretación de las Culturas*. España: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (2000). “Identidades indígenas: estado de la cuestión”. En: Reina, Leticia (coord.). *Los retos de la etnicidad en los estados nación del Siglo XXI*. México: CIESAS. Pp. 45-70.
- González, José (2002). *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*. México: Dabar.
- Grammont, Hubert (1998). *Lo urbano rural ¿nuevas expresiones territoriales?* México: UNAM.
- Gutiérrez, Irma (1989). “La dinámica poblacional en Tula y su región”. En: Vargas, Pablo e Irma Gutiérrez (coords.). *Tula: el impacto social del proceso de industrialización*. México: Centro de estudios de población/ UAEH. Pp. 109-137.

- Halbwachs, Maurice (1990). *Espacio y memoria colectiva*. México: Universidad de Colima.
- Holloway, John (2010). *Cambiar al Mundo sin tomar el poder*. Argentina: Editorial Herramienta.
- Hornborg, Alf (2001). “Creación de significados sobre la naturaleza”. En: Descola, Philippe y Gisli Palson (coords.). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Kay, Cristobal (2007). *La enseñanza del desarrollo rural. Enfoques y perspectivas*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana/ Facultad de Estudios Ambientales y Rurales.
- Melville, Elionor (1999). *Plaga de Ovejas: consecuencias ambientales de la Conquista de México*. México: FCE.
- Mota, Dinorah (2009). “Estrangula a Tula la contaminación”. En *El Universal*. 28 de abril. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/estados/71574.html>
- Lastra, Yolanda (2006). *Los otomíes, su lengua y su historia*. México: UNAM.
- Lazos, Elena y Luisa Paré (2000). *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. México: Plaza y Valdés.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación de la naturaleza*. México: Siglo XXI.
- López Aguilar, Fernando (1991). “Estructura de la república de indios en el valle del Mezquital”. En: Martínez, Carlos y Sergio Sarmiento, *Nos queda la esperanza. El valle del Mezquital*. México: CENCA.
- López Aguilar, Fernando (2005). *Símbolos del tiempo*. México: CECULTA.
- López-Austin, Alfredo (2011). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- (2012). *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: ERA/INAH.

- Paré, Luisa (1984). *El proletariado agrícola en México*. México: Siglo XXI.
- Raffestin, Claude (2011). *Por una geografía del poder*. México: El Colegio de Michoacán.
- Ramos, José (2005). “Radios y empoderamiento cultural de los pueblos indígenas en México: aprendizaje y perspectivas”. En: Kreaner, Gabriela y Martha Sánchez (coords.). *Los actores sociales frente al desarrollo rural*. Tomo 4. México: Praxis. Pp. 179-197.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1990). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales* 11: 49-75.
- Rodríguez, Carlos (2005). “Territorio y movimientos sociales. Apuntes sobre la construcción socio cultural de la región oriente de la costa chica de Guerrero”. En: Gabriela Kreaner y Martha Sánchez (coords.). *Los actores sociales frente al desarrollo rural*. Tomo 4. México: Praxis. Pp. 251-274.
- Rubio, Blanca (2001). *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México: Plaza y Valdés.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el sur para una cultura política emancipatoria*. Perú: Facultad de Ciencias Sociales/ UNMSM.
- Sarmiento, Sergio (1991). “Procesos y movimientos sociales en el Valle del Mezquital”. En: Martínez, Carlos y Sergio Sarmiento (coords.). *Nos queda la esperanza. El valle del Mezquital*. México: CENCA.
- Soler, Sandra (2012). “Lengua, folclor y racismo. Estereotipos comunes sobre los grupos étnicos colombianos”. En: Castellanos, Alicia y Gisela Landázuri (coords.). *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Pp: 125-148.
- Soustelle, Jacques (2012). *La familia otomí-pame del México central*. México: FCE. (Primera edición en 1937, por el Institut D’Ethnologie, Paris).
- Thompson, John (1993). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Thiebaut, Carlos (2007). “Un odio que siempre nos acompañará....”. En: Cruz, Manuel (coord.). *Odio, Violencia, Emancipación*. España: Editorial Gedisa.

Toledo, Víctor (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento (de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable)*. México: Universidad Iberoamericana.

— (2000). *La paz en Chiapas: Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. México: Ediciones Quinto Sol.

Vargas, Pablo (1989). “La industrialización regional a partir de dos empresas paraestatales en Tula”. En: Pablo Vargas e Irma Gutiérrez (coords.). *Tula: El impacto social del proceso de industrialización*. México: Centro de estudios de población/ UAEH. Pp. 19-64.

Velázquez, Margarita. (2003). “Hacia la construcción de la sustentabilidad social: ambiente, relaciones de género y unidades domésticas”. En: Tuñón, Esperanza (coord.). *Género y medio ambiente*. México: Plaza y Valdés/ Ecosur/ Semarnat. Pp. 79-105.

Wright, David (2012). “El pueblo otomí: El pasado acumulado en el presente”. Conferencia magistral presentada en el Foro Internacional de Multiculturalidad, campus Celaya-Salvatierra, Universidad de Guanajuato, 21 de mayo de 2010, versión actualizada, 16 de febrero. Pp. 1-34.

Zapata, Francisco (1989). “Presentación”. En: Vargas, Pablo e Irma Gutiérrez (coords.). *Tula: El impacto social del proceso de industrialización*. México: Centro de estudios de población / UAEH.

