



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

Las tramas de la representación.

Avatares y conflictos alrededor de lo indígena en Querétaro.

Diego Prieto Hernández

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Laura R. Valladares de la Cruz

Asesoras: Dra. Maria Ana Portal Ariosa

Dra. Xóchitl Paz Ramírez Sánchez



abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00105

Matrícula: 2123800217

LAS TRAMAS DE LA REPRESENTACION, AVATARES Y CONFLICTOS ALREDEDOR DE LO INDIGENA EN QUERETARO.

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 8 del mes de julio del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ
DRA. PAZ XOCHITL RAMIREZ SANCHEZ
DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSAS

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: DIEGO PRIETO HERNANDEZ



DIEGO PRIETO HERNANDEZ
ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTA

DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ

VOCAL

DRA. PAZ XOCHITL RAMIREZ SANCHEZ

SECRETARIA

DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSAS

INDICE

I. La ley indígena y el padrón de comunidades indígenas de Querétaro	3
II. Las representaciones de lo indígena	8
❖ La lengua, núcleo duro de la identidad y el reconocimiento	9
❖ Los antepasados y la legitimación de una herencia y una tradición	12
❖ Las raíces que nos sustentan, nos dan origen y nos explican	14
❖ <i>Ar ´muj</i> . Cultura, costumbre y tradición; identidad y representación	17
❖ Los que no son y los que no está	22
III. Las regiones indígenas de Querétaro	26
IV. El campo de lo indígena en Querétaro	32
V. La memoria envenenada	35
VI. Indios, indígenas e indigenismos; la condición pluricultural de México	41
❖ ¿Qué clase de clasificación es la que designa a los indios?	42
❖ La carga del hombre blanco	44
❖ La emergencia del mestizo mexicano	48
❖ La revolución mexicana, el indigenismo y los nuevos movimientos indígenas	50
❖ ¿Indianizar a México?	53
Bibliografía	56
Tablas	60
Anexos	63

Las tramas de la representación

Avatares y conflictos alrededor de lo indígena en Querétaro (primer acercamiento)

Diego Prieto Hernández

“... entre las muchas ilusiones con que nos alimentamos, una de las no menos funestas es la que nace de suponer que nuestra patria es homogénea. Levantemos ese ligero velo de la raza mista que se extiende por todas partes y encontraremos cien naciones que en vano nos esforzaremos por confundir en una sola”
(Ignacio Ramírez. Congreso Constituyente de 1857¹)

“No hay dos cerros iguales, pero en cualquier lugar de la tierra la llanura es una y la misma”
(Jorge Luis Borges. *Utopía de un hombre que está cansado*)

I. La ley indígena y el padrón de comunidades indígenas de Querétaro

En el año 2009 fue promulgada la *Ley de derechos y cultura de los pueblos indígenas del estado de Querétaro*. En el artículo 6º de dicha Ley: “El Estado reconoce a las comunidades integrantes de los pueblos indígenas, el carácter jurídico de entidades de derecho público, para todos los efectos que se deriven de sus relaciones con el Gobierno del Estado y de los municipios, así como con terceros”.

Para poder dilucidar cuáles son las comunidades o entidades a las que se reconoce como sujetos de derecho, para los efectos de la propia Ley y de los programas y presupuestos que de ella se deriven, incluyendo los de la CDI, en el artículo 3º de la misma se consigna un listado de localidades en las que se identifica la presencia de pueblos y comunidades indígenas, reconocidas en la legislación estatal.

Ahora bien, la formulación del listado que se consigna en el artículo de referencia, se sustenta, en principio (pues existen notables excepciones, como lo haremos notar más adelante), en un Padrón de comunidades indígenas del estado de Querétaro, cuya primera versión fue elaborada en el año 2008, con la intervención de la CDI y el INAH,

¹ Citado en López Bárcenas, 2009:7.

convocando la participación de múltiples comunidades, que se vieron involucradas en este interesante ejercicio de reflexión y reconocimiento colectivo.

Un hecho notable fue cómo, inmediatamente después de promulgada la Ley, un conjunto de comunidades se movilizaron, algunas de ellas bajo los auspicios de la propia autoridad municipal, para entrar en el régimen de la misma, seguramente movidas por el interés de acceder a programas y presupuestos gubernamentales, pero también por consideraciones de orden histórico, referencial y cultural; por lo que en enero 2011, en enero de 2013 y en noviembre de 2013 se aprobaron reformas al artículo 3º, a fin de incluir un mayor número de localidades consideradas indígenas en dicho estatuto (ver Tabla 1). Es así que, mientras que en la primera versión de la Ley se reconocía como indígenas a 182 localidades distribuidas en ocho municipios, en la primer reforma, de 2011, se enlistaban ya 235 localidades ubicadas en nueve municipios, y en las dos reformas que tuvieron lugar en el año 2013 se llegó a incorporar 281 localidades, correspondientes a quince de los dieciocho municipios del estado, incluyendo la capital.

La elaboración del primer padrón, en la que participamos como equipo de etnografía del Centro INAH Querétaro,² atendiendo a una invitación de la delegación regional Querétaro-Guanajuato de la CDI, representó un ejercicio de consulta e investigación participativa, que permitió la intervención de las comunidades en la definición de sus características sociales, territoriales, históricas, demográficas, normativas y productivas.

Para conducir el ejercicio, contamos con la asesoría de nuestro colega y amigo Agustín Ávila Méndez, del Colegio de San Luis, antropólogo que ha destacado en el estudio de la antropología jurídica, los sistemas normativos y las formas de organización y gobierno de los pueblos indígenas de México. Fue el maestro Ávila quien diseñó la metodología y los instrumentos de registro para la realización de la consulta entre la población indígena de la entidad, alrededor de sus mecanismos de identificación cultural, articulación comunitaria y adscripción étnica, recuperando las lecciones aprendidas en el estado de San Luis Potosí, entidad en la que un ejercicio similar dio lugar a la promulgación de una ley indígena estatal (ver el formato utilizado, Anexo 1).

² Nos referimos al equipo regional Querétaro perteneciente al proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, del INAH, que existe desde 1999, cuando inició dicho proyecto, y que ha sido coordinado desde entonces por quien esto escribe.

Con base en dichos instrumentos y metodologías, elaboradas y probadas con anterioridad, e incorporando el previo conocimiento del terreno y de las características culturales y sociales de la población indígena en el estado de Querétaro, el equipo de etnografía del INAH³ se dio a la tarea de organizar las jornadas informativas, de reflexión y consulta en aquellas localidades, pueblos y ejidos con presencia indígena histórica, lingüística e identitaria; tarea que nos permitió, mediante un arduo trabajo que se prolongó a lo largo de nueve meses, escuchar de viva voz las inquietudes, problemáticas, expectativas y representaciones de la población, en relación con su condición indígena, en las distintas regiones étnicas de la entidad.

Una característica de la metodología propuesta por Agustín Ávila fue la de acercarse de manera particular y diferenciada a los distintos sectores que conforman cada comunidad: jóvenes y viejos, mujeres y hombres, ejidatarios y vecindados, autoridades locales y figuras connotadas, mediante talleres, entrevistas y foros sobre aspectos relativos a la historia, el territorio, el calendario de fiestas, las labores económicas, la composición lingüística, la organización social, los sistemas normativos, la presencia de la mujer en la vida comunitaria y las formas de resolución de conflictos.

Los datos registrados en el trabajo de campo fueron sistematizados en las cédulas de registro e identificación del Padrón de comunidades indígenas.⁴ En aquellas cédulas se recoge y organiza la información obtenida, incluyendo los argumentos locales respecto a su pertenencia y definición como pueblos o comunidades indígenas, mismos que se consignan en el apartado VI del formato utilizado, referente a la autoadscripción, en el que se pregunta: “En esta comunidad, ejido o población ¿se reconocen o identifican como indígenas, como comunidad indígena?”; y en caso afirmativo, se pregunta “por qué razones se consideran” así; y en cualquier caso se deja un espacio para observaciones (Anexo 1).

En el presente ensayo, me ocuparé de analizar las respuestas a dicha pregunta, que se consignan en 131 cédulas de registro que pude consultar y son las que el equipo de

³ Esta labor, que tuvo lugar en el año 2008, fue coordinada por el Alejandro Vázquez Estrada, adscrito en aquel entonces al equipo de etnografía del Centro INAH Querétaro.

⁴ La información contenida en las cédulas de registro se compendia de modo accesible al público en general en la reciente publicación “Los pueblos indígenas del estado de Querétaro. Compendio monográfico”, coordinada por Alejandro Vázquez y yo (2014), y editada por la CDI y la UAQ.

etnografía del INAH Querétaro ha tenido a su disposición,⁵ de donde se desprende, como observaremos más adelante, que hay localidades (alrededor de 50) que fueron incluidas en el listado del artículo 3º de la Ley, sin que exista una ficha que respalde su inclusión en el Padrón, pues como hemos dicho, en la primera versión de la Ley indígena de Querétaro se incluyeron 182 comunidades (Tabla 1). Al final del trabajo, se compendian todas las respuestas correspondientes a dicha pregunta para cada una de las localidades, agrupadas por región y microrregión⁶ (Anexo 2).

Considero que la información obtenida en el ejercicio de consulta que se llevó a cabo para la elaboración del padrón de comunidades indígenas del estado de Querétaro, representa una valiosa información etnográfica, que vale la pena utilizar como una herramienta sistemática para analizar cómo se construyen las representaciones sobre la pertenencia étnica, la condición indígena de ciertas poblaciones y las formas como éstas se diferencian del resto de la sociedad nacional, y en particular del amplio y heterogéneo sector representado como 'mestizo', que por ahora aparece como dominante en el escenario nacional.

Las jornadas para la elaboración del padrón, llevadas a cabo en la Sierra Gorda, el semidesierto y el sur del estado, permitieron reflexionar sobre las ventajas y los retos que ofrece a una comunidad ser reconocida como indígena desde el punto de vista jurídico, simbólico y social. En las distintas localidades involucradas, fluyeron distintas opiniones sobre sus necesidades colectivas, su memoria común, sus anhelos y los conflictos que implica su condición étnica, en una sociedad que apenas empieza a reconocer su condición pluricultural, al mismo tiempo que se abre a la globalidad.

Este proceso, realizado a partir de talleres comunitarios, puso de manifiesto elementos elocuentes para la reflexión antropológica, sobre todo a partir de la redefinición del campo de lo indígena y lo mestizo. Por ejemplo, en una comunidad del municipio de

⁵ Es también este conjunto de cédulas el que fue utilizado para la realización del Compendio monográfico al que hacemos mención en la nota anterior.

⁶ Partiendo de la diferenciación de tres regiones indígenas que desde hace quince años establecimos para el estado de Querétaro: otomí o *ñäñho* del sur, otomí chichimeca o *ñöñhö* del semidesierto, y núcleos *xí'oi* y *tének* de la Sierra Gorda (Prieto y Utrilla, 2006); la diferenciación de micro regiones que hemos delimitado se basa en la identificación de mecanismos de articulación comunitaria, más allá de la definición geoestadística de localidad, así como el reconocimiento de vínculos culturales, sociales y bioculturales que articulan a las comunidades, con independencia de las demarcaciones municipales.

Jalpan de Serra, al momento de realizar la consulta, después de una amplia reflexión y discusión, sus habitantes manifestaron, no estar de acuerdo en ser considerados como indígenas, puesto que argumentaban que esa identidad los iba a relacionar con la pobreza, el atraso y la discriminación; sin embargo, tampoco querían ser considerados mestizos, como el resto de la sociedad rural, porque ser mestizo para ellos era no tener raza,⁷ identidad, tradición ni amor por la tierra; ellos estuvieron de acuerdo en autoadscribirse como ‘españoles’, ya que argumentaban que en sus territorios existió un emplazamiento de encomendados y que ellos eran descendientes directos de los españoles encomenderos, y que su lengua y su color de piel se había transformado con el correr del tiempo y, en lugar de aceptar ser indígenas para ser sujetos de apoyo del CDI, querían rescatar su memoria hispana y ser considerados españoles, para ser apoyados por el resto de la sociedad y las instituciones del Estado.

Lo anterior nos habla de una estrategia adaptativa, acorde con las representaciones simbólicas y las necesidades prácticas de un colectivo que, percibiendo ‘lo indio’ en contraposición con ‘lo mestizo’, prefiere salirse de ese campo de diferenciación, considerando que, si se trata de revalorar el pasado, es mejor apelar a un mítico pasado hispano, pues de todas maneras así llaman los gringos a los latinoamericanos que deambulan por allá.

En otra de las regiones históricamente indígenas de la entidad, las jornadas de discusión sobre el tema de la identidad indígena tuvieron momentos álgidos en la deliberación de las razones por las cuales los pueblos y comunidades se sentían identificados de una u otra manera. Por ejemplo, en San Antonio de la Cal, Tolimán, localidad perteneciente al semidesierto queretano, una de las discusiones más fuertes giró acerca de la identidad indígena y su componente lingüístico. La población señalaba que ellos ya no podían identificarse como indígenas, porque ya no practicaban su lengua originaria, el *ñhōñhō*, y que al interior de la mayor parte de las familias ya no había hablantes que la pudieran enseñar. Esta circunstancia fue asumida como una carencia, de modo tal que los

⁷ Aun cuando asumimos el criterio aceptado por la mayor parte de los antropólogos físicos desde los años sesenta del siglo pasado, en el sentido de que en la especie humana no puede hablarse de razas desde una perspectiva biológica, no podemos negar que la palabra existe y es utilizada por la gente de muy diversas maneras, generalmente con una enorme carga de prejuicios, ambigüedades y connotaciones ideológicas, frecuentemente asociadas a pensamientos racistas, que en este trabajo trataremos de desmontar.

participantes se propusieron localizar en otras comunidades de la misma región maestros hablantes del otomí o *ñhöñhö*, para que fueran a impartir cursos al poblado, tanto a los niños como a los adultos, ello con el fin de reforzar los elementos culturales que constituyen la identidad otomí chichimeca en el semidesierto y así pudiesen afirmar sin lugar a dudas que son indígenas, lo cual consideraban como un mérito, no como un estigma.

Ello nos habla, en términos de Bonfil (1991), de los mecanismos mediante los cuales un grupo controla y se apropia de sus recursos culturales; así mismo se puede afirmar que es mediante el rescate y reinención de los componentes simbólicos de la cultura cuando las matrices de significado adhieren nuevos sentidos y adaptan las interacciones entre los distintos colectivos que intervienen en una relación social.

Pero fue muy evidente que en la más reciente reforma aprobada el 6 de noviembre de 2013,⁸ a decir de los propios legisladores involucrados, la motivación principal fue la de "bajar" recursos para ciertas localidades y municipios y no tanto la de reconocer, respetar y alentar los procesos de reconfiguración étnica y recomposición identitaria que se desarrollan en diversas comunidades y regiones del estado; de modo tal que, si bien hay lugares en los que se llevó a cabo un intenso trabajo de reflexión, deliberación y consulta con la comunidad, en otros no sucedió así y prevalecieron criterios utilitarios, así como una discutible y riesgosa equiparación entre ser pobre y ser indígena, como fue evidente en el caso de los asentamientos urbanos de la capital incorporados ahora al régimen de la Ley; pues resulta inexplicable que, habiendo incluido por primera vez la figura de localidades indígenas urbanas, hayan excluido a la mayor concentración urbana de población otomí que tenemos en la metrópoli, que es la colonia Nueva Realidad; al núcleo de triquis queretanos que prevalece en la ciudad, denominado Unidad Nacional, y a los barrios indígenas de mayor tradición en el casco histórico de la ciudad: San Francisquito y La Cruz, donde se concentran las principales mesas concheras de Querétaro y se localizan decenas de vecindades que albergan a un buen número de migrantes y residentes que provienen de diversas regiones indígenas de

⁸ Ver: "Gaceta Legislativa", LVII Legislatura, Poder Legislativo del Estado de Querétaro, 6 de noviembre de 2013.

Querétaro y de otros lugares del país, y en particular a población ñãño, mazahua y náhuatl.⁹

II. Las representaciones de lo indígena

Trataremos de dilucidar cómo es que la gente que participó en el ejercicio del padrón argumenta su condición de indígena (o su negativa a serlo, en algunos pocos casos) y se identifica con aquello se representa como propio de dicha condición. Ello me lleva a analizar los principales componentes que aparecen en las respuestas a la pregunta correspondiente a la autoadscripción, deteniéndome en algunas de las afirmaciones más significativas por su contenido y alcances discursivos.

Me referiré a cuatro campos semánticos que son los que con mayor incidencia e intensidad se presentaron en las cédulas de registro e identificación, y que son: 1) el idioma; que abarca tanto la propia lengua materna como la lengua que hablaban los abuelos o antepasados; 2) los antepasados; reconocidos también como los ancestros, los abuelos o 'la descendencia'; 3) las raíces; vocablo frecuentemente asociado con la historia, los orígenes y el pasado en general, pero también con el arraigo a un lugar o territorio; 4) la cultura, que aparece también como tradición, costumbre o herencia, y que se desdobra en ciertos componentes específicos, entre los que destacan la alimentación, la vestimenta, la religión o las creencias, las fiestas, la milpa y el maíz, así como las artesanías, utensilios y productos locales.

❖ *La lengua, núcleo duro de la identidad y el reconocimiento*

Es notable que el rasgo o elemento que aparece con mayor frecuencia e intensidad en las respuestas es el idioma, hablando indistintamente de las lenguas indígenas en general, o del otomí en particular, tratándose de las regiones del sur y el semidesierto, pues es esa la lengua autóctona que se sigue empleando en aquellas regiones y la gente suele referirse así a su lengua materna cuando habla en español.¹⁰ Hay que hacer

⁹ Para un estudio de la población indígena en la ciudad de Querétaro, consultar el libro "Indios en la ciudad" (Vázquez y Prieto, 2013).

¹⁰ En alguna ocasión, tratando de desmarcarme del vocablo 'otomí', estando en la ciudad de Querétaro le pregunté a un señor de Santiago Mexquititlán si hablaba ñãño; él me dijo que no entendía, así que le pregunté si hablaba otra

notar que en el 65% de las cédulas (85), aparece de una u otra manera la referencia al idioma; pero como es de suponerse, si consideramos nada más las cédulas que corresponden a las regiones del sur y el semidesierto, donde existen comunidades con mayor densidad de hablantes de lenguas indígenas, y específicamente de otomí, el porcentaje aumenta por encima de las dos terceras partes (74 de 110).

Hay que hacer notar, por ejemplo, que en el caso de Santiago Mexquititlán en la totalidad de las cédulas (13) aparece la referencia al idioma. Es el caso, por ejemplo, de barrio IV, que en su breve respuesta a la pregunta del apartado VI del formulario¹¹, manifiestan que son indígenas: *“Por su raíz otomí y porque la mayoría de la población habla la lengua otomí”*; en tanto que en Loma de Víboras, perteneciente al Barrio VI de Santiago Mexquititlán, se hizo notar como rasgo distintivo el escaso uso del español: *“Porque se habla la lengua y porque casi no hablan español”*.

La gente ha introyectado, seguramente por influencia de los medios, de la CDI y de otras instituciones, la importancia del dato en relación con el porcentaje de hablantes, de modo que en varias fichas aparece un dato, real o ficticio, al respecto. Así, por ejemplo en Mesa de Ramírez, Tolimán, se afirma que *“el 100% de la comunidad habla el otomí”*; en el Madroño, Tolimán, aseguran que *“todavía hablan su lengua materna, que es el otomí al 100%”*; mientras que en Barrio I de Santiago Mexquititlán consideran que *“el 90% de la población son hablantes de la lengua materna”*; ahora bien, en San Ildefonso Centro se muestran más reservados y afirman que *“el 50% habla otomí”*, mientras que en el barrio de El Bothé de la misma comunidad no se animaron a dar un porcentaje, pero consideran que *“casi toda la gente habla el otomí”*. Por su parte, en San Miguel Tolimán, sin poder negar el desplazamiento lingüístico que experimenta la comunidad, adujeron que *“el 60% de la población habla otomí; mucha gente, aunque no lo puede hablar, lo entiende bien; identifican como su primera lengua el idioma otomí; existen alrededor de 10 personas monolingües que solo hablan el otomí...”*.

lengua aparte del español, y el sin dudar me dijo que sí, que hablaba otomí; yo le pregunté que cómo se llamaba su lengua en otomí y me dijo *ñäñho*, evidentemente con buena pronunciación, aclarándome que cuando hablaban español a su lengua le decían ‘otomí’.

¹¹ En general las respuestas para la región ñäñho del sur son sumamente lacónicas, como puede observarse en el anexo correspondiente.

Pero incluso en aquellas localidades donde ya no existen hablantes de la lengua originaria, o éstos son ya muy pocos, se le confiere importancia al idioma como elemento identitario, de manera que en muchos casos se destacó el hecho de que los antepasados hablaban una lengua nativa (otomí en particular); es el caso de Chavarrías, Cadereyta, donde se dice que *“Se consideran indígenas porque tiempos atrás se hablaba el otomí, además de que sus pueblos de alrededor y que todavía existen algunos tenían nombres indígenas, nombres que aún no sabemos qué significan, pero si se sabe de qué dialectos son”*. En el caso de Boxasní, en el mismo municipio, donde prácticamente ya no hay hablantes, ellos me dijeron que, luego de que les explicaron lo que significaba ser indígena, a ellos les pareció muy bien la posibilidad de ser reconocidos como tales y que iban a pedir maestros para que les enseñaran el otomí a los niños y a los papás; así que en esa localidad llenaron la ficha señalando que se consideran indígenas *“porque sus antecesores hablaban el idioma y tienen en la sangre sus raíces, han encontrado vestigios arqueológicos y por sus costumbres, que comparten con la población de Tolimán”*, en clara referencia a lo que podríamos llamar el núcleo duro de la población y la cultura otomí (u otomí chichimeca) del semidesierto, que evidentemente se localiza en el municipio de Tolimán. Lo mismo se dice para el caso de Las Rosas, Ezequiel Montes, donde entre otras razones que explican su condición indígena, todas referidas a los ancestros, se aduce *“porque sus antepasados hablaban el idioma otomí”*.

En Casas Viejas, barrio cercano a la cabecera municipal de Tolimán, donde el desplazamiento lingüístico es notorio, como no pudieron negar ese fenómeno, decidieron sustentar su adscripción indígena, entre otros argumentos, asegurando que *“nuestros antepasados eran otomíes y hablaban al 100% la lengua indígena; porque fue el origen del municipio de Tolimán y fue fundada por los otomíes”*, reconociendo que *“se continúa hablando la lengua materna”*, en tanto que en los datos iniciales de la cédula se informa que se trata del 50%.

Lo cierto es que en la mayoría de los talleres que llevamos a cabo, la lengua se reconocía, no nada más como un vehículo de comunicación, sino como un rasgo que inmediatamente distingue a un indígena en su singularidad, pero también muchos, sobre todo las persona mayores, la consideran una parte esencial de su cultura y de una

herencia ancestral que vale la pena conservar, a diferencia de los que pudieron haber pensado hace cuarenta, cincuenta o sesenta años, cuando de la mano de las campañas de castellanización se generalizó el menosprecio por las lenguas autóctonas, a las que se asociaba con el atraso y la desintegración nacional. Queda claro que para muchos la lengua es la forma más inmediata y eficaz de saber quién es su gente y quién no.

Ahora, con el ascenso de los movimientos y expresiones en defensa de la pluriculturalidad, la diversidad lingüística representa para crecientes sectores de la sociedad un patrimonio valioso y rescatable. Aunque para muchas comunidades tal vez sea demasiado tarde para replantearse la riqueza de su singularidad lingüística, pues cuando menos dos generaciones han dejado de practicarla, como lo expresan con mucha claridad en su cédula los habitantes de Carrizalillo, Tolimán, que tienen clara conciencia del proceso de pérdida de su lengua originaria y quisieran revertirlo:

“...aproximadamente a partir de 1920 las personas dejaron de hablar su lengua, porque sus papás les prohibían que lo hicieran y porque en esta comunidad no existían fuentes de trabajo, y las personas mayores empezaron a salir en busca de empleo y se avergonzaban de hablar su lengua; a esta fecha existen solo 6 personas que lo entienden y lo hablan. ...los niños que van al kínder se les está enseñando a hablar la lengua, del cual los padres de familia están muy orgullosos de que no se pierdan sus raíces, solicitando el apoyo de instructores para rescatar su lengua”.

En no pocos talleres se habló de la necesidad de reimplantar la lengua, en aquellas localidades en las que el deterioro o desplazamiento lingüístico es evidente, o bien de fortalecer y favorecer su uso y su trasmisión, en aquellas que muestran mayor vitalidad lingüística. Incluso en muchos talleres, en particular en los de Santiago Mexquititlán, buena parte de la discusión se desarrolló en *ñãñho*. Así, como puede observarse, en algunas cédulas se expresa el interés y los esfuerzos por la preservación y recuperación de la lengua materna, el otomí en particular, pero también el pame o *xi’oi* y el huasteco o *téenek*. Señalando la importancia de su enseñanza, pero poniendo en duda la eficacia de las escuelas formalmente bilingües, como se manifestó San Felipe, Barrio VI de Santiago Mexquititlán, en que se asentó que: *“No obstante en la escuela hay maestros bilingües, lo que ocasiona que se esté perdiendo el interés por hablar el otomí, principalmente en los jóvenes”.*

❖ **Los antepasados y la legitimación de una herencia y una tradición**

La referencia a los antepasados, ancestros, abuelos o ‘descendencia’¹² está presente en el 56% de las fichas que pude revisar (73), de manera que se trata de una presencia destacada en el imaginario de los grupos que intervinieron en los talleres, para integrar su representación de lo indígena como herencia, como condición y como *comunitas*.

Ya en otros textos hemos abordado la importancia que para los otomíes del sur y del semidesierto tiene la veneración de los ancestros, a partir de la cual se configuran las parentelas patrineales, y que encuentra en las capillas familiares su espacio ritual privilegiado (Prieto y Utrilla, 2002). El caso es que los antepasados están presentes en las comunidades que se asumen indígenas, como elementos que habilitan, legitiman y explican su condición étnica, les permiten reconocer un origen y asumir una tradición y un legado cultural, lingüístico, territorial y moral, en su sentido más amplio.

Los habitantes de El Jabalí y La Florida; municipio de Cadereyta, presentan con claridad el carácter de los antepasados como transmisores de una herencia y una raíz, cuando manifiestan que son indígenas, *“porque venimos de raíces indígenas heredadas de nuestros antepasados y porque ellos también eran indígenas”*; lo mismo que manifiestan los de La Tinaja, Cadereyta, que se autoadscriben indígenas, *“porque hablan la lengua otomí que les heredaron sus antepasados, porque conservan las mismas costumbres de sus abuelos, como los festejos de los santos”*, expresando cómo los ancestros son los que aseguran una tradición, pensada como continuidad histórica. Así, en El Poleo, Colón, aunque ya no encontramos hablantes de otomí, se sigue reconociendo un vínculo cultural y moral con los padres y abuelos, de modo que ellos razonan su condición indígena *“porque fueron hijos de indios, por sus abuelos, por su forma de vestir; antes se vestían con calzón de manta y huaraches. Por las costumbres y tradiciones que todavía se llevan a cabo en nuestra comunidad; todavía conservan lo que hacían en la antigüedad...”*.

¹² Para los *ñäñho* de Amealco y los *ñöñhö* del semidesierto, el término ‘descendencia’ alude a los antepasados, que vienen a constituir propiamente su ascendencia, pero ellos gustan de utilizar el término en sentido inverso; para los otomíes, la ‘descendencia’ está constituida por todos los antepasados que forman parte de su ascendencia patrilineal, a través de la cual se va transmitiendo ‘el costumbre’ (Prieto y Utrilla, 2006).

En el semidesierto pudimos constatar cómo se reconocen dos clases de ancestros, los otomíes, o *xitá*, y los chichimecas, o *mecos*, de tal suerte que en la comunidad de Los Gonzales, Tolimán, la explicación que dieron de su pertenencia étnica fue *“porque sus abuelitos siempre les han hablado en otomí y les dejaron la herencia chichimeca”*, agregando que *“en todo México hay mucha población indígena y se sienten orgullosos de ser descendientes de los pueblos originarios que habitaban antes de la invasión española, y de las costumbres y tradiciones...”*, poniendo de relieve cómo en diversos lugares del país y del estado, y concretamente en Tolimán, reconocer una condición indígena ha dejado de ser un estigma y se ha convertido en motivo de orgullo y autoafirmación; por ello insisten en reconocer *“la descendencia de progenitores indígenas, a pesar de que actualmente ya prácticamente no se hable la lengua materna, pertenecer a un municipio donde se habla la lengua indígena, no les da pena decir que son indígenas”*.

En Valle Verde, municipio de Jalpan, en la Sierra Gorda, localidad en la que solo reportan siete hablantes de lenguas indígenas, sin precisar cuáles, aparece el recuerdo de la condición pluriétnica que ha caracterizado al área desde remotos tiempos, así que en la cédula ellos consignan que son indígenas, *“1. porque nuestros ancestros fueron indígenas otomíes, pames y tének; 2. porque pertenecemos a los pames; 3. porque tenemos costumbres que nuestros padres nos heredaron; 5. porque hablamos la lengua”* (aunque no precisan cuál de las tres).

Ahora bien, las relaciones de consanguinidad también pueden establecerse a partir del reconocimiento de la relación filial o de descendencia con algún santo o divinidad, que cumple un papel simbólico. En el caso de los otomíes y de otros grupos con los que hemos trabajado, la pertenencia a una comunidad también tiene que ver con el origen mítico de la misma, y no solo con pertenecer a un linaje parental, o *ya meni*, que comparte unos antepasados, sino también con el hecho de ser hijo virtual de un santo patrón, o de la virgen a la que se reconoce como madre. De ahí que en El Saucito, municipio de Amealco, expresaron que se reconocen indígenas *“porque son hijos de la Virgen de Guadalupe”* y *“porque sus antepasados eran indígenas”*; así de general.

La comunidad legitima entonces su origen y su condición, más allá de los antepasados reales o virtuales, en una ascendencia mítica personificada en la Virgen de Guadalupe, a quien se da la categoría de madre de todos los indígenas, tal y como aparece en el mito del Tepeyac. En este nivel, la lengua deja de ser el elemento identitario por excelencia y es relevado por el origen mítico, que constituye el lazo de unión de la comunidad local y de todos los indígenas que se reconozcan como tales, porque como se consigna en la cedula de Rancho Nuevo, municipio de Jalpan, en la Sierra Gorda, *“la virgen era indita y ellos [los de la comunidad] son mexicanos, por lo tanto también son indios”*, haciendo una interesante asociación entre ser mexicano y ser indio, que no le encantaría a los indigenistas del siglo XX.

❖ ***Las raíces que nos sustentan, nos dan origen y nos explican***

Es notable que en más de la tercera parte de las cédulas revisadas (47), se utiliza el término ‘raíz’, o ‘raíces’, para explicar el origen, el arraigo y el sustrato histórico del que provienen las localidades en su condición indígena, lo que nos lleva a preguntarnos por el sentido de tales aseveraciones. Son comunes expresiones que explican el carácter indígena de cierta localidad, *“por sus raíces, historia y costumbres”* (La Soledad, Amealco), *“por sus raíces y porque así lo hemos aprendido”* (El Tepozán, Amealco), o bien *“por sus antepasados y sus raíces otomíes”* (La Manzana, Amealco). En general, como puede observarse, el uso del término se vincula semánticamente con dos nociones que inmediatamente aparecen vinculados a éste: los antepasados y la tradición, y vinculada con ésta la costumbre, la cultura y un conjunto de elementos concomitantes; pero también hay dos campos discursivo que se conectan con ese concepto: el de la historia, y el de la tierra o el lugar.

La conexión entre la idea de las raíces y la presencia espiritual de los antepasados, puede observarse en la respuesta ofrecida para Boxasní, Cadereyta, que ya consignamos antes: *“Porque sus antecesores hablaban el idioma y tienen la sangre en sus raíces, han encontrado vestigios arqueológicos y por sus costumbres que comparten con la población de Tolimán”*. Como puede verse, las raíces conectan con la sangre (que en la metáfora vendría siendo como la sabia) y los antepasados, pero a su vez se legitiman en la historia, a partir de la presencia de cuisillos o sitios arqueológicos, y en el

territorio étnico, que se comparte con Tolimán, elementos a partir de los cuales pueden articular una propuesta de reconfiguración étnica, sobre la base de una serie de elementos que ellos rehabilitan, apelando a la noción de una raíz que, a pesar de las adversidades, sigue viva y vigente.

Como vimos antes, las raíces permiten habilitar un conjunto de rasgos culturales aparentemente desconectados, algunos de ellos sumamente erosionados y en franco proceso de extinción,¹³ como puede observarse en la cédula correspondiente al ejido de Los Ramírez y Loberas, Ezequiel Montes:

“Por nuestras raíces, por nuestra lengua, idioma; porque nos sentimos orgullosos de nuestra ropa, hecha a mano bordado a con hilos; por la forma de vestir y porque en la comunidad todavía se habla la lengua indígena; porque seguimos haciendo tortillas a mano, la comida hecha en el fogón y en ollas de barro; seguimos utilizando el metate, molcajete, seguimos lavando la ropa a mano, somos indígenas con chamati y con ayate, y seguimos utilizando dos trenzas y montamos burro, además de tener sangre de antepasados de indios, además de que nos gusta el pulque y el mezcal, por eso nosotros nos consideramos indígenas”.

En el caso de La Salitrera, Colón, aparece con mayor claridad esa necesidad de apelar a las raíces como la representación de un origen que es preciso preservar, o incluso recuperar, frente a procesos de extinción o pérdida que se registraron en el pasado y que es preciso remontar, de modo que en la ficha se consignan una serie de elementos que se consideran propios y tradicionales, en una descripción larga y minuciosa, que vale la pena revisar:

“Porque sus raíces son indígenas, porque conservan sus tradiciones y costumbres que heredaron de sus antepasados y algunas de ellas se han venido perdiendo o dejando de hacer, debido a la discriminación de que fueron objeto los antecesores. Aún conservan el culto a las semillas y a los santos, ya que actualmente siguen realizando las bendiciones de las semillas de las plantas que los alimentan, siguen representando la lucha por la defensa de sus formas tradicionales de vivir ante la conquista; se hace el nixtamal para la elaboración y consumo de tortillas hechas a mano; comen nopales, quelites, verdolagas, hongos, xoconostle, manitas de sotol, flores de palma, flor y quiote de maguey, aguamiel y pulque, atole de semilla de pirul, atole de mezquite, atole de aguamiel, atole de maíz crudo, curados de tuna, atole de pascua (blanco), atole de pinole; usan el molcajete, metate, cazuelas, ollas, jarros de barro, cucharas de madera de sauz; utilizan el tepextate para almacenar la masa para

¹³ Sobre los procesos de extinción y transfiguración cultural y para encontrar una interesante reflexión sobre la distinción entre fenómenos identitarios y fenómenos culturales, puede verse: Bartolomé y Barabas, 1996:19-44.

las tortillas; utilizaban el ocote y actualmente lo utilizan eventualmente; uso de carbón y de leña para la cocina; se utilizan velas de cera de abeja para el día de muertos; elaboran artesanías de bordado a mano, servilletas, blusas, deshilados, tejidos de gancho; tejen canastas de vara de carrizo y aventadores y tazcales. Participan en las festividades del levantamiento del chimal, anteriormente participaban en la danza de los apaches y otra que desconocen el nombre actualmente. Recuerdan que los abuelos hablaban el otomí; existe relación consanguínea con la gente de San Miguel Tolimán”.

En este caso, la relación con San Miguel, como un lugar de evidente raigambre chichimeca otomí, permite cerrar el relato y convalidar la pertinencia de las raíces, de las que se habla al principio de la exposición, mismas que se ramifican en un conjunto de expresiones, pasadas y presentes, que se traducen en una extensa lista de saberes y prácticas que consideran propias y constitutivas de una identidad. Hay que hacer notar la referencia a la discriminación, como un elemento que contribuyó a la pérdida de tradiciones y costumbres, con las que ahora pretenden reencontrarse.

Ahora bien, en el caso de la Sierra Gorda, el discurso de las raíces se torna más difuso y complicado, cercano al relato construido por la ideología del ‘mestizo mexicano’ como resultado de una raíz india, una raíz española, y eventualmente una ‘tercera raíz’ negra o afrodescendiente.¹⁴ De modo que la metáfora de *las raíces*, y su vinculación con la historia, con la cultura y, particularmente, con las identidades, conecta visiblemente con el discurso nacionalista mexicano, que arranca del patriotismo criollo del siglo XVIII, continúa con la reivindicación republicana y liberal del mestizaje en el siglo XIX, y culmina con la ideología de ‘lo mestizo’, sustentada por el nacionalismo revolucionario del siglo XX.

Nada más que en la versión que encontramos en ciertas localidades de la Sierra Gorda, el español ha sido desplazado por el mestizo, de modo que tanto en San Antonio Tancoyol como en San Juan de los Durán, municipio de Jalpan, explican su identidad indígena “*porque se tienen raíces pames y mestizas*”; en una versión en que ahora ya no es lo indígena lo que deriva en lo mestizo, sino lo mestizo lo que converge con lo indígena. Y resulta curioso cómo en Rancho Nuevo, convocando a la Virgen (se entiende

¹⁴ Ordenamiento que, de acuerdo a cada caso particular, podría ser ampliamente cuestionado, además de que omite un sinnúmero de raíces otras, sin las cuales no podría explicarse México en su diversidad, su heterogeneidad y su riqueza histórica y cultural.

que la de Guadalupe), lo mexicano explica lo indio y no al revés, como sustentaría el nacionalismo mesticista: *“Porque tienen sangre y raíces indígenas, porque algunos hablan téenek y porque la Virgen era indita y ellos son mexicanos, por lo tanto también son indios”*. Nuevamente la conexión entre las raíces y la sangre, pero también la apelación a consideraciones espirituales, a una madre común que nos protege e identifica como habitantes de un suelo bendecido y sancionado por ella.

❖ **Ar *’muj*¹⁵. Cultura, costumbre y tradición; identidad y representación**

Las tres cuartas partes de las cédulas (98) incorporan elementos de la cultura propia, y específicamente de lo que la gente verbaliza como la tradición, o como usos y costumbres, para la explicación de su ser indígena. Muchas de estas cédulas se detienen en rasgos particulares de su singularidad cultural, como la alimentación y la cocina (49 cédulas); la vestimenta (38); el cultivo del maíz y de la milpa, el cuidado de animales y la recolección de especies del monte (32); las creencias y celebraciones de carácter religioso (26); el empleo y elaboración artesanal de utensilios de trabajo, de uso doméstico o para vender (20).

Esta vertiente, particularmente en el semidesierto, dio lugar a verdaderos recuentos exhaustivos de rasgos culturales, propios de una etnografía culturalista al estilo ‘Guía Murdock’, como el que presentamos arriba, de La Salitrera, Colón. Un ejemplo destacado de esta preocupación por enlistar diversos rasgos culturales que se reconocen como marcadores identitarios, nos lo ofrece la ficha de Casa Blanca, Tolimán, en la zona que podríamos reconocer como la de mayor densidad cultural en la región que conocemos como otomí chichimeca del semidesierto de Querétaro y Guanajuato:

Hay muchas razones por las que se consideran indígenas:

1. Por su lengua indígena; es un pueblo que el 100 % de su población habla Otomí, hay gente que es monolingüe, aunque entiende el español pero no lo habla, además

¹⁵ Para los *ñäñho* (etnónimo que podría traducirse como ‘el que habla bien’), el término *ar ’muj*, puede significar ‘cultura’, ‘costumbre’ y ‘tradición’, pero también ‘naturaleza’, ‘existencia’ o ‘natural’. Dicho término incorpora una asombrosa polisemia, pues además de los significados ya expuestos, puede querer decir: ‘ser’ (sustantivo), ‘ente’, ‘entidad’, ‘modo de ser’, ‘folklore’, ‘moda’, ‘estilo’, ‘creación’, ‘nacimiento’, ‘habitación’, ‘vivienda’, ‘población’ o ‘Patria’. Como verbo, el vocablo *muj* aplica para la voz pasiva y para el pretérito, el perfecto, el antecopretérito y el futuro del verbo *’buj*, que significa ‘vivir’ (solo para seres animados), ‘existir’, ‘estar’, ‘habitar’, o ‘nacer’ (solo para animales o humanos). Además, el término *ar muj*, sin el saltillo inicial (’), que viene de la misma raíz, puede significar ‘corazón’, ‘panza’, ‘estómago’, ‘vientre’, o ‘útero’, de modo que si alguien le dice a su pareja: *ma muj*, le está diciendo ‘mi corazón’, ‘mi pancita’, ‘mi amor’, con evidente sentido cariñoso (Hekking y Andrés; 1989).

existe el interés por seguir conservando su lengua materna, en algunas festividades todavía cantan y rezan en otomí.

2. Son descendientes de indígenas; tienen rasgos físicos característicos propios de los indígenas y porque sus antepasados les han dejado como herencia las tradiciones, costumbres y una cultura propia.

3. Alimentación tradicional; consumen alimentos que son de la región, como nopales, quelites, verdolagas, salsas de xoconostle y tantarrias; pulque; atoles de aguamiel, maíz, pirul y mezquite; hacen guisos con flores de maguey y sábila; frutos como el garambullo, guamishi, pitaya, mezquite, calabaza, chile piquín, aguacate, guayaba, granada; el maíz es uno de los alimentos básicos y principales en su alimentación; utilizan las tortillas de colores en festividades, en señal de alegría y colorido; el mole es de los platillos tradicionales para las festividades; también comen los alimentos por tradición, como las habas, papas, lentejas, garbanzos (los hacen propios cuando les ponen el azafrán y les llaman garbanzos amarillos), pan de pulque.

4. Utensilios y trastes tradicionales; utilizan platos, ollas, cazuelas, cántaros y jarros de barro; palas y cucharas de madera; usan el fogón de leña, escobas de ramas, machete.

5. Tradiciones religiosas y creencias propias, que todavía siguen conservando como revestir el chimal con sotol para festividades religiosas; las ofrendas para el día de muertos, donde utilizan la flor de cempasúchil, así como la velación y entierro de sus difuntos; la creencia de año nuevo, donde ven si va a ser buen temporal; la tradición religiosa más importante es la de la danza del Señor San Miguel.

6. Vestuario; las mujeres utilizan blusas hechas por ellas, que son de manta o randa, mandil, faja, rebozo, huaraches, anteriormente el traje típico y se peinaban de trenzas con listones de colores y peinetas; los hombres utilizan huaraches, sombrero, jorongo.

7. Música, danza y cantos tradicionales; en las festividades se acompañan de música de tamborcillos, que consiste en un tamborcito y una flauta (también les llaman pifaneros), hay cantos tradicionales que usan para suplicar la lluvia o cuando rezan.

8. Viviendas con materiales de la región; aunque ya muchas de las casas en la actualidad son de materiales prefabricados, todavía siguen utilizando materiales de la región para la construcción de algún cuartito, cocina o enramada, como carrizos, pencas de maguey, órganos, chiquiñá, pasto, troncos de mezquite, pirul, zapote y aguacate, hojas de palma; también utilizan el adobe”.

Se trata, como puede verse, de un extenso recuento, que parte de la lengua, apela a los antepasados y a la sangre, para derivar en un sinnúmero de elementos de la cultura, y en particular de lo que podría identificarse como patrimonio biocultural, derivado de una tradición afianzada en el conocimiento, reconocimiento y manejo del territorio.

Dentro de la misma región de Casa Blanca, al norte de Tolimán, la ficha de Bomintzá, empezando por la lengua otomí o ñöñhö, hace un interesante recuento de lo que para

ellos son las costumbres heredadas de los abuelos, destacando al final los conocimientos de la medicina tradicional:

“Porque hablan la lengua otomí que les heredaron sus antepasados; porque conservan las mismas costumbres de sus abuelos, como los festejos de los santos; utilizan su vestimenta tradicional, a base de blusa de randa tejida a mano y con aguja; aún muelen en el metate y hacen tortillas mano; lavan la ropa en el arroyo, acarrean leña, pastorean el ganado, siembran maíz, frijol, garbanzo y calabaza; plantan flores; se comen los frijoles con nopales, calabaza, atole de aguamiel; producen y consumen el pulque y pan de pulque; comen las tantarrias, verdolagas, quelites, atole de mezquite, biznaga, atole de pirul, garambullos, tunas, chilitos, guamishi, flor de la palma, piñón; hornean el quiote de maguey; utilizan plantas medicinales para curarse, como el simonillo, pextó, prodigiosa, hierba del indio, pirul, hierbabuena, poleo, orégano; conservan sus creencias, como el mal de ojo, mal de aire, brujería, colocación de ofrendas; hacen limpias para curarse, rezan oraciones, utilizan la ceniza y la manteca para curar el entripado”.

Es notorio que estos largos listados de argumentos culturales para sustentar su condición indígena no aparecen en las cédulas de Amealco, que en general se limitan a hablar de la lengua, de los antepasados, de las raíces y de la cultura, las tradiciones y costumbres en general, sin entrar a mayores especificaciones. Es posible que ello se haya debido a la conducción de los talleres en aquella región, pero también a que en ese lugar se asumen como argumentos fuertes los de la lengua, ‘la descendencia’ y ‘el costumbre’, de suerte que basta con ellos para afirmar una identidad que no requiere mayor explicación, considerando además el esquema tan polarizado de relaciones interétnicas que prevalece ahí y del que hablaremos más adelante y que determina que existan mucho menos dudas acerca de quién es indígena y quién no lo es.

Por su parte, en comunidades en que se registra un proceso más avanzado de fragmentación o descaracterización cultural¹⁶, observamos el esfuerzo por unir las piezas de un rompecabezas considerablemente fragmentado, a partir de la preocupación por articular una representación que articule su reconstitución identitaria; tal es el caso de Tunas Blancas, Ezequiel Montes, que explica de esta manera su identidad indígena:

“Porque conservan algunas costumbres de sus antecesores, como las religiosas; el vestuario que algunas personas usan, principalmente las mujeres, consiste en las enaguas, delantal o mandil, rebozo, blusa de manta, huaraches de correa; aún persisten las danzas de xitaces, de apaches, que se acompañan con música de

¹⁶ Que no sería lo mismo que la descaracterización étnica de la que hablan Bartolomé y Barabas (1996:35).

tambores y violines, usan maracas; se conservan los intercambios religiosos, como las peregrinaciones, procesiones y celebraciones de misas; en la forma de cocinar se acostumbra la leña, el fogón en tres piedras, el uso del comal, el metate y el nixtamal para hacer tortillas a mano; se utilizan ollas, jarros, comal, cazuelas, molcajete, tejolote, aventador, el tazcal, cucharas de madera, ocote; se consumen frijoles, maíz, nopales, verdolagas, quelites, ejotes, calabazas, hongos, huitlacoche, pulque, flor de calabaza, atole de semilla de pirul, aguamiel, atole de masa, atole de mezquite, agua de cebada, gorditas de trigo y de maíz, mole de xoconostle, papas con nopal y xoconostle, charape; algunas personas aún hablan palabras en otomí”.

Muchas expresiones que en otro tiempo se percibirían simplemente como propias de un pueblo campesino, ahora se recuperan como rasgos constitutivos de una identidad indígena, que se reconfigura siguiendo el modelo de las comunidades eminentemente indígenas, en este caso *ñöñhö*, de la región en que la comunidad se desenvuelve e interactúa. Eso lo pude constatar cuando, en presencia de una ceremonia de entrega de mayordomía o cambio de cargueros que se desarrollaba en el Museo Regional de Querétaro, en el contexto de la exposición temporal: “*Ya ximhaji xa nsu. Territorios de lo sagrado. Cultura y paisaje otomí chichimeca*”, en el año 2011, un custodio del Museo me comentó que en su pueblo se practicaban ceremonias muy parecidas, y que a lo largo de la expo había observado que en su comunidad se llevaban a cabo rituales semejantes a los que se presentaban en la exposición, preguntando finalmente con una mezcla de ingenuidad y asombro: “*¿no será que nosotros también somos indígenas, como ellos?*”.

Ahora bien, vale la pena observar cómo se explican a sí mismos como indígenas los habitantes de algunas comunidades de la Sierra Gorda, que ha sido siempre un lugar de muchos contactos interétnicos, en que durante muchos años se negó y se despreció a los núcleos pames existentes en el área, tratándolos de inferiores e incivilizados; de manera que la tarea es reconocer signos que permitan reconstruir una representación y un reconocimiento de lo indígena, que incluye el componente pame, pero también expresiones de los grupos otomíes que llegaron tardíamente, algunos hasta el siglo XX, procedentes de Tolimán, y de los núcleos téenek que han llegado de San Luis Potosí y se han avecindado en distintas comunidades de la región. Esto es entonces lo que argumenta la ficha de San Juan Buenaventura, municipio de Jalpan:

“Porque son descendientes de indígenas, provenientes de los otomíes de Tolimán y pames de Santa María Acapulco, S.L.P. Conservan la costumbre de hacer tortillas de maíz a mano y cocidas con leña, moler en el metate y molcajete, comen tamales de

chamal, nopales, chilcuague, quelites, palmito, calabacitas, chayotes, chiveles, pemoches, verdolagas, cacahuates, camotes, conejos, armadillos, palomas, tejones, ardillas, guajolotes silvestres, venado, miel de abeja, jabalíes, tamales de puerco para el Todos Santos. La música arribeña, huapango huasteco; usan el sombrero los hombres y el rebozo las mujeres; capotes de palma para protegerse de la lluvia. Anteriormente se usaban las casas de varas enjarradas, de tierra blanca, con paredes de adobe y techos de palma; se usan los petates de palma, usan el ixtle de lechuguilla para lazar animales, aperos de madera y cuero; usan guaraches de correas; se acostumbra a bendecir a las yuntas, paseo de yuntas adornadas con flores de sotol en la fiesta de San Isidro; velaciones durante la fiesta patronal, se hacen ofrendas en todos santos y se arreglan los altares con flores de cempasúchil”.

Alguien podría decir que muchas de esas cosas hablan de cualquier comunidad campesina de la Sierra Gorda o de la Huasteca, pero habría que ver cómo esas expresiones se articulan en un universo cultural singular y definido, y se habilitan para acreditar una identidad que, como dice Bartolomé (1996:22) no es sinónimo de cultura, ni mucho menos. En el caso de Tancoyol, se hace un relatorio larguísimo de rasgos que fundamentan su identificación como comunidad indígena:

“Porque conservan los rasgos de la cultura y su lengua y tradiciones, entre las que destacan la música tradicional de binuete (instrumentos de cuerda como la guitarra quinta y el violín), lo combinan actualmente con la jarana, que utilizan para amenizar la velación de los difuntos, principalmente cuando son niños; la duración del acto es hasta el amanecer, entonando cantos y alabanzas religiosas, utilizando como bebida tradicional el consumo de mezcal; hacen un recorrido desde su comunidad hasta el panteón, en donde avientan cohetes por todo el camino. El vestido que actualmente se utiliza es a base de tela con colores encendidos y brillantes, el uso del rebozo es usual en las mujeres; el uso de huaraches de correa para los hombres y de plástico para las mujeres; se utiliza la peineta y pasadores para recogerse el pelo las mujeres. Los alimentos son a base de tortillas de maíz, hechas a mano, cocidas en comal, elaborado por las propias mujeres a base de barro y chililite (yeso), en fogón de barro, con varas; frijoles, chiles piquines silvestres y tomatillo o coyol, huevos y gallinas y guajolotes de rancho; consumen la carne de cerdo de la raza pelón mexicano, que actualmente está a punto de extinguirse, la carne de animales silvestres como el tlacuache, armadillo, conejo, venado, palomas, actualmente forma parte de la dieta comunitaria. Se consumen plantas silvestres, como el chamal (sica) para elaborar tamales, quelites, verdolagas, raíces de chilcuague, vainas de efés, capulincillo, uvas silvestres, frutilla, talayotes, tunas y nopales del campo y el palmito; se utilizan para curación plantas medicinales como la hierba del golpe, la mejorana, tomillo, albahaca, altamisa, ruda, hierba del niño, hierba del negro, cascara de palo, amole con aguardiente; animales para curar enfermedades diversas, como víbora de cascabel, rana, carne y manteca de zorrillo; se acostumbran las limpias con huevo de gallina para, curar el mal de ojo; se dan barridas con alcanfor para el mal aire y parálisis

facial; visitan las apariciones de imágenes, como la de la virgen de Guadalupe en Rayón, S.L.P. (La Peñita), Agua Amarga y Agua Fría; participan como peregrinos en las festividades patronales de Santa María Acapulco, S.L.P.; se utiliza el molcajete de piedra para elaborar salsa, metate, comal, ollas, cazuelas, jarros y platos de barro y cucharas de madera; petates de palma, las sacas para guardar las semillas, ayates, machete y guingaro, hacha, olotero para desgranar mazorcas de maíz; se utiliza en la agricultura el tronco de bestias mulares o yuntas de bueyes, el pizcador de hueso para deshojar la mazorca, amogotar el maíz; algunos se dedican a la crianza de chivos y borregos en pastoreo, se crían burros para la carga”.

De la relación anterior podemos desprender una clara y ponderada ubicación del enorme y diverso patrimonio biocultural con que cuenta una comunidad campesina, que se reconoce en su singularidad y a partir de ahí reelabora su identidad indígena, sustentada en vínculos históricos y culturales que se recuperan y reconvierten. Los campesindios de los que habla Armando Bartra.

❖ **Los que no son y los que no están**

Un dato interesante es que en dos localidades, ambas localizadas en la Sierra Gorda y específicamente en el municipio de Jalpan, en el reactivo que indaga si los consultados se consideran o se identifican como comunidad indígena, contestaron que **no**. Las explicaciones que dieron a su negativa fueron, para el caso de Ojo de Agua, que: *“La gente que se considera indígena, son personas que emigraron de Tolimán, en su carácter de trabajadores o cuidadores de ganado; la gente originaria de Ojo de Agua, no se considera indígena, porque se dice que son originarios de Landa de Matamoros, porque son ‘gentes de razón’”*. Y en el caso de San Isidro, que: *“Solo cuatro de los presentes se declararon ser indígenas, los otros dijeron que ellos son quienes les han prestado tierra a los huastecos para que instalen su casa”*.

Es notable cómo en la Sierra Gorda, como en la Huasteca y otras regiones interétnicas del país, sigue operando esa distinción racista entre “gente de costumbre” y “gente de razón”, que da título al célebre libro de Miguel Bartolomé (1997). Desde esa perspectiva no es extraño comprender que en dicha región el vocablo ‘pame’ se sigue utilizando como sinónimo de ‘tonto’ o ‘salvaje’. Ahora bien, la ficha de San Isidro es muy expresiva de las relaciones de dominación que prevalecen ahí; resulta que en ella se asienta que la localidad cuenta con 31 habitantes, de los cuales diez hablan huasteco o *téenek*, de manera que cerca del 30% son hablantes de dicha lengua indígena, porcentaje mucho

mayor al que prevalece en muchas localidades que se asumen indígenas; pero la razón que aducen para no conceder capacidad decisoria a los *téenek*, es que no son propietarios de los predios que ocupan, pues se los han prestado “*para que instalen su casa*”, conjugando de esa manera la discriminación étnica o racial con la de clase, como suele suceder frecuentemente en el horizonte nacional y de América Latina.

De esta manera, cuando en la cédula de San Isidro se dice que solo hubo cuatro personas que se declararon indígenas, hay que puntualizar que en el taller hubo 10 personas, como lo asienta la lista de participantes; o sea que hubo un 40% de asistentes indígenas, pero que no tenían derecho a decidir. Ello da cuenta de poblaciones fragmentadas desde el punto de vista étnico, como sucede en muchos lugares de la Sierra Gorda. Eso mismo puede observarse en dos casos en que un grupo respondió que sí y otro que no; uno de ellos fue el de El Rincón de Tancoyol, Jalpan, en que contestaron:

“Sí; porque sus familiares son de origen indígena pame, porque conservan sus usos y costumbres, algunos conservan la lengua materna, porque poseen los rasgos de la raza indígena. No; se dice que dejaron de hablar la lengua pame, por la discriminación de las personas que se sienten con un poco de mayor economía, principalmente de Tancoyol y Jalpan, incluso de las mismas personas de la comunidad”.

Nuevamente observamos la división étnica de la comunidad, evidentemente sustentada en el reconocimiento de la discriminación hacia los *téenek*, ‘incluso de las personas de la misma comunidad’, por ser indígenas y por ser pobres. Algo semejante sucede en la localidad de Los Jasso, municipio de Jalpan, pues aunque contestan afirmativamente a la pregunta de autoadscripción, aclaran que la otra mitad, que por lo que se desprende del texto no acudió al taller, no se considera indígena:

“Nuestros descendientes eran indígenas y también porque tenemos rasgos indígenas. La otra mitad no se considera indígena, ya que les da pena decir que sus antepasados fueron indígenas y también tienen miedo de ser discriminados por ser de ese tipo de raza”.

Vale la pena observar cómo reaparece el asunto de la raza, de los rasgos físicos y de los antecedentes, imbricado con la discriminación, la pena y el sentido de ocultamiento de

orígenes, que para unos son legítimos y motivo de afirmación y para otros no. No obstante, ellos mismos desarrollan un amplio relato de por qué se consideran indígenas:

“La gente de la comunidad tiene una forma muy particular en saludar a la gente de respeto, como a los compadres, hermanos; primero, tocan el hombro luego hacen una pequeña veneración y después se dan la mano. También se consideran indígenas porque comen tortillas de maíz, ya por la falta de este se han visto en la necesidad de usar minsa o maseca; comen quelites, cheveles, nopales, en salsa de molcajete; la masa primero la pasan por el molino de mano, luego la afinan con el metate; cuando hay un evento especial hacen de comer mole con carne de pollo, criado en casa; hacen atole de teja, atole de maíz crudo, calabazas, elotes, flores de palma o izote, verdolagas, hongos de maíz (huitlacoche), tamales chamal, panales del campo, cumiche, guaricho, abeja, avispa; los gusanos de chomites, aguamiel, atole de aguamiel, pulque, guamúchiles, capulines. Actualmente ya no comen animales silvestres, por la penalidad que existe; antes comían venado, jabalíes, palomas, conejos, chachalacos, gallinas del monte. Actualmente todavía utilizan el rebozo, mandil, huaraches, las mujeres, y los hombres por costumbre utilizan el sombrero, aunque en la actualidad es de tipo norteño, porque no hay de otro tipo; en la actualidad ya no se habla la lengua otomí, pero los antepasados si la hablaban. Todavía se utiliza la música de viento para toda ocasión especial, bodas, cumpleaños, bautizos, y bailan los sones y huapangos tradicionales; cuando se pide a una novia, llevan cerveza, vino, la piden y le dan la respuesta, los llevan a presentarse el sacerdote de Tancoyol, y el día de la boda se mata una res, un puerco y se hace mole, por eso nos consideramos indígenas”.

Esta ambigüedad en el uso del argumento racial aparece en otras localidades de la Sierra Gorda, como Carrizal de los Durán, cuya respuesta es considerablemente extraña, tratándose de una localidad en la que, a decir de ellos mismos, cerca del 40% habla la lengua *téenek*: *“Por las tradiciones; algunos hablan el huasteco, otros nada nada más lo entienden. Sus raíces y costumbres, algunas se han ido perdiendo, pero todavía las recuerdan sus padres; sus padres son indígenas, no se consideran mestizos, aunque son blancos”.* Entre la noción de “gentes de razón” y las extrañas referencias a la blancura de la piel, nos queda claro que en esta región no estamos tan lejos de la época virreinal.

Es preciso anotar que, con independencia de si la gente contestó que no a la pregunta por la autoadscripción, dichas localidades fueron incluidas en el listado que se incluye en el artículo 3º de la Ley estatal en materia indígena, lo que nos habla de un manejo discrecional de los reconocimientos de localidades indígenas. Además, como señalamos antes, en un sinnúmero de localidades, si bien se llevaron a cabo los talleres de

consulta, con resultados dispares pero siempre interesantes, no se integraron debidamente las cédulas de registro, y aun así las localidades se incluyeron en el artículo respectivo de la Ley; mientras que, en otros casos, ni siquiera se llevaron a cabo los talleres y de todas maneras las localidades se incluyeron en el listado.

Vale la pena detenernos en dos cédulas en que, aceptando el carácter indígena de la localidad, se destacan características negativas asociadas a dicha condición. La ignorancia, para el caso de Mesa de Chagolla, Tolimán:

*“Porque hablamos el otomí, porque viven en una comunidad indígena, por sus antepasados que eran indígenas, porqué se sienten con raíces indígenas y **con pocos conocimientos** [el subrayado es nuestro]; por su vestimenta, por su alimentación, como nopales, frijoles, calabaza, tuna, quiote, maíz, chile, tantarrias, atole de agua miel, atole de mezquite, pulque, quelites, mole, garbanzos; por su medicina tradicional, hierbas de campo; por eso nos consideramos indígenas”.*

Evidenciando una minusvaloración de los conocimientos locales, de los que se da cuenta, aunque parcialmente, en la propia respuesta, que es elocuente en lo que respecta a la importancia de sus saberes y prácticas. Mientras que en el caso de La Loma, Tolimán, aparece la pobreza como parte de su condición indígena:

*“Por las tradiciones de sus antepasados; porque sus abuelos hablaban el otomí; **por la pobreza que se tiene** [el subrayado es nuestro]; por la forma de vestir, todavía se acostumbra el rebozo, mandil, huaraches; anteriormente utilizaban el calzón de manta los hombres y falda larga las mujeres. Por su alimentación, acostumbran comer flores de garambullo con huevo en torta, comen vinitos que se dan en los cactus, tantarrias, atole de bolas de pirul, frijoles en hoja de aguacate, queso de chiva, calabazas tiernas, gusano de maguey, atole de mezquite, raspaduras de maguey con masa para rendir las tortillas, hongos de maíz, atole de maíz tierno; por la forma de curarse, anteriormente usaban las hierbas del campo, pero actualmente los doctores están prohibiendo que se utilicen tés para curarse”*

También en las localidades de Cerrito Parado y Mesa de Ramírez, en Tolimán, se incluye como característica la ‘alta marginación’ propia de sus comunidades. Observamos así que, aun cuando sea en pocos casos, se presenta esa asociación perversa entre ser indígena y ser pobre, resultado de una relación asimétrica de dominación y desigualdad social, no de una condición inalterable y esencial. Lo curioso

es que la misma cédula acredita una enorme riqueza cultural en manos de la localidad que reconoce a la pobreza como parte aparente de su adscripción étnica.

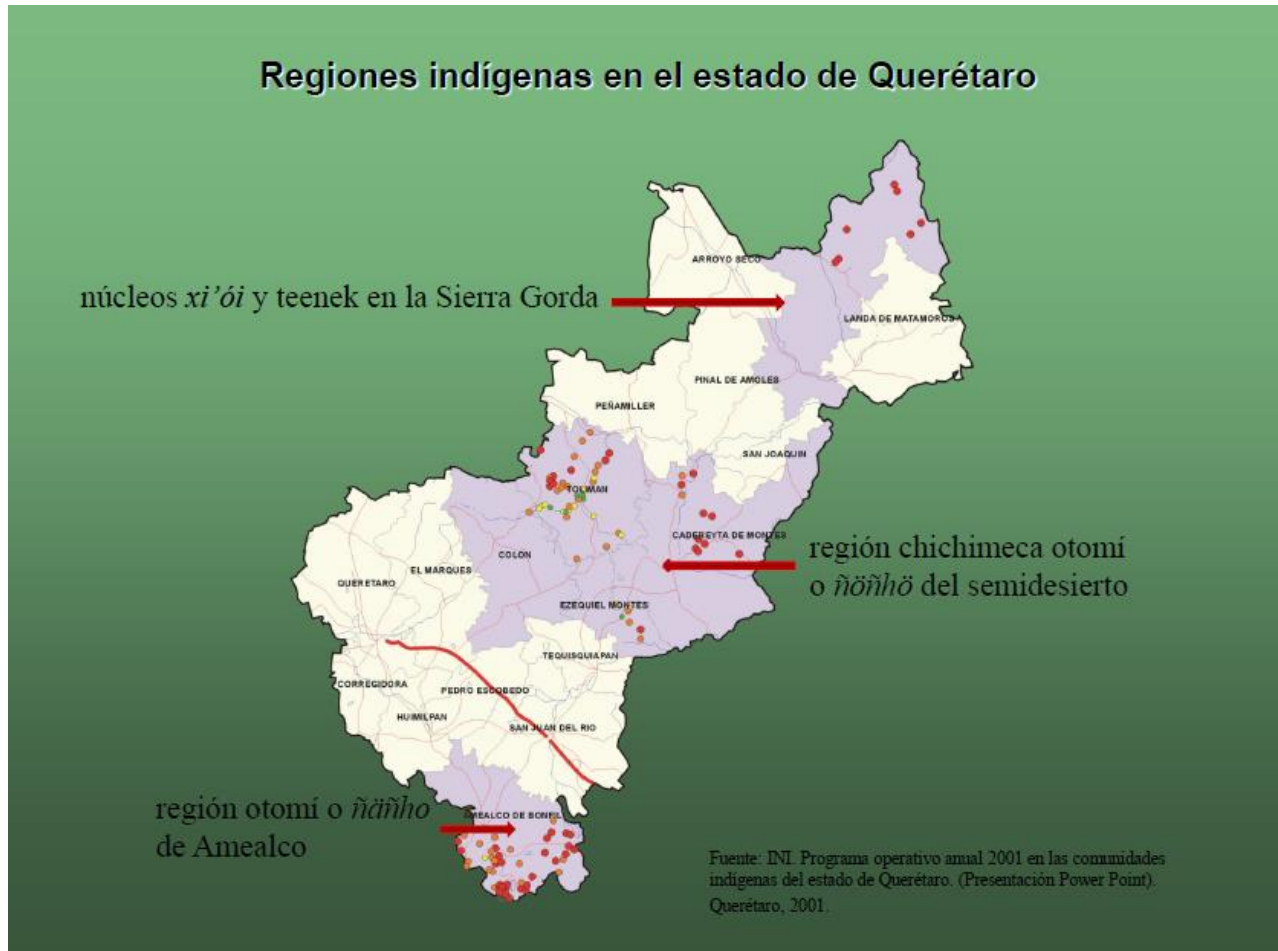
Otro componente extraño que aparece en algunas cédulas, es la vinculación de lo indígena con la lejanía, supongo que debe entenderse que en relación con los centros urbanos, económicos o políticos; como evocando las ‘regiones de refugio’ de Aguirre Beltrán. De modo que en Tuna Manza, Tolimán, se dice que son indígenas: *“Porque vivimos en comunidades lejanas, y porque vivimos de nuestros animales”*; en una respuesta verdaderamente crítica; en tanto que en Los Hernández, Cadereyta, se argumenta: *“Por las costumbres y tradiciones, porque vivimos alejados del pueblo, por la forma de comer, la forma de vestirnos, por eso nos consideramos indígenas”*.

III. Las regiones indígenas de Querétaro

Valdría la pena ahora relacionar las cédulas del padrón con la configuración de las regiones indígenas que podemos ubicar y diferenciar en el estado de Querétaro, sin considerar por ahora al área metropolitana de la capital. En dichas regiones encontramos la presencia ancestral y continuada de tres grupos etnolingüísticos:¹⁷ otomíes (*ñãñho* o *ñõñhõ*), pames (*xi’óí*) y *téenek* (o huastecos). Los primeros, se asientan en dos áreas: la zona sur de Querétaro, en el municipio de Amealco (que forma parte de la amplia región otomí mazahua que comprende también el norte del Estado de México y el oriente de Michoacán); y el semidesierto de Querétaro y Guanajuato. La población *xi’óí* y *téenek* que tiene presencia territorial en Querétaro se ubica en la Sierra Gorda Queretana, particularmente en ciertas comunidades de los municipios de Arroyo Seco y Jalpan, aunque aparecen generalmente como núcleos poblacionales minoritarios en las comunidades en que habitan y solo en contadas excepciones, como es el caso de las Nuevas Flores, municipio de Jalpan, se presentan como comunidades con población indígena mayoritaria y predominante.

¹⁷ Empleamos el término ‘grupo etnolingüístico’ como un concepto operativo que designa al conjunto de comunidades que se identifican por “hablar variantes de una lengua o lenguas emparentadas y sus modalidades regionales” (Barabas y Bartolomé, 1999, I: 16).

MAPA I.



En las regiones en que se emplazan las localidades que intervinieron en los talleres para la integración del Padrón de comunidades indígenas, la coexistencia y la convivencia entre etnias y pueblos diferentes define la existencia de fronteras culturales y regiones interculturales, en que se producen encuentros y desencuentros entre grupos sociales con matrices culturales y adscripciones étnicas distintas, estableciendo relaciones interétnicas de diversa índole, que van de la cooperación y el intercambio, la disputa y el conflicto, a la discriminación, la explotación y el sometimiento de las comunidades indígenas étnicamente diferenciadas por la sociedad hegemónica, definida formalmente como 'mestiza' en el discurso oficial, y particularmente las élites y grupos de poder en el ámbito regional.

Como hemos descrito, en estas regiones perduran grupos con una identidad étnica diferenciada, que se constata y se convalida en el uso de una lengua propia, mismos que

entablan y reproducen un campo de relaciones interétnicas de diverso tipo con el mundo mestizo predominante, cuyas características, efectos y dinámica resultan diferentes en cada región y que podemos distinguir en tres tipos básicos de interrelación entre las comunidades indígenas y la sociedad mestiza que las envuelve (ver Mapa 1):

1) Un primer tipo es el que se registra en la región sur de Querétaro, en el municipio de Amealco, en donde encontramos la mayor presencia de población *ñāñho* de este pequeño estado de la República. Aquí se observa un esquema de relaciones interétnicas de fuerte polaridad, con características similares a las llamadas 'regiones de refugio' (Aguirre Beltrán; 1987); de modo que la cabecera municipal, Santa María Amealco, fundamentalmente mestiza, opera como una pequeña metrópoli, desde la cual una reducida elite de ganaderos, agricultores y comerciantes ricos detenta el poder político y económico, segregando y sojuzgando a la población indígena, a pesar de que ésta incorpora a más de la mitad de los habitantes del municipio, de tal suerte que la relación entre mestizos (más bien criollos) e indígenas está notoriamente influida por el racismo de los primeros hacia estos últimos, y por la explicable desconfianza de los indígenas en relación con el resto de la población. No es casual entonces el alboroto causado por el título del libro "Indios en la ciudad", de lo que hablaremos más adelante.

Esta situación se ha plasmado en la delimitación de áreas indígenas y mestizas territorialmente diferenciadas, donde las fronteras étnicas están marcadas con cierta claridad. Por eso parece que en esta región no existe mayor preocupación por demostrar que las localidades son indígenas, pues ello resulta evidente. Tal vez por ello en esta región las respuestas resultan tan escuetas, a diferencia de las extensas explicaciones que aparecen en el semidesierto y, en menor medida, en la Sierra Gorda, destacándose, como ya lo habíamos hecho notar, el argumento lingüístico, de algún modo irrefutable, así como la apelación genérica a los antepasados, complementada por la insigne metáfora de 'las raíces'.

Hablamos en este caso de una evidente herencia colonial, que se traduce en una larga historia de agravios y de despojo, en la que sigue viva la memoria de las haciendas que progresivamente fueron despojando y sometiendo a los pueblos indios del área, dando lugar más adelante a la élite criollo mestiza que ejerce su dominio desde la cabecera

municipal, en un municipio rico desde el punto de vista agrícola, ganadero y comercial, pero enormemente desigual; cuyas desigualdades persistentes se refuerzan por la segregación y la distinción entre estamentos que casi no se mezclan.

2) En el caso de la región que hemos reconocido como otomí chichimeca del semidesierto de Querétaro y Guanajuato, que tiene como zona núcleo al municipio de Tolimán, pero incorpora también comunidades de los municipios de Cadereyta, Ezequiel Montes, Colón y Peñamiller, así como algunos municipios del noreste de Guanajuato. En esta región observamos un esquema de relaciones interétnicas mucho menos polarizado, en que la diferenciación cultural entre la población mestiza y la población indígena es menos visible y opera en un gradiente de cierta continuidad cultural y difuminación de las fronteras étnicas, en que prevalecen más las diferencias económico sociales entre los distintos estratos de la población que las diferencias étnicas propiamente dichas. De ahí que en esta zona, y particularmente en Tolimán observamos un notable incremento de las cifras de autoadscripción, pues para un alto porcentaje de la población adscribirse indígena puede ser una buena estrategia de recuperación de un orgullo identitario, de rearticulación o reconfiguración étnica, así como de resignificación histórica y cultural de sus condiciones de pobreza material y exclusión social. Lo que podemos constatar si observamos que en el Censo de 2010, a la pregunta muestral de si la población se considera indígena, en el caso de Tolimán el 80% de las personas contestaron que sí, porcentaje muy superior al de los hablantes de lengua indígena en el mismo municipio, que alcanzaba el 24% (Ver tablas 2 y 3).

A diferencia de Amealco, en esta región observamos una incidencia mucho menor de monolingüismo y un avance más acelerado de procesos de desplazamiento lingüístico, aunque no necesariamente en detrimento de las expresiones culturales de otra índole, lo que se traduce en una presencia mucho más numerosa de personas que, sin hablar la lengua autóctona, se autoadscriben como indígenas y reconocen su identificación con sus antepasados chichimecas y otomíes, como puede observarse en las cédulas de registro del padrón de localidades indígenas.

Así que podemos hablar, en este caso, de comunidades que mantienen una fuerte identidad residencial, en los términos que la define Bartolomé (1996:39), y en las que

conviven poblaciones culturalmente mestizas con grupos que hablan todavía el *ñhöñhö*, o bien, que sin hablarlo se autoadscribe como indígena y conservan costumbres y tradiciones que apelan a una condición étnica diferenciada. La población mestiza que vive en el área, en su gran mayoría comparte con los indígenas su condición de pobreza y precariedad, y las diferencias sociales existentes en su seno son similares a las que se observan entre los propios indígenas chichimeca otomíes, toda vez que los grupos más enriquecidos prácticamente no viven en el área, sino que se mueven principalmente en la capital del estado, todo lo cual ha favorecido la prevalencia de un espacio de convivencia e intercambio en el que ser indígena o mestizo no tiene mayores repercusiones de índole económico social, e incluso la perspectiva de declararse indígenas y ser reconocidos como tales por las instituciones puede favorecer el acceso a programas y presupuestos gubernamentales.

3) En cuanto a los núcleos de población pame o *xí'oi*, y *téenek* o huastecos, asentados en la Sierra Gorda, vale la pena señalar que, con algunas contadas excepciones, se trata de grupos menores que subsisten en el contexto de comunidades mayoritariamente mestizas, que ejercen sobre ellos relaciones de discriminación y subordinación, por su condición de pobres y 'extraños', como lo pudimos observar en algunas de las fichas que ya hemos comentado. De ahí que en varios casos, la respuesta sobre autoadscripción apareció dividida, e incluyendo incluso apelativos racistas como el de "gentes de razón"; así, por ejemplo en Mesa del Pino, Jalpan, tuvieron que aclarar: "*Se consideran indígenas **parte de ellos** [el subrayado es nuestro], porque los antepasados fueron indígenas, por su descendencia, **por las características físicas, por estar en comunidades separadas** [subrayado nuestro], por sus fiestas*". Otra vez la referencia a los rasgos físicos, como si de eso dependiera la etnicidad, y a la separación entre indígenas y no indígenas, tan marcada en la región. Aunque a diferencia de Amealco, aquí la separación se da en las propias localidades rurales, y no tanto en el contexto de la oposición con una cabecera criollo mestiza como sucede allá.

Lo que encontramos en la Sierra Gorda es la presencia de decenas de familias *xí'oi* y *téenek*, que se internan a Querétaro desde San Luis Potosí, provenientes de lugares específicos, como Santa María Acapulco para el caso de los pames, y el municipio de Aquismón en el caso de los *téenek*, con el fin de trabajar la tierra de los rancheros y

pequeños campesinos mestizos que migran a los Estados Unidos. Así que, como dijeron los de San Isidro, esos migrantes son “*quienes les han prestado la tierra a los huastecos para que instalen su casa*”; como si le estuviesen haciendo un favor a quienes les aseguran el cuidado de sus tierras y la obtención de un ingreso seguro a cambio de compartir con los trabajadores indígenas la mitad o el tercio de la cosecha, o un porcentaje del ganado que cuidan para ellos.

Con respecto a la interrelación entre la población mestiza y la indígena, la diferenciación entre ambos estratos combina las consideraciones raciales y estamentales, que ya pudimos observar en varias de las cédulas, con criterios de orden económico social, pues en su mayoría los pames, huastecos y otomíes son jornaleros sin tierra y, por lo tanto, viven en condiciones mucho más precarias que las de los dueños de la tierra en la que trabajan, gran parte de los cuales son trabajadores migrantes en los Estados Unidos. Como hemos hecho notar, hay rasgos notables de racismo y discriminación de los mestizos de los pueblos más grandes y de los dueños de los ranchos, sobre todo hacia los pames, pero también hacia los *téenek* y otomíes. Desde tiempo atrás, la población pame ha mantenido relaciones laborales con los rancheros de esta área, de modo tal que la mayor parte de las familias *xí'oi* se han mantenido con base en los jornales obtenidos por trabajar en sus tierras en condiciones de explotación y discriminación de parte de los patrones mestizos. Los *xí'oi* se presentan así como un grupo desprotegido y en desventaja, sujeto desde hace tiempo a los abusos de los dueños de la tierra. Lo paradójico del asunto es que, como puede observarse, en algunos talleres fueron los mestizos los que condujeron la discusión y el llenado de las cédulas, pretendiendo capitalizar en su beneficio, y el de la clase política del municipio en cuestión, su incorporación al régimen de la Ley indígena y la posibilidad de canalizar para sí los presupuestos destinados al supuesto ‘desarrollo’ de los pueblos indígenas. Eso sucede cuando las concesiones legales y presupuestales no están aparejadas de la organización autónoma y la construcción de espacios de poder y resistencia desde las comunidades y configuraciones étnicas.

Es así que la configuración de fronteras y relaciones interétnicas en las regiones que nos ocupan se ha ido articulando y modificando a lo largo del tiempo, y se ha ido modelando con los diferentes sucesos históricos que han marcado a los grupos que conviven en un

mismo territorio, generando procesos simultáneos de opresión y resistencia, de agresión y adaptación, de extinción y reconfiguración, de confrontación e interacción, que vale la pena reconocer para comprender cómo, a pesar de las adversidades, los pueblos y grupos llamados indígenas siguen presentes, actuantes y vigentes.

IV.El campo de lo indígena en Querétaro

Debe parecernos claro, a estas alturas, que las identidades no son unívocas, ni esenciales, ni inmutables, ni necesariamente excluyentes; son representaciones colectivas, en el sentido durkheimiano del término, construcciones culturales que se configuran como “relaciones de sentido que organizan la vida social” y que se mueven en “el mundo de las significaciones, del sentido, [que] constituye la cultura” (García Canclini, 2005:34). Por eso, las identidades no están dadas y acabadas, sino que se constituyen en medio de procesos, que se desenvuelven, siguiendo a Bourdieu en campos de fuerza y de sentido.

Así, para el estudio de ‘lo indígena’, en su relación simbólica, política y social con ‘lo mestizo’, nos interesa analizar sus vínculos, tensiones, interpenetración y desplazamientos, desde la noción de ‘campo’, comprendida como “una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (situs) en la estructura de distribución de espacios de poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera)” (Bourdieu y Wacquant, 2005:134-135). De manera que nos interesa entender la emergencia, la configuración, las relaciones, los procesos y los conflictos propios de un campo cultural y político específico que se reconoce como ‘lo indígena’.

En este punto, considero que vale la pena pasar revista, aunque sea de forma somera, a los actores que intervienen, los recursos que están en juego y las reglas que ordenan el campo de ‘lo indígena’, como se presenta y como lo hemos delimitado, en el entendido

de que su análisis en lo particular será materia de una investigación ulterior que está en curso.

Ahora bien, ¿cuáles son los actores que intervienen y se confrontan en ese campo? En primer lugar, estarían todos aquellos grupos e individuos que de una u otra manera se reconocen en el mundo heterogéneo, híbrido y difuso de 'lo indígena', particularmente aquellos que reproducen identidades étnicas o etnolingüísticas particulares, como los *ñãñho*, los *ñõñhõ*, los *xi'oi*, o los *téenek*. Es evidente que, en segundo lugar, tendríamos que considerar también a las organizaciones indígenas, con su mayor o menor prestigio, representatividad y eficacia, y con sus particulares concepciones y estrategias.

En tercer lugar, habría que incluir al creciente número de instituciones públicas que generan o instrumentan discursos, políticas, acciones o proyectos dirigidos hacia 'la población indígena', mismas que abarcan los tres niveles de gobierno y los tres poderes del Estado, entre las cuales podríamos destacar a: la CDI (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas), la DGCIP (Dirección General de Culturas Indígenas y Populares) de Conaculta, la DGEI (Dirección General de Educación Indígena) de la SEP, la Comisión de Asuntos Indígenas de la Legislatura estatal, el Departamento de Educación Indígena de la Usebeq, las comisiones indígenas de los ayuntamientos, los agentes bilingües itinerantes del Ministerio Público, el programa de salud intercultural de la Seseq (Secretaría de Salud del estado de Querétaro), además de los programas sociales que inciden en población o comunidades indígenas.

Pero aquí no se agota este complejo universo de actores sociales. Hay que considerar a las instituciones académicas y a los investigadores, muy en especial a los antropólogos, que desde principios del siglo XX se erigieron como los especialistas en el estudio de los grupos étnicos y de los indios de México, y que en los últimos años han adquirido presencia y espacio en Querétaro, conforme adquieren importancia y visibilidad los pueblos indígenas y los temas relacionados con la diversidad étnica, lingüística y cultural; es notable cómo desde la promulgación de la *Ley de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas de Querétaro*, se ha vuelto común que los presidentes municipales busquen a los antropólogos que certifiquemos como 'indígenas' más y más

localidades, en espera de jugosos presupuestos. Otro actor que ha entrado en escena en la entidad son los institutos o universidades llamados 'interculturales', con sus luces y sombras, pues ya existe uno en la comunidad *ñöñho* de San Ildefonso.

Sin duda alguna que este campo, dotado de un alto sentido del romanticismo, incluye a un número, todavía escaso entre nosotros pero creciente, de asociaciones u organismos de la llamada 'sociedad civil', universalmente bautizados como ONG's, que a su manera asumen, representan y pretenden defender las causas indígenas, vinculadas con frecuencia con los temas de los derechos humanos, el asistencialismo, el desarrollo comunitario y la etnoecología.

Aunque la prensa, la radio y la televisión en Querétaro son precarias, inocuas y aburridísimas, no cabe duda que los medios de comunicación y las redes electrónicas de información influyen de manera considerable, en uno u otro sentido, en el campo de los temas indígenas, y deben ser considerados en cualquier análisis. No podemos dejar de mencionar a la Unesco, que en el año 2009 accedió a incorporar en la Lista representativa del patrimonio cultural inmaterial un elemento queretano que, junto con los voladores de Papantla, inauguró la presencia de México en dicho inventario, bajo el extenso título de *Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardiana de un territorio sagrado*. Y de la mano de dicho nombramiento, lo mismo que de programas federales como Pueblos mágicos, inversiones privadas y campañas específicas de los medios electrónicos, tendríamos que incluir también a los promotores turísticos que se enfilan por el camino del turismo étnico, cultural, ecológico o de aventura, los cuales tienen también su discurso de 'lo indígena', por cursi, mercantilista o banal que nos parezca.

Retomando a Bourdieu, podríamos plantearnos la pregunta de ¿cómo se construye el campo de lo indígena, para dar lugar a que un creciente número de individuos (y poblaciones) que hasta hace muy poco se asumían como mestizos, y eran reconocidos así por el conjunto de la sociedad, decidan allanarse a una autodefinición indígena, cualquier cosa que esto signifique, y traten de recuperar, rearmar, rellenar o inventar el rompecabezas de una memoria y una identidad indígenas?

Y ¿qué se disputa o se juega en ese campo? Me parece que, en primer lugar, se disputa la capacidad de *representación*, término que, en su carácter polisémico, me hace recordar las propuestas de Mieke Bal (2009) y sus conceptos viajeros; digo ‘representación’, consciente de que remite a tres campos semánticos distintos, cada uno de los cuales interesa a nuestro análisis y describe recursos que están en juego:

1) La representación como construcción simbólica de la realidad, en este caso de la etnicidad, la indianidad, la memoria, la cultura y el patrimonio.

2) La representación como mecanismo de asignación y legitimación de atribuciones y status al interior de un grupo, organización o conglomerado social, en este caso las comunidades, organizaciones o personas que se autoadscriben indígenas y pueden representarse por medio de otros.

3) La representación como interpretación de un papel en una obra dramática, en este caso la lucha de las comunidades indígenas por mejores condiciones de vida y oportunidades de desenvolvimiento, por sus derechos étnicos, culturales y territoriales, y por la preservación y el usufructo de su patrimonio.

Pero también están en juego en este campo otras prendas simbólicas y materiales, entre las que habría que mencionar la visibilidad, la memoria, la dignidad y la pluralidad, del lado de lo simbólico; así como la presencia política, la autonomía, los proyectos de vida y el acceso a los recursos y presupuestos, en la perspectiva del poder.

V. La memoria envenenada

A fines de 2013 se publicó en Querétaro el libro: *Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli queretana*, coordinado por Alejandro Vázquez y quien esto escribe. Cuando decidimos el título del libro, intencionalmente incluimos en él una primera parte, de carácter coloquial: *Indios en la ciudad*, que permitiera atraer la atención del público, de modo que se animara a leer el título completo y se interesara por conocer el conjunto de la obra. Sabíamos que en esa primera frase incluíamos un término equívoco y provocador: ‘indio’, de evidente cuño colonial y cargado de fuertes connotaciones semánticas; pero precisamente por eso

decidimos dejarlo así, para despertar el interés, propiciar reacciones y sugerir cuestionamientos al lector, que lo motivaran a hojear (y ojear) el volumen.

Y ciertamente las reacciones no se hicieron esperar. Decenas de lectores se manifestaron en las redes sociales expresando dudas, inquietudes e inconformidades abiertas por el uso del vocablo 'indio', destacando su sentido peyorativo, colonial o denigrante. Uno de los cuestionamientos más reveladores fue el del presidente municipal de Amealco, Querétaro, que se dirigió a nosotros mediante una carta, que en su primer párrafo señala:

“Por este conducto envío a ustedes un cordial saludo, a la vez me permito compartirles el extrañamiento que en una gran parte de la población de Amealco ha causado el título con el que denominaron al libro ‘Indios en la Ciudad’, mismo que presentaron el día 3 de Diciembre en el Museo Regional de Querétaro. Lo anterior, toda vez que el título se considera no apropiado y es en sí mismo, ofensivo para la gente que habita nuestras zonas indígenas” (10 de diciembre de 2013).

El resto de la carta se ocupa de mostrar cómo en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en el 3º de la Constitución Política del Estado de Querétaro y en la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Indígenas del Estado de Querétaro, promulgada en julio de 2009, se habla con insistencia de 'indígenas'; pero se subraya cómo: *“en ninguna de nuestras leyes se hace referencia a ‘indios o pueblos indios’ y aunque los vocablos ‘indio e indígena’ son sinónimos sólo en su aplicación a los primitivos habitantes de América, como consecuencia de la confusión producida por el descubrimiento de nuestro continente por los europeos, éstos no provienen de la misma raíz, ni siempre significan lo mismo”* (ídem).

Lo curioso es que en ningún lugar de la citada carta se dice nada del contenido de la obra, que consta de 256 páginas. Es más, tampoco aparece nunca la segunda parte del título, que recupera la denominación que con orgullo emplea el señor presidente municipal, cuando concluye solicitando *“se tomen medidas para rectificar a la brevedad posible el título de su libro y se corrija el agravio que ha sentido nuestro pueblo, orgullosamente indígena”* (ídem).

Evidentemente nos quedamos preocupados por la reacción del presidente municipal de Amealco, Don Gilberto García Valdez, puesto que, lejos de generar en él un ánimo para adentrarse en las páginas de un libro que definitivamente cuestiona y desaprueba, no

solo los términos, sino también y sobre todo los discurso, las actitudes, las prácticas y las políticas a partir de las cuales se ha despojado, despreciado, agraviado y sometido a los pueblos originarios del Continente, desde la llegada de los conquistadores europeos y aun en nuestros días, de entrada le produjo molestia y predisposición. Lo vinculó, por así decirlo, siguiendo a Veena Das, con una “comunidad de resentimiento” (2008:154).

Por eso, me parece que cuando el presidente municipal habla de ofensas o de agravios, más que a una palabra, se está refiriendo a la memoria que dicha palabra evoca, o a lo que en los términos de Veena Das podríamos llamar un ‘conocimiento envenenado’, al que sólo se accede a través de un “conocer mediante el sufrimiento” (2008:244). Considero que es por eso, por toda la carga de sufrimiento y de violencia que incorpora un término, que externamente puede parecer trivial o intrascendente, que en este caso no pudo captarse la ironía que la frase quiso traslucir. Se trata, como dice Martha Nussbaum de “un tipo de conocimiento que opera a través del sufrimiento porque, en estos casos, el sufrimiento es el reconocimiento apropiado de la manera en que es la vida humana. Y, en general: conocer un amor o una tragedia mediante el intelecto no basta para tener un verdadero conocimiento humano de ellos” (citada en Das; 2008:244). Y esa clase de conocimiento es a la que apela el vocablo cuestionado, a diferencia del eufemístico término ‘indígena’, que no deja de tener también una connotación colonial, pues parte de una distinción artificial y heterogenerada entre los ‘del lugar’ (pues eso significa ‘indígena’) y los que no lo son, puesto que provienen de otro lugar. Por eso se confunde el presidente municipal al reconocer que los dos vocablos ‘son sinónimos’, pero afirmar más que no siempre significan lo mismo (¿?), con lo que implícitamente quiere aludir a la distinta carga histórica, contextual y emocional que involucra cada uno de los términos en cuestión.

Y es que, con independencia de que usemos los vocablos ‘indio’, ‘indígena’ u ‘originario’, estos sólo existen por oposición a otros, como ‘blanco’, ‘mestizo’ o ‘advenedizo’, en el contexto de una relación de carácter colonial, que separa, distingue y sujeta a ciertos pueblos, a la lógica, el discurso y el poder de un Estado que no les es propio, puesto que obedece a los intereses y al imperio de una ‘sociedad otra’. De modo que, siguiendo a Veena Das, cuando hablamos de los pueblos indios, indígenas u originarios de México, hay que reconocer que “La construcción de la memoria se encuentra aquí fuertemente

atada a la construcción de una identidad concreta”, partiendo de la base de que “la identidad se moldea y se forma oponiéndola al Otro” (2008:77); y en este caso ha sido el otro, autodenominado blanco, de razón, mestizo o mexicano, el que ha ido moldeando las identidades indígenas (o indias, si es el caso) a partir de su diferenciación, discriminación y subalternización. Así, como afirmamos en el libro aludido:

“En esta diferenciación étnica interviene, por una parte, la percepción que la sociedad nacional tiene de ‘los indios’, como diferentes y distinguibles; y por la otra, la percepción que las comunidades llamadas indígenas tienen de sí mismas, como pueblos distintos y singulares que se reconocen en un origen, en una lengua, y en una tradición (o ‘costumbre’), que les son propias y que no son asimilables a esa construcción heterogenerada y estereotipada del ‘indio’ como una categoría que engloba en forma equivocada y arbitraria a grupos, lenguas y tradiciones evidentemente heterogéneas.” (Vázquez y Prieto; 2013:29).

Así que los términos frecuentemente están cargados de historia e intencionalidad; carga de no podemos desconocer, a riesgo de resultar ineficaces y hasta erráticos en el discurso. Así que no se trata de dejar de hablar de indios, sino de desmontar y subvertir su significado racista y despectivo.

Al respecto, quisiera referirme a otra anécdota, que sucedió hace ya algún tiempo y que involucró a un diputado local de Querétaro, que curiosamente había sido también presidente municipal de Amealco. Resulta que, de acuerdo, con la versión difundida por la prensa local queretana (A.M. Querétaro, viernes 15 de octubre de 2004), durante una cena informal a la que acudieron algunos diputados del Congreso local, el miércoles 13 de octubre, en un lujoso restaurante de la capital queretana, tuvo lugar un acalorado intercambio de opiniones sobre diversos asuntos del trabajo legislativo, y particularmente sobre el paquete presupuestal del Gobierno del Estado para el año 2005, en medio del cual, conforme al relato periodístico, un diputado se dirigió a otro en los siguientes términos: *“Tú mejor cállate, no opines de lo que no sabes..., tú eres un pinche indio que no sabe leer, menos vas a saber de presupuestos”*.

No queda del todo claro si efectivamente esas fueron las palabras que utilizó el diputado, quien posteriormente negó haberse dirigido a su colega legislador con esas palabras. Lo cierto es que algunos testigos del hecho, lo mismo que el diputado presuntamente ofendido, coinciden en que en el intercambio verbal entre los diputados, de una u otra

manera se emplearon los términos 'indio' e 'ignorante'. Es evidente que, en este caso, el uso del vocablo "indio" asumió no sólo una connotación eminentemente peyorativa, sino una evidente carga de violencia verbal, al aderezarse con el adjetivo 'pinche' y la combinación denigratoria de 'ignorante', o 'que no sabe leer', con lo que al sentido racista de la frase le aderezaba tintes clasistas, que suelen asociarse a la noción de indio, construcción idiomática de evidente sello colonial, como hemos visto.

El caso es que, siguiendo la versión de los hechos que nos ofrece la prensa de aquel momento, el diputado ofendido reaccionó violentamente, como era de esperarse; se paró de su asiento, tiró la silla y le lanzó un puñetazo al diputado que presumiblemente lo había ofendido, de manera que otros diputados tuvieron que intervenir para separarlos. En esa situación, al verse imposibilitado de acercarse a su rival, el diputado que había sido tachado de indio desfundó su grueso cinturón de cuero, con aplicaciones de pita, para poder alcanzarlo; de tal suerte que, para evitar un escándalo, los otros diputados condujeron a los rijosos al estacionamiento del restaurante, donde antes de retirarse, el diputado que presumiblemente inició las ofensas verbales fue obligado a arrodillarse frente al insultado para ofrecerle una disculpa por el desafortunado comentario.

Es curioso que en un relato posterior (A.M. Querétaro, sábado 16 de octubre de 2004), el agresor verbal, más que ocuparse de pedir disculpas o retirar sus palabras, fue muy insistente en asegurar que él no se había hincado ante el diputado amealcense, aclaración a la que concedía más importancia que a las palabras ofensivas que iniciaron el zafarrancho.

Otro elemento simpático de la anécdota, es que los dos diputados involucrados en la escaramuza formaban parte de la Comisión de asuntos indígenas del Congreso local, misma que en aquellos años se disponía a discutir la posibilidad de una reforma legislativa que abordara los asuntos relacionados con la autonomía, los derechos culturales y el estatuto jurídico de las comunidades indígenas, sobre la base de la anticlimática reforma constitucional de 2001 (que dio la espalda a los acuerdos de San Andrés Larráinzar entre el EZLN y el Gobierno Federal); deliberación que habría de dar lugar posteriormente a la Ley indígena, de la que ya hemos hecho mención. Incluso el diputado que presuntamente fue calificado de indio era el presidente de dicha comisión,

así que viéndolo bien pudo haber recuperado como un elogio el hecho de que se hubiese empleado la palabra 'indio' para referirse a él, pues aunque no habla la lengua ñãñho proviene de una comunidad en la que hasta hace algunas décadas se empleaba dicha lengua y cuyas raíces la vinculan claramente con la tradición otomí prevaleciente en el municipio de Amealco de Bonfil.

Y no me parece casual que, tanto en la inconformidad por el título de un libro, como en la anécdota de los diputados y su confrontación, hayan entrado en juego políticos ligados al municipio de Amealco. Es conveniente hacer notar que, siendo el municipio con la mayor presencia de población otomí o ñãñho en el Estado de Querétaro, en él encontramos un esquema de relaciones interétnicas de enorme polaridad, con características similares a las llamadas 'regiones de refugio' (Aguirre Beltrán; 1987), de modo tal que la cabecera municipal criollo-mestiza, opera como metrópoli desde la cual una reducida elite de ganaderos, agricultores y comerciantes ricos detenta el poder económico y político, segregando y sojuzgando a la población indígena, a pesar de que esta representa alrededor de la mitad de los habitantes del municipio.

Sucede entonces que, en este municipio, la relación entre los mestizos ricos y blancos y los indígenas ñãñho, está notoriamente influida por el racismo de los primeros hacia estos últimos, así como el relativo aislamiento y la visible desconfianza de los indígenas en relación con el resto de la población. Hablamos de grupos que se contraponen y que han luchado ancestralmente por un territorio en disputa, y que definen una historia de conflictos, celos y rencores, y una distinción entre estamentos que se mantienen separados por barreras lingüísticas, culturales e ideológicas evidentes.

Así, en algún recorrido por la zona indígena de Amealco me tocó escuchar de un funcionario municipal una frase que le enseñó su padre y que indicaba, según él, el profundo conocimiento que tenía del alma de los otomíes que habitan la extensa superficie de los valles de Santiago, San Ildefonso y San Miguel, y que los describía al mismo tiempo como generosos y traicioneros, la cual rezaba: "*al indio á malo o mátalo*". Ante esa barbaridad, uno puede imaginarse lo que significa ser caracterizado como indio en Amealco, o como quien dice: 'amar al indio en tierra de amealcenses'.

VI. Indios, indígenas e indigenismos; el carácter pluricultural de México

Es necesario reconocer que, tanto en México como en Querétaro, en los últimos veinte años ha ido cambiando la percepción que, tanto la sociedad como las propias comunidades, que por sí mismas o desde el exterior se asumen o son vistas como indígenas, tienen en relación con el significado y la representación del ser indígena.

Podríamos proponer que este cambio en la percepción social y en la autopercepción de lo indígena empezó a cambiar desde 1994, con el alzamiento del EZLN, cuyo llamamiento rebelde fue atendido por un buen número de comunidades y grupos indígenas de Chiapas, y más tarde de algunos otros lugares del país, enarbolando la bandera del zapatismo y reivindicando su derecho a existir con su propia voz, sus formas de organización, sus maneras de vivir y estar en el mundo, su patrimonio, sus lenguas, su tradición y su memoria. Es así que se ha venido registrado en el país una creciente revaloración positiva de lo indígena, animada también por el impulso que han cobrado, desde la última década del siglo pasado, los discursos de la multiculturalidad y la reivindicación de la diversidad étnica y lingüística.

Así el tema de lo indígena y de la relación entre la sociedad y los pueblos originarios, se ha constituido en un campo de disputa simbólica y política (Bourdieu, 1990:216), frente al cual todos los actores involucrados han tenido que replantear sus actitudes, su apuesta política, sus formas de organización, sus factores de identidad y el capital simbólico con que se mueven. Los sectores dominantes, para mantener su hegemonía, apelando al discurso multicultural que prevalece en el escenario global; los propios pueblos indígenas y sus organizaciones, tratando de rearticularse, ganar espacios, superar la fragmentación y fortalecer su capital simbólico y social; y los sectores de la sociedad mestiza, heterogénea y desigual, replanteando su 'mesticidad'; unos para aproximarla al mundo imaginado como indígena, y otros para reafirmar su distancia, su diferencia, cuando no su temor, frente a ese otro que desde el período virreinal y a lo largo de la vida del México independiente ha sido el 'indio'.

❖ ¿Qué clase de clasificación es la que designa a los indios?

Parafraseando a Rodrigo Díaz, cuando se refiere al 'cuerpo' (2006:146), el 'indio' es, en realidad, una abstracción: hay *nahuas*, *rarámuri*, *mayas*, *zapotecos*, *mixes*, *purépechas*,

ñãñho, *téenek* o *xí'oi*. Y en cierto sentido, eso también es una abstracción, aunque de menor amplitud, construida por los hablantes de una lengua, o desde afuera, por quienes así los designaron; pues de manera más concreta encontramos, por ejemplo, *ñãñho* de Santiago Mexquititlán, *ñõñho* de San Ildefonso Tultepec, *ñõñhõ* de San Miguel Tolimán, o *xí'oi* de Las Nuevas Flores, que muchas veces tienen poco que ver con los hablantes de otras variantes de su idioma que viven en el mismo estado, o en poblados considerablemente distantes a la comunidad que identifican como propia.

Siguiendo con la paráfrasis, podríamos decir que opera sobre las poblaciones o comunidades de México étnica o lingüísticamente diferenciadas, “lo que está en el fundamento de todo pensamiento: la observación de la diferencia” (Díaz, 2006:146). Pero ¿de qué clase de diferencias hablamos?, que producen esos ires y venires en la percepción que mucha gente tiene sobre las clasificaciones de los ‘indios’, los ‘indígenas’ o los ‘pueblos originarios’. Yo diría que se trata de diferencias que se mueven en distintos planos y por lo tanto movilizan distintos esquemas clasificatorios, o conceptuales, en los términos de Lombardi y Pérez (2012:84), pues remiten a diferencias raciales (y por lo tanto corporales), históricas, lingüísticas, sociales y étnicas (y por tanto culturales, en un sentido más amplio).

De ahí que resulte necesario llevar a cabo el rastreo histórico de esas categorías clasificatorias, que operan como *a priori* histórico (Foucault; en idem:88), para acotar lo que la sociedad puede representarse de los grupos aludidos en esos términos en una época determinada. Ello supone “rastrear la génesis de tales conceptos sobre la base de un análisis histórico de sus formas de uso y aplicación” (idem:89).

No es intención de este breve trabajo llevar a cabo el recuento histórico de los esquemas conceptuales al interior de los cuales ha ido operando la categoría ‘indio’ y su concomitante ‘indígena’, pero si es preciso hacer algunas reflexiones de carácter histórico, lingüístico y conceptual.

Lévi-Strauss considera, con razón, que el ‘descubrimiento’ del Nuevo Mundo por los europeos, debe considerarse la “más importante” de las influencias que dan lugar a la reflexión etnológica moderna, apuntando que “para los hombres del siglo XVI fue antes que nada una revelación, cuyas consecuencias intelectuales y morales permanecen aún

vivas en el pensamiento moderno” (1988:17). Y es en ese contexto que aparece la figura, la representación y la categoría de ‘indio’, con toda su intensa y cambiante carga semántica, ontológica, simbólica y valorativa (o axiológica). Pues independientemente del error geográfico de los primeros viajeros (Colón en primer término), que pensaron que llegaron a la India, “el descubrimiento del Nuevo Mundo forzó el enfrentamiento de dos humanidades, sin duda hermanas, pero no por ello menos extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida material y espiritual” (ídem).

¿Cuáles eran esas dos humanidades? En la concepción de los europeos se trataba de dos clases de personas: los blancos y los indios, clasificación que habría de estar en el origen, no solo del sometimiento y la colonización de los territorios conquistados, sino de una reflexión sobre la naturaleza humana que acompaña al humanismo renacentista y desemboca en la Ilustración y el liberalismo moderno. Pues como reconoce Lévi-Strauss, “es verdaderamente en suelo americano donde el hombre empieza a plantearse, de forma concreta, el problema de sí mismo y de alguna manera experimentarlo en su propia carne” (ídem:18).

Y para documentar esa experiencia nos hablará, por un lado, de los “sacerdotes enviados al Nuevo Mundo con el solo objeto de zanjar la cuestión relativa a si los indígenas eran meros animales o también seres humanos dotados de alma inmortal”, refiriendo, por otra parte, cómo “los desgraciados indígenas adoptaban la misma actitud –acampando durante varios días junto a los cadáveres de los españoles que habían ahogado, a fin de observar si se corrompían o si por el contrario poseían una naturaleza inmortal–” (ídem). Curioso contraste de perspectivas sobre “la gravedad con que se encara el problema del hombre” el que propone Lévi-Strauss (ídem), pues mientras los blancos están preocupados por averiguar acerca de la inmortalidad del alma de los otros, los indios (así designados) se preocupan por averiguar sobre la mortalidad del cuerpo de los otros.

Ahora bien, cuando Lévi-Strauss habla del enfrentamiento entre ‘dos humanidades’, así visualizadas en el horizonte occidental, no desconoce que ello supone una clasificación, pues él sabe mucho de eso, y que de acuerdo con Durkheim y Mauss, “clasificar no significa únicamente constituir grupos: significa disponer de esos grupos de acuerdo a

relaciones muy especiales [...] Los hay que dominan, otros que son dominados, otros que son independientes los unos de los otros. Toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos brindan el modelo” (1996:30). De modo que en esta línea de razonamiento, al igual que las categorías kantianas y que los esquemas conceptuales de los que hablan Lombardi y Pérez, los esquemas clasificatorios constituyen una “condición de posibilidad del conocimiento” (2012:85). Así que Durkheim y Mauss, al preguntarse por el origen de dichas categorías clasificatorias, afirman que “todas esas nociones lógicas tiene un origen extralógico”; de tal suerte que para ellos “el esquema de clasificación no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que resulta de una elaboración en la que participan todo tipo de elementos extraños” (ídem:30-31), léase simbólicos y, en un orden de ideas más abarcador, culturales.

❖ La carga del hombre blanco

*“Tomad esta carga del hombre blanco,
y así mereceréis ese maldito premio:
la acusación de vuestros inferiores,
el odio de vuestros protegidos,
las quejas de quienes conducís
(¡tan laboriosamente!) hacia la luz:
"Oh amada noche egipcia,
¿por qué nos libran de la esclavitud?"
(Rudyard Kipling)*

La organización estamental novohispana estaba sustentada en la división fundamental entre blancos e indios, clasificación sustentada en criterios de nobleza, pureza de sangre y origen racial. Se trata, siguiendo a Durkheim y Mauss, de categorías que tienen un origen extralógico, pero que están en la base de “nuestras representaciones del mundo sensible” (1996:25). El punto de partida de la clasificación es ‘lo blanco’, o más precisamente el ‘hombre blanco’, rasgo que corrobora aquello de que en la elaboración de los esquemas conceptuales participa toda clase de elementos extraños, en este caso la asociación de un color a la piel y de ésta con una idea de raza. ¿De dónde y cómo surge la idea de raza? Es algo que tendríamos que profundizar en este estudio.

¿Por qué la clave de la raza está en el color de la piel y no en la prominencia de la nariz, o en la altura de la gente, o en la ondulación del pelo, o en la forma de los ojos, o en la configuración de los labios, o en el timbre de la voz, o en el parentesco con los cocodrilos, o en la inclinación a danzar por las noches a la luna? ¿Cuáles son las diferencias clasificatorias y configurantes de esos grupos o humanidades, de los que habla Lévi-Strauss y cuáles son intrascendentes o inocuas? Son preguntas interesantes para dilucidar la ontología en que esa distinción se vuelve pertinente y capaz de ordenar el mundo (la sociedad, diría el maestro Durkheim).

Por eso Turner destaca cómo: “Este uso de un aspecto de la fisiología humana como modelo de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos, es una variante del tema iniciático ampliamente extendido: el de que el cuerpo humano es un microcosmos del universo” (1980:119). En este caso, el de las clasificaciones raciales occidentales, vigentes desde la Edad Media, reconfiguradas en el Renacimiento, vueltas a reordenar en el siglo XIX, en la perspectiva del naturalismo y el biologismo, y puestas en entredicho desde la Segunda Guerra Mundial, a raíz de la caída de la Alemania nazi, el punto de sustentación, por absurdo que resulte, ha sido el color de la piel, que ordena el mundo en blanco y negro, día y noche, luz y sombra, bien y mal, virtuoso y vicioso, limpieza y suciedad, libertad y esclavitud.

En esa perspectiva, el indio, “algo oscuro de piel”, como diría Pimentel en 1856 (citado en González, 1956:150), resulta un tanto cuanto menos malo que el negro, pero por supuesto menos virtuoso que el blanco, aunque está dotado, como el blanco, de la ‘pureza de sangre’, la nobleza del espíritu y la ‘blancura’ del alma, siempre que deje atrás la gentilidad y abrace la verdadera religión, como lo hizo el indio mexicano paradigmático de la Nueva España: el recientemente canonizado San Juan Diego.

Así que, como dice Rodrigo Díaz, “los cuerpos han estado siempre en la arena, en las batallas, de los relieves de la vida social: son objetos e instrumentos a la vez que se despliegan en rejillas complejas de poderes, deseos y significados” (2006:146). En este caso, el color atribuido a la piel de aquellos cuerpos que se estiman bellos y deseables (es evidente que el blanco no es el color de la piel de ‘los blancos’), se convierte en elemento de jerarquización, de estimación y de poder. Tan es así que no faltó aquel

poeta soviético, Yevtushenko, que al morir Martin Luther King escribió: “Su piel era negra, pero con el alma purísima como la nieve blanca”; frente a lo cual, el poeta cubano Nicolás Guillén tuvo que hacer otro poema, intitulado: “¿Qué color?”, preguntando: “¿Por qué no, / por qué no iba a tener el alma negra / aquel heroico pastor? / Negra como el carbón”.

Pero incluso el reverendo negro (o afroamericano, como prefieren ellos denominarse) Jesse Jackson, cuando se quejó por la emisión de unos timbres postales mexicanos con la imagen de Memín, declaró con gravedad que: “Memín Pinguín refleja el lado oscuro, no el brillante de la cultura de México”. Yo me pregunto qué otro podría reflejar, si nuestra cultura es bastante oscura, lo que no le quita lo brillante. ¿Acaso no es brillante y oscuro, al mismo tiempo, el azabache?; pero es obvio que el padre Jackson valoraba negativamente lo oscuro y por lo tanto, pidió que retiraran esas estampillas y “emitiera estampillas que celebren las contribuciones de los verdaderos mexicanos de color...”. Propuesta muy rescatable, en el entendido de que se estaba refiriendo a los negros mexicanos, o ‘afromexicanos’, porque de verdad el eufemismo acerca de los mexicanos ‘de color’ resulta francamente inapropiado, pues habría que preguntarnos ¿de qué color?, porque tenemos gentes de muchos colores, que van desde el marfil y el perla, hasta el carbón y el prieto azabache, pasando por el rosadito, el amarillo pálido, el beige, el ambarino, el marrón, el café con leche, el oliváceo, el encarnado y el achocolatado. Lo que no me ha tocado ver es alguien de color azul celeste o verde bandera.

Pero si de colores se trata, en relación con el blanco apunta el diccionario: “dícese del color que resulta de la combinación de todos los colores del espectro solar”, así que no me explico cómo es que algunas personas que presumen de tener la piel blanca (¿?) creen que los de color son los prietos, siendo que el blanco representa el mestizaje cromático por excelencia.

De la división esencial entre blancos e indios en la sociedad novohispana, se derivaban otras diferencias, dando lugar a cuatro grupos básicos: ‘blancos’, ‘indios’, ‘negros’ y ‘castas’. El sistema descansaba en una supuesta inferioridad natural de ‘los otros’, vistos desde el autodefinido ‘blanco’, consistente en la desventaja de su color frente al blanco, en la pureza de la sangre, en la nobleza del origen, en la preeminencia de la patria y en

la posesión 'de razón'. De ahí que se estimaba en mayor jerarquía al indio que al negro, que ocupaba la posición más baja en la estructura de castas, y se le consideraba (con diferencias en lo que respecta a la época y a la metrópoli) sujeto de esclavitud; y también se estimaba con mayores derechos y prerrogativas al indio frente a las castas, a las que se consideraba 'impuras', 'indignas', 'sucias', o 'malentretidas'.

Las castas en general, pero sobre todo aquellas en que aparecía en menor cantidad la 'sangre' blanca, y en mayor cantidad la negra, se consideraban 'gente vil', pues todo signo de impureza, de mezcla o ambigüedad, se consideraba constitutivo de inferioridad y amenaza al orden imperante, pues, como acertadamente señala Mary Douglas en su análisis de las abominaciones del Levítico: "Se abomina de los híbridos y de otras confusiones" (1973:76), apelando a preceptos como: "No aparearás ganado tuyo de diversas especies; no sembrarás tu campo con dos clases de semilla; no usarás ropa de dos clases de tejido", para no incurrir en la condición de *tebhel*, extraña palabra hebrea "que quiere decir mezcla o confusión"(ídem).

Bien dice Douglas que la santidad, a la que aspiran los individuos en la tradición levítica, y por lo tanto en el horizonte religioso judeocristiano, incluyendo el catolicismo novohispano, "requiere que los individuos se conformen con la clase a la que pertenecen. [...] que no se confundan los géneros distintos de las cosas"; de modo que "la santidad significa mantener distintas las categorías de la creación. Implica por tanto la definición correcta, la discriminación y el orden" (ídem).

Por eso en el interior de las grandes categorías arriba descritas se daban también diferenciaciones, que combinaban los criterios raciales, sociales, nobiliarios o de nacimiento (*ius soli*). Entre los blancos podía distinguirse entre españoles peninsulares, criollos y mestizos legítimos (aquellos reconocidos de padre español y que vivían en el contexto de una familia española). Ciertamente los primeros tenían mayor jerarquía y mayores privilegios pues, además de la pureza de sangre (cualquier cosa que eso quisiera decir, pues vaya uno a saber las mezclas que se habían operado entre sus ascendientes ultramarinos), tenían el derecho de la Patria en que habían nacido, la metrópoli. En el caso de los criollos, se consideraba que la impureza provenía, no solo de la tierra en que habían nacido, sino también del contacto con personas impuras, y

sobre todo de la leche ('la mala leche') que pudieron haber mamado de pequeños, de nanas o chichiguas indias o mulatas; así que a fines del siglo XVII el aventurero italiano Gemelli Careri, relataba cómo en la Nueva España las damas "son en gran manera afectas a los europeos, que llaman gachupines, y con éstos, aunque sean muy pobres, se casan mejor que con sus paisanos llamados criollos, aunque sean ricos. A causa de esto, se unen con las mulatas, de quienes han mamado, junto con la leche, las malas costumbres" (1946:42).

❖ **La emergencia del mestizo mexicano**

Finalmente esos criollos que habían 'mamado las malas costumbres' de las mulatas y las indias que les dieron su leche, a falta de la de sus madres, se organizaron para pugnar por su separación política de la Corona de España. "En diciembre de 1810 el padre Hidalgo, consciente de la necesidad de obtener sustento popular para la insurrección, decreta la abolición de la esclavitud, la restitución de las tierras a los pueblos y la derogación de las categorías indio, mestizo y casta, otorgándoles a todos los habitantes del país igualdad ante la Ley" (Ramírez, 2006:57).

Es indudable que se resquebrajaba definitivamente –como ya venía sucediendo de manera precaria y parcial desde el siglo XVIII, con las reformas borbónicas– el esquema clasificatorio prevaleciente en la sociedad novohispana, sustentado en la diferenciación blanco-indio. No es que no siguiera operando, pues los criollos seguían fungiendo como blancos, en el ámbito simbólico del catolicismo europeo; pero el esquema había perdido legitimidad jurídica, y de manera creciente la perdía en el campo de la ideología. Pues como señala Durkheim: "Hay períodos históricos en que por influencia de alguna conmoción colectiva, las interacciones sociales llegan a ser mucho más frecuentes y más activas. Resulta de esto una efervescencia general, característica de las fuerzas revolucionarias o creadoras [...] Los cambios no son solamente de matices y de grados; el hombre se hace otro. Las pasiones que lo agitan son de tal intensidad que solo pueden satisfacerse con actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria" (1968:222). Y como apunta Villoro: "América se levanta frente a su antiguo amo. El reo se insurge frente a su juez y se establece en su

igual. Pero para que fuera posible este movimiento fue necesario acudir de nuevo al indio. En él habría el criollo de buscar los motivos y derechos de su revuelta” (1996:171).

Así, en 1821, al anunciarse el Plan de Iguala, se estableció que “Todos los habitantes de la Nueva España, sin distinción alguna de europeos, africanos, ni indios, son ciudadanos de esta monarquía con opción a todo empleo, según su mérito y virtudes”. Iniciaba entonces el sinuoso camino para conformar a México como país independiente, en el que desde mediados del siglo XIX, de la mano del proyecto liberal emergió la ideología de lo ‘mestizo’ como el gran recurso ideológico (y clasificatorio) articulador de la identidad de la nación. Ello significó, al mismo tiempo, la superación ideológica de la sociedad de castas y de las concepciones racistas que la sustentaban, y la entronización de una idea unitaria y homogénea de la nación, que suponía la negación de la cultura real de sus pueblos indígenas (como se les empezó a llamar en una medida creciente).

Si en el esquema conceptual anterior la estrategia era separar al indio, en el sentido en que Mary Douglas recuerda que la santidad abarca ideas que van más allá de la bondad moral y que su “raíz significa separación” (1973:73); en el horizonte decimonónico la estrategia frente al indio, al contraponerse ahora al mestizo, es la desaparición, la disolución y la incorporación al mestizaje, como parte del proyecto modernizador y unitario de los liberales, con Juárez a la cabeza. Pero ya desde un principio el asunto no parecía fácil; por eso Carlos María de Bustamante cuando se discutía la Constitución de 1824 increpaba: “Paréceme que oigo el retintín de que ya no hay indios; de que todos somos mexicanos [...] Valiente ilusión, a fe mía para remediar males efectivos y graves. Ya no hay indios, pero si hay las mismas necesidades que aquejaron a los indios” (en: González, 1956:150).

Y más de treinta años después, los indios seguían ahí, en una sociedad escindida en dos grandes grupos, a despecho del proyecto mestizo, supuestamente integrador y equiparador:

“...uno habla castellano y francés, es de tez blanca, católico e indiferente; el otro tiene más de cien idiomas diferentes, algo obscuro de piel, es idólatra y se le conoce con el nombre de indio.

El blanco es propietario; el indio es proletario. El blanco es rico; el indio pobre y miserable. Los descendientes de españoles están al alcance de todos los

conocimientos del siglo, y de todos los descubrimientos científicos, el indio todo lo ignora [...] El blanco vive en las ciudades en magníficas casas; el indio está aislado en los campos y su habitación son miserables chozas [...] hay dos pueblos diferentes en el mismo terreno, pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos” (en: ídem:150-151).

De modo que la Independencia de México, no sólo no alteró el predominio económico, jurídico y político de los hacendados, ahora criollos en su mayoría, sino que al introducir la aspiración de crear una nación unitaria y homogénea, implicó la introducción de una serie de medidas jurídico políticas que buscaban la desaparición de los indios como grupos étnicos diferenciados y la pérdida de los espacios de autonomía y control territorial que conservaron durante el período colonial. Así, las repúblicas de indios fueron desmanteladas y sus comunidades dejaron de tener la posibilidad de mantener gobiernos, autoridades y jueces propios, que se desempeñaran en su propia lengua.

Al perder personalidad y reconocimiento jurídico, los pueblos indígenas fueron circunscritos a la división político administrativa que regía para todo el país, que en el ámbito rural estaba regida por las haciendas. En esta circunstancia, las antiguas congregaciones indígenas quedaron asociadas y sujetas por lo regular a la hegemonía de las haciendas asentadas en cada distrito. Pero el punto culminante de esa política, el golpe demoledor tendiente a la eliminación de las comunidades indígenas tradicionales, fue el intento de desaparecer la propiedad y el control territorial de los pueblos, mediante la aplicación de las leyes de desamortización de los bienes de las corporaciones, que suprimían la figura jurídica de la propiedad comunal. La respuesta de los pueblos indígenas no se hizo esperar y en muy diversas regiones indígenas, incluyendo la Sierra Gorda queretana, se verificaron numerosos levantamientos en defensa de las tierras de las comunidades.

❖ **La revolución mexicana, el indigenismo y los nuevos movimientos indígenas**

“¡Arriba pueblos, abajo haciendas!”, era el grito con el que los zapatistas de Morelos y sus alrededores se incorporaron a la Revolución en 1910 y se mantuvieron en la lucha armada hasta 1920, enarbolando el reclamo de la restitución de las tierras arrebatadas a los pueblos por las haciendas a lo largo del período virreinal y durante los primeros cien años de la historia de México como país independiente, bajo la hegemonía de los dueños de la tierra, hispano-criollos primero, criollo-mestizos después.

La 'hacienda', como expresión de la riqueza y el poder de la clase terrateniente, estaría entonces indisolublemente ligada a la figura del 'pueblo', su contraparte ineludible, manifestación territorial y social de los vínculos de lealtad, identidad y solidaridad existentes entre los sectores campesinos —indígenas en una proporción decreciente pero siempre considerable—, que constituían la inmensa mayoría de la población de la Nueva España y del México rural que prevaleció hasta bien entrado el siglo XX. La hacienda constituye así la unidad económica y política elemental para entender la historia del poder en México, desde sus antecedentes novohispanos hasta la emergencia del proceso social revolucionario que recorrió los treinta años que van de 1910 a 1940.

Con la revolución mexicana, el zapatismo puso en evidencia que los pueblos indígenas eran dignos de aspirar a la tierra y a la libertad, sin tener que renunciar a su condición de comunidades culturalmente diferenciadas. Bajo su influencia, el artículo 27 constitucional, al reconocer la propiedad comunal y ejidal, desechó la idea, contraria a las tradiciones indígenas, de que sólo con la propiedad individual podría alcanzarse el anhelado progreso nacional.

Sin embargo, para el nuevo régimen de la revolución y para los antropólogos del indigenismo, anteriores a Ricardo Pozas, la diversidad étnica era el vehículo de la fragmentación del país, de modo tal que había que pugnar por la incorporación de los pueblos indígenas al mercado, a la sociedad y al orden jurídico, como condición de integración de una Patria unificada, sólida y moderna. Ahora, frente a la falsa disyuntiva entre homogeneidad y fragmentación, se reconoce que la unidad de la nación puede mantenerse, e incluso fortalecerse, en la diversidad, y que la homogeneidad a ultranza, o la pretensión utópica de la unanimidad, conducen al totalitarismo y terminan confrontando a la sociedad, como sucedió en el mundo soviético.

En el siglo XX, el indigenismo fue el proyecto del Estado posrevolucionario, apoyado en el modelo antropológico conocido como "regiones de refugio", encaminado a la integración de los indígenas a, mercado y al progreso de la nación, pensada como entidad unitaria y homogénea, constituida por individuos libres e iguales. Así, la Segunda Declaración de Barbados, proclamada en 1977 por un grupo de líderes indígenas y antropólogos de América, entre los cuales se encontraba Bonfil, señalaba que: "La

dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones”, señalando como uno de sus mecanismos: “La política indigenista, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etcétera”¹⁸.

En México, el indigenismo tuvo su expresión más desarrollada en el Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948, con el propósito de incorporar a la población indígena al desarrollo nacional, apelando a la búsqueda de un mejor nivel de vida para dicha población. En 2003 el INI dejó de existir y fue sustituido por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), organismo de visible inclinación desarrollista, pero cuya existencia se sustenta en un discurso multicultural y que formalmente es arbitrado por un Consejo Consultivo Nacional, integrado por representantes de los distintos grupos étnicos y de las entidades con población indígena, cuya incidencia real en la vida de dicha Institución es nula.

Es curioso anotar cómo en 1956, al dictar una conferencia en la Universidad de París, el destacado antropólogo y arqueólogo Alfonso Caso, fundador y director del INAH y del INI, afirmaba que: “esperamos que el problema indígena, como tal, desaparezca en los próximos veinte años”. No obstante, en la segunda mitad del siglo pasado, la población indígena aumentó, en lugar de disminuir, al igual que sus problemas y penurias. Más aun, en las postrimerías del siglo pasado nos encontramos con la paradoja de que el primer Centro Coordinador Indigenista, presentado por Caso en aquella conferencia como ejemplo de los alcances de la antropología aplicada a la política indigenista, fue ubicado precisamente en San Cristóbal de las Casas, uno de los municipios tomados por las fuerzas del EZLN el 1º de enero de 1994.

De acuerdo con los datos disponibles, existen ciertamente diversas lenguas que registran tendencias de extinción lenta o acelerada, pero no sucede con todas; y en general observamos que, si bien el porcentaje de los hablantes de lenguas indígenas, en general, tiende a disminuir, no sucede lo mismo con su número absoluto, que desde mediados del siglo XX se ha ido incrementando en forma constante. Así que las previsiones de Caso estuvieron muy lejos de cumplirse. Pero ahora lo que observamos,

¹⁸ El texto de la declaración puede consultarse en: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf

además, es esa tendencia general, que en Querétaro resulta especialmente pronunciada, a la proliferación de personas que cualquiera pudiera pensar que no lo son, pero que se consideran indígenas por muy diversos y particulares motivos.

❖ **¿Indianizar a México?**

En 1992, a 500 años de la llegada de los europeos a nuestro continente, las voces autóctonas se multiplicaron exigiendo 'nunca más' a la discriminación, y reclamando el derecho de los pueblos originarios de México a la revitalización de sus saberes, idiomas y formas de organización; al manejo de sus recursos, su patrimonio y sus territorios; y a dejar atrás el paternalismo y la imposición de formas de pensar, actuar y gobernar ajenas a sus tradiciones y prácticas. Desde 1989 la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo había establecido el Convenio 169, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, obligando a los Estados parte, como México, a garantizar a los pueblos indígenas el derecho a la autonomía y al uso y disfrute de sus territorios y recursos naturales.

Fue así que, por primera vez en la historia del México independiente, en 1992 se introdujo en la Constitución mexicana el reconocimiento expreso de los pueblos indígenas como parte integrante de la nación, de manera que, al inicio del artículo 4º, se agregó un párrafo que establecía que: "La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social,..."

Pero estas palabras seguían quedando en el vacío; de modo que en 1994 numerosos grupos y comunidades originarias del de Chiapas: tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles y de otros grupos étnicos, se alzaron en armas pidiendo ser escuchados, demandando justicia y acceso a los recursos, a los servicios y a los presupuestos gubernamentales, y sobre todo, exigiendo respeto a su existencia autónoma. Con este levantamiento, la conciencia nacional recibió una tremenda sacudida y gran parte de la sociedad tomó conciencia de la deuda histórica del país con sus pueblos originarios.

Afortunadamente, gracias a solidaridad y la movilización de muchos mexicanos, los enfrentamientos duraron unos cuantos días y se abrió un periodo de negociación y

debate nacional que derivó, en febrero de 1996, en la firma de los acuerdos de San Andrés Sakamch'en de los pobres, en los que el gobierno federal se comprometía a legislar reconociendo la autonomía de los pueblos indígenas, su existencia como sujetos de derecho público y su derecho al disfrute y control sobre su territorio y recursos naturales. Pero, a pesar de la multitudinaria caravana a la ciudad de México, organizada por los zapatistas, los acuerdos de San Andrés no tuvieron cumplimiento cabal, y el proyecto de Ley derivado de aquellos, elaborado por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) de la Cámara de Diputados, fue desechado. En su lugar se aprobó una reforma constitucional que deja a las leyes de cada uno de los estados la tarea de legislar sobre la autonomía, los derechos y prerrogativas de los pueblos indígenas.

Alguna vez Lázaro Cárdenas expresó: "No buscamos indianizar a los mexicanos, sino mexicanizar a los indígenas", insistiendo en la importancia de integrar a la nación. En el horizonte de la multiculturalidad de México y de la reconversión del campo de lo indígena, ¿no será que ambas cosas resultan complementarias y no excluyentes?, ¿no será que estamos ahora frente a un fenómeno de mestizaje inverso?, en que ya no se trata de que los indios se hagan mestizos, sino que ahora muchos mestizos tratan de recuperar el componente cultural indígena que perciben o imaginan como propio y que al parecer no está del todo perdido.

Así que los indios zombis de los que hablaba Roger Bartra, al parecer no están tan muertos ni al borde de la extinción; y la reivindicación de su existencia no descansa sólo en las corrientes del indianismo romántico, nostálgico o filozapatista. Y tal vez la propuesta bonfiliana del México profundo, independientemente de la visión binaria y hasta cierto punto maniquea en que se sustenta (García Canclini, 2005:51), no está tan desencaminada.

Pues, si el mestizaje ya no es la gran coartada simbólica para la integración cultural y política de México, entonces ahora, en las condiciones de la globalización y la modernidad desbordada de la que habla Appadurai (2001), el mestizaje puede ser un factor de diversificación, que camina en dos vías, distintas y confrontadas, pero no necesariamente excluyentes: la occidentalización de las poblaciones amerindias que subsisten en el continente (y en México), por una parte; y por la otra la indianización de

aquellas poblaciones mestizas que, a medio camino en el proceso de integración a la cultura occidental dominante, se plantean la recuperación o reinención de rasgos culturales que para ellos remiten a las culturas o poblaciones originarias de América (o que ellos significan de esa manera). De esta manera, en sentido inverso al proceso de ladinización de individuos y sectores de la población indígena, del que hablaban algunos antropólogos indigenistas, como Aguirre Beltrán, ahora podríamos estar en presencia de la indianización de individuos y sectores, sobre todo del mundo rural, pero también del urbano, que utilizan lo indígena como componente 'cultural', en el sentido que le confiere Appadurai (ídem:28), como una propiedad que moviliza diferencias, contrastes y comparaciones.

Entre estos dos mundos (el mestizo e indígena) han surgido, a lo largo del tiempo, un conjunto estrategias cotidianas que le dan plasticidad a sus 'fronteras' y pertinencia a las expresiones sociales y culturales de mediación entre unos y otros. En algún momento de nuestra historia, la lengua fue para los indios el campo de identidad indispensable para definir su pertenencia étnica frente a los otros. ¿Pero qué ocurre cuando en el mundo indio la lengua deja de ser el rasgo preminente de diferenciación étnica?

Entiendo que ahora 'lo indígena', además de un término genérico, que puede englobar identidades étnicas específicas, empieza a resultar útil para colocarse en ese campo simbólico del que hablábamos, en que se dirime el carácter pluricultural de la nación y que plantea la necesidad de afirmación de determinadas singularidades y diferencias culturales, que no son solo étnicas. Pienso que a estas alturas del reconocimiento de la multiculturalidad de México, la globalización del mundo y la deslocalización de lo mexicano, el general Cárdenas podría decir que ahora lo que buscamos es mexicanizar a los indígenas, indianizar a México y universalizar lo mexicano. ¿No es así?

Bibliografía General

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1987. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. INI, México.
- Anderson, Benedic, 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Arendt, Hannah. 2005. *Sobre la violencia*. Alianza Editorial, Madrid.
- Bajtín, Mijail. 2003. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Editorial, Madrid.
- Bal, Mieke. 2009. *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*. Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo, Murcia.
- Barth, Fredrik (comp.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE, México.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas. 1996. *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixtecos y zoques)*. INAH, México.
- Bartolomé, Miguel. 1997. *Gente de costumbre gente razón. Las identidades étnicas en México*. INI-Siglo XXI, México.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coord.). 1999. *Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Tres volúmenes. INI-Conaculta-INAH, México.
- Bartra, Armando. 2011. *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos y revoluciones; de Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. Itaca-PRD DF, México.
- Bartra, Roger. 2005. "Sonata etnográfica en no bemol"; en: *El Museo Nacional de Antropología México*, INAH-Turner publicaciones, Madrid, pp. 331-350.
- Bauman, Zigmunt. 2008. *Archipiélago de excepciones. Comentarios de Giorgio Agamben y debate final*. Katz-CCCB, Madrid.
- Benjamin, Walter. 2007. *Conceptos de filosofía de la historia*. Caronte, Buenos Aires.
- Boege, Eckart. 1992. *Contradicciones en la identidad étnica mazateca: construyendo un objeto de estudio*. En: Nueva Antropología, Vol XIII, No 43.

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1990. *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo-CNCA, México.
- _____. 1991. "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", en: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Universidad de Colima, México.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. Grijalbo-CNCA, México.
- _____. 2001. *Las estructuras sociales de la economía*. Manantial, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Burke, Peter. 2010. *Hibridismo cultural*. Akal, Madrid.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1992. *Etnicidad y estructura social*. Ciesas, México.
- Carmagnani, Marcello. 1993. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. FCE, México.
- Carvalho, José Jorge de. 2005. "Las culturas afroamericanas en Iberoamérica. Lo negociable y lo innegociable". En: *Culturas de Iberoamérica. Diagnóstico y propuestas para su desarrollo*. OEI/Santillana, Madrid.
- Carrasco, Pedro. 1950. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. UNAM - INAH, México.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de Los Pueblos Indígenas, Delegación Querétaro-Guanajuato. 2009. "Padrón de comunidades indígenas del Estado de Querétaro", CDI-Legislatura del Estado. Documento interno, inédito.
- Consejo Estatal de Pueblos Indígenas de Querétaro. 2010. "Foro estatal de los pueblos indígenas de Querétaro. Informe de las jornadas de trabajo para la formulación de un plan para el desarrollo de los pueblos indígenas de Querétaro". CEPI-CDI. Inédito.
- Das, Veena. 2008. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia-Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Díaz Cruz, Rodrigo. 2006. "La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado"; en: Tópicos del seminario, No. 16, julio-diciembre, BUAP, México, (pp. 145-170).
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI editores, Madrid.
- Durkheim, Émile. 1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Shapire, Buenos Aires.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss. 1996. *Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas*. Ariel, Barcelona.

- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalvo - Conaculta, 'Los noventa', México.
- _____. 2005. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Gedisa, México.
- Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- _____. 1996. *Los usos de la diversidad*. Paidós, Barcelona.
- Giménez, Gilberto. 2007. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Conaculta - ITESO.
- Gobierno del Estado de Querétaro. 2012. *Ley de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Querétaro*. CDI, Querétaro.
- González y González, Luis. 1956. "El subsuelo indígena"; en: *La República Restaurada. Vida social*. Editorial Hermes, México.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. 2011. *Censo General de Población y Vivienda 2010*. INEGI, www.censo2010.org.mx, México.
- _____. 2011. *Base de datos del cuestionario ampliado, Censo de Población y Vivienda 2010*. INEGI, www.censo2010.org.mx, México.
- _____. 2000. *Censo General de Población y Vivienda 2000*. INEGI, México.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Manantial, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude. 1975. "Las tres fuentes de la reflexión etnológica"; en: *La antropología como ciencia* (José R. Llobera, compilador). Anagrama, Barcelona, (pp. 15-23).
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (ed.). 2009. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. CIESAS-UAM-UIA-Envión, México.
- Lombardi, Olimpia y Ana Rosa Pérez Ransanz. 2012. *Los múltiples usos de la ciencia. Un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la física*. UNAM-Siglo XXI, México.
- Lomnitz, Claudio. 1999. *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. Planeta, México.
- López Bárcenas, Francisco. 2009. *Autonomías y derechos indígenas en México*. MC editores, México.
- Navarrete, Federico. 2004. *Las relaciones interétnicas en México*. UNAM, México.
- Olivé, León. 2006. *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. UNAM, México.

- Prieto Hernández, Ana María. 2001. *Acerca de la penderciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. CONACULTA, México.
- Prieto Hernández, Diego y Beatriz Utrilla Sarmiento. 2002. "Ya t'olonijä. Las capillas familiares otomíes y el culto de los antepasados"; en: El Heraldito de Navidad, Patronato de las Fiestas de Querétaro, Querétaro, diciembre. p.93-96.
- Prieto, Diego y Beatriz Utrilla. 2006. *Yá hnini ya ja'itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Prieto, Diego y Alejandro Vázquez (coord.). 2013. *Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli queretana*. INAH-UAQ, Querétaro.
- Prieto, Diego y Alejandro Vázquez (coord.). 2014. *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro. Compendio monográfico*. CDI-UAQ, Querétaro.
- Ramírez Castañeda, Elsa. 2006. *La educación indígena en México*. UNAM, México.
- Rodríguez Brandao, Carlos. 1986. *Identidade e etnia. Construção da pessoa e resistencia cultural*. Editora Brasiliense, Sao Paulo, Brasil.
- Turner, Victor. 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, México.
- Soustelle, Jacques. 1993. *La familia otomí-pame del centro de México*. UAEM-IMC, México.
- Valladares de la Cruz, Laura; Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate Vidal. 2009. *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*. UAM Iztapalapa-Juan Pablos editor, México.
- Villoro, Luis. 1996. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México-el Colegio Nacional-FCE, México.

TABLA 1. Localidades reconocidas como indígenas en el artículo 3º de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Querétaro

Municipio		Ley de 2009 (8 municipios)	reforma 2011 (9 municipios)	reforma 2013a (10 municipios)	reforma 2013b (15 municipios)	Incremento 2009-2013
01	Amealco de Bonfil	52	55	55	58	+6
02	Pinal de Amoles	0	0	0	3	+3
03	Arroyo Seco	2	8	9	11	+9
04	Cadereyta de Montes	19	32	31	33	+14
05	Colón	10	15	15	19	+9
07	Ezequiel Montes	12	24	24	26	+14
08	Huimilpan	0	5	5	8	+8
09	Jalpan de Serra	19	23	23	26	+7
10	Landa de Matamoros	0	0	0	3	+3
12	Pedro Escobedo	0	0	0	3	+3
13	Peñamiller	11	14	14	17	+6
14	Querétaro	0	0	0	6	+6
15	San Joaquín	0	0	3	6	+6
17	Tequisquiapan	0	0	0	3	+3
18	Tolimán	57	59	59	59	+2
Total		182	235	238	281	
(aumento de localidades)			+53	+3	+43	+99

TABLA 2. Querétaro. Población de 3 años y más que se autoadscribe como indígena

Nombre del municipio o delegación * De acuerdo con la cultura de (NOMBRE), ¿ella (él) se considera indígena? Crosstabulation

			De acuerdo con la cultura de (NOMBRE), ¿ella (él) se considera indígena?			Total
			Sí	No	No especificado	
Nombre del municipio o delegación	Amealco de Bonfil	Count	34881	24819	226	59926
		% within Nombre del municipio o delegación	58.2%	41.4%	.4%	100.0%
	Arroyo Seco	Count	77	12530	29	12636
		% within Nombre del municipio o delegación	.6%	99.2%	.2%	100.0%
	Cadereyta de Montes	Count	27990	32841	111	60942
		% within Nombre del municipio o delegación	45.9%	53.9%	.2%	100.0%
	Colón	Count	595	53946	89	54630
		% within Nombre del municipio o delegación	1.1%	98.7%	.2%	100.0%
	Corregidora	Count	29463	101878	800	132141
		% within Nombre del municipio o delegación	22.3%	77.1%	.6%	100.0%
	El Marqués	Count	11974	95223	1008	108205
		% within Nombre del municipio o delegación	11.1%	88.0%	.9%	100.0%
	Ezequiel Montes	Count	8260	27219	43	35522
		% within Nombre del municipio o delegación	23.3%	76.6%	.1%	100.0%
	Huimilpan	Count	6102	26572	266	32940
		% within Nombre del municipio o delegación	18.5%	80.7%	.8%	100.0%
	Jalpan de Serra	Count	2824	19539	122	22485
		% within Nombre del municipio o delegación	12.6%	86.9%	.5%	100.0%
	Landa de Matamoros	Count	191	18219	171	18581
		% within Nombre del municipio o delegación	1.0%	98.1%	.9%	100.0%
	Pedro Escobedo	Count	7336	51674	310	59320
		% within Nombre del municipio o delegación	12.4%	87.1%	.5%	100.0%
	Peñamiller	Count	390	16146	12	16548
		% within Nombre del municipio o delegación	2.4%	97.6%	.1%	100.0%
	Pinal de Amoles	Count	385	24899	225	25509
		% within Nombre del municipio o delegación	1.5%	97.6%	.9%	100.0%
	Querétaro	Count	85025	660535	13320	758880
		% within Nombre del municipio o delegación	11.2%	87.0%	1.8%	100.0%
	San Joaquín	Count	45	8498	16	8559
		% within Nombre del municipio o delegación	.5%	99.3%	.2%	100.0%
	San Juan del Río	Count	19780	205956	706	226442
		% within Nombre del municipio o delegación	8.7%	91.0%	.3%	100.0%
	Tequisquiapan	Count	3602	55571	251	59424
		% within Nombre del municipio o delegación	6.1%	93.5%	.4%	100.0%
	Tolimán	Count	20540	4934	52	25526
		% within Nombre del municipio o delegación	80.5%	19.3%	.2%	100.0%
Total		Count	259460	1440999	17757	1718216
		% within Nombre del municipio o delegación	15.1%	83.9%	1.0%	100.0%

Fuente: Base de datos del cuestionario ampliado del Censo General de Población y Vivienda 2010, INEGI.

TABLA 3. Querétaro. Población de 3 años y más años hablante de lengua indígena, por municipio, 2010

Querétaro. Población de 3 años y más, según condición de habla indígena, 2010					
	Municipio	poblac. total	h.l.i.	no h.l.i.	no esp.
01	Amealco de Bonfil	58,015	15,426 26.6%	42,352	237
02	Pinal de Amoles	25,135	69 0.3%	24,931	135
03	Arroyo Seco	12,103	51 0.4%	12,004	48
04	Cadereyta de Montes	59,765	1,244 2.1%	58,357	164
05	Colón	54,113	106 0.2%	53,800	207
06	Corregidora	133,852	563 0.4%	132,693	596
07	Ezequiel Montes	35,606	200 0.6%	35,268	138
08	Huimilpan	32,998	52 0.2%	32,739	207
09	Jalpan de Serra	23,845	296 1.2%	23,466	83
10	Landa de Matamoros	18,661	39 0.2%	18,602	20
11	El Marqués	107,639	284 0.3%	106,939	416
12	Pedro Escobedo	59,793	217 0.4%	59,093	483
13	Peñamiller	17,164	50 0.3%	17,076	38
14	Querétaro	751,220	4,267 0.6%	744,076	2,877
15	San Joaquín	8,279	24 0.3%	8,220	35
16	San Juan del Río	226,686	1,271 0.6%	224,436	979
17	Tequisquiapan	59,644	197 0.3%	59,196	251
18	Tolimán	24,599	5,900 24.0%	18,615	84
22	Querétaro, total estatal	1,709,117	30,256 1.8%	1,671,863	6,998

Fuente: INEGI. *Censo General de Población y vivienda 2010*. Tabulados básicos.

ANEXO 1.

(Diseño: Agustín Ávila Méndez)

FORMATO PARA EL REGISTRO DE LAS VARAIBLES DEL PADRON DE COMUNIDADES QUERETARO 2008.

Entrevistador(s) 1ª vuelta	
Coordinador	
Entrevistadores talleristas	
Capturo	

Numero de entrevista	
-------------------------	--

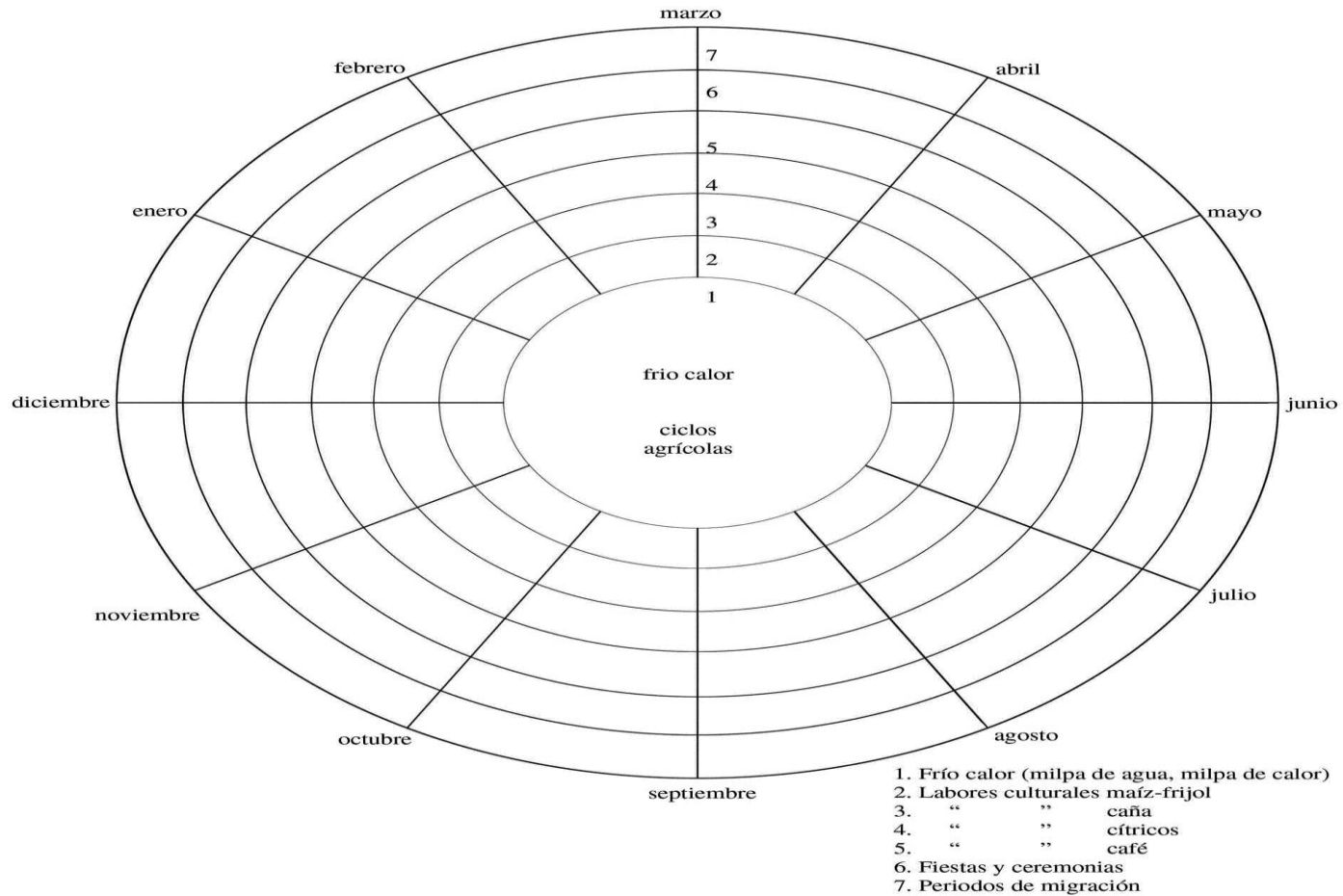
	Día	Mes	Año
Fecha 1a			
Fecha 2a			

I Identificación de la entrevista															
Municipio	Amealco de Bonfil				Clave INEGI		Comunidad	San Felipe			Clave INEGI				
Significado del nombre															
Primera Lengua				Otomí				Otros HLI				Cuales			
Porcentaje				Porcentaje				Porcentaje				Porcentaje			
Población total		Total	Hom	Muj	Población HLI		Tot	%	Monolingües	Tot	%	Bilingües		Tot	%
Status Legal	Ejido	Comunidad Agraria (Bienes comunales)			Propiedad Privada		Terrenos Nacionales		Colonia militar u otro tipo			Superficie		Fecha de fundación	
No de localidades interiores (Secciones, anexos, fracciones o barrios)				No. de Ejidatarios y/o Comuneros				No. Vecindados			No. Posesionarios		No. Otros		

Nombre de las personas entrevistadas (Registro de participantes)							Cargo actual o pasado: (Ex).						
1													
2													

III.- Ciclo anual (actividades económicas, emigración, ritos, fiestas y modo de celebración)

Mes	Ritos agrícolas	Otros eventos (cambio de autoridades u otros)	Fiestas religiosas	Modo de celebración
Enero				
Febrero				
Marzo				
Abril				
Mayo				
Junio				
Julio				
Agosto				
Septiembre				
Octubre				
Noviembre				
Diciembre				



IV.- Composición espacial, lingüística y perfil demográfico por localidades interiores.

Denominación: Sección, barrio, anexo, colonia, fracción	Nombre de la localidad	Significado del nombre	Primera y Segunda lengua HLI	Cargos de autoridades locales.	Tipo de tenencia	Población total

V.- Croquis de la comunidad.

VI.- Adscripción.

En esta comunidad, ejido o población ¿se reconocen o identifican como indígenas, como comunidad indígena?

Si		No		Porque razones se consideran
----	--	----	--	------------------------------

Observaciones
.

VII.- Las asambleas. ¿Qué tipos de asambleas hay?

Tipo de Asamblea	Quien tiene derecho a participar		Quien convoca	Que facultades y competencias de decisión tiene la asamblea
	Si	No		
General (núcleo central y fracciones)				
Agraria				
Representantes o delgados de la autoridad				
Localidad				
Comité (s)				

Observaciones

VIII.- Estructura interna.

¿Cuáles son los cargos de autoridad en la comunidad?

Nombre del cargo			Enumerar los cargos de cada instancia y observaciones
	Cargo presente	No. De funcionarios	
Comisariado Ejidal			
Bienes Comunales			
Consejo de Vigilancia			
Juez Auxiliar			
Delegado Municipal			
Consejo de Ancianos			
Gobernador Indígena			
Comandantes			
Subcomandante			
Alcaldes			
Otros			
Policías comunitaria			
Policía rural			
Notificadores, citadores o avisadores			
Comités			
Mayordomos			
Jefes, capitanes de danza			

Comisariado:

Nombre del cargo	Criterios de elección	Mecanismos de elección	Funciones o responsabilidades del cargo	Tiempo de duración del cargo
Presidente				
Secretario				
Tesorero				
Suplentes Presidente				
Suplentes Secretario				
Suplentes Tesorero				

Consejo de Vigilancia de:

Nombre del cargo	Criterios de elección	Mecanismos de elección	Funciones o responsabilidades del cargo	Tiempo de duración del cargo

Delegado Municipal.

Nombre del cargo	Criterios de elección	Mecanismos de elección	Funciones o responsabilidades del cargo	Tiempo de duración del cargo

Gobernador u otros.

Nombre del cargo	Criterios de elección	Mecanismos de elección	Funciones o responsabilidades del cargo	Tiempo de duración del cargo

Comandante, Alcaldes, policías, topiles , tequihuas, mayules, citadores, avisadores, comisiones y otros.

Nombre del cargo y No. De miembros	Criterios de elección	Mecanismos de elección	Funciones o responsabilidades del cargo	Tiempo de duración del cargo	Que cargos dependen de esta autoridad

Señalar los niveles de autoridad en los cargos de esta comunidad

¿Hay coordinación entre autoridades, ejemplificar?

¿La aceptación del cargo es voluntaria	Observaciones
--	---------------

¿Hay rotación de cargos? (entre secciones, barrios, colonias, etc)	Explique en su caso
--	---------------------

¿Hay escalafón de cargos?	Explique en su caso
---------------------------	---------------------

Observaciones

¿Las carreras civiles y religiosas son indistintas o están separadas?. (se refiere a la existencia de ámbitos separados de acción o al consenso para las acciones)	Juntas	Separadas
--	--------	-----------

Observaciones :

Comités institucionales de la comunidad

Nombre de : Localidades (Barrios, anexos, secciones, colonias, fracciones) en donde se encuentra	Educación, Salud y Alimentación										Gestión y Servicios									
	Educación Inicial	Primaria	Secundaria	Preescolar	Telé secundaria	Tele preparatoria	Casa de Salud	Clínica	Tercera edad	Sub.-comité DIF	Oportunidades	PROCAMPO	Consejero de Desarrollo Social Municipal	Agua	Electrificación	Camino	Tienda Comunitaria	Vivienda	Incendios	Ecología

Comités internos o propios de la comunidad.

Nombre del Comité	Cargos	Mecanismos de Elección	Funciones o responsabilidades del cargo	Tiempo de duración del Cargo	Localidades en donde se encuentra

Prácticas culturales

¿Cuales son las especialidades de los médicos tradicionales o curanderos de esta comunidad?

¿Que lugares sagrados hay en esta comunidad y quien se ocupa de su cuidado?	
Artesanías	

IX.- Participación de la mujer en la organización interna

Que tipo de decisiones toman las mujeres en:	Nombre en donde participan		Actividades
Comités			
Grupos de trabajo			
Asambleas			
Otros			
¿Alguna mujer ha ocupado un cargo de nivel superior?	SI	NO	
Porque			

X.- Presencia del trabajo de beneficio común (Faena o Servicio Público)

Se acostumbra la faena?	SI	NO	
Porque			
¿Quiénes convocan a las faenas?			
¿Con que regularidad?			
¿Quiénes están obligados (criterios de edad, sexo, estado civil)?			

¿Quiénes están exentos?
¿Cuales son las sanciones para quien no cumple?
¿Se puede pagar y en que condiciones o con que reglas?

Mencionen ¿De las últimas cinco faenas cuándo se realizaron y con qué fines?

	Tipo de Trabajo Comunitario	Numero de Participantes
1		
2		
3		
4		
5		

XI.- Costumbre jurídica, resolución de conflictos, tipificación de faltas y delitos.

¿Existe en esta comunidad un reglamento ESCRITO interno o Estatuto Comunal?

Si	No

¿Sobre qué es dicho reglamento?	Agrario	Derechos y obligaciones	Bienes comunes	La costumbre
SI o NO				
Observaciones al reglamento				
¿En qué grado se cumple o no, el reglamento?				
Explicación puntual				
¿En esta comunidad para que fines o asuntos se levantan actas y quien las manda?, ¿para que asuntos?				
1				
2				
3				
4				

Tratamiento de las Faltas o delitos y la resolución de conflictos al interior de la comunidad:

Que se considera Falta o delito menor		Quienes intervienen para su solución	Como se resuelve el problema – conflicto y en su caso aplican alguna sanción ¿De qué tipo?
1			
2			
3			
¿Cómo funciona el sistema de multas, quien administra, cómo y en que se gasta y como se rinden cuentas.			

El tratamiento de los asuntos, problemas y delitos que se turnan fuera de la comunidad:

Que se considera Falta o delito grave		Quienes intervienen para su solución	Como se resuelve el problema – conflicto y en su caso aplican alguna sanción ¿De qué tipo?
1			
2			
3			

Procedimientos de detención

¿En que situación se detiene a alguien?			
¿Qué se hace? ¿Cómo controlan a una persona que se resiste al orden?			
¿Cómo se hace obedecer la autoridad?			
¿Cómo se obliga a alguien a cumplir con los acuerdos o el mandato de la asamblea?			
¿Tienen lugar para encerrar a los delincuentes	SI	NO	
¿Describir el último caso que atendieron en torno a la justicia?			
Observaciones			

ANEXO 2. ¿Por qué razones se consideran o se identifican como indígenas, como comunidad indígena?

Región otomí del sur		
1. Chitejé		
1	Chitejé de Garabato	Porque hablan otomí
2	Chitejé de la Cruz	Por sus raíces, creencias, historia y cultura y forma de venerar sus patrones religiosos
3	El Varal	Por su lengua y su vestimenta
4	La Joya, El Capulín	Por sus costumbres, su cultura, tradiciones y sus antepasados
5	La Soledad	Por sus raíces, tradiciones, historia y costumbres
6	Las Salvas	Porque lo hablan y sus raíces son indígenas
7	Los Arenales	Porque dicen que se reconocen como otomíes, por sus tradiciones, cultura y antepasados
8	San José Ithó	Por su cultura, raíces y tradiciones
8	Ejido San Juan Dehedó	Porque se habla la lengua y porque casi no hablan español.
10	San Juan Dehedó	Por sus raíces, porque la población así se considera
11	San Pedro Tenango	Porque nuestros ancestros fueron indígenas y por nuestra cultura y tradiciones
2. San Ildefonso Tultepec		
12	El Bothé	Porque casi toda la gente habla el otomí
13	El Cuisillo	Por sus raíces, tradiciones, costumbres y sobre todo por la lengua materna
14	El Rincón	Por sus costumbres, tradiciones y sobre todo por la lengua materna
15	El Saucito	“Porque son hijos de la Virgen de Guadalupe”, porque sus antepasados eran indígenas
16	El Tepozán	Por sus raíces y porque así lo hemos aprendido
17	La Piní	Por sus antepasados, sus raíces y su lengua
18	Loma de los Blases	Por sus antepasados, conservan su lengua, por usos y costumbres
19	Mesillas	Porque hablan la lengua y por sus antepasados
20	San Ildefonso, Centro	Comunidad indígena; el 50% habla otomí
21	San Pablo	Son nuestras raíces
22	Tenazdá	Porque dicen que sus raíces son indígenas y están conscientes de su identidad cultural
23	Xajay	Por sus usos y costumbres, por la lengua, por las raíces, por sus artesanías, por las creencias, por las fiestas
24	Yosphí	Porque están orgullosos de sus raíces y su vestimenta

3. San Miguel Tlaxcaltepec		
25	20 de Noviembre	Por el idioma, la vestimenta y porque aún se respetan las costumbre de los antepasados
26	El Lindero	La comunidad siempre se ha considerado población indígena y hasta el momento así nos sentimos, solo que esta comunidad fue creciendo a través de la inmigración de personas de las diferentes comunidades
27	El Picacho	Porque hablan la lengua
28	La Manzana	Por sus antepasados y sus raíces otomíes
29	Los Árboles	Por sus descendientes, usos costumbres y sus tradiciones, son otomíes provenientes de San Miguel Tlaxcaltepec
30	Presa del Tecolote	Sigue habiendo personas que hablan el otomí, por tradiciones, por usos y costumbres
31	Rincón de Agua Buena	Por la lengua y porque se siguen respetando las tradiciones
32	San Miguel Tlaxcaltepec, Centro	Por sus raíces, sus antepasados y su lengua. Por sus raíces, por el idioma, por tradiciones y costumbres
33	Barrio de La Cruz	Un buen porcentaje habla el otomí y por sus raíces. Por sus raíces y tradiciones
34	Barrio El Barco	Por su lengua, sus antepasados, raíces y sus costumbres que aún conservan y celebran actualmente
35	Barrio El Pueblito	Por sus raíces y sus costumbres
36	Barrio Ojo de Agua	Por su lengua y sus ascendentes son indígenas, por las tradiciones y costumbres
37	Barrio La Ladera	Un buen porcentaje habla el otomí y por sus raíces. Algunos siguen hablando el otomí, otros simplemente lo entienden, por sus raíces, de los abuelos, por sus tradiciones
4. Santiago Mexquititlán		
38	Barrio I	El 90% de la población son hablantes de la lengua materna , conservando sus usos y costumbres
39	Barrio II	Porque aún se habla la lengua, por sus raíces, porque se respeta el vestuario y las costumbres
40	Barrio III	Por sus raíces, su lengua y sus creencias
41	Barrio IV	Por su raíz otomí y porque la mayoría de la población habla la lengua otomí
42	Barrio V	Por sus raíces porque son hablantes de la lengua materna, por su historia y tradiciones
43	Barrio VI; El Cacahuate	Por sus raíces, conservan todas sus tradiciones y costumbres, además toda la población se considera indígena porque todavía hablan el otomí casi al 100%
44	Barrio VI; El Carmen	Por su lengua materna <i>hñãñho</i> , por sus culturas y tradiciones
45	Barrio VI; La Venta	Por su raíz, ser descendientes de indígenas y por el idioma
46	Barrio VI; Loma de Víboras	Porque se habla la lengua y porque casi no hablan español.
47	Barrio VI; San Felipe	(campo vacío) No obstante en la escuela hay maestros bilingües, lo que ocasiona que se esté perdiendo el interés por hablar el otomí, principalmente en los jóvenes
48	Barrio VI; San Felipe la Isla	Son otomíes 100%, conservan su lengua y sus raíces. En la actualidad el 90% de la población habla otomí
49	Barrio VI; Santa Teresa	Porque hablan el idioma, por nuestros abuelos que eran otomíes y por nuestro vestuario y nuestra herencia
50	Barrio VI; Barrio del Río Lerma	Por su raíz otomí y porque la mayoría de la población habla la lengua otomí

Región otomí chichimeca del semidesierto		
5. El Jabalí, La Florida, Higuerillas (Cadereyta)		
51	El Jabalí, La Florida	“Porque venimos de raíces indígenas heredadas de nuestros antepasados y porque ellos también eran indígenas”. Por sus costumbres y tradiciones y por su comida tradicional, con productos que vienen del campo, como nopales, chile, maíz y hierbas, y porque siguen hablando la lengua otomí
52	La Tinaja	Porque hablan la lengua otomí que les heredaron sus antepasados, porque conservan las mismas costumbres de sus abuelos, como los festejos de los santos
53	Los Juárez	Tenemos raíces indígenas y todavía hablamos la lengua materna (otomí). Además tenemos escuelas bilingües
6. Sombrerete, La Pastilla (Cadereyta)		
54	Chavarrias	Se consideran indígenas porque tiempos atrás se hablaba el otomí, además de que sus pueblos de alrededor y que todavía existen algunos tenían nombres indígenas, nombres que aún no sabemos qué significan pero si se sabe de qué dialectos son, como tenemos al Pinalito (Tashi) nombre que llevaba anteriormente el Bango, El Enshini, El Banthi, el Meco y demás. Esta comunidad agraria se identifica como indígena por sus trabajos que antes realizaban, por ejemplo el tallar ixtle para fabricar cobijas, jorongos y prendas de vestir, acabados de lona de borrego, labor que todavía hay quien practica; la fabricación de pulque es una de las principales actividades que aún se practica, además de algunas ceremonias religiosas, en las cuales se tocan vinientes, música de violín, se hacen adornos de bajar sotol, además de un ofrecimiento al Santo patrono de cada lugar, en el cual se ofrece a los que asisten al lugar, chocolate y pan, después de rezar. En su mayoría comen comida tradicional y originaria de la región del temporal, como los efes en salsa, flor de maguey en tortillas, las papas que son de la región, las manitas o flor de bajai (sotol), también en tortitas sotanas (gusano de maguey) en salsa, o salsa de nopales, chinicuil, gusano rojo que está en la raíz del maguey, en la salsa de guijis, guisados con nopales en chile verde, piñón de la región, nopales, quelites, nabos, quintoniles, hongos de bola y troncón de encino, pulque, aguamiel, atoles de aguamiel; hacen chicharrones de zorrillo, también se comen el armadillo, conejo, ardillas, palomitas o pajaritos, caracoles. En su vestuario, todavía se acostumbra las prendas tradicionales como las mujeres usan rebozo o chal, mandil, enaguas, se peinan de trenzas, con listones y peinetas; los hombres utilizan huaraches, sombrero y machete o hacha, utilizan utensilios tradicionales, como ollas de barro, comales, cantaros de agua para el aguamiel, piel de chivo que contiene hierba de encino y amarraban con ixtle, molcajete, usan tajones de leña y los hacen en el suelo; por eso se consideran comunidad indígena

55	Culebras	Porque sus ancestros hablaban el otomí y les heredaron la lengua. Todavía en la actualidad utilizan el metate, molino de mano, comal de barro, molcajete, ollas y cazuelas de barro, sus comidas que heredaron son: flor de maguey, flor de lechuguilla (golumbo), manitas, cheveles, vainas de mezquite, guamúchil, garambullo, pitalla, efeses, verdolagas, quelites, hongo de maíz, flor de calabaza, chile, frijoles, nopales, conejo, ardilla, liebre y pintorabo. También todavía usan mandil, reboso, falda larga y hacen mandiles , servilletas, bordados a los morrales, tejen la palma haciendo figuras para bendecir; por eso se consideran indígenas
7. San Miguel Tetillas, Boxasní, Boyé (Ezequiel Montes-Cadereyta)		
56	Boxasní	Porque sus antecesores hablaban el idioma y tienen en la sangre sus raíces, han encontrado vestigios arqueológicos y por sus costumbres, que comparten con la población de Tolimán
57	El Ciervo	No hay ninguna manifestación de autoadscripción
58	El Coyote	Somos descendientes de algunos grupos ñañhu asentado en la delegación de Villa Progreso; poseemos las costumbres y tradiciones y gastronomía de la etnia, además de usar palabras en lengua indígena
59	Guanajuatito	Por nuestros antepasados, nuestros artesanos, nuestras costumbres, nuestras fiestas religiosas
60	La Higuera	Porque sus ancestros se reconocían como indígenas y por eso también ellos se asumen como tal, aunque actualmente desconocen muchas de las costumbres de sus antepasados, las costumbres que aún conservan, como son preparar las tortillas de maíz a mano, utilizar la leña en la cocina, moler las salsa en el molcajete, cocer los frijoles en ollas de barro con leña, hacer atole de maíz; comer los quelites del campo, nopales, verdolagas, shamoeses o tantarrias, conejos, liebres, pulque, hongo de huitlacoche, flor de calabaza, ejotes, gusanos de maguey, chapulines, escamoles, pulque de tuna, hongos del campo, guamixes, garambullos, xoconostle, maticurú, pitallas, vinitos; utilizan el metate, comal de barro y jarritos, guajes y acocotes para el pulque, cucharas de madera, bancos de madera de mezquite hechos a mano, castañas de encino para el agua miel, botas de cuero de chivo para transportar el agua miel; uso del ayate para limpiar el maíz
61	Las Rosas	Porque sus antepasados eran otomíes, tienen raíces indígenas, como las costumbres; y porque sus antepasados hablaban el idioma otomí
62	Ejido Los Ramírez y Loberas	Por nuestras raíces, por nuestra lengua, idioma; porque nos sentimos orgullosos de nuestra ropa, hecha a mano bordado a con hilos; por la forma de vestir y porque en la comunidad todavía se habla la lengua indígena; porque seguimos haciendo tortillas a mano, la comida hecha en el fogón y en ollas de barro; seguimos utilizando el metate, molcajete, seguimos lavando la ropa a mano, somos indígenas con chamati y con ayate, y seguimos utilizando dos trenzas y montamos burro, además de tener sangre de antepasados de indios, además de que nos gusta el pulque y el mezcal, por eso nosotros nos consideramos indígenas
63	Los Pérez	Vacío
64	San José de los Trejo	Somos descendientes del grupo ñañhu asentados en la delegación de Villa Progreso, poseemos las costumbres, tradiciones y gastronomía de la etnia, además usamos palabras en lengua indígena

65	Sombreroete	Porque sus antepasados fueron indígenas, habitantes y procedentes de comunidades de Cadereyta
66	Villa Progreso	Porque sus antepasados eran otomíes, tienen raíces indígenas; todavía siguen conservando sus costumbres y tradiciones que les dejaron sus antepasados
8. Higuerras, Casa Blanca (Tolimán)		
67	Bomintzá	Porque hablan la lengua otomí que les heredaron sus antepasados, porque conservan las mismas costumbres de sus abuelos, como los festejos de los santos; utilizan su vestimenta tradicional, a base de blusa de randa tejida a mano y con aguja; aún muelen en el metate y hacen tortillas mano; lavan la ropa en el arroyo, acarrear leña, pastorean el ganado, siembran maíz, frijol, garbanzo y calabaza; plantan flores; se comen los frijoles con nopales, calabaza, atole de aguamiel; producen y consumen el pulque y pan de pulque; comen las tantarrias, verdolagas, quelites, atole de mezquite, biznaga, atole de pirul, garambullos, tunas, chilitos, guamixi, flor de la palma, piñón; hornean el quote de maguey; utilizan plantas medicinales para curarse, como el simonillo, pextó, prodigiosa, hierba del indio, pirul, hierba buena, poleo, orégano; conservan sus creencias, como el mal de ojo, mal de aire, brujería, colocación de ofrendas; hacen limpias para curarse, rezan oraciones, utilizan la ceniza y la manteca para curar el entripado
68	Carrizalillo	Porque sus ancestros hablaban la lengua indígena; aproximadamente a partir de 1920 las personas dejaron de hablar su lengua, porque sus papás les prohibían que lo hicieran y porque en esta comunidad no existían fuentes de trabajo, y las personas mayores empezaron a salir en busca de empleo y se avergonzaban de hablar su lengua; a esta fecha existen solo 6 personas que lo entienden y lo hablan. Se identifican y reconocen como indígenas porque todavía usan huaraches, reboso, falda, blusas; porque respetan, practican la cultura y tradiciones de los antepasados.//los niños que van al kínder se les está enseñando a hablar la lengua del cual los padres de familia están muy orgullosos de que no se pierdan sus raíces, solicitando el apoyo de instructores para rescatar su lengua
69	Casa Blanca	<ol style="list-style-type: none"> 1. Por su lengua indígena; es un pueblo que el 100 % de su población habla otomí, hay gente que es monolingüe, aunque entiende el español pero no lo habla, además existe el interés por seguir conservando su lengua materna, en algunas festividades todavía cantan y rezan en otomí 2. Son descendientes de indígenas; tienen rasgos físicos característicos propios de los indígenas y porque sus antepasados les han dejado como herencia las tradiciones, costumbres y una cultura propia 3. Alimentación tradicional; consumen alimentos que son de la región, como nopales, quelites, verdolagas, salsas de xoconostle y tantarrias, pulque, atoles de aguamiel, maíz, pirul y mezquite; hacen guisos con flores de maguey y sábila, frutos como el garambullo, guamixi, pitaya, mezquite, calabaza, chile piquín, aguacate, guayaba, granada; el maíz es uno de los alimentos básicos y principales en su alimentación, utilizan las tortillas de colores en festividades, en señal de alegría y colorido; el mole es de los platillos tradicionales para las festividades, también comen los alimentos por tradición, como las habas, papas, lentejas, garbanzos (los hacen

		<p>propios cuando les ponen el azafrán y les llaman garbanzos amarillos), pan de pulque</p> <p>4. Utensilios y trastes tradicionales; utilizan platos, ollas, cazuelas, cantaros y jarros de barro, palas y cucharas de madera; usan el fogón de leña, escobas de ramas, machete.</p> <p>5. Tradiciones religiosas y creencias propias que todavía siguen conservando, como revestir el chimal con sotol para festividades religiosas, las ofrendas para el día de muertos donde utilizan la flor de cempasúchil, así como la velación y entierro de sus difuntos; la creencia de año nuevo donde ven si va a ser buen temporal; la tradición religiosa más importante es la danza del Señor San Miguel</p> <p>6. Vestuario; las mujeres utilizan blusas hechas por ellas, que son de manta o randa, mandil, faja, rebozo, huaraches, anteriormente el traje típico; y se peinaban de trenzas con listones de colores y peinetas, los hombres utilizan huaraches, sombrero, jorongos</p> <p>7. Música, danza y cantos tradicionales; en las festividades se acompañan de la música de tamborcillos, que consiste en un tamborcito y una flauta (también les llaman pifaneros), hay cantos tradicionales que usan para suplicar a la lluvia o cuando rezan</p> <p>8. Viviendas con materiales de la región; aunque ya muchas de las casas en la actualidad son materiales prefabricados, todavía siguen utilizando materiales de la región para la construcción de algún cuartito, cocina o enramada, como carrizos, pencas de maguey, órganos, chiquiñá, pasto, troncos de mezquite, pirul, zapote y aguacate, hojas de palma; también utilizan el adobe</p>
70	Cerrito Parado	Porque hablamos el otomí; por la alta marginación que hay en nuestra comunidad. Porque nuestros descendientes eran indígenas, por nuestras tradiciones y costumbres y porque nosotros seguimos conservando todo eso
71	El Ciprés	Porque hablamos la lengua otomí y porque nuestros antepasados eran indígenas; y por nuestras costumbres, tradiciones y alimentos tradicionales de la región. Porque todavía cocinamos con leña, porque todavía utilizamos la vestimenta de antes
72	El Derramadero	Porque sus antepasados eran otomíes, porque son mexicanos; por sus tradiciones, costumbres; porque respetan la cultura, porque viven en una zona indígena, por eso se consideran indígenas
73	El Granjeno	Porque descienden de padres y abuelos indígenas, por sus fiestas y costumbres, por su cultura indígena otomí; por su lengua otomí que hablan; por la historia de sus antepasados; por su comida, como los nopales con masa, tuna agria y hoja de aguacate, atole de maíz, atole de aguamiel, cacahuete molido, atole de girasol, pulque, atole de mezquite, pan de pulque, mezquite molido, gorditas de elote, mole, garbanzos, chocolate, pitalla, chile piquín, guamixe; por parte de su vestuario y huaraches, blusas, rebozo, faldas; por sus rasgos indígenas

74	El Jabalí	Porque sus antepasados eran indígenas; también por sus costumbres y tradiciones, como la comida que comemos, las tortillas de maíz hechas a mano, el chile de molcajete, los frijoles de olla, también consumimos tantarrias, pitallas, chilitos, garambullos; usamos leña y carbón para hacer nuestras comidas, utilizamos ollas de barro, comales de barro, jarros; por eso nos consideramos indígenas
75	El Madroño	Por ser descendientes de la raza indígena; por las fiestas y costumbres, porque todavía hablan su lengua materna, que es el otomí al 100%. También porque sus antepasados les transmitieron sus comidas, como son los nopales, atole, agua miel, quelites, verdolagas, frijoles, tortillas, y las comidas de la región; por eso nos consideramos indígenas
76	El Saucito	Porque nuestros padres son indígenas, y también porqué nuestros antepasados eran indígenas
77	El Tule	Porque hablamos otomí, porque conservamos nuestras costumbres y tradiciones de sus antepasados; porque tenemos raíces indígenas, esto descende de nuestros bisabuelos indígenas. Porque se acostumbra a comer la comida del campo, como verdolagas, quelites, nopales, pulque, tantarrias, atole de agua miel, pitallas, ejotes, garambullos; se curan con plantas medicinales del campo como orégano, epazote, yerbabuena, la flor de palma, sotol, eucalipto
78	Laguna de Álvarez	Porque sus antepasados eran indígenas, por sus costumbres, tradiciones [que] provienen de sus antepasados; por sus comidas, como los quelites, tortillas de maíz hechas a mano, chile, mole, verdolagas, atole de mezquite, atole de masa, nopales, frijoles, calabazas; por la ropa que usamos, por la forma de hablar; pero sobre todo por la sangre que llevamos, por nuestra lengua, que es el otomí; por eso nos consideramos indígenas
79	Lomas de Casa Blanca	Porque hablan la lengua del otomí; por sus tradiciones, costumbres; porque los antepasados eran indígenas; también por sus utensilios de cocina, ollas de barro, jarros, cazuelas, comales de barro, metate, molcajete, cucharas de palo; por su alimentación, frijoles, quelites, verdolagas, xoconostle, flor de calabaza, ejote, calabazas, por la forma de vestir, por las naguas, rebozo, huaraches, delantal, sombrero; por el peinado de tranzas; por eso se consideran comunidad indígena
80	Los González	Porque sus abuelitos siempre les han hablado en otomí y les dejaron la herencia los chichimecas; porque en todo México hay mucha población indígena y se sienten orgullosos de ser descendientes de los pueblos originarios que habitaban antes de la invasión española, y de las costumbres y tradiciones, como la celebración de las cuelgas. Por la descendencia de progenitores indígenas, a pesar de que actualmente ya prácticamente no se hable la lengua materna, pertenecer a un municipio donde se habla la lengua indígena, no les da pena decir que son indígenas, conservan las características físicas de los indígenas, practican las danzas antiguas, su alimentación es a base de tortillas hechas a mano y quebradas en el metate y cocidas con leña, nopales, frijoles, xoconostle, atole de aguamiel, atole de maíz crudo, consumo de pulque, atole de mezquite, atole de árbol de pirul, consumo de todo tipo de quelites, verdolagas, manitas de sotol, flor de palma, flor de sábila, garambullos, tunas, guamixes, tantarrias, tamales y, utilizan el petate; además utilizan el molcajete, la canasta, chiquigüite,

		aventador, cucharas de madera, preparación del nixtamal, jarros, cazuelas, ollas y comal de barro. Se conservan palabras en otomí para ciertas cosas, como tozti, conservan sus creencias religiosas, aún se dedican a la agricultura y cultivo del maíz y aún se realizan artesanías de randa, burgalesa, deshilado, bordado y servilletas
81	Maguey Manso	Por el dialecto que tienen, porque no saben hablar el español, por las costumbres que se tienen en la región para conservar sus costumbres, por su vestimenta, mandil, rebozo, huaraches; anteriormente se usaban naguas, peinados de trenzas, blusas de randa; por la comida regional, como los nopales, guamixi, tantarrias, atole de mezquite, maguey, bola de pirú, tortillas hechas a mano, se cocina con leña; por eso nos consideramos indígenas
82	Mesa de Chagolla	Porque hablamos el otomí, porque viven en una comunidad indígena, por sus antepasados que eran indígenas, porqué se sienten con raíces indígenas y con pocos conocimientos; por su vestimenta, por su alimentación, como nopales, frijoles, calabaza, tuna, quiote, maíz, chile, tantarrias, atole de agua miel, atole de mezquite, pulque, quelites, mole, garbanzos; por su medicina tradicional, hierbas de campo; por eso nos consideramos indígenas
83	Mesa de Ramírez	Porque el 100% de la comunidad habla el otomí y porque sus antepasados eran indígenas. Porque viven en una zona indígena de alta marginación. Por su vestimenta, que todavía [usan] en la actualidad; las mujeres utilizan las enaguas, el rebozo, huaraches, blusas de randa, burgalesa, faldas de labor, arracadas; anteriormente se utilizaban listones y peinetas para el pelo, delantales, faldas de franela. Por su alimentación actual, que se acostumbra consumir las tortillas de maíz hechas a mano, pintadas de colores y cocidas con leña; los utensilios que se usan actualmente son el comal, ollas, jarros, cantaros, cazuelas, cazos y platos de barro, molcajete de piedra, metate, horno de piedra y barro, palas y cucharas de madera, escobas de pirul y bancos de madera; los hombres usan huaraches verdes, machete, sombrero, guangochi; se acostumbra el consumo de pulque, agua miel, tantarrias, gusano de maguey, quelites, verdolagas, nopales, guamixe, garambullo, calabaza, chile piquín, ardillas, flor de sábila o cheveles, flor de palma, atole de mezquite, flor de garambullo, berros, pápalos, flor de maguey, tamales, mole, atole de maíz y agua miel, pan de pulque, frijoles, garbanzos, orégano, chilicua, azafrán, salsa de cacahuete, pepita del chile, nopal en penca, guiso de jitomate, frijoles hechos en la olla, atole de mezquite, atole de masa; por eso se consideran comunidad indígena
84	Sabino de San Ambrosio	Porque hablan el otomí, la lengua, al 100%. Por sus usos y costumbres; por su cultura, porque usan huaraches, por el rebozo, y porque son de sangre indígena

85	El Shaminal	Por su lengua indígena; es un pueblo que el 100 % de su población habla otomí; hay gente que es monolingüe, aunque entiende el español, pero no lo habla, además existe el interés por seguir conservando su lengua materna; en algunas festividades todavía cantan y rezan en otomí. Son descendientes de indígenas; tienen rasgos físicos característicos propios de los indígenas, y porque sus antepasados les han dejado como herencia las tradiciones, costumbres y una cultura propia. La alimentación tradicional: consumen alimentos que son de la región, como nopales, quelites, verdolagas, salsas de xoconostle y tantarrias, pulque, atole de aguamiel, maíz, pirul y mezquite; hacen guisos con flores de maguey y sábila; frutos como el garambullo, guamixi, pitalla, mezquite, calabaza, chile piquín, aguacate, guayaba, granada. El maíz es uno de los alimentos básicos y principales en su alimentación, utilizan las tortillas de colores en festividades, en señal de alegría y colorido, el mole es de los platillos tradicionales para las festividades, también comen los alimentos por tradición como las habas, papas, lentejas, garbanzos (los hacen propios cuando les ponen el azafrán y les llaman garbanzos amarillos), pan de pulque
9. San Miguel, El Poleo, El Zamorano (Tolimán-Colón)		
86	El Fuenteño	Porque son descendientes de personas que han habitado toda su vida en esta región; su alimentación es a base de productos del campo como los nopales, pulque, quelites, verdolagas, tortillas de maíz, frijol, ejotes, calabazas, papas, flor de calabaza, conejos, ardillas, tejón, armadillos, tlacuaches, víbora de cascabel, como medicamento para curar infecciones e irritaciones. Anteriormente se usaba el calzón de manta y el patío, actualmente se usan huaraches de correa, sombrero, machete, mecates, morral, catahuila para cargar sus cigarros o documentos importantes; las mujeres acostumban el rebozo, la peineta, mandil, vestidos largos y aretes. Utilizan ollas, cazuelas, platos, tazas, comales de barro para cocer las tortillas, metate y molcajete y fogón de leña
87	El Poleo	Porque fueron hijos de indios, por sus abuelos, por su forma de vestir; antes se vestían con calzón de manta y huaraches. Por las costumbres y tradiciones que todavía se llevan a cabo en nuestra comunidad, todavía conservan lo que hacían en la antigüedad; por la forma de alimentación, atole de pirul, aguamiel, atole de mezquite, manitas de sotol; por la lucha de su territorio, por la identidad indígena, por los rasgos físicos
88	El Potrero	Por sus raíces y por su identificación; aunque no hablen el idioma otomí, interactúan comercialmente y en actividades religiosas
89	La Salitrera	Porque sus raíces son indígenas, porque conservan sus tradiciones y costumbres que heredaron de sus antepasados y algunas de ellas se han venido perdiendo o dejando de hacer, debido a la discriminación de que fueron objeto los antecesores. Aún conservan el culto a las semillas y a los santos, ya que actualmente siguen realizando las bendiciones de las semillas de las plantas que los alimentan, siguen representando la lucha por la defensa de sus formas tradicionales de vivir ante la conquista; se hace el nixtamal para la elaboración y consumo de tortillas hechas a mano; comen nopales, quelites, verdolagas, hongos, xoconostle, manitas de

		sotol, flores de palma, flor y quiote de maguey, aguamiel y pulque, atole de semilla de pirul, atole de mezquite, atole de aguamiel, atole de maíz crudo, curados de tuna, atole de pascua, (blanco), atole de pinole; usan el molcajete, metate, cazuelas, ollas, jarros de barro, cucharas de madera de sauz; utilizan el tepextate para almacenar la masa para las tortillas, utilizaban el ocote y actualmente lo utilizan eventualmente; uso de carbón y de leña para la cocina; se utilizan velas de cera de abeja para el día de muertos; elaboran artesanías de bordado a mano, servilletas, blusas, deshilados, tejidos de gancho; tejen canastas de vara de carrizo y aventadores y tascales. Participan en las festividades del levantamiento del chimal, anteriormente participaban en la danza de los apaches y otra que desconocen el nombre actualmente. Recuerdan que los abuelos hablaban el otomí; existe relación consanguínea con la gente de San Miguel Tolimán
90	Barrio de García	Nos consideramos indígenas por nuestras raíces, por la descendencia indígena de nuestros antepasados, por nuestras tradiciones antiguas indígenas, por nuestra lengua materna, por nuestra vestimenta, que utilizan principalmente las personas de edad mayor: las trenzas, las faldas, rebosos, listones, blusa de randa, huaraches, thida, falda de labor hecha de manta, quesquémel; también por nuestras comidas tradicionales como el nopal, verdolaga, sotol, frijol, quelite, chile, atole blanco, atole de aguamiel, pinole, frijol molido con cacahuete, atole de mezquite, atole de maíz crudo y pan de pulque
91	Barrio don Lucas	Nos consideramos comunidad indígena por nuestra vestimenta, huaraches, sombrero, reboso, faldas, delantal, y por la lengua, ya que se habla a un 80%. Porque se siembra maíz y hacen tortillas a mano, por su pan de pulque, por sus alimentos, como hacer la salsa de cacahuete, gorditas de cacahuete y elote, atole de maguey, atole de maíz (blanco); por nuestras ollas de barro, jarritos, por nuestros tascales, chiquigüites, su aventador, atole de mezquite; por sus hornos rústicos, comales de barro; por hornear camote, por tostar cacahuete en el comal, por usar el metate, por cocinar con leña, por comer tantarrias, quelites, hongos de maíz, flor de calabaza, calabaza horneada; por comer nopales en penca, garbanzos, mole, frijoles con hoja de aguacate, caldillo de masa de ejotes, café de grano, pulque
92	El Lindero	Solo afirman que si
93	Gudinos	Porque son descendientes de la raza indígena, porque aún persiste el uso de la lengua materna, se conservan los rasgos físicos característicos, se conservan aún muchas tradiciones y costumbres culturales, como el tipo de ropa de randa, cambaya, blusas de manta, y las enaguas largas con pliegues, y conocimiento del uso de guaraches de cuero de res
94	La Estancia	Porque nuestros descendientes eran indígenas, por nuestras tradiciones y costumbres, y porque nosotros seguimos conservando todo eso

95	La Puerta	Porque tienen sangre y raíces indígenas, por sus tradiciones; porque los más mayores todavía hablan el otomí y quieren rescatar el idioma; porque conservan costumbres de tríos de cuerdas, tienen comidas tradicionales como mole, garbanzos amarillos, frijoles en seco, atole de nixtamal de masa, atole viejo, salsa de cacahuete, atole de mezquite
96	Nogales	Por las costumbres y tradiciones, como la celebración de las cuelgas; por la descendencia de progenitores indígenas, a pesar de que actualmente ya prácticamente no se hable la lengua materna; pertenecer a un municipio donde se habla la lengua indígena; no les da pena decir que son indígenas; conservan las características físicas de los indígenas; practican las danzas antiguas; la alimentación a base nopales, frijoles, xoconostle, consumo de chilicuau, atole de aguamiel, atole de maíz crudo, consumo de pulque, atole de mezquite, atole de árbol de pirul, consumo de todo tipo de quelites, verdolagas, manitas de sotol, flor de palma, chibeles o flor de sábila, garambullos, tunas, guamixes, tantarrias, tamales y las tortillas hechas a mano y quebradas en el metate y cocidas con leña; utilizan el petate, además utilizan el molcajete, la canasta, chiquigüite, tascal, aventador, tepextate o batea de sauz, cucharas de madera, preparación del nixtamal, jarros, cazuelas, ollas y comal de barro, se conservan palabras en otomí para ciertas cosas; conservan sus creencias religiosas, aún se dedican a la agricultura y el cultivo del maíz y aún se realizan artesanías de randa, burgalesa, deshilado, bordado y tejido de mimbre
97	San Miguel	Reconocen ser descendientes de los otomíes; actualmente el 60% de la población habla el otomí; mucha gente, aunque no lo puede hablar, lo entiende bien; identifican como su primera lengua el idioma otomí; existen alrededor de 10 personas monolingües que solo hablan el otomí y son originarias de esta localidad. Existe el interés por preservar su lengua materna, se participa en los concursos escolares para la entonación del himno nacional mexicano en el idioma otomí; algunas personas cantan y recitan en Otomí. En la alimentación actual se acostumbra consumir las tortillas de maíz hechas a mano, pintadas de colores y cocidas con leña, los utensilios que se usan actualmente son el comal, ollas, jarros, cantaros, cazuelas, cazos y platos de barro, molcajete de piedra, metate, horno de piedra y barro, palas y cucharas de madera, escobas de pirul y bancos de madera; las mujeres utilizan las enaguas, el rebozo, huaraches, blusas de randa, burgalesa, faldas de labor, arracadas; anteriormente se utilizaban listones y peinetas para el pelo, delantales, faldas de franela, quesquémetl, fajas y el traje típico; los hombres usan huaraches verdes, machete, sombrero, guangochi. Se acostumbra el consumo de pulque, agua miel, tantarrias, gusano de maguey, quelites, verdolagas, nopales, guamixe, garambullo, calabaza, chile piquín, liebres, ardillas, flor de sábila o cheveles, flor de palma, atole de mezquite, flor de garambullo, berros, pápalos, flor de maguey, tamales, mole, atole de maíz y aguamiel, pan de pulque, frijoles, garbanzos, aguacate criollo, granadas, chirimoyas, orégano, chilicuau, azafrán, cacahuete, salsa de cacahuete, pepita del chile, nopal en penca, guiso de jitomate, salsa de xoconostle. Existen danzas tradicionales, identificación de lugares sagrados, costumbres religiosas, peregrinaciones, intercambios en festividades religiosas, jaripeos rancheros, revestimiento del chimal a base de cucharilla de sotol, flores, frutas, panes,

		dulces, tortillas, aguardiente y carrizo; preparación de ofrendas para los altares para el día de muertos, adornos de las tumbas con flores de cempasúchil, los actos religiosos y culturales se acompañan de instrumentos como el violín, tambora, tamborcillo y flauta
98	Tierra Volteada	Porque en este lugar se habla su lengua en un 100%, provienen de raíces indígenas, por sus costumbres y tradiciones (su vestido, su cultura)
10. San Pedro, Casas viejas (Tolimán)		
99	Casa Viejas	Porque nuestros antepasados eran otomíes y hablaban al 100% la lengua indígena; porque fue el origen del municipio de Tolimán y fue fundada por los otomíes, porque se continua hablando la lengua materna; porque se conservan las tradiciones, costumbres, raíces y porque nuestra misma historia los considera y ellos se auto reconocen indígenas otomíes
100	El Molino	Nos consideramos indígenas por nuestras raíces, porque nuestros padres hablan otomí, porque todavía conservamos nuestras tradiciones, porque cuando se enferman los hijos todavía utilizamos las hierbas de campo como son: epazote, poleo, cuando se entripan les dan la hierba del sacapedo o chinda, hierba de perro, pastor y manzanilla, para la diarrea o el empacho, también se usan estas hierbas; también porque todavía utilizamos el pulque para elaborar el pan; también porque pertenecemos a una zona indígena; porque todavía se conserva las bendiciones, como la xaha; todavía nos guiamos con los fenómenos naturales, como el agua de la luna; también nos consideramos indígenas por las comidas que aun consumimos, como son: los nopales, tantarrias, tunas, quelites, ejotes, verdolagas, gorditas de mamansha, atole de maíz
101	Horno de Cal	Porque su origen es de raza indígena; hablamos el otomí, tenemos descendencia indígena; por la manera de vestirnos, que todavía utilizamos las enaguas, el mandil, rebozo, guaraches. Por la alimentación que tenemos, que todavía seguimos utilizando el atole de maíz, el atole de mezquite, el atole de pinole, el aguamiel, las tantarrias, las gorditas de mamansha (elote), hongos, huitlacoques, frijol, nopales, tamales, tacos arrieros, frijoles molidos con hoja de aguacate. Todavía seguimos conservando las hierbas del campo, como el epazote, sábila, yerbabuena, chinda, chilibu, que también lo utilizamos para aliviar algunos dolores o para curarnos de algo; como el poleo lo utilizamos para el espanto, la santa maría para la diarrea
102	La Cañada	Porque su descendencia es indígena y todavía conservan sus costumbres y tradiciones, su alimentación, que era basada en el mezquitamal, sus verduras, como el nopal, verdolagas, quelites, y frutas, como el zapote blanco, garambullo, moquito de órgano, guamixi, chile piquín, las tantarrias y el maguey; que utilizamos para hacer atole el pulque, y su vestimenta que a la actualidad usan, como huaraches, rebozo

103	Barrio La Loma	Por las tradiciones de sus antepasados; porque sus abuelos hablaban el otomí; por la pobreza que se tiene; por la forma de vestir, todavía se acostumbra el rebozo, mandil, huaraches; anteriormente utilizaban el calzón de manta los hombres, y falda larga las mujeres. Por su alimentación, acostumbran comer flores de garambullo con huevo en torta, comen vinitos que se dan en los cactus, tantarrias, atole de bolas de pirul, frijoles en hoja de aguacate, queso de chiva, calabazas tiernas, gusano de maguey, atole de mezquite, raspaduras de maguey con masa para hacer rendir las tortillas, hongos de maíz, atole de maíz tierno; por la forma de curarse, anteriormente usaban las hierbas del campo, pero actualmente los doctores están prohibiendo que se utilicen tés para curarse
104	Rancho Viejo	Se consideran indígenas por sus costumbres y tradiciones, por la vestimenta y porque sus antepasados y sus abuelitos hablaban la lengua otomí; por sus raíces, por la forma de alimentarse, como la salsa de molcajete, el uso del metate, el atole de agua miel, por eso se consideran comunidad indígena
11. Varios		
105	Tuna Manza (Tolimán)	Porque vivimos en comunidades lejanas, y porque vivimos de nuestros animales
106	Amolitos (Cadereyta)	Por nuestras raíces, por nuestros usos y costumbres, porque nuestros antepasados eran otomíes; porque todavía conservamos varias cosas de ellos, como la forma de vestir, la forma comer, la forma de hablar; por los rasgos en la piel, porque nos cuesta trabajo comunicarnos con la gente y no tenemos estudios
107	El Tepozán (Cadereyta)	Porque tienen raíces indígenas, porque anteriormente se hablaba el idioma otomí; porque se siguen conservando las costumbres y tradiciones; porque anteriormente se vestían con ropa de lana elaborada en la misma comunidad; por lo que cultivan lo utilizan para comer, por ejemplo el maíz, frijol, aguamiel, nopales, quelites, verdolagas, anteriormente utilizaban salitre en vez de sal
108	Los Hernández (Cadereyta)	Por las costumbres y tradiciones, porque vivimos alejados del pueblo, por la forma de comer, la forma de vestirnos, por eso nos consideramos indígenas
109	Rancho Quemado (Cadereyta)	Porque nuestros antepasados eran indígenas y también porque nosotros tenemos sangre indígena
110	Tunas Blancas (Ezequiel Montes)	Porque conservan algunas costumbres de sus antecesores, como las religiosas, el vestuario que algunas personas usan, principalmente las mujeres, consiste en las enaguas, delantal o mandil, rebozo, blusa de manta, huaraches de correa; aún persisten las danzas de xitaces, de apaches, que se acompañan con música de tambores y violines, usan maracas; se conservan los intercambios religiosos, como las peregrinaciones, procesiones y celebraciones de misas; en la forma de cocinar se acostumbra la leña, el fogón en tres piedras, el uso del comal, el matate y el nixtamal para hacer tortillas a mano; se utilizan ollas, jarros, comal, cazuelas, molcajete, tejolote, aventador, el tascal, cucharas de madera, ocote; se consumen frijoles, maíz, nopales, verdolagas, quelites, ejotes, calabazas, hongos, huitlacoche, pulque, flor de calabaza, atole de semilla de pirul, aguamiel, atole de masa, atole de mezquite, agua de cebada, gorditas de trigo y de maíz, mole de xoconostle, papas con nopal y xoconostle, charape; algunas personas aún hablan palabras en otomí

Sierra Gorda de Querétaro		
12. Purísima de Arista (Arroyo Seco)		
111	San José de las Flores	Porque todavía hablan el idioma <i>xí'óí</i> (pame); muchos de los pobladores antiguos vienen de Santa María Acapulco, que es el origen principal pame. Como el 80% de los pobladores tienen sangre <i>xí'óí</i> ; se hacen artesanías de palma de xotol, comparten la comida tradicional, como tamales de chamal
112	San Juan Buenaventura	Porque son descendientes de indígenas provenientes de los otomíes de Tolimán y pames de Santa María Acapulco, S.L.P. Conservan la costumbre de hacer tortillas de maíz a mano y cocidas con leña, moler en el metate y molcajete, comen tamales de chamal, nopales, chilcuague, quelites, palmito, calabacitas, chayotes, chiveles, pemoches, verdolagas, cacahuates, camotes, conejos, armadillos, palomas, tejones, ardillas, guajolotes silvestres, venado, miel de abeja, jabalíes, tamales de puerco para el todos santos. La música arribeña, huapango huasteco; usan el sombrero los hombres y el rebozo las mujeres; capotes de palma para protegerse de la lluvia. Anteriormente se usaban las casas de varas enjarradas, de tierra blanca, con paredes de adobe y techos de palma; se usan los petates de palma, usan el ixtle de lechuguilla para lazar animales, aperos de madera y cuero; usan guaraches de correas; se acostumbra a bendecir a las yuntas, paseo de yuntas adornadas con flores de sotol en la fiesta de San Isidro; velaciones durante la fiesta patronal, se hacen ofrendas en todos santos y se arreglan los altares con flores de cempasúchil
13. Tancoyol (Jalpan de Serra)		
113	Las Flores	1. Porque somos originarios; 2. Porque pertenecemos a los pames; 3. Porque nuestros padres pertenecieron al pueblo de los pames; 4. Porque tenemos costumbres que nuestros padres nos heredaron; 5. Porque hablamos la lengua. (se pudo identificar que algunas gentes no se consideran indígenas, aunque la mayoría si expresó sentirse indígena)
114	Las Nuevas Flores	Se reconocen como una comunidad indígena totalmente, porque son descendientes de indígenas, y aunque una parte de ella ya no habla su lengua, pero siguen conservando sus raíces y costumbres. Algunos todavía utilizan utensilios antiguos como el metate, molcajete, comal de barro, hacen tortillas de maíz a mano, consumen plantas y animales silvestres; conservan sus costumbres como la música y sus fiestas religiosas, así como sus creencias, y actualmente todavía acostumbran a curarse con plantas y hierbas silvestres para curar prácticamente todas sus enfermedades; elaboran artesanías de barro y petates de palma
115	Ojo de Agua	No. La gente que se considera indígena, son personas que emigraron de Tolimán, en su carácter de trabajadores o cuidadores de ganado; la gente originaria de Ojo de Agua, no se considera indígena, porque se dice que son originarios de Landa de Matamoros, porque son “gentes de razón”
116	Rancho Nuevo	Porque tienen sangre y raíces indígenas, porque algunos hablan teenek y porque la virgen era indita y ellos son mexicanos, por lo tanto también son indios

117	El Rincón de Tancoyol	Sí; porque sus familiares son de origen indígena Pame, porque conservan sus usos y costumbres, algunos conservan la lengua materna, porque poseen los rasgos de la raza indígena. No ; se dice que dejaron de hablar la lengua pame, por la discriminación de las personas que se sienten con un poco de mayor economía, principalmente de Tancoyol y Jalpan, incluso de las mismas personas de la comunidad
118	San Antonio Tancoyol	Porque se tienen raíces pames y mestizas
119	Tancoyol	Porque conservan los rasgos de la cultura y su lengua y tradiciones, entre las que destacan la música tradicional de binuete (instrumentos de cuerda como la guitarra quinta y el violín), lo combinan actualmente con la jarana, que utilizan para amenizar la velación de los difuntos, principalmente cuando son niños, la duración del acto es hasta el amanecer, entonando cantos y alabanzas religiosas, utilizando como bebida tradicional el consumo de mezcal; hacen un recorrido desde su comunidad hasta el panteón, en donde avientan cohetes por todo el camino. El vestido que actualmente se utiliza es a base de tela con colores encendidos y brillantes, el uso del reboso es usual en las mujeres, el uso de huaraches de correa para los hombres y de plástico para las mujeres, se utiliza la peineta y pasadores para recogerse el pelo las mujeres. Los alimentos son a base de tortillas de maíz hechas a mano, cocidas en comal, elaborado por las propias mujeres a base de barro y chililite (yeso), en fogón de barro, con varas, frijoles, chiles piquines silvestres y tomatillo o coyol, huevos y gallinas y guajolotes de rancho; consumen la carne de cerdo de la raza pelón mexicano, que actualmente está a punto de extinguirse, la carne de animales silvestres como el tlacuache, armadillo, conejo, venado, palomas, actualmente forma parte de la dieta comunitaria. Se consumen plantas silvestres, como el chamal (sica) para elaborar tamales, quelites, verdolagas, raíces de chilcuague, vainas de efés, capulincillo, uvas silvestres, frutilla, talayotes, tunas y nopales del campo y el palmito; se utilizan para curación plantas medicinales como la hierba del golpe, la mejorana, tomillo, albahaca, altamisa, ruda, hierba del niño, hierba del negro, cascara de palo, amole con aguardiente; animales para curar enfermedades diversas, como víbora de cascabel, rana, carne y manteca de zorrillo; se acostumbran las limpias con huevo de gallina para, curar el mal de ojo; se dan barridas con alcanfor para el mal aire y parálisis facial; visitan las apariciones de imágenes, como la de la virgen de Guadalupe en Rayón, S.L.P. (La Peñita), Agua Amarga y Agua Fría; participan como peregrinos en las festividades patronales de Santa María Acapulco, S.L.P.; se utiliza el molcajete de piedra para elaborar salsa, metate, comal, ollas, cazuelas, jarros y platos de barro y cucharas de madera, petates de palma, las sacas para guardar las semillas, ayates, machete y guingaro, hacha, olotero para desgranar mazorcas de maíz; se utiliza en la agricultura el tronco de bestias mulares o yuntas de bueyes, el pizcador de hueso para deshojar la mazorca, amogotar el maíz, algunos se dedican a la crianza de chivos y borregos en pastoreo, se crían burros para la carga

120	Zoyapilca	Por las costumbres y tradiciones, aunque no hablemos el dialecto; porque somos descendientes de mexicanos y todos los mexicanos nos consideramos indígenas; porque nuestros descendientes eran de raza pame de Piedra Negra; porque descendemos de la raza de Santa María Acapulco, de una comunidad sumamente indígena; por el tipo de alimento, por los tamales, cuchichees, cheveles, pulque; por su vestimenta y sus zapatos o huaraches; se usan las faldillas que es el traje original de la cultura pame; usan rebozo de millca, sombrero de palma, por eso nos consideramos indígenas
14. Valle Verde (Jalpan de Serra)		
121	Carrizal de los Duran	Por las tradiciones; algunos hablan el huasteco, otros nada nada más lo entienden. Sus raíces y costumbres, algunas se han ido perdiendo, pero todavía las recuerdan sus padres; sus padres son indígenas, no se consideran mestizos, aunque son blancos
122	El Pocito	Porque son descendientes de la raza indígena; porque aún persiste el uso de la lengua materna, se conservan los rasgos físicos característicos, se conservan aún muchas tradiciones y costumbres culturales; por su alimentación, por su vestimenta, por sus utensilios que utilizan para cocinar
123	La Cercada	Porque sus abuelos son indígenas y usaban calzones de manta; la mayoría de la gente de la comunidad conserva su lengua materna y sus costumbres, como el bordado de sus trajes típicos. Elaboran sus comales y ollas de barro, usan sus trajes tradicionales, hacen sus morrales bordados a base de punto de cruz
124	Los Jasso	Nuestros descendientes eran indígenas y también porque tenemos rasgos indígenas. La otra mitad no se considera indígena, ya que les da pena decir que sus antepasados fueron indígenas y también tienen miedo de ser discriminados por ser de ese tipo de raza. La gente de la comunidad tiene una forma muy particular en saludar a la gente de respeto, como a los compadres, hermanos; primero, tocan el hombro luego hacen una pequeña veneración y después se dan la mano. También se consideran indígenas porque comen tortillas de maíz, ya por la falta de este se han visto en la necesidad de usar minsa o maseca; comen quelites, cheveles, nopales, en salsa de molcajete; la masa primero la pasan por el molino de mano, luego la afinan con el metate; cuando hay un evento especial hacen de comer mole con carne de pollo, criado en casa; hacen atole de teja, atole de maíz crudo, calabazas, elotes, flores de palma o izote, verdolagas, hongos de maíz (huitlacoche), tamales chamal, panales del campo, comiche, huaricho, abeja, avispa; los gusanos de chomites, aguamiel, atole de aguamiel, pulque, guamuchiles, capulines. Actualmente ya no comen animales silvestres, por la penalidad que existe; antes comían venado, jabalíes, palomas, conejos, chachalacos, gallinas del monte. Actualmente todavía utilizan el rebozo, mandil, huaraches, las mujeres, y los hombres por costumbre utilizan el sombrero, aunque en la actualidad es de tipo norteco, porque no hay de otro tipo; en la actualidad ya no se habla la lengua otomí, pero los antepasados si la hablaban. Todavía se utiliza la música de viento para toda ocasión especial, bodas, cumpleaños, bautizos, y bailan los sones y huapangos tradicionales; cuando se pide a una novia, llevan cerveza, vino, la piden y le dan la respuesta, los llevan a presentarse el sacerdote de Tancoyol, y el día de

		la boda se mata una res, un puerco y se hace mole, por eso nos consideramos indígenas
125	Mesa del Pino	Se consideran indígenas parte de ellos, porque los antepasados fueron indígenas, por su descendencia, por las características físicas, por estar en comunidades separadas, por sus fiestas
126	Mesa de Sauz	Porque son descendientes de la raza indígena y porque la gente mayor habla la lengua del otomí (¿?). (Se dice al principio que hay hablantes de pame)
127	San Isidro	No. Solo cuatro de los presentes se declararon ser indígenas, los otros dijeron que ellos son quienes les han prestado tierra a los huastecos para que instalen su casa
128	San Juan de los Durán	Porque se tienen raíces pames y mestizas
129	Valle Verde	1. Porque nuestros ancestros fueron indígenas otomíes, pames y teenek; 2. Porque pertenecemos a los pames; 3. Porque tenemos costumbres que nuestros padres nos heredaron; 5. Porque hablamos la lengua
15. Varios		
130	La Cuchilla	Se consideran indígenas por las celebraciones, tradiciones del día de muertos, porque han recibido apoyos por parte del INI, por la comida tradicional que acostumbran como chiveles, gorditas de horno, quelites, verdolagas, chocha (flor de palma), pemoche, y porque se habla el idioma pame
131	La Esperanza	Porque los antepasados eran indígenas y aún se mantienen algunas de sus costumbres. Por sus creencias; la comida tradicional