



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**LOS "PAMES" FRENTE A
LA "GENTE DE RAZÓN"**

EL PAPEL DE LA HEGEMONÍA Y LAS RELACIONES
DE PRODUCCIÓN EN LAS FORMAS DE RACISMO
HACIA LOS XI'OI EN QUERÉTARO

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

ANTONIO FLORES GONZÁLEZ

DIRECTORA DE TESIS: DRA MARIÁNGELA RODRÍGUEZ NICHOLLS

MEXICO, D.F.

NOVIEMBRE DE 2004

BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

No. Adq. [H71484]

No. Título _____

[Clas.] TS

305.8976

F634p.

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

Es justo en primera instancia reconocer y agradecer a los informantes que no sólo me brindaron desinteresadamente su confianza y su palabra, sino también compartieron su techo y alimento en no pocas ocasiones.

Debo dar gracias a quienes desde su lugar en las instituciones y / o por su amistad me orientaron en su momento: al MVZ Antonio Elizarraráz, a Catia Huerta, a Gerardo Piña, al Dr. Bernardo Romero, a Gisela Castellanos y a Javier Juárez. De una manera especial a Araceli, Nacho, Alejandro y Juan Carlos, personal del INI (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) y de los Fondos Regionales en Tancoyol, por ser guías y contactos en las comunidades, por su compañía, amistad y hospitalidad.

Agradecimiento especial a los profesores que con sus comentarios me orientaron en algún momento del proceso: a la Dra. Teresa Rojas, a la Dra. Maya Lorena Pérez R., a la Dra. Emiko Saldívar, al Dr. Mariano Báez, a la Dra. María Dolores París Pombo, al Dr. Jesús Ruvalcaba y al Dr. Luis Vázquez y principalmente la asesoría e interés de la Dra. Mariángela Rodríguez Nicholls. Reconocimiento al apoyo institucional a lo largo de la maestría al CIESAS y a CONACYT. Desde luego también agradezco por el apoyo y comentarios durante el proceso de formulación del proyecto a mis compañeros: Verónica, Gaby Canedo, Vladimira, Francisca, Gaby Castro y Alexis.

No debo olvidar el apoyo de Isela con su paciencia y cariño en todo tiempo y dificultades que implicó este trabajo. Mi agradecimiento con mi familia, en especial con mi madre, por alentarme constantemente y sin condiciones.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
1.- APROXIMACIÓN TEÓRICA AL RACISMO	
1.1 Las formas de desigualdad y los "pares desiguales"	5
1.2 Las relaciones de producción y la migración	6
1.3 El concepto de "hegemonía" para acercarse al racismo	7
1.4 Elementos para abordar el estudio del racismo	10
1.4.1 Sobre razas y racismos	10
1.4.2 Las "formas" del racismo	13
1.4.3 Las "orientaciones" y los niveles del racismo	16
1.5 Sobre Identidad	16
1.6 Estado del arte	18
2.- ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LOS PAMES EN QUERÉTARO	
2.1 Pasado prehispánico y resistencia pame a la conquista y colonización	21
2.2 Las misiones fernandinas entre los pames y su secularización	28
2.3 Siglos XIX y XX: guerras, aculturación y migración	33
3.- CONTEXTO REGIONAL Y LOCALIDADES DE ESTUDIO	
3.1 Los pames o xi'oi septentrionales	39
3.1.1 Ubicación de la población xi'oi	39
3.1.2 Los xi'oi en Querétaro	40
3.2 La Sierra Gorda queretana y las microregiones de Tancoyol y Valle Verde	46
3.2.1 Jalpan, corazón de la Sierra Gorda queretana	46
3.2.2 Microregión de Tancoyol	47
3.2.3 Microregión de Valle Verde	47
3.3 Localidades de estudio	48
3.3.1 Las Nuevas Flores	48
3.3.2 El Pocito	53
4.- LOS XI'OI: JORNALEROS, MEDIEROS Y MIGRANTES	
4.1 Relaciones sociales de producción en la región	58
4.1.1 Tenencia de la tierra y conflictos	58
4.1.1 Producción en ambas microregiones	61
4.1.2 División social del trabajo	62
4.1.3 El trabajo por aparcería	63
4.1.4 El trabajo por jornal	64
4.1.5 Otras actividades económicas de los xi'oi	65
Relación entre raza y clase	67
4.2 Migración	68
4.2.1 Migración rural – rural	68
4.2.2 Migración rural – urbana	69
4.2.3 Migración transnacional	69
4.2.4 Consideraciones respecto al proceso migratorio	70
4.2.5 Efectos de la migración en el racismo	71

5.- IDENTIDAD Y ETNICIDAD

5.1 Identidad xi'oi	73
5.1.1 Autopercepción xi'oi	73
5.1.2 Heteropercepción sobre los xi'oi	77
5.1.3 Denominaciones propias y atribuidas	79
5.1.4 Manejo de la identidad y de sus elementos	80
5.2 Etnia y raza como construcciones sociales	82
5.2.1 Etnicidad y racismo	82
5.2.2 Procesos de creación y transformación de categorías	83
5.2.3 Mecanismos de creación y mantenimiento de la desigualdad desde el par categorial "pame" / "gente de razón"	84
5.3 El papel del mestizaje	86

6.- COMPORTAMIENTO Y CONCEPCIONES RACISTAS EN EL MARCO DE LA HEGEMONÍA

6.1 Formas del racismo en las relaciones "xi'oi" / "gente de razón"	88
6.1.1 Prejuicios	88
6.1.2 Discriminación y segregación	90
6.1.3 Violencia racista	92
6.1.4 Reacciones del racismo frente a discurso democrático	93
6.2 Orientaciones y planos o niveles del racismo	94
6.2.1 Orientaciones del racismo hacia los xi'oi	94
6.2.2 Planos o niveles observables en la relación xi'oi / "gente de razón"	96
6.3 Consideraciones sobre la relación de hegemonía – subalternidad	97
6.3.1 Hegemonía y consenso	97
6.3.2 La "acción hegemónica" en la construcción de la concepción racista	98

CONCLUSIONES	101
---------------------------	-----

Bibliografía	109
---------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

El racismo es un fenómeno pertinente de ser estudiado por la vigencia y nuevas expresiones que está presentando en el mundo. Particularmente en México resulta relevante pues es común negar su existencia a pesar de presentar singularidades por su diversidad social. Es común aún que los mexicanos al hablar de racismo lo relacionemos a fenómenos ajenos, sin considerar como se da nuestra relación con la población indígena. En nuestro país el racismo ha adoptado manifestaciones diversas como el etnocidio de diversos pueblos indígenas, políticas asimilacionistas y segregación contra estos mismos, violencia contra minorías migrantes como los chinos, los centroamericanos, y en general, diversas caras de su existencia poco a poco reconocida pero aún insuficientemente estudiadas.

El reciente impulso por estudiar el tema en la antropología mexicana ha planteado la tarea, aún pendiente, de realizar una caracterización del racismo (o los racismos) mexicano(s), de acercarnos a entender la variedad de las formas, orientaciones¹ y niveles que ha presentado y presenta en la actualidad. Se ha propuesto como necesidad el describir y comprender las particularidades que el racismo presenta en contextos regionales y las relaciones estructurales donde se observa. Por lo anterior considero importante ligar el proceso de construcción histórica y económica del fenómeno con sus manifestaciones contemporáneas en un contexto regional. Estas manifestaciones y su reproducción son importantes de ser visualizadas desde el funcionamiento de la hegemonía y sus concepciones y consensos.

Abordar el racismo contribuye a comprender las relaciones asimétricas de los pueblos indígenas con el resto de la sociedad, hoy importante por el replanteamiento del lugar de éstos en el contexto de la nación y el Estado. El trabajo empírico en mucho puede aportar a que se haga evidente la existencia de concepciones racistas y las relaciones que implican (ambas históricamente construidas), pues entender como se manifiesta y reproduce el racismo es un principio para desmontar su funcionamiento. Debo mencionar que considero que para abordar y combatir el racismo es importante centrarse en estudiar las relaciones asimétricas que conlleva y no esforzarse en la atenuación de las diferencias biológicas como se ha hecho con malos resultados desde estudios biologicistas pretendidamente antirracistas.

La investigación de cualquier forma de discriminación o explotación, es necesaria para impulsar el desarrollo de México como país culturalmente plural, donde puedan convivir las diferencias en relaciones de equidad y para vencer la ignorancia o negación de la existencia del otro y su problemática. Con este trabajo pretendo no caer en abusos del término racismo (pues se ha usado para calificar cualquier discriminación o heterofobia), sino identificar y evidenciar su existencia en el país, mediante un ejemplo concreto y su clara definición.

¹ Llamaré “orientaciones” a lo que Wieviorka propone abordar como lógicas del racismo, procurando evitar este término por la ambigüedad a que se presta.

Sobre la construcción del objeto de estudio

Para Querétaro y hasta hace algunos años, poco se había trabajado sobre su problemática étnica, sus procesos y visiones del mestizaje y la diversidad de identidades y relaciones interétnicas. Aunque estudios sobre estos temas ya se están abordando, aún es basto lo que queda por trabajar. Particularmente respecto a los xi'oi, o "pames" como se les conoce comúnmente, los estudios son todavía más recientes, de poco más de una década a la fecha, dado lo reducido y disperso de su población.

En la bibliografía respecto a este grupo en Querétaro, es constante la referencia a la discriminación que sufren frente a la mayoría de población no indígena en la región, pero sin que se haya abordado específicamente la temática. Visitas previas a algunas localidades de la zona y entrevistas informales con quienes previamente trabajaron ahí, me permitieron percatarme de la situación que guarda la relación de los xi'oi con el resto de la población y la conveniencia de abordarla bajo la temática del racismo a la que poco a poco me estaba acercando.

La condición xi'oi de pueblo inmigrante a la región, en un proceso lento y constante de aproximadamente un siglo a la fecha, así como su posición de desposeídos de tierra que los obliga a convertirse en jornaleros, medieros y a la vez nuevamente en migrantes, me llevó a considerar la necesidad de relacionar estos elementos al abordar el racismo. Considero que éste fenómeno sólo es explicable desde el conjunto de las relaciones sociales y en particular poniendo énfasis en las relaciones económicas establecidas entre los grupos que socialmente se diferencian bajo consideraciones culturales y supuestamente biológicas y raciales. Plantear este trabajo bajo la propuesta teórica de la hegemonía y sus concepciones, me es particularmente útil para acercarme a entender la construcción y funcionamiento de las ideas y prácticas marcadas por el racismo, sobre todo por la manera velada y negada con que en ocasiones actúan.

Así entonces, la propuesta desde la que se desarrolló inicialmente este estudio, parte de objetivos e hipótesis que pretenden describir y analizar las distintas formas y orientaciones del racismo que pudieran estar presentes y relacionarlas con la diversidad, los cambios, las particularidades y conflictos con que se presentan las relaciones sociales de producción en la región. Todo esto en la dinámica de la relación hegemonía / subalternidad y las concepciones que implican.

Retomaré información histórica de fuentes secundarias para acercarme a entender como se construyeron las categorías y las relaciones entre éstas, aunque no profundizaré pues el interés de este trabajo está en las formas actuales en que se manifiesta el racismo. Centré mi atención en los últimos diez años y en dos localidades del norte municipio de Jalpan: El Pocito y Las Nuevas Flores. La elección de ellas obedeció a que presentan diversas características que nos incumben en cuanto a las formas de tenencia de la tierra (privada y de "sociedad"), la proporción distinta de población indígena en ellas (en la primera es sólo una minoría, mientras en Nuevas Flores la totalidad son indígenas en constante relación con la población no indígena de Tancoyol), la migración (rural-urbana, rural-rural y transnacional) y la diversidad de relaciones económicas presentes entre los xi'oi y la población no indígena (de jornal, aparcería, comercial).

Metodología

El trabajo de campo se realizó en los meses de enero a abril del 2003. La observación se hizo desde las relaciones de producción y la reconstrucción del proceso migratorio y de conformación de esta región indígena en la Sierra Gorda queretana, pero sin ignorar las manifestaciones en relaciones e instituciones como la escuela, el poder político, la salud, la iglesia y la familia, importantes todas ellas de no descuidar.

Las técnicas utilizadas fueron: entrevistas no estructuradas y semi estructuradas, observación participante y no, el estudio de caso y la revisión bibliográfica y hemerográfica al respecto del tema y de los “pames” en Querétaro. Se trabajó con diversos actores de las relaciones económicas, autoridades comunitarias, maestros y representantes religiosos y de instituciones públicas, cuidando abarcar información tanto de población indígena y no indígena y buscando equidad respecto al género de los informantes.

Aclaraciones

Antes de iniciar, debo hacer las siguientes aclaraciones:

- A lo largo del texto se habla de “gente de razón” para referirse a la población no indígena. Este término es el utilizado por ellos mismos para identificarse y diferenciarse de los indígenas. Lo retomo no por estar de acuerdo con su manejo, pues implica privar de esta cualidad a los *xí'oi*, sino porque engloba tanto a aquellos que también se identifican como mestizos, como a quienes plantean no “tener sangre indígena” (y que pudiéramos llamar “criollos”).

- Se habla también así de “*xí'oi*”, como éstos se refieren a sí mismos y no como generalmente se les conoce con el término “pame” que ya explicaremos. Esto salvo excepciones en el capítulo de historia (puesto que así se mencionan en las fuentes y dado que desconocemos el momento en que se empezó utilizar la expresión *xí'oi*), en las citas textuales de los informantes y en menciones que lo justifican.

- En la identificación de las citas literales de las entrevistas se utilizan cursivas y nombres ficticios. Esto último por la delicadeza del tema y de las afirmaciones y no con el ánimo de despersonalizar a los informantes.

- Una fuente importante de información lo fueron las conversaciones espontáneas o informales, principalmente al trabajar con población no indígena, pues de ésta manera se me facilitó el observar, y a ellos expresar mas libremente, la visión que tienen de los indígenas. Estas colaboraciones, digamos involuntarias, se mantienen en el anonimato por las mismas razones arriba expuestas y se justifican al formar parte de los ejercicios de observación.

- No se pretende a partir de este estudio crear en los *xí'oi* “objetos” de conmiseración, sino concebirlos como “sujetos” en las relaciones sociales. De la misma manera se busca entender a la “gente de razón” sin caer en satanizaciones y desde sus concepciones que, como hegemónicas, no son en muchas ocasiones racionalizadas.

Como resultado presento este trabajo iniciando con un acercamiento teórico al racismo donde defino el término, abordo consideraciones sobre la “raza” y los racismos, las formas, orientaciones y niveles que retomo para el análisis y la relación que propongo con la hegemonía y sus concepciones, constituyendo un primer capítulo que contiene los elementos del listado categorial. En los siguientes apartados ofrezco un contexto histórico y actual de los xi’oi en Querétaro, así como un acercamiento etnográfico a la región y localidades estudiadas. Un vistazo a las relaciones sociales de producción y al fenómeno migratorio se aborda en el capítulo cuatro, mientras en el cinco se pretende acercarse a los temas de la identidad y la etnicidad, desde las percepciones, elementos, manejo y procesos que implican para y con respecto a los xi’oi en Querétaro. El último apartado, antes de entrar a conclusiones, concentra las clasificaciones en sí de las formas, orientaciones y niveles de racismo a partir de lo observado, así como consideraciones acerca de la relación hegemonía / subalternidad desde las que se explican.

CAPÍTULO 1

APROXIMACIÓN TEÓRICA AL RACISMO

1.1 Las formas de desigualdad y los “pares desiguales”

Para acercarnos al racismo, propongo partir de la afirmación de Charles Tilly de que las relaciones sociales acarrearán diferentes formas de desigualdad entre los seres humanos, y que éstas desigualdades se pueden corresponder con diferencias *categoriales* como *negro / blanco, varón / mujer, cristiano / judío, indígena / mestizo*, etc.² Tales desigualdades surgen “*porque las personas que controlan el acceso a recursos productores de valor resuelven problemas organizacionales acuciantes por medio de distinciones categoriales*”.³ El que existan diversas formas de desigualdad se debe a factores como los recursos en juego, las ubicaciones sociales previas, la historia, problemas, etc. Partiendo de esto, entendemos que las relaciones y el orden económico y social desiguales en que están inmersos los indígenas en nuestro país, se sirve del manejo de categorías para distinguirlos de otros sectores como población subalterna. Esto entendiendo que la desigualdad no es producto de la diferencia, sino un efecto de las relaciones estructurales económicas y de poder.⁴

Las desigualdades pueden crearse sobre factores reales o imaginarios de distinción, como puede ser el género, la nacionalidad, la edad, la cultura o la “raza”. Estas distinciones pueden crear categorías que se constituyan en lo que Tilly llama *pares categoriales* (p. ej. indígena / mestizo o en nuestro estudio “pame” / “gente de razón”, distinguibles desde la cultura y la raza) desde dos mecanismos: la explotación y el acaparamiento de oportunidades. El primer mecanismo se da cuando un grupo acapara recursos y aprovecha el esfuerzo de otros, excluyéndolos del valor agregado, tal es el caso de la tierra, cuya concentración en manos de los miembros de una categoría, refuerza la hegemonía de ésta. El acaparamiento de oportunidades se da “*cuando los miembros de una red categorialmente circunscripta ganan acceso a un recurso que es valioso, renovable, está sujeto a monopolio, respalda las actividades de la red y se fortalece con el modus operandi de ésta*”⁵.

Las categorías y la desigualdad que implican, también se fortalecen a través de otros mecanismos que Tilly denomina “emulación” y “adaptación”, además de fortalecerse mediante creencias erróneas. Emular consiste en copiar o transplantar modelos de organización o de relaciones de *pares categoriales* diferenciados, de un ámbito a otro o de anteriores a nuevas condiciones. La adaptación consiste, dice el mismo Tilly, en la elaboración de rutinas alrededor de las *categorías* desiguales y la invención de procedimientos de interacción social en torno de las divisiones, de modo que se refuerza la existencia y uso de dichas categorías. Las mismas víctimas, al enfrentar situaciones de

² Tilly habla aquí de desigualdad, no debemos confundirnos cuando más adelante hablemos de las “orientaciones” del racismo y que planteamos pueden ser de dos tipos: de *diferenciación* y de *inferiorización o desigualdad*. Tilly habla de las desigualdades *en las ventajas de que gozan los seres humanos*. Ver a Tilly *Durable Inequality*, University of California Press, Los Angeles, 1998.

³ Tilly *Desigualdad persistente*, ed. Manantial, Buenos Aires, 2000, p.21 (versión en español de la arriba citada)

⁴ Aunque esta afirmación pudiera parecer obvia, vale hacerla puesto que es común que se justifique una relación de desigualdad como originada en diferencias culturales o fenotípicas.

⁵ Idem, p.23.

desigualdad, improvisan rutinas que repercuten en la reproducción, si no siempre de la desigualdad, si en el mantenimiento de la diferenciación sobre la que ésta se justifica.⁶

1.2 Las relaciones de producción y la migración

Para el caso de los xi'oi en Querétaro, su distinción como indígenas "pames" constituye una categoría subalterna y marcada por la desigualdad frente a los no indígenas. El relacionar las asimetrías económicas y sociales con prejuicios y estereotipos que se tienen respecto a los indígenas (pasivos, incapaces intelectualmente, flojos), no es exclusivo de este caso y funciona para sustentar las desigualdades. Por este vínculo es que para entender al racismo nos aproximaremos a las relaciones sociales de producción y al fenómeno migratorio actuales para los xi'oi queretanos. Entenderé como relaciones sociales de producción, a aquellas que los hombres establecen entre sí en el proceso de trabajo, relaciones en este caso entre propietarios de la tierra y productores directos. Nos centraremos en tres elementos fundamentales: la forma de propiedad de los medios de producción, la división social del trabajo y la apropiación de excedentes vía el trabajo por jornal o mediería.⁷ Estas relaciones aparecen en este estudio, coincidiendo tendencialmente una estratificación de clase con la diferenciación étnica entre la "gente de razón" como propietarios y los xi'oi como jornaleros o campesinos aparceros. De esta forma las concepciones hegemónicas pueden fincar una explicación de la desigualdad basada en la diferenciación categorial y en supuestas superioridades innatas o culturales.

Entenderemos la jerarquización de la fuerza de trabajo desde el proceso de formación de los grupos étnicos; como un código de posición en las estructuras económicas, lo que explica que históricamente muchos conflictos entre clases antagónicas han tomado la forma de luchas raciales o culturales. Los enfoque marxistas clásicos ven a las categorías raciales asociadas a la división de clases, en el hecho de que la burguesía las ha creado para dominar mejor una fracción delimitada de la clase trabajadora, clasificándola como inferior o como capaz sólo para el trabajo manual y dividiendo también así a los trabajadores en categorías raciales antagónicas para gobernarlos más efectivamente. En años recientes se han centrado más los estudios en como los factores raciales tienen impacto en la estructura económica, sin reducirse a las determinaciones de clase.⁸ Stavenhagen⁹, refiriéndose a etnia y con respecto a clase, las ve no como categorías excluyentes, ni como formando ambas categorías un *continuum*, sino como atributos que interactúan entre sí.

Algunos abordajes al tema del racismo han simplificado las cosas, buscando sus orígenes en las relaciones de clase coloniales y en la modernización capitalista. Planteamos no pensar en este sentido en determinaciones o en términos mecanicistas, sino en una mutua influencia entre las concepciones del mundo, la estructura social y la base económica, observando así al racismo desde la propuesta gramsciana de la hegemonía. Proponemos aquí que la diversidad de prácticas y concepciones dentro del pensamiento hegemónico racista, pueden equipararse con variaciones temporales y espaciales de las circunstancias

⁶ Idem, pp. 129 y ss.

⁷ Para Roger Bartra las relaciones sociales de producción no son sólo las formas de propiedad de los medios de producción, sino también la división social del trabajo y lo que él denomina las formas de distribución de la riqueza social producida. Bartra, Roger, *Breve Diccionario de Sociología Marxista*, Enlace – Grijalbo, México, 1973, p. 123.

⁸ Wade, Peter, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, ed. Abya Yala, Quito, 2000, pp. 30-31.

⁹ Stavenhagen, Rodolfo, *Problemas étnicos y campesinos*, INI, México, 1980.

específicas en las relaciones de producción; como lo son los conflictos por la tierra, la organización en torno al trabajo, la competencia por éste y las retribuciones por jornal o aparcería, sin que esto signifique una determinación mecánica.

Elemento fundamental para entender la vida económica de los xi'oi queretanos y en general de toda la población de la Sierra Gorda queretana lo es la migración. Entenderemos por migración en términos generales "... a la vez el desplazamiento de una persona producido por un cambio de residencia, y el fenómeno caracterizado por este tipo de acontecimiento."¹⁰ Se abordará tanto la larga y lenta inmigración histórica de los xi'oi hacia el estado de Querétaro, como aquellos movimientos temporales o definitivos que ya establecidos en esta entidad realizan a distintas áreas de atracción. Diferenciaremos aquí dos tipos de migración "interna", es decir dentro del territorio nacional; la "rural- rural", realizada hacia los campos agrícolas de las huastecas y del norte del país; y la "rural – urbana", que tiene como receptoras a medianas y grandes ciudades mexicanas. Como migración "externa" o "internacional", abordaremos aquella que implica movimientos estacionales o definitivos con destino en los Estados Unidos. No siendo éste el tema central del trabajo, es necesario abordarlo para observar su peso en los cambios o constantes con respecto a las concepciones y a las formas de racismo que se observaron, así como a la recreación o asimilación de rasgos culturales.¹¹ Se hablará tanto de migración "de retorno", es decir cuando el migrante vuelve a su lugar de partida, como de migración "definitiva", cuando ya no lo hace.

1.3 El concepto de "hegemonía" para acercarse al racismo

Para entender como es asegurado el orden económico, la propuesta es acercarnos al concepto de hegemonía manejado por Gramsci, con lo que comprenderemos el papel ahí jugado por el racismo. Gramsci propone el concepto de hegemonía en la preocupación por construir una teoría que superara el determinismo económico (de la estructura sobre la superestructura) y considerara el juego de relaciones de las diversas fuerzas sociales al intentar comprender los períodos de transformación social y las formas de control y manipulación de la conciencia que sirven para perpetuar las estructuras. Esto lo logra al proponer a la hegemonía como una continua relación dialéctica entre base económica, estructura social y conciencia de los hombres. Pretendemos entonces abordar las prácticas y concepciones racistas en relación con la base económica de la sociedad, pero sin reducirlo simplistamente a ser entendido sólo como un conflicto entre clases, sino desde relaciones más complejas; culturales, de poder, educativas, religiosas, etc.

El Estado es concebido por Gramsci no como un instrumento, sino como: "... *todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados*".¹² Opone entonces dos tipos de control político que están dialécticamente unidos: *la*

¹⁰ Pressat, Roland, *Diccionario de Demografía*, Oikos-Tau ediciones, Barcelona, 1987, pp. 105 – 106.

¹¹ Aclarando que para una comprensión del fenómeno migratorio se debe hacer desde ámbitos más amplios que consideren otros elementos. Ordóñez Cabezas realizó una tesis al respecto en esta misma región, donde resalta de éste fenómeno entre los xi'oi: los cambios en los destinos según la generación, el uso de redes, la transformación de los roles por género y el hecho de ser la migración, más que una alternativa económica, un rasgo cultural de los xi'oi. Ordóñez Cabezas, Giomar, "Los pames de la huasteca queretana ante la migración y la carencia de tierras 1950 – 2000", INAH, 2002.

¹² Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, Ed. Plaza y Valdés, México, 1987, p.45.

dominación como coerción física directa (podríamos decir, explícita) y *la hegemonía* o “dirección” política y cultural, consecución del consentimiento (implícita). Va a ser pues la sociedad civil¹³ el espacio social donde se crea el poder a través de instituciones que configuran la economía, la cultura, la opinión pública y la movilización social (como la escuela, la familia, la iglesia, agencias gubernamentales y las mismas relaciones de producción).

Una clase es hegemónica, dirigente y dominante, mientras con su acción política, ideológica, cultural, logra mantener junto a sí a un grupo de fuerzas heterogéneas e impide que la contradicción existente entre estas fuerzas estalle y se produzca una crisis en el pensamiento hegemónico que conduzca a su rechazo y la consiguiente crisis política de la fuerza que está en el poder.¹⁴ Gramsci va a comprender entonces a la *hegemonía*, según Carl Boggs, como “... *la penetración a través de la sociedad civil – incluyendo una serie de estructuras y actividades como los sindicatos, las escuelas, la iglesia y la familia – de todo un sistema de valores, actitudes, creencias, moralidad, etc., que de una u otra manera contribuyen a sostener el orden establecido y los intereses de la clase dominante*”, estableciendo de esta manera como principio organizador una visión del mundo difundida por agencias de control ideológico y de socialización, conciencia que a medida que prevalece es internalizada por las masas y se hace parte del “sentido común”.¹⁵ Esta filosofía que manejan las masas, no se fundamenta en argumentos racionales sino en una fe al grupo social al que se pertenece.

Para Gramsci todo hombre es un filósofo por tener una concepción del mundo, aún siendo ésta inconsciente o acrítica. Esta conciencia es asimilada dado el ambiente en el que vive, se le da en el hecho de pertenecer a un grupo social donde se comparte un modo de pensar y de obrar. Esta filosofía, donde convergen *influencias diversas y contradictorias*¹⁶, se encuentra, según Gramsci, en el lenguaje, en el sentido común y en la religiosidad popular. El lenguaje, como *conjunto de nociones y conceptos*, es el reflejo de la complejidad de la concepción del mundo que un individuo o grupo tiene; las palabras utilizadas, por ejemplo, para referir al otro como “*de costumbre*”, “*meco*”, “*enchamalado*”, “*guajolota*” o “*indito*”, reflejan concepciones y prejuicios sobre un grupo, aún cuando se utilicen comúnmente y sin reparar conscientemente en ellos. En la religión, entendida como *unidad de fe entre la concepción del mundo y la norma de conducta*, manifiesta implícitamente en el arte, el derecho, la actividad económica, la vida individual y colectiva. En el sentido común, pues en él sobresalen caracteres difusos y dispersos del pensamiento de una época y un ambiente particulares; es éste *producto y devenir histórico*, señala el pensador italiano.¹⁷

La hegemonía, como proceso, opera de múltiples maneras para inducir al subalterno a aceptar o tolerar su situación, para crear una voluntad colectiva, dirigida intelectual, moral y políticamente por los llamados grupos hegemónicos en una sociedad. Sin embargo, la

¹³ Boggs, Carl, *El marxismo de Gramsci*, Premia editora, La Red de Jonás 3ª ed. México, 1980, p.37. La hegemonía gramsciana entiende la primacía desde la sociedad civil, a diferencia de Lenin para quien lo importante es el control de la sociedad política.

¹⁴ Gruppi, Luciano, *El concepto de hegemonía en Gramsci*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1978. p.95

¹⁵ Boggs, Carl, 1980, *op. cit.* p.37

¹⁶ Gruppi, Luciano, 1978, *op. cit.*, p.91.

¹⁷ Gramsci, Antonio, *Obras completas*, T,3, Cuadernos de la Cárcel, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Ediciones casa Juan Pablos, México, 2001, pp. 11-14.

concepción de los subalternos no podemos sólo entenderla como compuesta por fragmentos incoherentemente articulados de las concepciones de los grupos hegemónicos; para Gramsci, en la cultura subalterna también podemos encontrar *innovaciones frecuentemente creadoras y progresivas*, además de contradicciones con la moral dirigente.¹⁸

Las concepciones hegemónicas orientan un orden donde prevalecen ciertas formas de vida y de concepción del mundo, algunas se difunden en lo público y en lo privado, estampándose en el gusto, creencias, moral, costumbres, visión de “los otros” y principios religiosos, políticos e intelectuales de todos los sectores de la sociedad. Cada grupo social las asume, rechaza, crea o transforma, logrando así su propia concepción del mundo que es manifiesta en las relaciones sociales y demás ámbitos de la vida. La hegemonía triunfa si logra al menos parcialmente lograr consensos que permitan el funcionamiento de las relaciones asimétricas. Para Gramsci, las masas viven su filosofía basados en una *fe (...) en el grupo al cual pertenecen*¹⁹, al que atribuyen las respuestas que no pueden o buscan explicar. Por subordinación intelectual toman prestadas concepciones que no son suyas, las siguen e incluso las interiorizan a fuerza de repetición asumen esas “verdades” del discurso hegemónico.

El concepto de hegemonía es así, una clave para la interpretación histórica y el análisis, que nos permite acercarnos a la comprensión de las prácticas y concepciones racistas, siempre que entendamos a la conciencia colectiva en relación dinámica con la base económica y la estructura social en general. Entender que se comparten elementos de una conciencia hegemónica, es un paso hacia una conciencia que sea capaz de superar pautas sobre nuestras concepciones del mundo, y por ende, sobre nuestras relaciones con los diferentes. Esto es importante frente a concepciones racistas que generalmente, como en este caso, ni siquiera son reconocidas como tales.

La hegemonía no puede ser sólo entendida como superestructura o como agregado de comportamientos individuales que acatan la legitimidad de un orden por vía de la internalización de un sistema de valores. La hegemonía implica una dimensión organizacional. No hay producción de hegemonía sin desarrollo de instituciones o aparatos (como en el caso que abordamos lo es la escuela, la iglesia o la propiedad monopolizada en “los de razón”), sin una práctica estructurada materialmente en la lucha ideológica, cultural o política. “*Acción hegemónica sería aquella constelación de prácticas políticas y culturales desplegada por una clase fundamental, a través de la cual logra articular bajo su dirección a otros grupos sociales mediante la construcción de una voluntad colectiva que, sacrificándoles parcialmente, traduce sus intereses corporativos en universales*”, es así la idea de hegemonía, parte fundante de una teoría de la organización.²⁰ Los *intelectuales* son los “funcionarios” del grupo dominante para ejercer tareas de reproducción de la hegemonía social y el gobierno político. El intelectual; en este caso ejemplificado con los maestros, el cura, las autoridades, los propietarios “de razón”, son elaboradores de hegemonía, que garantizan consensos a través de la persuasión y la educación²¹, ejecutando la penetración de valores culturales en el sistema social. La hegemonía tiende así a construir un bloque

¹⁸ Menéndez, Eduardo L, *Poder, Estratificación y Salud*, Ediciones Casa Chata, No, 13, México, 1981, p.396.

¹⁹ Gramsci, *op. cit.*, p.25.

²⁰ Portantiero, Juan Carlos, 1987. *op. cit.* p. 151

²¹ Gruppi, Luciano, *op. cit.*, 1978 p.86.

social, una unidad de fuerzas diferentes que se vinculan a través de la concepción del mundo que ella ha trazado y difundido.²²

Se coincide con la propuesta de Foucault de relacionar “saber” y “poder”, en cuanto a que el ejercicio del poder requiere de discursos, considerados como verdades, que crea, reproduce y transmite. Las concepciones racistas, como discursos que son, por la acción hegemónica pueden ser internalizadas y convertidas en parte del sentido común, manejadas como verdades incuestionables y así ser útiles al poder y al orden social y económico. La función del poder político es entonces *“reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros”*.²³ Esto sin suponer que la única función de las redes de poder sea reproducir las relaciones de producción, aunque se superponga y refuerce con ellas.²⁴

1.4 Elementos para abordar el estudio del racismo

1.4.1 Sobre raza y racismos

Existe prácticamente consenso en entender al racismo como un fenómeno *“históricamente específico e históricamente cambiante, con dimensiones cognoscitivas, emocionales y materiales que permean el dominio económico, político y sociocultural”*²⁵. Aplicándolo a seres humanos, se comenzó a hablar de razas ampliamente tras la expansión europea del siglo XV²⁶ y su contacto con el “otro”. Existieron desde luego prejuicios y actitudes anteriores que se han dado en clasificar dentro del llamado “protorracismo”. Las concepciones racistas serán vistas por varios autores como originadas en la modernidad, la ilustración, la muerte de la sociedad tradicional y/o en la proclamación de la igualdad. Ya como categoría, fue hasta el siglo XIX que se habla de razas, mientras el término *racismo* se acuñó hasta el período de entreguerras del s. XX.

El estudio del racismo ha enfrentado diversos tipos de mitos que persisten, como *“su generalización en el tiempo, su asociación (...) con expresiones extremas, (...) su identificación con todo tipo de heterofobia”, su relación con las clases dominantes* o con Occidente necesariamente, estorbando así el poder ver otras aristas del problema.²⁷ Entre las heterofobias con que comúnmente se confunde, y a las que puede aparecer asociado el racismo, están: el etnocentrismo, que consiste en la mentalidad de considerar *los valores, costumbres y cultura del propio estado nación* como superiores; y la xenofobia, que ve en lo extraño una amenaza, que odia al forastero²⁸. Ambos conceptos son precisos de tener claros, considerando que aparecen comúnmente ligados al racismo y que coinciden en

²² Idem, p. 106 Gruppi habla aquí de “bloque histórico”, sin embargo este concepto se ha considerado también de forma más amplia implicando también la relación estructura – superestructura, la difusión de valores culturales y la quiebra o construcción de nuevos sistemas hegemónicos. (ver: Portelli, 2000 pp. 9-10).

²³ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, 3ª ed. Madrid, 1992, p.136

²⁴ Idem, p.119

²⁵ Harrison, Faye en Barfield, Thomas (editor), *Diccionario de Antropología*, Siglo XXI, México, 2000, p.429

²⁶ No sin olvidar su utilización previa en la Grecia clásica para justificar la capacidad de mandar sobre la mujer, el esclavo o sobre los bárbaros. Aristóteles fue vocero de las élites en este sentido. Ver: Knauth, Lothar, 2000.

²⁷ Castellanos, Guerrero, Alicia, “Nación y Racismos” en: Castellanos Guerrero, Alicia y Sandoval, Juan Manuel (coord..) *Nación, Racismo e Identidad*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1998, p.11.

²⁸ Knauth, Lothar, “Los Procesos del Racismo” en: *Desacatos 4, Racismos*, CIESAS – CDHDF, México, 2000, p.16.

percibir un "otro" diferenciado bajo cualquier categoría real o imaginaria, cuya función es establecer jerarquías, desigualdades, inequidades o simplemente resolver problemas organizacionales.

Para hablar de seres humanos, el concepto *raza* no se puede definir sin caer en ambigüedades puesto que carece de fundamento científico. Este concepto es incluso descartable para pensar el racismo, pues es una construcción social e históricamente subjetiva que refiere a la conciencia del actor y no al análisis social²⁹. Entonces aquí, podemos partimos de negar la existencia de razas entre los hombres para abordar la existencia del racismo. Al hablar de *razas* se busca definir y clasificar en función de "*rasgos físicos inmutables y hereditarios*", mientras que "*el prejuicio racial, que dicta los comportamientos racistas, puede extenderse, con los mismos efectos negativos, a todas las personas cuyo origen étnico, lengua, religión y costumbres señalan como diversas*".³⁰

La *raza*, como una forma más de categorizar, la entendemos como una construcción social, producto de la historia organizacional de la sociedad, creada desde lo que Michael Omi y Howard Winant, consideran como *formación racial*, concepto propuesto para explicar el proceso socio histórico en que las categorías raciales han sido creadas, utilizadas, transformadas y destruidas. Este concepto vincula también al racismo con la cuestión de la hegemonía y el logro de consentimientos que implica, considerando al concepto de *raza* (y a las categorías diferenciadas, agregaríamos), como socialmente construidas para organizar desigualdades sociales, iniciativas políticas, acciones estatales, etc., desde la experiencia cotidiana y desde los proyectos raciales a que todo individuo está sujeto, según estos autores.³¹ En el capítulo siguiente veremos como se ha construido y desenvuelto la categoría "pame".

Es importante diferenciar, como lo hace Todorov, el racismo como comportamiento (constituido por odio y menosprecio a personas distintas), del racismo como "ideología" o "doctrina" (al que prefiere nombrar "*racialismo*"). Esta diferenciación permite observar que "*el racista ordinario (...) no es capaz de justificar su comportamiento mediante argumentos científicos; y viceversa, el ideólogo de las razas no es necesariamente un racista...*"³² Así, proponemos que el comportamiento racista puede no ser capaz de explicarse lógicamente a sí mismo, cuando se funda en lo que Gramsci llama "sentido común", como parte de una concepción del mundo hegemónica. Del racismo puede incluso negarse sistemáticamente su existencia, generando una incapacidad para ver o reconocer sus manifestaciones, como en el observado hacia los xi'oi.

Considerando a la raza como una construcción social, no resolvemos completamente la disputa de delimitar el racismo sin hacerlo caer en los excesos de asociarlo casi a cualquier heterofobia o "biologizar" el término al extremo. André Taguieff establece la diferencia entre dos tipos de racismo: "*el racismo clásico, biológico e inequitativo del neo-racismo, diferencialista y cultural, que no biologiza lo diferente*"³³ y que ataca a grupos definidos por

²⁹ Wiewiorka, Michel, *El Espacio del Racismo*, Paidós, Barcelona, 1992, *op. cit.*, p.92

³⁰ Knauth, Lothar, 2000 *op. cit.*, p.22

³¹ Omi, Michael y Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, Routledge, N, York, 1994.

³² Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros, Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México, 1991, p.115.

³³ Taguieff, Pierre André, "El Racismo" en : *Racismo y Mestizaje, Debate Feminista* Año 12 Vol. 24 Octubre 2001, México,2001. p.4

la nación, la religión o la etnia. Encontramos además en otros autores, que en sus expresiones contemporáneas el racismo es entendido más allá de las concepciones biologicistas y se le encuentra fundado también en elementos culturales, como percibimos en buena parte de sus manifestaciones respecto a los xi'oi. Podemos entonces hablar que conceptualmente existe un racismo "sin raza", pues se puede proclamar la existencia de diferencias insuperables entre grupos estereotipados bajo otros criterios, como los culturales. En el racismo observado encontramos que se conjugan elementos biológicos y culturales para establecer la diferenciación e *inferiorización* de los xi'oi.

No se quiere decir que el racismo de corte biológico venga decreciendo. Chabel d'Appollonia advierte el renacimiento de este tipo de racismo debido, contradictoriamente, a los planteamientos y actos de los detractores del racismo que han combinado tres factores: las incoherencias de la legislación antirracista que menciona la existencia de razas, la fascinación por los descubrimientos genéticos y los planteamientos antirracistas basados en la superación de las diferencias raciales que confirman así la existencia de razas³⁴ Ahí la importancia de no centrar el discurso antirracista en el atenuar las diferencias biológicas. Los estudios de los biólogos rechazan actualmente hablar de "raza", en parte por negarse a conceder importancia a las diferencias, pues se cree que con eso se dejan de alimentar odios y rechazos, pero en realidad, con suprimir discursos científicos de diferencia no se erradican o disminuyen discriminaciones, pues, como afirma Stoczkowsky pensando en términos de una ideología de la exclusión, ésta, "*lejos de ser un efecto de la ideología de la diferencia, parece ser una de sus causas*".³⁵ No podemos combatir mediante la atenuación de las diferencias los discursos racistas, pues éstos, encontrarán justificaciones en cualquier otra diferencia por menor que sea para argumentar la exclusión. La tarea entonces para estudiar al racismo, es centrarnos en los procesos sociales y en los mecanismos de construcción de las concepciones asimétricas, a lo que ayuda el concepto de hegemonía.

Definido de manera diversa, el racismo ha sido entendido como prejuicio, creencia, ideología, doctrina, visión del mundo, convicción, práctica social, poder, etc. Es un fenómeno cambiante y determinado en la historia. Distintas definiciones coinciden al hablar de racismo, en atribuirle como elementos las ideas acerca de³⁶:

- a) Que los seres humanos pueden dividirse en grupos hereditarios distintos, o al menos en grupos con características biológicas o socialmente inherentes que les marcan.
- b) Que en base a la pertenencia a estos grupos existen diferencias en el comportamiento y capacidades intelectuales y morales.
- c) Que estos grupos son clasificables bajo una jerarquía de valores.
- d) Que esta presunta superioridad legitima una distribución de recursos y relaciones asimétricas.
- e) Que el peso del grupo sobre el individuo es importante al crear y mantener estas concepciones.

³⁴ Chabel d'Appollonia, Ariane, *Los racismos cotidianos*, La biblioteca del ciudadano, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1998, pp.39-42.

³⁵ Stoczkowski, Wiktor, "Los científicos ante el racismo" en: *Mundo científico de Recherche* no, 232 ed. RBA Revistas S.A. Madrid, 2002, p.35.

³⁶ Ver diferentes definiciones y concepciones sobre el racismo en: Harrison, Faye, "Racismo" en Barfield, 2000, *op. cit.*, pp. 429-430.

- f) Que el racismo puede no ser abiertamente expresado si hacerlo es socialmente castigado o rechazado.³⁷

Con base en lo anterior podemos diferenciar al racismo de cualquier otra forma de discriminación, en el hecho de que por el patrimonio genético y cultural de un grupo, se le asocian como inherentes rasgos de carácter intelectual y moral. André Taguieff define al racismo como: "... el conjunto de representaciones, de valores y normas expresados en prácticas que conducen a la inferiorización y exclusión del Otro próximo o distante, cuyos atributos físicos o culturales son percibidos como distintos a los que comparte el grupo hegemónico".³⁸ Definición que adoptamos dado que permite conjugar elementos de la concepción del mundo con las prácticas y con una hegemonía en acción.

Taguieff señala que el racismo en sus manifestaciones contemporáneas, lejos de desaparecer, toma nuevas expresiones, pues las anteriores pueden resultar ahora vergonzosas o inconfesables. Esto ha hecho que se exprese indirecta o implícitamente y que pueda ejercerse difusamente mediante el funcionamiento de las instituciones o de normas culturales y sociales, como veremos en las "formas" en que se manifiesta en la relación "pame"/"gente de razón". Conviene, continúa este autor, analizarlo globalmente, pues depende más "de los contextos más que de las disposiciones de ciertos actores". Propone que quizá es necesario hablar de múltiples racismos, en plural, pues las visiones racistas se "metamorfosean" en distintos contextos.³⁹ No teniendo el racismo autoridad pública como discurso frente al predominio del pensamiento democrático, al menos en lo explícito, busca coexistir con éste mediante tres reacciones que Gonzalo Portocarrero⁴⁰ clasifica en:

- 1) *Reacción cínica*, donde la ley no es tomada en serio, la risa es su reacción.
- 2) *Reacción moralista*, que niega públicamente la persistencia del discurso racista pero lo contiene en el inconsciente.
- 3) *Reacción irónica*, donde coexisten sin problema ambos discursos mediante la ironía y el humor. El humor hace aceptable al racismo.⁴¹

1.4.2 Las formas del racismo

Retomando a Wieviorka, consideramos que se requieren dos elementos para entender el racismo: contar con instrumentos de análisis para descomponer el todo del fenómeno y contar además con la observación empírica, la materia prima concreta, tangible y diversificada. Los instrumentos los propone como *planos o niveles del racismo*, por una

³⁷ Lévi-Strauss resumía al racismo como doctrina desde cuatro puntos: una correlación entre patrimonio genético y capacidades intelectuales y morales, que este patrimonio es común a los miembros de un grupo determinado clasificado como raza, que ésta son jerarquizables y que las diferencias autorizan a las "razas superiores" a dominar, explotar o destruir, etc a las otras. Citado en: Valdés, María, "Inmigración y racismo, Aproximación conceptual desde la antropología" en: *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, Año XXXIII Números 42-43, Barcelona, 1993, p.42.

³⁸ Citado en: Gall, Olivia, "Los elementos histórico estructurales del racismo en Chiapas" en: Castellanos Guerrero, Alicia y Sandoval, Juan Manuel *Nación, Racismo e Identidad*, ed. Nuestro Tiempo, México, 1998, pp. 146 – 147.

³⁹ Taguieff, Pierre André, *op. cit.*, pp.5-8.

⁴⁰ Portocarrero, Gonzalo, *La ambigüedad moral del humor y la reproducción del racismo (El caso de la china Tudela/Rafael León)* TEMPO, Universidad Católica del Perú s/f.

⁴¹ Ver este funcionamiento en el apartado 6.1.4.

parte y las lógicas de éste por otra (que en este trabajo llamaremos "orientaciones")⁴², a los que agrega ciertas formas empíricas que considera como elementales, "*manifestaciones corrientes y visibles del fenómeno*". Taguieff, habla de "*dimensiones*" del racismo, clasificables como: actitudes, comportamientos o prácticas sociales, discursos ideológicos y funcionamientos institucionales, entendiéndolas "*en interacción con fenómenos sociales de diversos órdenes, en contextos diferentes...siempre como un componente de ciertas configuraciones ideológicas*" menciona.⁴³ Ambas propuestas son viables de ser utilizadas en este trabajo como instrumentos para acercarnos al fenómeno. Sin embargo, utilizaremos la de Wieviorka por ser más manejable al enlazar las relaciones de producción con las prácticas y concepciones del mundo propuestas desde la hegemonía racista. Esto entendiendo que no existe una determinación entre la organización social y la conciencia con la estructura económica, sino una relación dialéctica de mutua influencia. Proponemos entonces buscar como las "formas" en que se manifiesta el racismo pudieran equipararse con situaciones diferenciadas en las relaciones económicas establecidas entre las categorías identitarias existentes.

Todo esto considerado dentro de un proceso complejo en la sociedad, en el que las víctimas del racismo pueden pactar, de manera inconsciente con la hegemonía, asimilando como propia la concepción del mundo que los inferioriza o diferencia, como lo observaremos respecto a estereotipos y prejuicios existentes sobre los xi'oi y en la construcción de su autopercepción en muchas ocasiones inferiorizada frente a los "de razón".

Las formas a las que refiere Wieviorka son tres elementales: el *prejuicio*, la *segregación* y la *discriminación* y la *violencia*,⁴⁴ todas ellas entendidas aquí como formas de operación de la hegemonía:

a) Definimos⁴⁵ aquí al *prejuicio* como: "*la opinión o juicio, anterior o independiente del conocimiento, acerca de la vida, ideas y comportamiento de grupos que presentan en común ciertas características físicas, culturales o nacionales, a los que se atribuyen estigmas y estereotipos que los homogeneizan*" (p. ej. el pensar a los xi'oi como "*incivilizados*", "*tontos*", "*atrasados*"). El prejuicio pretende explicar desde elementos como el color de la piel, el pelo lacio y negro, la baja estatura, etc. aptitudes morales o intelectuales que les son adjudicadas a los xi'oi. "*Las lenguas indígenas son calificadas como dialectos, las creencias religiosas como supersticiones, los ritos como prácticas mágicas o brujería (...) la resistencia como terquedad (...) En el prejuicio hay incomprensión cultural y desprecio por lo diferente, por lo*

⁴² Lógicas es el concepto manejado por Wieviorka (en lugar de "orientaciones" que aquí propongo) que considero útil, pero del que no pienso adecuado llamarlo de ésta forma, pues aceptar una lógica en este comportamiento pudiera entenderse como una justificación al racismo.

⁴³ Dicha categorización de Taguieff (*op. cit.*, p.9) refiere en lo que llama "actitudes" a los prejuicios y sus manifestaciones, mientras que lo que denomina como "comportamiento o prácticas sociales", así como a los "funcionamientos institucionales" dentro de la segregación y discriminación planteada por Wieviorka, que preferimos seguir para los fines de este trabajo.

⁴⁴ Estas "formas" pueden funcionar para otros tipos de discriminación, pero las abordaremos aquí en relación al racismo, es decir cuando parten de concebir una relación inherente entre el patrimonio genético y cultural con capacidades intelectuales y morales.

⁴⁵ A partir de elementos de las definiciones de Roger Bastide (Castellanos, Guerrero, Alicia, "Racismo e Identidad Étnica" en: *Alteridades* año 1 No. 2 UAM, México, 1991, p.51.) y Collo y Sessi (Benencia, Roberto, "La compleja trama del prejuicio, Trabajadores bolivianos en Buenos Aires", En: *Universidad de México, Revista de la UNAM* no. 60, febrero 2003 México, 2003, p.55.)

desconocido, que se califica como primitivo con resonancias de salvajismo e irracionalidad” menciona Arturo Warman⁴⁶.

Estas ideas pueden existir aún sin ser expresado abiertamente cuando el entorno no proporciona recompensa o incluso cuando se castiga al que discrimina. Su origen se plantea puede estar, según sea el autor, en la personalidad del portador o en una debilidad estructural social. Lo importante para Wieviorka no es identificar los factores que crean el prejuicio, sino ubicarlo en las relaciones sociales y ver en él una dimensión subjetiva de la acción. No implica necesariamente un racismo declarado o siquiera consciente.

Los *prejuicios* se entienden aquí como parte del pensamiento hegemónico, del sentido común que no es cuestionado comúnmente pero se da por cierto. Son también una actitud defensiva para oponerse a las presiones sociales de las víctimas del racismo y materia para pretender legitimar relaciones de estrato o clase. Por *racismo simbólico* se va a entender el paso actual que se ha dado “de los prejuicios declarados a formas mas sutiles (...) rechazo de los estereotipos burdos y de la discriminación más aparente...”,⁴⁷ lo que no implica necesariamente la desaparición de formas abiertas.

b) La *segregación* y la *discriminación* se distinguen en tanto que “la primera mantiene al grupo racializado a distancia y le reserva espacios propios (...); la segunda le impone un trato diferenciado (y...) puede llegar a humillarlo”.⁴⁸ La segregación se asocia a la *diferenciación* y la discriminación a la *desigualdad*. La *segregación racial* puede ser un proceso de aislamiento residencial que implica cuatro etapas: penetración, invasión, consolidación y hacinamiento, es a la vez reflejo del rechazo racista. La *segregación total* es la más alta expresión de la segregación racial y de la exclusión social y económica, no implica sólo la vivienda, también la educación y el mercado. La *discriminación* se refiere a relaciones de desigualdad en diversos ámbitos de la vida, a veces se confunde con la segregación que puede más bien ser su consecuencia, pues puede crear marginación y exclusión. No implica tampoco necesariamente un racismo declarado o siquiera consciente, obedece a un orden hegemónico. Ejemplos de ambas se observan en el apartado correspondiente (6.1.2).

c) Entre las formas de *violencia racista* se pueden dar: matanzas masivas, linchamientos, asesinatos, persecuciones, amenazas, agresiones limitadas, etc., puede surgir en situaciones muy localizadas e individuales o como políticas estatales. En este trabajo registraremos burlas e incluso violencia física limitada hacia los xi'oi. Wieviorka propone acercarse a la violencia desde tres elementos principales: primero, entender que *la violencia racista no procede de un único mecanismo, ni exige un solo tipo de razonamiento*; segundo, diferenciar las expresiones *políticas* e *institucionales* de aquellas que no lo son; tercero, distinguir el carácter *limitado* o *ilimitado* de como se presenta la violencia observable en la experiencia histórica. Propone el autor analizar la violencia en tres planos o niveles: uno *no político*, un segundo ya *político*, incorporado a programas de grupos, y un tercero institucionalizado en un *Estado* cuyo eje central sea el racismo.⁴⁹

⁴⁶ Warman, Arturo, *Los Indios Mexicanos en el Umbral del Milenio*. FCE, México, 2003 p.35

⁴⁷ Wieviorka, 1992, *op. cit.*, p.125.

⁴⁸ Idem, p.129.

⁴⁹ Idem, pp. 155 - 171

1.4.3 Las orientaciones y los niveles del racismo.

Estas formas estarían ligadas a dos *orientaciones* del racismo: la de *inferiorización o desigualdad* (para asegurar un tratamiento discriminatorio, de explotación) y la de *diferenciación* (para aislar, expulsar o exterminar)⁵⁰, aunque difícilmente las encontraremos en estado puro (por lo general interactúan, como con respecto a los xi'oi, ver capítulo 6).

Distingue Wieviorka cuatro *planos o niveles* de racismo observables empíricamente: Primero un *infraracismo*, vinculado más a identidades comunitarias y xenóforas, con ideólogos y violencia marginal y aislada. Segundo, un *plano fragmentado*, donde aparece abiertamente y con violencia reiterativa. Un tercer nivel donde el racismo se *hace política* y se rodea de intelectuales orgánicos. En un último plano *el Estado* mismo se organiza bajo orientaciones racistas.⁵¹ Una especificidad que Wieviorka destaca es precisamente el carácter directamente político o no del racismo, lo que implica, sin cambiar su contenido, que se unifique en prácticas, discursos y efectos. El carácter político supera del racismo fragmentado la distancia que puede mantener entre "*pensamientos y actos, la conciencia y la acción, la idea y su realización*".⁵²

Partimos entonces para este trabajo de las siguientes premisas respecto al racismo: Que las razas sólo existen como construcciones sociales, que el racismo es un fenómeno específico y cambiante en la historia y no sólo asociable a situaciones extremas, que las relaciones sociales acarrear formas de desigualdad que funcionan para resolver problemas organizacionales por medio de *distinciones categoriales*, que existen racismos fundados en características biológicas y culturales, que existen instrumentos para observar el racismo (como los propuestos por Wieviorka), que una propuesta importante para estudiarlo es desde las concepciones hegemónicas y que no puede estudiarse al racismo de una manera aislada de las relaciones económicas y sociales en general.

1.5 Sobre la identidad

El tema del racismo está necesariamente ligado a la creación, mantenimiento, uso, transformación y destrucción de las identidades. La Identidad significa tres dimensiones fundamentalmente: "... *da (...) al individuo, una noción de pertenencia: le da puntos fijos de referencia; (... segundo,) brinda una existencia en estado separado, es decir, marca las fronteras de su yo; circunscribe su unidad y cohesión, (... además de que) da la posibilidad al individuo de relacionarse con el Otro*".⁵³ No sólo los grupos dirigentes en una sociedad, sino cualquier colectividad, ha requerido delimitar sus fronteras que lo separan del otro y crear categorías adscriptivas sobre las que fundan sentimientos de pertenencia, se da la organización social y las relaciones entre los grupos. Esto desde luego en el entendido de que en cada individuo convergen diversas identidades según se vea desde la cultura, el género, la edad, afinidades, la nación, la posición de clase, etc. Para este trabajo abordaremos el manejo que se hace de las identidades "pame" y "gente de razón" y nos centraremos en la auto y heteropercepción de los xi'oi, así como de las denominaciones que

⁵⁰Idem, p. 20

⁵¹Idem, pp. 101 – 103.

⁵² Idem, p.105

⁵³ Paris Pombo, María Dolores, *Crisis e Identidades colectivas en América Latina.*, Plaza y Valdés – UAM, México, 1990, p.73. Retomando a André Green expone estas dimensiones traducidas todas en *pertenencia y certidumbre*.

se manejan en esta relación. Partimos de entender a las identidades como resultado de procesos históricos y por tanto en constante transformación, compuestas por características tanto objetivas como subjetivas, sin caer en el debate sobre si algunos elementos o factores de ésta pueden considerarse como determinantes de una identidad.

En el texto utilizaremos la idea de “identidad negativa”, como el rechazo o demérito de la imagen que de sí mismo tiene un grupo y como una parte de la identidad total. En relación a esto pero sin que se impliquen necesariamente, señalaremos un proceso lento de aculturación, entendiendo ésta como *“aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales de uno o de ambos grupos”*,⁵⁴ considerando que para este caso nos referimos a una forma de contacto caracterizada por relaciones asimétricas originadas en la conquista sobre los xi’oi.

Memmi considera que en la creación de la identidad del colonizado, se le es forjada una imagen con ciertos rasgos constitutivos desde entonces de su esencia y que plantean su función como explotado, lo que implica su autodevaluación y la aceptación del orden colonial. Este retrato, construido en un proceso histórico de formación de la identidad, acaba siendo aceptado por el colonizado en lo que es llamado por Memmi *“mixtificación”* y resulta en conductas y en el *“enquistamiento”* y amnesia con respecto a su cultura.⁵⁵ Lo veremos en la autopercepción que los xi’oi tienen de sí mismos: borrachos, poco trabajadores, arrimados. *“Seguramente existe (...) cierta adhesión del colonizado a la colonización. Pero esta adhesión es el resultado de la colonización y no la causa; se produce después y no antes de la colonización”*.⁵⁶

En este proceso de colonización podemos observar el origen de lo que hoy concebimos como etnicidad. *“Hay muchas definiciones de etnia pero ninguna tiene aceptación universal entre quienes las estudian, mucho menos entre quienes las adoptan y viven (...) Las etnias no pueden definirse desde fuera como inventario de rasgos (...)”*⁵⁷ La etnia y lo étnico son términos sin un referente fijo, sin definiciones consensuadas, sin embargo existen cuatro elementos coincidentes, según considera Pérez Ruíz⁵⁸, que se utilizan para definir lo étnico: la identidad, la cultura, la organización social y la dominación, es decir, generalmente se habla de lo étnico refiriéndose a un tipo de dominación que se ejerce sobre un grupo social con identidad cultural propia y que se fundamenta y justifica precisamente en la cultura.

De manera coincidente con diferentes definiciones, basta aquí entenderlas como grupos cuyas relaciones son subordinadas y ligadas a la identidad y a la cultura. Desde Stavenhagen consideramos que la idea de “raza”, como construcción social que es, forma parte constitutiva de lo que en México denominamos “etnia”. Esto en el entendido que no

⁵⁴ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El Proceso de Aculturación y el cambio Socio – cultural en México*, Obra antropológica VI, FCE – INI- Universidad Veracruzana – Gobierno del estado de Veracruz, México, 1992, p.14. El autor refiere esta definición como original de Redfield, Linton y Herskovits y menciona que aunque criticada posteriormente, funciona operativamente. Es esta la razón de retomarla, considerando que no es el tema central de esta tesis y que la discusión al respecto merecería profundidad.

⁵⁵ Memmi, Albert, *Retrato del colonizado*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1971, pp.139-148.

⁵⁶ Idem, p.148.

⁵⁷ Warman, 2003, *op. cit.* pp. 16-17.

⁵⁸ Pérez Ruíz, *op. cit.*, p.41 y en referencia a estudios sobre lo étnico en la antropología mexicana.

hay componentes o rasgos inmutables para definir a una etnia, pues además de que son cambiantes, las ideas o importancia dada a ellos también.

En la construcción de la etnicidad encontramos dos aproximaciones teóricas importantes de diferenciar: Las primordialistas, que ven a los lazos y sentimientos que unen a una etnia como primordiales y hasta cierto punto naturales, que suscriben una etnicidad innata, con identidad homogénea y una esencia similar no impuesta por los contextos. Por el otro lado está la posición instrumentalista que considera a la etnicidad como utilizada en busca de fines, cercana a la idea de elección racional, que observa diversas formas y grados de identidad y ve a los símbolos como accesorios en la lucha por recursos y poder.⁵⁹ En esta posición la identidad no es invariable ni insuperable, lo importante es el sentimiento de pertenencia a un grupo real o imaginario. Para entender al racismo y a la etnicidad como lo hemos venido haciendo, nos acercamos más a posiciones instrumentalistas, pues se parte de que las categorías sociales juegan para organizar la sociedad y se mantienen vía los mecanismos de la hegemonía. Asomarse a posiciones esencialistas podría servirnos en otros estudios para encontrar como pretenden explicarse concepciones racistas del mundo.

1.6 Estado del arte.

Antes de continuar, vale la pena hacer un rápido recorrido que nos de un panorama general sobre la forma en que se ha abordado el estudio del racismo en las ciencias sociales y en particular por la antropología mexicana. Es común que se asocie a la antropología como una ciencia marcada por el racismo; sus teorías evolucionistas, clasificaciones raciales y tipologías, se utilizaron para intentar justificar "científicamente" el pensamiento racista y sus teorías sobre la desigualdad de las razas y de las culturas. El nacimiento de las ciencias sociales otorgó un lugar importante a la raza y sus clasificaciones en sus explicaciones, permitiendo así su apropiación y utilización a los ideólogos. Tanto Tocqueville y Weber destacan entre los primeros opositores a lo anterior y, como padres de una sociología del racismo, rechazaron la confusión entre lo social y lo biológico y la subordinación de lo primero a lo segundo. Posteriormente Lévi-Strauss y Gabriel Tarde abordaron el tema entendiendo a las razas como función o producto de las culturas y de las sociedades. Durkheim y la Escuela de Chicago, posteriormente, abordaron las "relaciones de razas", entendiéndolas como conflictos tendientes a atenuarse para dar paso en un futuro a fenómenos más relacionados con la cultura.⁶⁰ El tema se siguió desarrollando de manera importante, a partir de St. Clair Drake, al entender el "racismo institucional", existente en las reglas y normas que actúan automáticamente en perjuicio de algún grupo racial, aún con la ausencia de una intención deliberada.⁶¹

Hoy, la cuestión del racismo se debe plantear, según Wieviorka, desde la modernidad, donde han surgido identidades comunitarias definibles en términos religiosos, étnicos, regionales, culturales, históricos y nacionales, cuyos espacios crecen al mermar las relaciones sociales nacidas de la industrialización. Es decir, los conceptos desde donde estudiar el racismo los podremos encontrar en los cambios, la dinámica y las relaciones al interior de las sociedades.

⁵⁹ Ver: Banks, Marcus, *Ethnicity: anthropological constructions*, Routledge, Londres, 1996, p.707.

⁶⁰ Wieviorka, 1992, *op. cit.*, pp. 29-58.

⁶¹ Faye Harrison aborda como se desarrolla el tema en: Barfield, *op. cit.*, p. 430

La antropología mexicana ha abordado el estudio del racismo desde las siguientes líneas que Alicia Castellanos identifica: a) *La existencia de razas y su relación con la cultura*, b) *las relaciones interétnicas*, c) *Mestizaje y etnocidio* y d) *Identidades*.

La existencia de razas y su relación con la cultura se dio en el debate sobre la superioridad o inferioridad de las razas y culturas. El discurso y las concepciones racista, como expresiones de la construcción social de raza, legitimaron elites y reafirmaron identidades y privilegios. Aquí la antropología mexicana destacó en el rechazo de lo anterior con Juan Comas (antropólogo físico y refugiado español) que, desde Boas, criticó las teorías de razas y los prejuicios o falsos valores en que descansa el racismo. También planteó la universalidad del mestizaje y su relación con las altas culturas, matizó la existencia de racismo en México e intentó relacionar en el discurso al antirracismo con el indigenismo.⁶² En esta discusión participaron también Santiago Genovés (igualmente refugiado), Aguirre Beltrán, que abogó por la aculturación del indio y, previamente, Manuel Gamio, quien se pronuncia en "*Forjando Patria*" por una fusión biológica y cultural del indio, en una propuesta donde subyacen ideas de inferioridad. Esto además de Vasconcelos y Molina Enríquez, máximos exponentes de la propuesta de un mestizaje considerada por muchos como racista.⁶³

Las *relaciones entre etnias, estado y nación*, se iniciaron a estudiar bajo las problemáticas aparecidas con la política cardenista del nacionalismo revolucionario y de la integración. La práctica indigenista guió la búsqueda de conocer las regiones y las relaciones interétnicas en trabajos de Julio de la Fuente, Villa Rojas y Aguirre Beltrán. Para los sesentas inician críticas a estas políticas y al culturalismo desde textos como los de Stavenhagen ("*Las clases sociales en las sociedades agrarias*") y Henri Favre ("*Cambio y continuidad entre los mayas de México*"). Se crea una especie de consenso en que las bases culturales, más que las raciales, son las que separan al indio del "ladino" y se hizo hincapié en el carácter etnocéntrico de las relaciones interraciales. Se argumenta, por una parte, que el prejuicio racial en México es mínimo y poca la influencia del factor raza en las relaciones (Comas), y por otra que las ideas etnocéntricas y racistas no son descarnadas o cínicas pero están presentes (Aguirre B.).⁶⁴

En este apartado podemos incluir a estudios de la relación etnia – clase, por su importancia con respecto al racismo, donde englobaríamos algunos trabajos de Bonfil Batalla, Alicia M. Barabas y Ricardo Pozas. Bonfil en este sentido denuncia al indigenismo por encubrir intereses como la expansión de mercados, el incrementar las reservas de mano de obra e incorporar regiones a la explotación tecnificada, ve que el problema de la nacionalidad común no está en la pluralidad cultural, sino en la explotación de identidades sociales en razón de su cultura diferente.⁶⁵ Bonfil Batalla distingue entre indio y etnia, viendo esta primera categoría como de orden analítico, para entender la relación en el sistema social mayor, y a la etnia como una categoría de orden más descriptivo: "... *al no hacer ésta* (la

⁶² Un análisis del pensamiento de Comas puede encontrarse en: Gómez Izquierdo, Jorge, "El Discurso Antirracista de un Antropólogo Indigenista: Juan Comas Camps" en: *Desacatos 4, Racismos*, CIESAS – CDHDF, México, 2000.

⁶³ Castellanos, Guerrero, Alicia, "Antropología y Racismo en México" en: *Desacatos 4 Racismos*, CIESAS – CDHDF, México, 2000, pp.54 – 58.

⁶⁴ Idem, p.58 – 65.

⁶⁵ Ver: Bonfil Batalla, Guillermo, "Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica", en: *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil, T. I*, INI, CIESAS, INAH, Culturas Populares, SRA, México, 1995.

política indigenista) *una distinción clara entre indios y etnias ha caído en la confusión de proponerse como meta la desaparición de las etnias y no de los indios – es decir: del orden colonial.*⁶⁶

El tercer tema de la antropología mexicana respecto al racismo es sobre *el mestizaje y el etnocidio*; el primero ha sido un símbolo de la nacionalidad y ha implicado un proceso violento que ha ido desde la aculturación forzada hasta el etnocidio. La *mestizofilia*, se ampara en discursos negadores de lo indio pasando por argumentos de mejoramiento biológico, es el núcleo político de discursos ideológicos legitimadores de la integración forzada⁶⁷. Se le responde a estas propuestas desde trabajos que abordan el etnocidio, como los de Agustín Basave, Bonfil Batalla, Alberto Bartolomé, Barabas o Félix Báez y desde documentos como *Las Declaraciones de Barbados*.⁶⁸

Finalmente, el tema de *la identidad* es el que más recientemente acompaña al estudio del racismo en México, va desde la construida por el discurso indigenista, las identidades étnicas y campesinas, las relaciones entre etnias hegemónicas y subalternas y la tensión de la etnia con las identidades hegemónicas. Nuestra propuesta apunta en este sentido, abordando las relaciones hegemonía / subalternidad y vinculando al racismo con las relaciones económicas entre las categorías “pame” / “gente de razón”.

El racismo en México tiene sus raíces y expresiones principales en el colonialismo, en la formación de la nación y en las concepciones sobre el mestizaje⁶⁹, como tres aristas de un mismo fenómeno donde el indígena es el elemento central. Así, el caso del racismo al indígena en México, Alicia Castellanos lo sintetiza en que:

- a) *no siempre se naturalizan las particularidades biológicas y culturales;*
- b) *el discurso y prácticas asimilacionistas del Estado tienden a prevalecer sobre el diferencialismo de las clases dominantes regionales;*
- c) *la ideología del mestizaje biológico y / o cultural ha tenido un sentido etnocéntrico y racista;*
- d) *los prejuicios y la discriminación son las formas más comunes en que se puede expresar el rechazo;*
- e) *la identidad nacional recupera un pasado común indígena pero sólo se reconoce con las altas culturas prehispánicas”*⁷⁰

⁶⁶ Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de Indio en América: una categoría de la situación colonial”, En: *Anales de Antropología vol. IX*, UNAM, México, 1972, p.110.

⁶⁷ En este sentido, de la Peña (1991) destaca las figuras de Gamio (que propuso una incorporación inducida), Moisés Sáenz (que propuso la integración como mutuo reconocimiento) y la del mencionado Aguirre Beltrán, promotor de la aculturación. Esta postura aparece también en autores extranjeros como Pierre L. Van den Berghe (1976) en su obra *Problemas raciales* y en referencia específica a México.

⁶⁸ Castellanos, Alicia. 2000 *op. cit.* p. 65 – 69.

⁶⁹ Y tal vez habría que pensar ahora en expresiones específicas para este momento frente a una integración fuerte al mercado, la globalización, una fuerte presencia indígena en las ciudades y de la reivindicación de su identidad y derechos.

⁷⁰ Castellanos, Alicia, 1998, *op. cit.* p.18.

CAPÍTULO 2

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LOS PAMES EN QUERÉTARO

“La palabra de los viejos no debe de perderse porque es buena, yo ya lo voy sabiendo porque ya estoy grandecita”.
Doña Luz, xi’oi de Nuevas Flores

2.1 Pasado prehispánico y resistencia pame a la conquista y colonización

Los pames prehispánicos

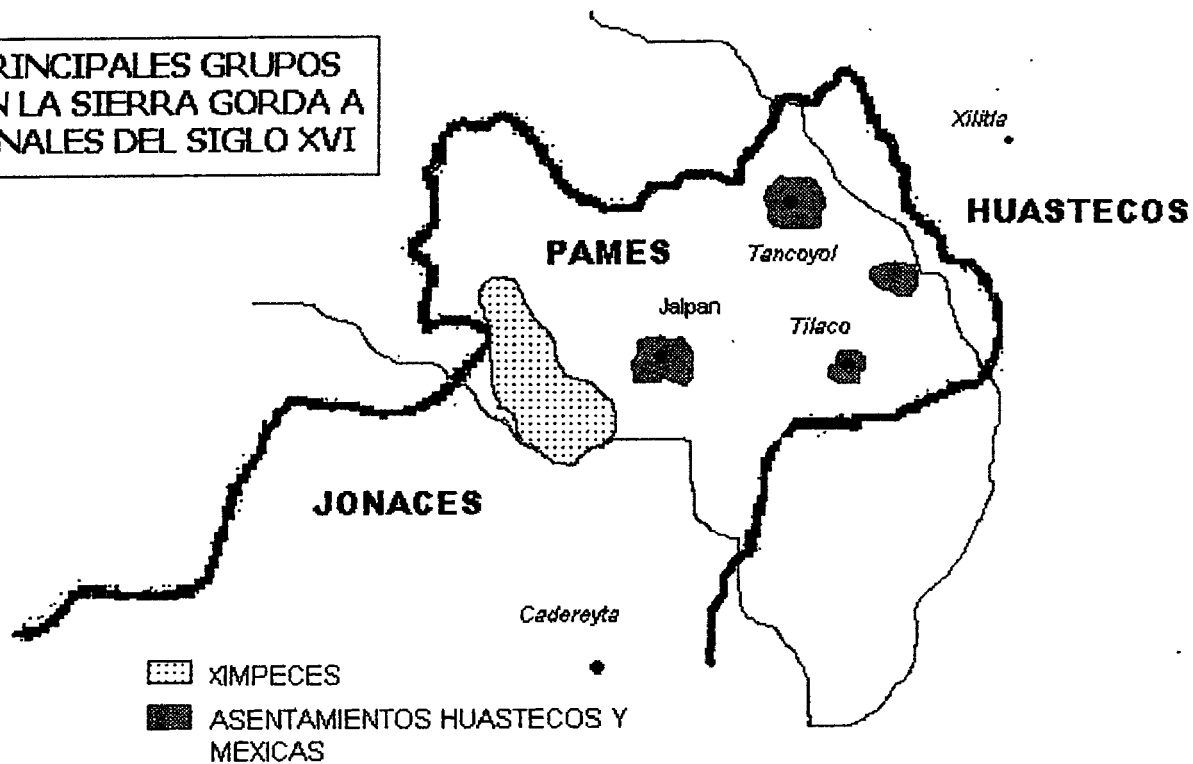
El territorio de lo que hoy es el estado de Querétaro fue espacio por donde fluctuó la imaginaria frontera entre mesoamérica y aridoamérica, caracterizándose como lugar de encuentros, transculturación y conflictos permanentes entre pueblos de distintas tradiciones. Este perfil de frontera se mantiene a lo largo del período colonial, dada la resistencia de pames⁷¹, jonaces y ximpeces que hicieron del semidesierto y Sierra Gorda queretanos, lugar de difícil acceso a la cultura y organización política de occidente y territorio de resistencia hasta ya bien entrado el siglo XVIII.

En la Sierra Gorda queretana existieron medianos centros urbanos prehispánicos, como Quirambal, Ranas y Toluquillas, ligados principalmente a las culturas del golfo y que florecieron para el periodo clásico. Destacaron por la importancia de las actividades mineras ahí desarrolladas y fueron abandonados en el posclásico tras la contracción al sur de las fronteras mesoamericanas. Uno de los factores con que se ha pretendido explicar tal contracción, es la llegada de numerosos y beligerantes grupos de nómadas y seminómadas del norte, pueblos cazadores-recolectores que dominaban ya para el siglo XIII esta sierra y el semidesierto inmediato. Entre los “chichimecas”, nombre genérico en que se incluía a estos pueblos, destacaba para la Sierra Gorda la presencia de los “pames”, cuyas fronteras históricas resultan ser difusas y cambiantes a lo largo de los siglos, pero que se sabe dominaron amplios territorios antes de la penetración europea. Para ese momento imperaban en lo que actualmente es parte de San Luis Potosí, el noroeste del estado de Hidalgo, Querétaro, noreste de Guanajuato e incluso hasta Michoacán. Se llegó a clasificar a los pames, desde estudios lingüísticos, en dos grupos: los pames conocidos como septentrionales (actualmente habitando en los estados de San Luis Potosí y Querétaro) y los pames del sur (desaparecidos en el siglo pasado y cuyos últimos miembros se reportaron en Hidalgo y Querétaro), ambos grupos recibieron influencias culturales diferentes.

La Sierra Gorda era compartida también para el siglo XVI por jonaces, localizados principalmente en la vertiente occidental y quienes tenían una tradición de nómadas cazadores y guerreros más acentuada que la de los pames, quienes vivían algunos de ellos semisedentarizados y practicando incipientemente la agricultura. Algunos manchones del oriente de la Sierra Gorda fueron ocupados por huastecos al parecer a fines del período clásico. A partir de 1491, al caer el señorío de Oxitipa de Valles en poder de los mexicas, esta región pasó incluso a tributar a este imperio. La presencia de huastecos en la región es

⁷¹ Todas las fuentes históricas que hablan del pasado de los xi’oi se refieren a ellos como “pames”. Se sabe que el origen de esta denominación es despectiva e impuesta, ya se abordará esto más adelante, pero al no conocerse como se llamaban a sí mismos anteriormente, opto al menos en este capítulo por referirme a ellos de esta misma manera. Del término xi’oi con que se autodenominan en la actualidad, no sabemos el momento en que se inició a usar.

**PRINCIPALES GRUPOS
EN LA SIERRA GORDA A
FINALES DEL SIGLO XVI**



Según propuesta de Héctor Samperio en: *Región Centro - Norte: La Sierra Gorda en: Historia de la Cuestión Agraria Mexicana. Estado de Querétaro. Vol. I. Juan Pablos editor, Gobierno del Estado de Querétaro, UAQ, Centro de Estudios del Agrarismo en México. México, 1988. p.305*

confirmada por la toponimia de varios lugares, entre ellos la de Tancoyol, que en ese idioma significa: “lugar (*Tam*) de la palma de dátíl (*coyol*)”.

El territorio pame se vio fragmentado también por la penetración de grupos mesoamericanos de filiación nahua, purépecha y ñãñho en los siglos XV y principios del XVI y posteriormente con el avance español y la apertura de caminos en la ruta de la plata durante la colonia. Los ñãñho u otomíes, al parecer para épocas inmediatas previas al contacto español, llegan a las estribaciones occidentales de la Sierra Gorda a comerciar con grupos seminómadas, pero su contacto principal es en la región del semidesierto.

Así encontramos a los pames en un amplio territorio coexistiendo con grupos de diversas culturas, convivencia desde luego no siempre pacífica ni exenta de conflictos. El contacto intercultural desde tiempos precoloniales presentó también prejuicios hacia los otros que no sabemos si tenían alguna carga por características físicas evidentes o por otros rasgos más bien culturales. Lo que sí podemos señalar es que existieron formas despectivas para nombrar a los otros, como el caso de los mexicas que denominaban *chichimecas* a muy distintos y numerosos grupos que habitaron en él y al norte de sus dominios y entre los que se incluía a los pames. Según fray Bernardino de Sahagún, en su “Historia General de las Cosas de la Nueva España”, se identificaban tres clases principales de chichimecas: los otomíes, los tamime (en relación comercial y cultural con mesoamericanos, al parecer seminómadas y entre los que se podrían clasificar algunos pames del semidesierto) y los teochichimecas y zacachichimecas (nómadas, que vivían lejos y apartados en montes, “del todo bárbaros”, como pudieron clasificarse a los jonaces y a algunos grupos pames)⁷². El significado del término chichimeca pudo entenderse como “el que chupa o mama” (según Remi Simeón), “linaje de perro” o “perro que trae la sogá arrastrando” (Gonzalo de las Casas), según distintas versiones.⁷³

Las encomiendas

Desde épocas tempranas de la llegada española, hasta mediados del siglo XVIII, en que se puede hablar ya de un pleno dominio europeo en la Sierra Gorda, los pames resisten de diversas maneras en la búsqueda por mantener su relación con la naturaleza, sus costumbres, su carácter nómada o seminómada y en general su cultura. Los intentos militares hispanos por controlar la región a lo largo del siglo XVI partieron de tres lugares:

Desde la recién vencida México Tenochtitlán se atacó el señorío huasteco de Oxitipa, que controlaba posiciones serranas en Jalpan y Tancoyol, con fuerzas de Cortés que en Coxcatlán libraron y vencieron la primera batalla contra estos indígenas, y para 1524 aplastaron una rebelión en Oxitipa. Desde el señorío de Xilotepec y Querétaro avanzaron ñãñho (otomíes) aliados de los europeos, asentándose en diversas poblaciones primordialmente del semidesierto. Desde Nueva Galicia al mando de Nuño Beltrán de Guzmán llegan expediciones hasta valles de Oxitipa, manteniendo parte de la huasteca y de la sierra como pueblos sujetos al gobierno de esa jurisdicción (probablemente entre 1535 y

⁷² Chemin Bässler, Heidi, *Los Pames Septentrionales de San Luis Potosí*, INI, México, 1984, pp. 33-34 Menciona que el mismo Sahagún en otro texto incluye en la denominación “chichimeca” a los “Nahoas” descendientes de toltecas y a los tarascos.

⁷³ Viramontes Anzures, Carlos, *De chichimecas, pames y jonaces, Los recolectores – cazadores del semidesierto de Querétaro*, INAH, México, 2000 p.34.

1544), en un intento de Nuño Beltrán por dominar un territorio de costa a costa⁷⁴ hasta el Pánuco, momento en que se presenta un fuerte tráfico de esclavos huastecos, más de 10,000, hacia Cuba. Cortés repartió encomiendas en la región huasteca, reservándose para él la de Oxitipa (que incluía Jalpan y Tancoyol, consideradas como población de indios tributarios). En 1525, ésta fue transferida a Gonzalo de Ocampo y al caer bajo el gobierno de Nueva Galicia pasó a poder de Pedro de Guzmán hasta 1537⁷⁵. Para 1557 y 1584, documentación de la provincia de Oxitipa no menciona a los pueblos de Jalpan y Tancoyol.⁷⁶ En 1675 Jalpan se registra bajo la encomienda de Ana de Zúñiga en “cuarta vida”.

De este momento encontramos referencias en las Relaciones Geográficas de la Nueva España, elaboradas para Jalpan y Tancoyol en 1547; “*Xalpa*”, en los Valles, lo refiere como un pueblo de 212 indios y otros tantos “*chichimecas*”, que tributa cada tres años ropa, miel y aves y cuenta con tierras con disposición para estancias de ganado y criar trigo. De Tancoyol menciona: “*Este pueblo tiene veinte indios, dan de tributos cada un año tres cargas de ropa y diez y ocho petates de axí y tres cántaros de miel y doce sábanas y sesenta cueros de venados y hacen las sementeras de su amo, (...) tiene tres leguas de término, es en parte tierra llana y sierras, es más fresca que caliente.*”⁷⁷

El tributo de aves y pieles de venado, se ha interpretado por Samperio como indicador de la participación de población especializada en cacería: pames, jonaces y ximpeces estacionados temporalmente en estas comunidades. La poca población pudiera atribuirse a las bajas por epidemias, por las guerras y las mencionadas deportaciones. Estos factores además explicarían el que los huastecos fueran desapareciendo de la región serrana, pues para el siglo XVII ya no se les encuentra referidos.⁷⁸ Cabe citar la existencia de rebeliones serranas contra las encomiendas, entre 1573 y 1578, en lo que se ha llamado “*la guerra de Temapache*”.

Durante el lento proceso de desaparición de las encomiendas, y tras este, surgen nuevas unidades de producción agrícola como las estancias ganaderas, las haciendas coloniales y los obrajes trapicheros, protegidas con mercedes y amparos de tierras y con relaciones de trabajo generalmente matizadas por lo militar⁷⁹ frente a la indocilidad de los indígenas. En las haciendas y obrajes trapicheros fue común la utilización de fuerza de trabajo esclava, sin conocerse hoy a fondo si se trataba primordialmente de población negra o indígena⁸⁰. En estas unidades puede estar el origen de los ranchos y haciendas decimonónicas y de la propiedad privada en general, desarrollo que propone Samperio explicar a partir de la

⁷⁴ Samperio Gutiérrez, Héctor, “Región centro – norte: La Sierra Gorda” en: Urquiola Permisán, José Ignacio coord. *Historia de la cuestión agraria mexicana*, Estado de Querétaro Vol. 1, Juan Pablos editor, Gobierno del Estado de Querétaro, UAQ, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México, 1989 pp. 309 – 311.

⁷⁵ Idem, pp. 313-325.

⁷⁶ Ramírez Díaz Filiberto, *La organización territorial del señorío de Oxitipa Siglo XVI*. Tesis para obtener el grado de licenciado en etnohistoria. INAH. México, 2000. pp. 78 y ss.

⁷⁷ De Francisco del Paso y Troncoso: *Papeles de la Nueva España*, Vol. I: Suma de visitas de pueblos, Madrid, Sucs. Rivadeneyra, 1905, p.234, citado en: Samperio, *op. cit.*, p.321.

⁷⁸ Es hasta fechas recientes que población teenek (huasteca) de San Luis Potosí, ha emigrado nuevamente a la Sierra Gorda queretana, algunos de manera definitiva aunque aún en números pequeños, estableciéndose principalmente en San Juan de los Durán y La Cercada, ambas localidades del municipio de Jalpan.

⁷⁹ Samperio, *op. cit.*, p.306.

⁸⁰ Aunque para 1792 si existen matrículas tributarias que reportan presencia de negros y mulatos libres en los Reales de Minas de Escanela, El Doctor y Maconí, además de la hacienda de Concá. Samperio *op. cit.*, p. 407.

apropiación de tierras realengas que pames y jonaces utilizaban como cotos de caza y recolección por siglos, ejemplo la hacienda de Conca.⁸¹

La Sierra Gorda y su resistencia

Los cazadores recolectores fueron presa difícil en la conquista y se resistieron a incorporarse al nuevo orden impuesto por los españoles, mientras grupos sedentarios de la región cedían más fácilmente a éste. En 1550 surge la llamada “guerra chichimeca” que duraría aproximadamente hasta 1600, originada por la apertura de los caminos a las minas zacatecanas, implicó la alianza entre diversas naciones de aridoamérica (principalmente guamares, zacatecos, guachichiles y pames) para hacer frente a los invasores españoles y sus aliados.

La participación pame obligó en la región a la construcción de un fuerte militar en Jalpan (ya existente para 1576), pues eran constantes los ataques sorpresa y las emboscadas, respondidas con represalias militares españolas y estrategias como la “compra de paz”, consistente en acordar asentamientos en el lugar de las misiones a cambio de raciones de maíz y carne. Entre 1552 y 1555 las agresiones de los “indios bravos” cobran la vida de 75 personas en Jalpan, donde también es incendiada la iglesia.⁸² Para la década de los setentas destaca como líder un cacique huasteco llamado Lohomabe que comandaba indios de Tancoyol. Aún para 1582 se registran ataques en lugares tan al sur como Querétaro y San Juan del Río por parte de pames que, “por su ferocidad”, amenazaban con despoblar dichos puntos.⁸³

En la ladera occidental de la sierra, algunos grupos de pames y jonaces se sedentarizan en poblaciones que otomíes aliados de los españoles van estableciendo, como fue el caso de Tolimán. Esta región del semidesierto serrano y sus faldas fue reocupada durante el virreinato con población proveniente de Xilotepec principalmente, que se acompañó de instituciones coloniales como el presidio, las misiones religiosas y el pueblo de paz.⁸⁴ Fue común en buena parte de este período colonial, el que se utilizaran tácticas de “re poblamiento” no sólo con otomíes, sino también con nahuas y tarascos como agentes para la transculturación de pames y jonaces. Otros pames, los más, se refugian al norte y oriente y no pocos se mantuvieron en sistemático hostigamiento a estas poblaciones durante los siglos XVI y XVII.

La presencia militar fue constante bajo figuras como las de capitanes de frontera, caracterizados por su crueldad, que castigaban mediante “entradas” los “insultos” de las bandas de indígenas beligerantes. Entre las expediciones militares de la corona a la Sierra Gorda destacaron las de Martín de Zavala de 1623 a 1637, de Jerónimo de Labra, “el mozo”, en 1682, de Francisco de Zaraza de 1691 a 1704, de Francisco Gabriel Guerrero de Ardila

⁸¹ Samperio, *op. cit.*, p.340.

⁸² Chemín, 1984, *op. cit.*, p. 63.

⁸³ Powell, Philip W, *La Guerra Chichimeca (1550 – 1600)*, SEDENA México, 1995, p.180.

⁸⁴ Para el estudio de la conquista de esta parte del hoy estado de Querétaro, es conveniente revisar: Paez Flores, Rosario Gabriela Pueblos de Frontera en la Sierra Gorda queretana Siglos XVII y XVIII, Tesis para optar por el grado de maestría Antropología social. CIESAS. México, 2000.

de 1715 a 1720 y las del teniente José de Escandón de 1728 a 1748.⁸⁵ Se crearon también colonias militares como las de San José Vizarrón y Peñamillera (ya en el siglo XVIII y como parte del proyecto de Escandón), dotando de tierra a militares como recompensa e introduciendo a la región nuevas formas de propiedad y explotación de la tierra como el caso de la introducción de la ganadería y la expansión de la propiedad privada.⁸⁶

Administrativamente, una parte de la región que nos ocupa, perteneció a la Alcaldía Mayor de Santiago de los Valles hasta ya entrado el siglo XVII y otra al corregimiento de Xichú y Puxingúa desde el siglo XVI. Para 1612 Escanela figura entre las alcaldías mayores dada la importancia que adquirió por el descubrimiento de minas de plata poco antes de 1599. Para mediados del XVIII la Sierra Gorda se unifica en sus vertientes oriental y occidental bajo el poder de la Alcaldía Mayor de Cadereyta, que en 1786 es constituida como partido perteneciente a la Intendencia de México.

Esfuerzos misioneros

El trabajo misionero en la Sierra Gorda fue un proceso lento y penoso pero constante, en el que participaron agustinos, dominicos y franciscanos. La presencia pionera de los agustinos data de 1537 con misioneros itinerantes, hasta que lograron establecerse en Jalpan tal vez desde 1551 y hasta 1744. Siguieron una metodología de cierta inculturación a la vida de pames y jonaces, pero buscando desde luego, y como todas las ordenes que asumieron esta empresa, inducirlos al sedentarismo, a la agricultura, al cristianismo y a nuevos alimentos, al paso que consideraban podían seguir en el difícil tránsito de convertirse de cazadores recolectores a cultivadores y criadores.⁸⁷ Denunciaron la explotación forzada de la mano de obra y el acaparamiento de tierras laborables por parte de los militares y colonizadores españoles y mestizos, lo que les costaría finalmente su salida de la sierra. En 1703 protestaron contra la explotación de los indígenas por el capitán Francisco de Cárdenas en las minas de Escanela, logrando del virrey la concesión a los indios conversos de la relevación de tributos por 20 años y de que no fueran encomendados ni repartidos.⁸⁸

Durante parte de los siglos XVII y XVIII los dominicos actuaron principalmente al occidente y sur de la Sierra Gorda fundando al menos una docena misiones y destacando entre ellos la figura de fray Felipe Galindo. Sus misiones sufrieron constantes incursiones de los jonaces, pero muchos de ellos fueron sedentarizados en lugares como La Nopalera, San José del Llano, Santo Domingo de Soriano, San Miguel Palmas, Santa Rosa Minas y Guadalupe Ahuacatlán. Además de enfrentar la resistencia indígena, también encararon conflictos con hacendados, alcaldes mayores y la represión a pames y jonaces por parte de los capitanes de frontera, lo que impidió en buena medida su tarea y propició el abandono de sus misiones en diversos momentos. La represión española a los congregados tuvo su momento más crudo con la incursión de españoles de la villa de Cadereyta en 1711 a San José del Llano.

⁸⁵ Rincón Frías, Gabriel et. al. *Breve Historia de Querétaro*, Gobierno del Estado de Querétaro – INEA - UAQ, Serie Documentos de Querétaro / 1, Querétaro, 1986, p.64.

⁸⁶ Samperio, *op. cit.*, pp. 331-335.

⁸⁷ Ver: Solís de la Torre, Jesús, Bárbaros y Ermitaños, Chichimecas y Agustinos en la Sierra Gorda, siglos: XVI, XVII y XVIII (S,L,P, Hidalgo y Querétaro), UAQ, Querétaro, 1983, pp. 132 – 133.

⁸⁸ Cruz Rangel, José Antonio *El Proceso de colonización en Querétaro y la Sierra Gorda en los siglos XVI – XVIII*, Tesis de Licenciado en Etnohistoria, ENAH, México, 2001. pp. 249 y 254.

Los franciscanos participan de esta tarea desde principios del siglo XVII con entradas a la sierra desde la custodia de San Salvador en Tampico y desde Río Verde. Pero es hasta mediados del siglo XVIII en que misioneros del colegio franciscano de San Fernando en México, entran definitivamente desplazando a los agustinos y participando del proyecto "civilizador", conjuntamente con la acción militar de Escandón; cruz y espada para pacificar e integrar la Sierra Gorda. Este proyecto misionero incluía, para los grupos de cazadores recolectores, la enseñanza de la agricultura con arado, del catecismo, de oficios, del comercio y del castellano, elementos necesarios para vivir en el nuevo orden socioeconómico. Aunque estos objetivos eran comunes al trabajo de las distintas órdenes, la metodología para hacerlo variaba en cuanto a la forma de congregar, la división del trabajo en las misiones, la dotación de medios de producción, las técnicas de trabajo, la comercialización, la vida social y el reparto de bienes al secularizarse las misiones.⁸⁹

Las fugas en las misiones fueron constantes, pues los pames huían de los castigos corporales y las tareas impuestas por los misioneros, además de que añoraban la libertad de los montes, la vida nómada y sus costumbres y creencias que, a decir de los cronistas, eran menos complicadas que las cristianas.

La imagen del indio, el chichimeca y el pame en el nuevo orden hispano

El virreinato se organizó política y socialmente desde principios de distinción étnica y racial. La categoría de "indio" era jurídicamente hereditaria. Junto a esta, surgieron las castas como resultado del mestizaje (16 diferentes, aunque de difícil operación en la realidad) Sobre ellas existía un inventario de rasgos imaginariamente compartidos pero con implicaciones legales en diferentes ámbitos de la vida. En el siglo XVIII, el *Diccionario de Autoridades de la Real Academia* respecto a las castas afirma: "... la propensión que los hijos suelen tener, como heredada, los vicios y los defectos de los padres asemejándose en ellos como en las propiedades y señas corporales..."⁹⁰ El ordenamiento a partir de castas es superado en la práctica de la misma manera como nació: con el mestizaje constante. Este proceso fue más lento y complicado en las regiones habitadas por grupos nómadas y seminómadas por la particularidad que implicó su conquista.

Una forma en que se manifestó la diferenciación lo fue la segregación, al constituirse zonas de residencia para indios, confinándolos a barrios dentro de las ciudades o a trabajar tierras en las "zonas de refugio" aisladas. La segregación y la discriminación invadieron diversos campos: la educación, la religión y las jurisdicciones a tribunales especiales, además de las autoridades diferenciadas y tributaciones especiales, sólo por mencionar ejemplos.

Estas distinciones se orientaron en ocasiones hacia justificar tanto la diferenciación como la *inferiorización*, como puede considerarse en los prejuicios de parte del conquistador que veían en la diferencia física y cultural, determinaciones de caracteres y capacidades desiguales. La *inferiorización* predomina como orientación de estas distinciones, pues el súbdito indio era sometido a tutela por su incapacidad (encomiendas, misiones), destinado a vivir subyugado, forma ésta con la que se justificó la explotación. Basta recordar que se llega a debatir en el viejo mundo la calidad humana o no del indígena, (celebre es el debate de

⁸⁹ Samperio, *op. cit.*, p.369.

⁹⁰ Warman, Arturo, *Los Indios Mexicanos en el Umbral del Milenio*, FCE, México, 2003, p.68.

Ginés de Sepúlveda con Bartolomé de las Casas) a partir de prejuicios como la antropofagia, la falta de moral o incapacidades físicas.

Es en la colonia donde se crean y desarrollan muchos de los elementos que hoy reconocemos como constitutivos de lo indígena y sus culturas. En este período también se establecen las bases de la imagen del indio que hoy nos llega, de estereotipos y atributos en que se pretendió justificar la diferenciación e *inferiorización* social. En este período priva la concepción en el occidente cristiano, que Guy Rozat señala con bases medievales, de que la vida humana sólo puede ser dada en la “polis” y de que ésta sólo puede ser cristiana, de que toda construcción cultural fuera de la iglesia es “diabólica” y sus miembros “adversarios de la expansión del cristianismo”.⁹¹ Bajo esta óptica llegan evangelizadores y cronistas a “diabolizar” las culturas americanas y abrir camino así a su destrucción. Las crónicas refieren tanto a “chichimecas” en general, como específicamente a los pames, teniéndoles como bárbaros o salvajes, menospreciándolos y temiéndoles en especial de entre el resto de los indios: *“Chichimeco (...) indios infieles y bárbaros, (...) andan discurrendo de una parte a otra, no sabiendo que son riquezas ni deleites, ni contrato de policía humana. Traen los cuerpos del todo desnudos, duermen en la tierra desnuda (...) Comen carnes de venados, vacas, mulas, caballos, víboras, y de otros animales ponzoñosos (...) Diferéncianse de los indios de paz y cristianos, en la lengua, costumbres, fuerza, ferocidad y disposición del cuerpo, por la mala influencia de alguna estrella o por la vida bestial en que se crían. Son dispuestos, nervosos, fornidos y desbaratados y en alguna manera pueden ser tenidos por monstruos de la naturaleza (...) Tampoco tienen ley alguna ni religión concertada, aunque adoran y reverencian al demonio y con él se comunican las cosas de la guerra (...) Sacrificanse ante ídolos de piedra y barro, sangrándose de las orejas y otras partes del cuerpo (...) Pelean desnudos, embijados o untados con matices de diferentes colores, con sólo arcos medidos a su altura (...) Son alentados, ligeros y sueltos en correr, que por maravilla los alcanzan los caballos.”* Fray Jerónimo de Mendieta⁹²

Los cronistas, misioneros y viajeros que refieren a los habitantes serranos, distinguen de entre los “chichimecas” a los jonaces como indios de guerra que no se sometían, Jerónimo de Labra se expresa así de ellos: *“Los reveldes indómitos jonnazes, cuyo nombre tienen como oprovio de los Ximpazes y Pames, que los llaman asy porque en su ydioma quiere decir, como cavallo”. (...) la inconstancia de la perverza nacion de los jonnazes, y la osiosa naturaleza de su acostumbrada inutilidad los haze irreductibles ...”*⁹³

Sobre los pames, la visión que como occidental nos deja el misionero dominico Soriano está cargada de incomprensión y de prejuicios: *“La lengua del idioma pame es casi una con el idioma Chino; luego hay alguna luz o premisa por donde inferir que estos pames tienen su origen del Chino Imperio (...) el tratar con ellos es un lento y dilatado martirio; por lo común, raro agradecen un beneficio, pues si se les dan algunas cosas dicen no me las darán de balde. Como son ignorantes son muy maliciosos. Los varones, por lo común, son muy flojos, y sólo les agrada andar por los montes como fieras. Y por esto repugnaron tanto nuestra doctrina en los principios que los sujetaban los misioneros, hasta atumultarse y querer quitar*

⁹¹ Rozat Dupeyron, Guy, Identidad y Alteridades, El occidente medieval y sus “otros”, en: Desacatos 4, Racismos, CIESAS – CDHDF, México, 2000, p.28.

⁹² De su “Historia Eclesiástica Indiana”, cita de Cruz Rangel, José Antonio, 2001, p.162.

⁹³ Gústín, Monique, El Barroco en la Sierra Gorda, Misiones franciscanas en el Estado de Querétaro siglo XVIII, INAH, México, 1969, pp 37 – 38.

*la vida a los misioneros. Los hombres son ingeniosos y humildes, por la buena aprenden cualquier cosa; las mujeres son muy limpias, hábiles y trabajadoras, hacen mantas muy pulidas, buenos huipiles, petates y petacas muy curiosas. La mujer acarrea el agua, trae leña, y en fin lo más trabaja la pobre mujer, y el marido se suele estar acostado durmiendo (...)su vestido es poco menos que la desnudez, pues los más usan mantilla y una frazada (...) Todavía los más son inclinados a la idolatría, tienen todavía muchísimos abusos y todavía creen casi todos en hechiceros o embusteros”.*⁹⁴

En 1746 un auditor general de guerra describía para el rey de la siguiente manera a los pames: *“Indios de la más infima, y baja clase de barbaro; y tales considero dho padre Torquemada a estos Chichimecas; tan embejecidos, havituados, y entorpezidos en el no uso de razon, que como errantes fieras salvajes, inhumanas, atrozes y noscibos a sí mismo, y a los demas, viven dispersos, y desnudos por los montes, sin sociabilidad, religión, leies, o reglas algunas, que los incline al bien, y desvien del mal”.*⁹⁵

Para Monique Gustín dos son las principales acusaciones de los españoles sobre los pames: el que vivieran como *“fieras errantes”, “almas desnudas de toda idea de sociedad”* y por otro lado su paganismo y resistencia a cristianizarse. Ni la labor de siglos convencía a los misioneros de la real conversión de los pames, como opina fray Domingo de Arroyabe en 1748 sobre sus feligreses de Tancoyol: *“... en orden a la lei de Dios, como muchisimos años an sido todos ydolatras teniendo a el sol por unico dios, me persuado que no creen en Ds verdadero omnipotente, sino muy pocos...”*⁹⁶

Escandón se refería a los pames, ya bien entrado el siglo XVIII, en términos de salvajes, imagen importada de la mitología europea: *“... Yo no dudaré que a los salvajes de estos países se les pueda dar, rigurosamente, el nombre, más bien de gentiles, de ateistas negativos y en todo sentido irreligiosos”.*⁹⁷ *“...La natural inclinación de aquellos indios, a la ociosa, libre, barbara libertad...”*⁹⁸ El que los españoles llamaran pames a quienes hoy se nombran xí'oi según su idioma, es por haberles oído usar constantemente la palabra “pami” que significa “no”, pues negaban en todo a los conquistadores y misioneros.

2.2 Las misiones fernandinas entre los pames y su secularización.

Cruz y espada conjugan esfuerzos para sedentarizar y cristianizar

José de Escandón, sargento mayor del regimiento de Querétaro, fue el encargado de pacificar la Sierra Gorda y reprimir las rebeliones pames y jonaces en el siglo XVIII, en un esfuerzo que se vinculó con el trabajo misionero de los franciscanos fernandinos. Fue también comisionado para la conquista del Nuevo Santander, hoy Tamaulipas, obra por la que fue más reconocido y a donde llevó en collera a indios de las misiones pames y de la Villa de los Valles. El éxito de la empresa de Escandón llegó para 1748, en que tras triunfar en la batalla del cerro de la Media Luna en contra de indios jonaces, logra (además de matar a no pocos de ellos) reducirlos en buen número a misiones, desterrarlos, esclavizarlos y

⁹⁴Idem, p. 38 –39.

⁹⁵Idem, p 41.

⁹⁶Idem, p. 44.

⁹⁷Idem, p.43.

⁹⁸Idem, p.45.

repartirlos en obrajes a los hombres y a algunas mujeres en casas particulares o conventos de Querétaro. Para 1755 aún algunos “chichimecas” bajaban de la sierra a comerciar en San José de Vizarrón, pero para entonces ya no en actitud hostil.⁹⁹

Por cédula real de 1739, la conquista espiritual de la sierra se había encomendado a los franciscanos del Colegio de San Fernando en la ciudad de México, desplazando así a los agustinos que estaban presentes para entonces en diversos pueblos serranos como Jalpan, Concá y San Agustín Tancoyol. La primera experiencia, efímera (1740 –1748), fue en la misión de San José de los Llanos (Vizarrón), abandonada tempranamente por los indígenas por miedo a las acciones militares de Escandón y ante lo sucedido en la Media Luna.

Es en 1744 que se posicionó a los franciscanos fernandinos en las misiones pames; la primera fue Jalpan (entonces con 402 familias pames congregadas), enseguida se fundó la misión de Concá, después la de la Purísima Concepción del Agua de Landa y la de San Francisco de Tilaco, para culminar estableciendo el 3 de mayo de ese año la misión de Nuestra señora de la Luz de Tancoyol con 218 familias pames de 650 individuos congregados. Las cinco misiones sumaban 3,769 indígena.¹⁰⁰

Hay que destacar que la población de estas misiones para este momento no era exclusivamente de pames, aunque éstos fueran mayoría; para Tilaco se habla de 18 familias de “mecos bárbaros” (seguramente jonaces), diferenciados de los “mecos pames” y para Jalpan se registran 134 familias de “españoles y gente de razón”.¹⁰¹ Desde el siglo XVI se registra la presencia de una población diversa a partir de sus lenguas o variantes dialectales; diversas fuentes hablan de “mexicanos” en Jalpan, otomíes en Tilaco y huastecos en Tancoyol y Jalpan. Para finales del virreinato la diversidad en la composición de la población ha crecido con la presencia de las castas y del mestizaje en los lugares de las misiones pames, de esto podemos darnos una idea desde el padrón realizado en 1793¹⁰², que específicamente se refieren a los habitantes de Tancoyol:

Pueblo de Nuestra Señora de la Luz de Tancoyol (población):

<i>Españoles ambos sexos:</i>	189
<i>Mestizos</i>	110
<i>Indios Ladinos</i>	260
<i>Castizos*</i>	10
<i>Lobos**</i>	146
<i>Pames</i>	118 familias, 416 individuos. Todos sin confirmar

*Castizo: hijo de español y mestizo

** Lobo: generalmente se denominaba así a hijo de Indio y mulato, aquí, por la composición demográfica del pueblo, tal vez se refería al hijo de indio y mestizo.

Para 1777, el padre Guadalupe Soriano del colegio de Pachuca, es apoyado por el Virrey para fundar la misión de la Purísima Concepción de Bucareli, en favor de los pames y jonaces que quedaron en la falda occidental de la sierra tras el aniquilamiento de muchos de ellos con los avances de Escandón. El trabajo de fray Junípero Serra destacó de entre

⁹⁹ Viramontes, *op. cit.*, p.46

¹⁰⁰ Samperio, *op. cit.*, p.382.

¹⁰¹ Gústin, *op. cit.*, pp.87-90

¹⁰² Citado en Cruz Rangel, *op. cit.*, p. 298.

SAN LUIS POTOSÍ

RÍO STA. MARÍA

• **MISIONES FERNANDINAS**

- 1- CONCA
- 2- JALPAN
- 3- LANDA
- 4- TILACO
- 5- TANCOYOL

GUANAJUATO

EDO. DE QUERÉTARO

HIDALGO



MISIÓN DE TANCOYOL
MUNICIPIO DE JALPAN, QRO.

los fernandinos; estuvo a cargo de las misiones entre 1750 y 1758 con la visión de hacer de estos centros un mundo cerrado, que se bastara a sí mismo. Expulsó a la "gente de razón" de los cinco pueblos y procuró distanciarse de Escandón y sus políticas.¹⁰³ Además de aprender y manejar el idioma pame, logró la prosperidad de las misiones a partir del éxito en sus cosechas, aumentando los bienes de las comunidades y logrando construir los famosos templos barrocos en las cinco misiones. Al retirarse a las misiones californianas, se cuenta que los indígenas le obsequiaron en reconocimiento a su labor la imagen de "Cachum", que antes veneraban como diosa del sol.

Objetivo de las misiones, además de la cristianización, fue el de capacitar a los nativos de la sierra para poder integrarse mejor al orden socioeconómico imperante en el virreinato. Una primera etapa del trabajo se orientó a capacitar en la agricultura y artesanía para al menos lograr el autoconsumo. Posteriormente se buscó y logró crear excedentes que fueron comercializados en el real de minas y en mercados de la huasteca. Se procuró la división del trabajo por sexo, edad y aptitudes, además de la especialización de artesanos. Tierras y ganado pertenecían a la comunidad misional para ser trabajados bajo vigilancia de los religiosos, además algunos indígenas manejaron cultivos e industrias propias, como el trabajo ganadero y artesanal. Diariamente recibían lo necesario para su sustento, incluso los imposibilitados para trabajar. Así, decían, se intentaba "ponerlos en policía".¹⁰⁴

Además de las constantes fugas de indígenas que preferían volver al monte, estos esfuerzos fueron dificultados por las pestes de viruela que atacaban constantemente las congregaciones de indios nómadas no inmunizados contra los males traídos de Europa. Monique Gustín menciona que Escandón reportaba por esta causa en 1762 más de 5,300 víctimas entre los indios de las misiones y aporta los siguientes datos demográficos:

POBLACIÓN DE LAS MISIONES "PAMES" EN EL SIGLO XVIII

	1744	1746	1749	1762
Jalpan	1,445	?	1,025 (746 víctimas de las epidemias)	879
Tilaco	749	?	416 (181 muertos)	712
Landa	564	?	401 (279 muertos)	560
Tancoyol	643	?	380 (400 muertos) (datos para 1748)	350
Concá*	449	?	?	530
Global de las 5 misiones.	3,850	4,008	2,477	3,031 (5,300 víctimas)

* Datos inferidos de la suma, no especificados en la fuente.

Fuente: Gustín, Monique. *El Barroco en la Sierra Gorda. Misiones franciscanas en el Estado de Querétaro siglo XVIII*. INAH. México, 1969 pp. 48 -49

Durante este trabajo misionero franciscano se dieron conflictos con la población española y mestiza de la región, principalmente por tres razones: la expulsión de la "gente de razón" de estos pueblos, la pugna por tierras y las discrepancias en cuanto a la ocupación de la fuerza de trabajo indígena que las misiones demandaban sólo para sí. La relación entre pames y

¹⁰³ Gustín, *op. cit.*, p.93.

¹⁰⁴ Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda, Un típico enclave misional en el centro de México (Siglos XVII-XVIII)*, Gobierno del Estado de Querétaro, Documentos de Querétaro 11, Querétaro, 1988, p.105.

“gente de razón” continuaba con su centro en la competencia por las tierras; para estos años el más célebre conflicto se dio por la fundación de una villa de españoles en Tancama en terrenos que la misión de Jalpan reclamaba para el manejo de su ganado, resultando en el traslado de los españoles a El Saucillo para la fundación de la Villa de Nuestra Señora del Mar de los Herrera (1755).

La secularización y el problema de la tierra

La ley establecía que las misiones debían secularizarse a 10 años de fundadas, es decir, pasar a manos del clero secular y de los obispados o arzobispados y perder el privilegio de la exención de pago de impuestos, diezmos y obvenciones en general. Aunque por lo general se prorrogaba la entrega de las misiones, era común que esta secularización fuese solicitada por hacendados, colonos y funcionarios reales, interesados en apropiarse de sus tierras, explotar su mano de obra libremente y ahorrar a la real hacienda las subvenciones que las misiones implicaban.¹⁰⁵

Inicialmente la secularización de las misiones serranas estaba propuesta para 1760, pero los franciscanos pidieron prórroga pues consideraban que era aún imposible que las misiones pagasen diezmo. Para impedir entonces que las misiones pasaran al clero secular, hubo tumultos en Jalpan y Conca que fueron reprimidos. Finalmente se logró demorar la salida de los fernandinos hasta 1770, fecha en que fueron llamados a ocupar el lugar de los jesuitas en las Californias tras su expulsión de la Nueva España y por decreto del 10 de agosto de ese año. Previo a este momento, los fernandinos tuvieron la inquietud de trabajar una educación de transición con los indígenas, para que adquirieran la responsabilidad personal en el trabajo de la tierra que les demandarían las nuevas circunstancias.¹⁰⁶ Ante la secularización definitiva se presentaron nuevamente tumultos; los mismos franciscanos tuvieron que regresar para apaciguarlos, pero el proceso era ya irreversible y se procedió a repartir las tierras entre los “hijos de las misiones”: “...para que todos en común las gocen y cada uno en particular con sus bienes sin que puedan venderlas ni empeñarlas ni enajenarlas de manera alguna porque se les adjudicará para que vivan política y cristianamente sin sujeción a servidumbre de persona extraña...”, según el documento “Reparto de tierras y bienes de la misión de Tancoyol-1770”¹⁰⁷.

Se dio además del título general de las tierras del pueblo, títulos particulares para cada individuo que recibió una porción de tierra, además de que se repartieron los bienes e instrumentos de trabajo con que contaba la misión. En este documento se habla también de los *ejidos* “que deban tener para pastos de sus ganados, montes y aguajes” a los que se asignaron linderos fijos mediante mojoneras, pues no contaban hasta entonces ni con títulos ni instrumentos jurídicos para su seguridad, dice el citado escrito. El ejido era la tierra de explotación y aprovechamiento colectivo, que podemos aventurarnos a entender como el origen de la figura de “tierras de sociedad”, que se conserva aún en la actualidad en los municipios de Jalpan y Landa y, particularmente de interés para nuestro estudio, en los

¹⁰⁵ Gómez Canedo, *op. cit.*, p.121.

¹⁰⁶ Samperio, *op. cit.*, pp. 400-403.

¹⁰⁷ Documento reproducido íntegramente en: Samperio, *op. cit.*, pp 430-437.

alrededores del pueblo de Tancoyol. Según Antonio Escobar Ohmstede¹⁰⁸, y para su estudio en las huastecas, la figura de “codueñazgos” fueron sociedades civiles conformadas por varias personas que compartían en común una propiedad y que sirvieron para frenar los monopolios de tierra en el siglo XIX y la aplicación de leyes de desamortización de bienes comunales. En estas “sociedades”, como se registraron legalmente, los bosques se utilizaban para cubrir las necesidades de los codueños o socios, no para comerciar, tal y como se manejan actualmente las “sociedades” en Tancoyol.

Volviendo al proceso de secularización, mencionaremos, que incluso durante los 8 primeros años después de repartidas las tierras, la población pame de la Sierra Gorda quedó exenta de tributar.¹⁰⁹ El desafío era transitar, de un régimen proteccionista y paternalista vivido con los misioneros, a un nuevo sistema administrativo de competencia y acecho por parte de los incipientes propietarios españoles y mestizos y frente a tributaciones que se dieron más exigentes a partir de las reformas borbónicas. Así los pames aparecen como propietarios y tributarios para fines del XVIII a diferencia de las comunidades indígenas prevalecientes más al sur en el semidesierto. Muchos indígenas prefieren volver al monte, porque se les invadían sus tierras o se les trataba cruelmente por el clero secular, según se quejaban, poniendo así en situación crítica a estas 5 nuevas parroquias en cuanto a su número de feligreses. Otros pames prefirieron ir entonces a vivir a Xilitla y Chapulhuacán.¹¹⁰ Para Monique Gustín, las misiones fueron para los indios sólo una prórroga, “*un paréntesis en su destino de vencidos*”.¹¹¹

Para este momento en la Sierra Gorda se ven en aumento la propiedad privada y la tierra de las haciendas, pero subsistiendo también algunas congregaciones de indios y de pueblos libres que mantuvieron su propiedad individual o colectivamente. Cabe mencionarse también que a lo largo del siglo XVIII era aún costumbre arraigada en la Sierra Gorda el empleo de esclavos, lo que permanece por ejemplo hasta 1810 en la hacienda de Concá.¹¹²

La propiedad comunal era asediada por españoles y mestizos que se instalaban en las tierras de indios, reclamándolas como propias, destruyendo las cosechas y obligando a los indios a desalojarlas.¹¹³ Chemin Bässler menciona que con la secularización de las misiones de Sierra Gorda, estos colonos se apropiaron de las tierras de los indios pames que con la salida de los misioneros perdieron el sistema comunitario de trabajo, sus raciones de maíz y el paternalismo de los franciscanos, retirándose a los montes muchos de ellos con lo que *siguieron causando dificultades al gobierno mexicano en el siglo XIX*.¹¹⁴

¹⁰⁸ Escobar Ohmstede, Antonio, “Los Codueñazgos indígenas en las huastecas Hidalguense y Veracruzana: ¿Defensa del espacio comunal?” En: Escobar Ohmstede coord. *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / CIESAS, México, 1993, pp 174, 179, 180.

¹⁰⁹ Samperio, *op. cit.*, p.406.

¹¹⁰ Solís de la Torre, *op. cit.*, p.276.

¹¹¹ Gustín, *op. cit.*, p. 113.

¹¹² Rubio, Miguel Ángel y Saúl Millán, *Los Pames en territorio Queretano*, INI, Dirección de Investigación y promoción cultural, Junio de 1993, p.10.

¹¹³ Super, John C, *La vida en Querétaro durante la Colonia, 1531 – 1810*, FCE, México, 1983, p.190.

¹¹⁴ Chemin, 1984, *op. cit.*, p. 69.

2.3 Siglos XIX y XX: guerras, aculturación y migración

La tierra, las reformas liberales y los nuevos actores en la Sierra Gorda

Debido a la carencia de fuentes, es complicado seguir los pasos de los pames como grupo étnico diferenciado a lo largo del siglo XIX en el territorio de lo que entonces nacía como el estado de Querétaro. Esto sería necesario para comprender cabalmente su proceso de extinción, aculturación, amestizamiento y/o emigración que sufren en la Sierra Gorda queretana en esa centuria, proceso éste que pudiera explicarse desde factores como la pérdida de sus tierras y la carencia de una organización social comunitaria y sedentaria tan fuerte como en otros pueblos indígenas.

Al constituirse y delimitarse Querétaro como entidad federativa en la constitución de 1824, se fragmenta políticamente la región serrana dividiéndose entre los estados de México (parte que hoy corresponde a Hidalgo), San Luis Potosí, Guanajuato y Querétaro. Con la constitución estatal de 1825 se dividió Querétaro en seis distritos¹¹⁵, quedando la zona pame en el de Jalpan y dentro de éste en las municipalidades de Landa, Arroyo Seco y Jalpan. Para 1833 se dividiría nuevamente la entidad en tres distritos, uno con cabecera en Cadereyta donde se incluía el partido de Jalpan.¹¹⁶

El final de la colonia significó para la agricultura serrana una fuerte crisis por lo prolongado de las luchas en la independencia y por las sequías sufridas años antes, intensas en especial para 1785-86 y 1789. Las sequías siguieron afectando la región serrana por períodos prolongados, el caso de Tancoyol es buena muestra. Este pueblo es descrito por Septián y Villaseñor en su "Memoria Estadística del Estado de Querétaro", (publicada en 1875 aunque realizada al parecer varios años antes) mencionando que en él sólo vivían unos cuantos indígenas, pues la escasez de agua había provocado que los vecinos se movieran a tres leguas a un lugar llamado Ojo de Agua.¹¹⁷ Para 1910 los censos le atribuyen a Tancoyol una población de 166 habitantes, mientras Ojo de Agua tenía 235; pero para el censo de 1921, el asiento de la misión elevaría su población a 544 y Ojo de Agua decreció a 77 habitantes¹¹⁸, es entonces que parte de la población regresaba a vivir en Tancoyol.

Las transformaciones en el campo serrano serían drásticas para el siglo XIX, principalmente por tres procesos que alteraron, o continuaron cambiando, la propiedad de la tierra en la región: En primer lugar el impulso, desde 1824 y con mayor fuerza por los gobiernos centralistas en 1843, de la "colonización" de la sierra con "gente industriosa de los valles", promoviendo con ello la proliferación de ranchos medianos y pequeños como concesiones por el "re poblamiento". Segundo, el que para apaciguar rebeliones se pactara con diversos grupos mediante tempranos repartos de tierras. Para ambas medidas la tierra vino de los ayuntamientos, de las comunidades indígenas e incluso de viejas haciendas, lo que no hizo

¹¹⁵ Ver: Landa Fonseca, Querétaro una historia compartida. Gobierno del Estado de Querétaro – Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Querétaro, 1990, p. 35.

¹¹⁶ Idem, p. 52.

¹¹⁷ Gustín, *op. cit.*, p 29.

¹¹⁸ Edo. de Querétaro. Distrito de Jalpan. Censo de 1910. Resumen General de habitantes. S/f y Departamento de Estadística Nacional. Censo General de Habitantes 30 de noviembre de 1921. Estado de Querétaro. Talleres Gráficos de la Nación. Diario Oficial. México, 1925.

sino encender mayormente algunos conflictos.¹¹⁹ Y en tercer lugar la afectación legal de las tierras comunales, en un primer momento y frente a la invasión norteamericana, cuando se decreta facultado al gobierno estatal para ocupar y vender tierras de corporaciones (medida posteriormente dada también en el ámbito nacional), y años más tarde con las leyes de Reforma y la legislación liberal en general.

El principal beneficiado por estas medidas fue el emergente grupo de propietarios y rancheros, mestizos y “nuevos criollos”, que recibieron terrenos y aprovecharon la mano de obra indígena y campesina desplazada de sus tierras por la desamortización. Es en ese siglo cuando surge el mestizo como figura importante, transformadora y emprendedora, ideal del liberalismo que en la Sierra Gorda encontramos bajo la imagen del rancharo.

La respuesta indígena parecía sólo orientada a que las agresiones en su contra fueran menores, utilizando entonces mecanismos como la integración, la negociación, la sumisión fingida o la adaptación,¹²⁰ en una lucha que además de ser por el control de la tierra, obedecía a la defensa de un territorio, de una forma de vida y organización diferenciadas de los mestizos y criollos. Los indígenas se vieron por este proceso obligados a abandonar sus sitios, pues además se veían afectados por algunas haciendas que les disputaban el agua y terrenos y por las sequías prolongadas (de manera especial entre 1870 y 1875). El resultado es que migran muchos de ellos a las haciendas del noroeste del distrito de Jalpan y del sur de San Luis Potosí o a las pequeñas y medianas propiedades de la región de Landa.¹²¹ Muchos pames se convirtieron así en aparceros y “arrimados” de haciendas y ranchos, desprovistos de toda propiedad y frente a una población no indígena cada vez mayor, propietaria de pequeñas y medianas extensiones individuales de tierra.

En las haciendas, el impacto de este siglo pudiera parecer contradictorio, pues mientras perdieron fuerza económica y poder político frente a los crecientes ranchos y pequeños propietarios, no sólo no desaparecieron, sino que se beneficiaron de tierras y aguas otrora comunales. Predominando en el noroeste del distrito de Jalpan, aunque pocas en número, las haciendas contaron con extensiones considerables, destacando entre ellas las de La Gata, Concá y Tancama.

Al mencionar las reformas contra la propiedad comunal de los pueblos, debemos resaltar que es por esto importante el siglo XIX para entender las relaciones del indio con la nación y el Estado. Las reformas liberales no cambian las relaciones de discriminación y prejuicios contra los indígenas, sino que se apoyaron en ellas para impulsar nuevos grupos de poder. De la ley adjetiva que en la colonia tenía al indio como una categoría, se pasa a la ley sustantiva, que discrimina implícitamente mediante medidas como el limitar el derecho al voto sólo para quienes sabían leer. Las leyes liberales supusieron “redimir” al indio mediante la igualdad jurídica, suprimiéndolo como entidad social y cultural, iniciando una política de

¹¹⁹ García Ugarte, Marta Eugenia, *Hacendados y Rancheros queretanos (1780 – 1920)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992, pp. 135 – 137.

¹²⁰ Sobre el tema de las estrategias de sobrevivencia indígena y campesina en el siglo XIX se puede abundar en: Falcón, Romana, *México Descalzo Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*. Ed. Plaza y Janés, México, 2002

¹²¹ Rubio, Miguel Ángel y Saúl Millán, “Los pames de Querétaro”, en: Rubio, Millán y Gutiérrez coords., *La Migración Indígena en México*, INI / PNUD, México, 2000, p.116.

eliminación cultural que prevalecería en adelante.¹²² La modernidad y sus principios homogeneizadores y, formalmente, igualitarios, desarrollan nuevas formas de diferenciar y discriminar, apelando a referentes identitarios como la nación o la etnia, superando la connotación jurídica colonial y adaptándose al nuevo discurso.

Los cambios en la estructura económica que se dan en ese siglo, son necesarios de entender pues van influyendo al conjunto de las relaciones sociales que los pames viven con los “los de razón”. En el racismo existe un componente clasista que pretende imputar la posición económica subalterna de los indígenas en prejuicios que sobre ellos se tienen; ideas algunas construidas en la colonia y que seguramente jugaron un papel importante en las transformaciones decimonónicas.

La imagen estereotipada y cargada de prejuicios sobre los pames, vistos como bárbaros e insumisos, justificó la violencia y subalternidad de sus personas, cultura y formas de organización. Se alimentaron y crearon con esta imagen las concepciones hegemónicas que les inferiorizan frente a la cultura mestiza y criolla de la nación entonces en formación, justificándose así un orden social y económico desigual y el control de los recursos por los sectores “blancos”. El pame, ha sobrevivido al adoptar estrategias como la migración o la proletarización, e incorporando a su identidad definiciones como migrante y desposeído de tierra, proceso que ha implicado la pérdida o transformación de instituciones y múltiples elementos culturales.

Un siglo de movimientos armados, de la independencia a la revolución

Para entonces la sierra se convertiría en guarida de perseguidos y rebeldes de distintos credos políticos, lo que unido con la inconformidad y lucha de los indígenas y campesinos por la tierra, autonomía y por el derecho a la explotación del bosque, volvió a la Sierra Gorda un territorio envuelto en constante guerra.

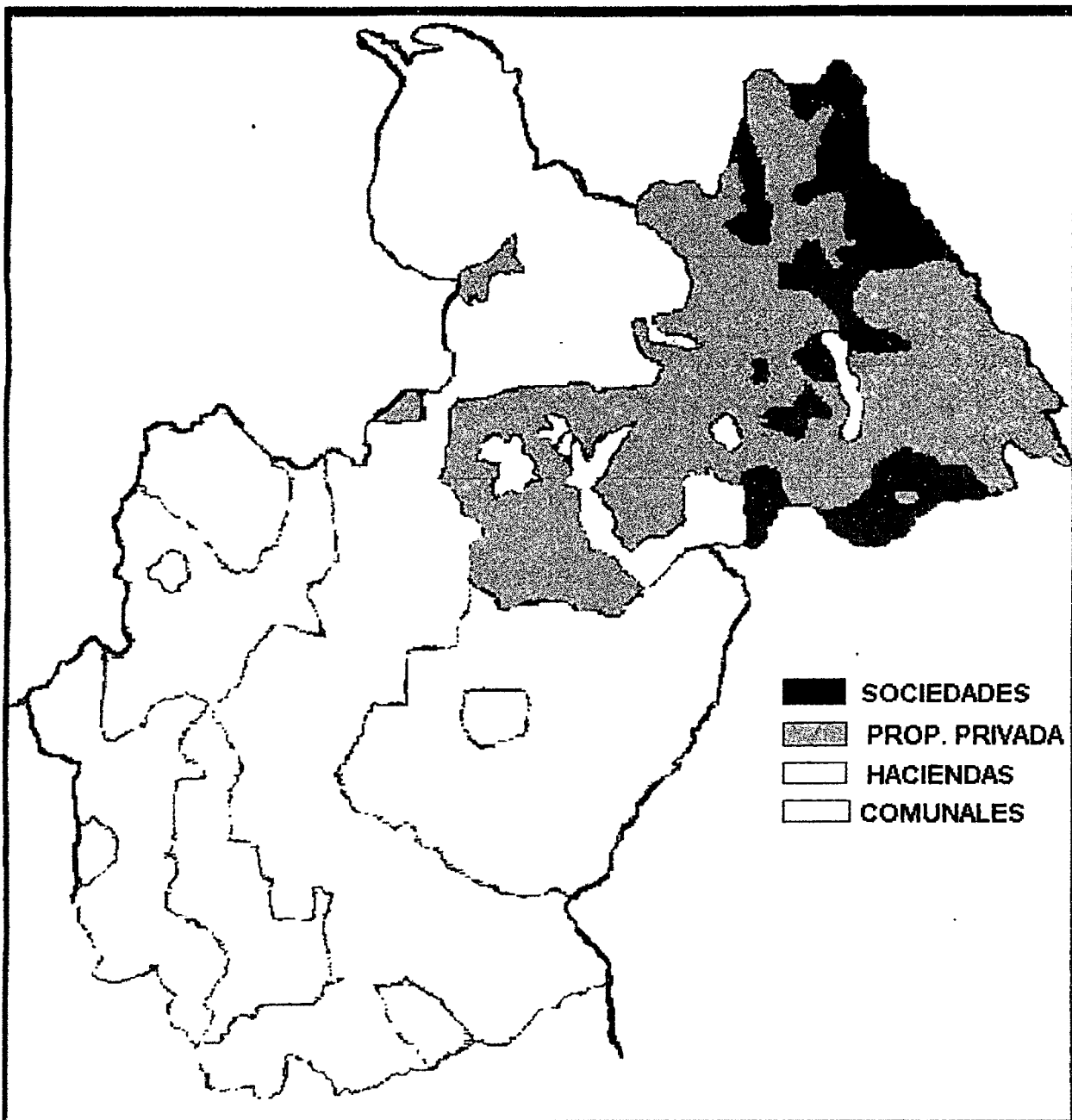
Desde la lucha por la independencia, la Sierra Gorda fue refugio de diversos grupos y líderes insurgentes, pero de entre las diversas rebeliones que envolvieron la vida de la región durante el siglo XIX, destaca en 1848 la “Revolución de la Sierra Gorda”, que levantó a campesinos (indios entre ellos) en defensa de sus tierras y en contra del decreto por el que el gobierno del Estado podía subastar tierras amortizadas de la Iglesia y de las comunidades indígenas. Para 1849 se proclamaban reformas liberales en el “Plan político y eminentemente social del Ejército Regenerador de la Sierra Gorda”, al mando de Eleuterio Quiroz y que incluía el reparto de tierras y la abolición del trabajo de faena.¹²³ Para 1853 la Sierra Gorda fue erigida en territorio federal por Santa Anna, basándose en las colonias militares establecidas y erigiendo en capital a San Luis de la Paz. Esta medida no tuvo efectos importantes y desapareció en la constitución de 1857. En Jalpan y Landa se suceden revueltas entre 1856 y 1859 de indígenas en busca de tierras para “mejor sobrevivir”.¹²⁴ Para los setentas y ochentas de ese siglo aparecen algunos levantamientos denominados “socialistas” en la región, rápidamente sofocados.

¹²² Ver: Castellanos Guerrero, Alicia, 1998, *op. cit.*, pp. 11-36.

¹²³ Chemin, 1984, *op. cit.*, pp. 72-73.

¹²⁴ Del Llano Ibáñez, Ramón “Transformación de la Tenencia de la Tierra a partir de las Leyes de Desamortización en Querétaro: 1856 – 1872”, En: Samperio Gutiérrez, Héctor (coord.) *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana, Estado de*

TENENCIA DE LA TIERRA DURANTE EL PORFIRIATO DISTRITOS DE JALPAN, CADEREYTA Y TOLIMÁN



Elaboración propia con base en el artículo de Gutiérrez A., Juan José, "Estado, hacienda y campesinos en el Querétaro del Porfiriato", publicado en Historia de la Cuestión Agraria Mexicana. Estado de Querétaro. Vol. II. Juan Pablos Editor, Gobierno del Estado de Querétaro, UAQ, CEHAM. México, 1989.

Posteriormente, la revolución de 1910 se manifestó en la sierra mediante diversos grupos políticos y la constante inestabilidad e incomunicación. De los xi'oi o pames se conoce que participaron activamente al lado de las tropas de los hermanos Cedillo en San Luis Potosí, que sufrieron grandes movimientos de población durante una década¹²⁵ (muchos salieron huyendo de Santa María Acapulco por la violencia y el hambre que reinaba) y que se vieron afectados, como toda la región serrana, por las epidemias de 1918 que aún algunos ancianos recuerdan. La revolución y su idea de la patria mestiza, sus políticas educativas asimilacionistas y los proyectos de castellanización, vendrán también a afectar la vida de los pames. Importante es mencionar lo anterior pues se ha identificado en estas políticas un racismo paternalista, proteccionista, pauperizador de la idea del indio que lo convierte en objeto de conmiseración. Un racismo cultural que ha pasado, de tener en el centro el elemento biológico (en la colonia, con un régimen de castas), a entender y discriminar a lo indio desde la lengua y la cultura (pues se tiene frente una igualdad jurídica). Bajo estas ideas, el pame o el indio en general, asumen una identidad con elementos de inferioridad pactando de esta manera con la hegemonía.

Los últimos pames meridionales en Querétaro

Los pames sufrieron en este período y a partir de la acción aculturadora de las misiones, fuertes procesos de amestizamiento cultural y biológico en las haciendas y ranchos donde sobrevivían como peones o aparceros. Su migración a estos lugares fue una alternativa para sobrevivir frente a un campo devastado por las guerras, los fenómenos naturales y el acoso de propietarios en expansión. Los jonaces del occidente serrano no alcanzaron siquiera a correr la misma suerte, ya habían sido prácticamente exterminados militarmente por Escandón en el siglo XVIII o convertidos en esclavos para los obrajes de la ciudad de Querétaro.¹²⁶

Para Héctor Samperio, la desaparición de los pames en la región en el siglo XIX, es un hecho que tiene por hipótesis a comprobar si se relaciona no sólo con el mestizaje biológico y cultural, sino con un alto grado de marginación propiciada por la pérdida, por venta o despojo, de sus propiedades y por no contar con las necesarias estructuras de organización.¹²⁷ Un indígena de Nuevas Flores nos refiere: “...se fueron los pames porque empezaron a entrar los de razón y tuvieron miedo, los amenazaron con armas, sabe hace cuantos años...” Esta situación de carencias de tierra por los pames, su posición subalterna en lo económico como fuerza de trabajo y su carácter migratorio constante, es resultado así de su “nueva” historia a partir de su sedentarización y de la secularización de las misiones.

Para los años treinta del siglo pasado, Jacques Soustelle reporta aún la presencia de 50 pames meridionales en Tilaco, municipio de Landa, Qro. (que “se despuebla lentamente” y donde “Los niños han dejado de aprender la lengua indígena”) y la existencia del entonces reciente recuerdo de que se hablaba pame en Jalpan, Landa, Los Humos, San Juan y

Querétaro, Vol. II Juan Pablos Editor, Gobierno del Estado de Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Estudios del Agrarismo en México, México, 1989, p. 187.

¹²⁵ Chemin, 1984, *op. cit.*, p. 75.

¹²⁶ Hoy en día, persiste población “chichimeco-jonaz” en Misión de Chichimecas, municipio de San Luis de la Paz, Gto.

¹²⁷ Samperio, *op. cit.* p. 408.

Tancoyol, pueblos para entonces ya sólo habitados por mestizos.¹²⁸ Pronto desaparecerían por completo los pames meridionales de la porción queretana de la Sierra Gorda. Para 1958 se consideraba que el pame meridional ya no era una lengua viva, había desaparecido también del estado de Hidalgo.¹²⁹

El regreso a la Sierra Gorda queretana. Los pames en los últimos años

Para épocas recientes, Heidi Chemín Bässler ha clasificado territorialmente a los pames en cuatro núcleos, tres exclusivamente en territorio potosino, en torno a Ciudad del Maíz, Alaquines y La Palma. Un cuarto núcleo, el de Santa María Acapulco, es en el que se integran a los pames queretanos provenientes originalmente de este ejido en San Luis Potosí.¹³⁰ Santa María Acapulco se ha convertido en un centro expulsor dada las características accidentadas, pedregosas y arcillosas de su suelo que lo hacen pobre para la agricultura. La migración de ese lugar se ha dado a los campos cañeros de la huasteca potosina, a Tamaulipas, a los EEUU (Texas, Carolina del Norte y La Florida) así como a constituir asentamientos en Tanlacú, Tamazopo, Tanlú y la Laguna de Chacuala (SLP)¹³¹.

La migración xi'oi (pame) al norte del municipio de Jalpan ha sido un fenómeno lento pero constante que abarcó casi la totalidad del siglo XX. Según testimonios recogidos por Rubio y Millán, los primeros flujos migratorios llegaron entre 1900 y 1920 a las comunidades de las Flores y San Antonio. Para la década siguiente llegaron a un lugar denominado La Cuchilla para emplearse como jornaleros en la producción de caña en Santa Inés, ambos sitios abandonados posteriormente. Entre 1930 y 1940 llegan a Piedras Negras y a Los Arados al menos 20 familias, rancherías de donde a principios de los noventa emigran a El Llano y El Rincón en busca de agua y mejores jornales. Esta última localidad ya había recibido familias pames desde los cincuentas. Alrededor de 1940 llegan nuevas familias a diversas rancherías alrededor de El Carrizal, manteniéndose esta población como asentamiento de mestizos. Otros lugares receptores de pames fueron Joya del Maguey, Zoyapilca y aisladamente La Parada (hoy Valle Verde), Tancoyol, Ojo de Agua y Espadañuela, todas ellas en el municipio de Jalpan, así como San Juan Buenaventura y La Purísima en Arroyo Seco, municipio que actualmente congrega a pames principalmente en San José de las Flores (que originalmente arribaron entre 1940 y 1950). Es de mencionarse que también llegaron a San Juan de los Durán, desde hace medio siglo, 54 indígenas huastecos originarios de Tampachán, SLP.¹³²

Todo este flujo fue allanado por los lazos familiares y de solidaridad entre los migrantes y por facilidades para asentarse en terrenos prestados por propietarios particulares o por las sociedades comunales ya mencionadas, vinculándose así también rápidamente a relaciones laborales como aparceros y medieros. No todos los migrantes lo han hecho de manera definitiva, hay quienes temporalmente han llegado a emplearse como jornaleros durante las cosechas o a la "pepena" de lo que en ésta no se recogió.

¹²⁸ Soustelle, Jaques, *La familia otomí-pame del México central*, FCE / Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, México, 1993, pp.331-333.

¹²⁹ Chemin, 1984, *op. cit.*, p. 228.

¹³⁰ Idem., p.19.

¹³¹ Rubio y Millán, 2000, *op. cit.*, p.122.

¹³² Idem., p.117-118.

En esta zona norte limítrofe del estado, continúa una tendencia gradual de concentración de la tierra, avanzando sobre pequeñas propiedades y sobre tierras de sociedad.¹³³ Actualmente los pames laboran para distintos agricultores o ganaderos mediante el jornal o la aparcería, siendo la primera la única fuente de ingresos constante (sólo en el ejido de San José de las Flores existen xi'oi con derechos para usufructuar las tierras)¹³⁴.

En territorio queretano, los xi'oi no han contado con organizaciones propias, independientemente de las generadas por el INI para el ejercicio de sus recursos. Sin embargo, es digno de mencionarse que en 1994 se celebró paralelamente en Río Verde, SLP y Jalpan, Qro un coloquio impulsado por académicos, de donde surgió la "Declaración del pueblo Xi'oi-Pame", en la cual los xi'oi asistentes exigen la restitución de tierras del ejido de Santa María Acapulco ubicadas en el estado de Querétaro (apx 5,000 ha.), supresión de la sobreexplotación en ingenios azucareros, educación bilingüe y bicultural, becas e infraestructura educativa, servicios, caminos, un puente entre las regiones de Santa María y Tancoyol, reconocimiento a sus prácticas médicas tradicionales, atención médica sin discriminación, reforestación, apoyo a la comercialización de artesanías, restauración y cuidado de sus templos y archivos, así como "*reconocer la importancia del pueblo xi'oi, difundir nuestra cultura y apoyar estudios de nuestra etnia*".¹³⁵

¹³³ Rubio y Millán, 1994, *op. cit.*, p.20.

¹³⁴ *Idem*, pp. 21 y 27.

¹³⁵ "Declaración del pueblo Xi'oi-Pame" (1994) en: Torre, Lydia, (coord.) *Xi'oi coloquio pame, Los pames de san Luis Potosí y Querétaro*, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Colección Memorias, San Luis Potosí, 1996, pp. 173 – 174. Este documento reivindicatorio de lo xi'oi, entra en aparente contradicción con peticiones como la hecha en 2004 a CONAFE de enseñar inglés en la comunidad de Nuevas Flores en lugar de la lengua "pame" para hacer mejor frente a la migración a E.U. (La Jornada, 7 de mayo de 2004), situación que refleja la resistencia desde la subalternidad y a la vez formas de adaptación ante los retos para sobrevivir.

CAPÍTULO 3 CONTEXTO REGIONAL Y LOCALIDADES DE ESTUDIO

3.1 Los Pames o Xi'oi septentrionales

3.1.1 Ubicación de la población xi'oi

La población xi'oi o pame se ubica hoy entre los 21° 24' y los 22° 31' de latitud norte y los 99° 08' y 99° 37' de longitud oeste¹³⁶, ocupando la mayoría una parte del sureste del estado de San Luis Potosí, y en el noreste de Querétaro habitando algunas localidades en la Sierra Gorda. Según el Censo General de Población y Vivienda del 2000, 8,312 mexicanos de 5 años o más hablan pame, de los cuales 7,975 viven en San Luis Potosí.

Los municipios que comprenden la llamada pamería, están ocupados mayoritariamente por población mestiza, en ellos los xi'oi se encuentran alrededor de cuatro núcleos identificados por Chemin Bässler como:¹³⁷

- 1- *Región de Cd. del Maíz*, en el sur y este del municipio potosino del mismo nombre.
- 2- *Región de Alaquines*, al sureste de este municipio en los límites con Cárdenas y Tamasopo (S.L.P.).
- 3- *Región de La Palma*, que abarca el suroeste del municipio de Tamasopo y parte del de Rayón, teniendo como centro indígena el ejido de La Palma precisamente (S.L.P.).
- 4- *Región de Santa María Acapulco*, alrededor del ejido de este mismo nombre en el sur del municipio de Santa Catarina, incluyendo también sus anexos, a otros xi'oi en el norte del mismo municipio y en La Reforma (periferia de Tanzózob, en Aquismón, S.L.P.), además de los xi'oi en Querétaro de los que nos ocuparemos.

En este cuarto núcleo, tan sólo en el municipio de Santa Catarina se calcula una población (de 5 o más años) de 4,432 xi'oi¹³⁸. Santa María Acapulco es la mayor localidad xi'oi en el país y es origen y referencia identitaria para los xi'oi queretanos. De este ahora ejido de Santa María con sus 16 anexos, ha migrado desde hace aproximadamente un siglo población indígena con dos destinos: el municipio de Aquismón y el noreste de Querétaro.

Alrededor de 1918, un grupo de xi'oi sale para llegar a Tanzozob, en el municipio huasteco de Aquismón, y ahí fundar en las cercanías de esta localidad teenek¹³⁹ el asentamiento conocido como La Reforma, donde hoy comparten tierras comunales con sus vecinos también indígenas. En este lugar ambas etnias participan de una misma memoria colectiva que los lleva a recordar a cuatro como los pueblos más antiguos de la región: Tancahuitz (hoy Cd. Santos), Xilitla, Santa María Acapulco y Tancoyol, que, dicen, eran habitados por pames y huastecos, y cuyos antiguos templos fueron levantados, según esta misma tradición, por Moctezuma, idea probablemente fundada en el hecho de que esta región fue dominada por

¹³⁶ Nava, E, Fernando, "Pames de San Luis Potosí" en: *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, Región Oriental*, INI, 1995, p.284.

¹³⁷ Chemin, 1984, op. cit., p. 19.

¹³⁸ Fuente: INI – CONAPO. Estimaciones de la población indígena a partir de datos del XII Censo General de población y vivienda 2000. INEGI. Consultadas en "Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2002 en: www.ini.gob.mx.

¹³⁹ Conocidos comúnmente como "huastecos".

dicho emperador al que, según crónicas de Soriano en 1760, se le llegó a venerar como deidad.¹⁴⁰

Ya mencionamos que durante el siglo XIX prácticamente desaparece la población xi'oi del estado de Querétaro y que vino después un repoblamiento indígena en la zona, lento pero constante, a lo largo del siglo XX. De esta migración a la región de Tancoyol, también hay mucho vivo en la historia que se sigue transmitiendo oralmente. Según ésta, es precisamente en los años de la revolución que algunos xi'oi empiezan a llegar huyendo de la violencia revolucionaria y el hambre que azotaba al pueblo de Santa María. Las oleadas migratorias posteriores lo harían en busca de trabajo y mejores condiciones de vida, ante la pobreza de los suelos en su ejido de origen y la fragmentación de las parcelas al pasar de una generación a otra. Las relaciones de convivencia de los emigrantes con su pueblo de origen son cada vez menores, pero aún presentes debido a visitas ocasionales a las fiestas, lazos de parentesco y alianzas matrimoniales de los jóvenes, lo que permiten se mantenga una relación con la matriz cultural. Actualmente en la porción queretana de la pamería se calcula que viven entre poco menos de 500 y 1,000 xi'oi (variando según los diversos criterios utilizados), en poco más de una decena de localidades de los municipios de Jalpan y Arroyo Seco, en las cuales son minoría frente a la población mestiza.

3.1.2 Los Xi'oi en Querétaro¹⁴¹

La población xi'oi en Querétaro se caracteriza principalmente por su condición de migrantes definitivos, su carácter laboral de jornaleros o aparceros, su carencia de tierras, su situación minoritaria frente al "de razón" y por la aculturación y pérdida de elementos propios considerados generalmente como identitarios (lengua, territorio, vestido, instancias organizativas, etc.). Estos elementos además de valores y creencias que se presentan en este capítulo ocupan un lugar subalterno frente a las concepciones hegemónicas de "los de razón".

Contabilizar la población indígena es siempre una tarea difícil por la diversidad de criterios que para ello puede utilizarse, siendo el de hablar alguna lengua indígena el más común por ser el manejado en los datos censales. Sobre la inconveniencia de seguir este criterio ya mucho se ha escrito, pero su debilidad es más manifiesta en regiones como la que nos ocupa caracterizadas por la dispersión de la población indígena, su invisibilidad en localidades mayoritariamente mestizas y donde la identidad étnica debe ser ocultada muchas veces como estrategia para eludir el racismo. Esto lo podemos ver, comparando los cálculos que ya mencionábamos de alrededor de entre 500 y 1,000 xi'oi en Querétaro, entendiéndose su gran mayoría en el municipio de Jalpan, con las cifras que los últimos censos han manejado. Para el X censo en 1980, en el municipio mencionado, se registraban solamente 69 hablantes de alguna lengua indígena, sin especificarse cual, con 5 o más años de edad. Esta cifra para el siguiente censo ascendió a 75 en Jalpan y se registraron 21 en Arroyo Seco. Para 1993, estudios de campo realizados por el INI contradecían lo anterior al reportar 455 indígenas (89% de los cuales vivían en 6 comunidades), de los cuales 395 eran pames o xi'oi y 60 teenek o huastecos, además de reportar su presencia en 14 localidades de los dos municipios mencionados.¹⁴²

¹⁴⁰ Chemín, 1984, *op. cit.*, p. 191.

¹⁴¹ La información de este y los siguientes apartados que no refieran lo contrario, es resultado del trabajo de campo.

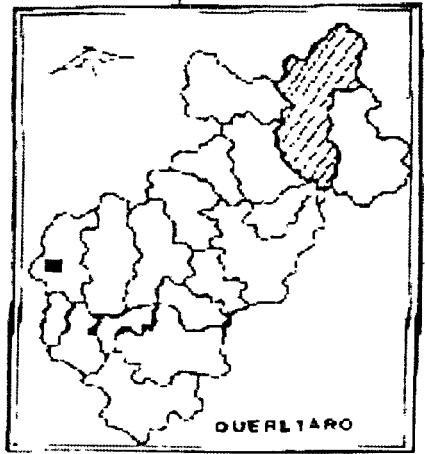
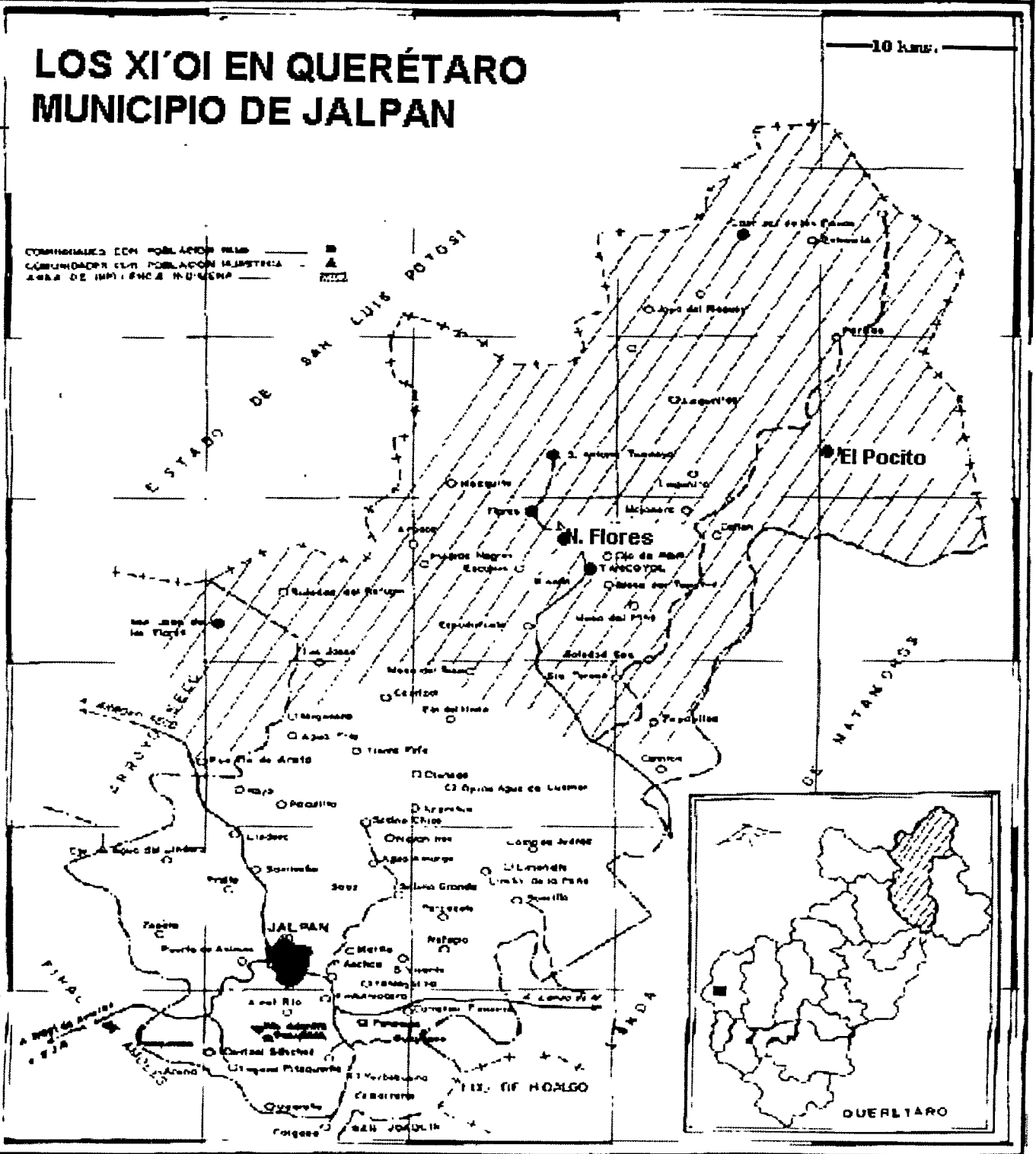
¹⁴² Rubio y Millán, 1993 Nava, E, Fernando, "Pames de San Luis Potosí" en: *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, Región Oriental*, INI, 1995, p.32.

LOS XI'OI EN QUERÉTARO

MUNICIPIO DE JALPAN

10 kms.

COMUNIDADES CON POBLACION MENOR
 CATORCIENTAS CLIN POBLACION MAYOR
 AREA DE INFLUENCIA MUNICIPAL



Las últimas cifras, producto del XII Censo General de Población y Vivienda del año 2000, consignan un aumento considerable a 225 hablantes de alguna lengua indígena de 5 años o más para el municipio de Jalpan y 55 en Arroyo Seco, y estimaciones conjuntas de INI y CONAPO calculan en 557 y 114 la población indígena respectiva para estos municipios. Según apreciaciones personales a partir de información de personal del INI, de los propios xi'oi, y de los datos censales por localidad, podemos calcular conservadoramente que en los municipios de Jalpan y Arroyo Seco habitan aproximadamente 550 xi'oi y alrededor de un centenar de teenek. En ambos municipios la población total es de 35,506 habitantes.

Aclarando que los xi'oi en Querétaro siempre han compartido el territorio con otros grupos, podemos ubicar actualmente tres microregiones con población indígena al interior de la Sierra Gorda queretana, y que, siguiendo las observaciones de Rubio y Millán, nombraremos: a) Tancoyol, b) Valle Verde y c) Purísima, en los municipios de Jalpan las dos primeras y Arroyo Seco la tercera. De las regiones del municipio jalpense nos referiremos más adelante a profundidad, pues nos ocupan por situarse en ellas nuestras comunidades de estudio. Sobre la región de Purísima sólo mencionaremos que está compuesta por las siguientes localidades donde existe población xi'oi, pero siempre en situación minoritaria frente a la mestiza: San José de las Flores, Soledad del Refugio, San Juan Buenaventura, Purísima de Arista y Concá. Todas ellas están localizadas en el municipio de Arroyo Seco, donde el terreno es abrupto, pedregoso y seco, de vegetación baja y pobre para la agricultura. Destacan tres localidades: Concá, por su papel histórico y por ser, junto con Purísima, centros de atracción de migración xi'oi de San Luis Potosí pero principalmente de carácter temporal para el trabajo como jornaleros. Y San José las Flores, ejido donde la población xi'oi es descendiente la mayoría de una misma familia y donde han logrado algunos de ellos derechos sobre las tierras ejidales y, que por su cercanía con Santa María Acapulco, registra varios matrimonios de hombres mestizos con mujeres de aquella localidad.

En general la población xi'oi en Querétaro mantiene relaciones de parentesco por consanguinidad o afinidad entre los habitantes de las distintas localidades (las redes por parentesco han sido importantes en el proceso migratorio), reconocen un origen y ascendentes comunes en San Luis Potosí y mantienen lazos matrimoniales con mujeres de Santa María Acapulco. Aunque se puede decir que ya la mayoría de los xi'oi en Querétaro han nacido en esta entidad, es común, en prácticamente todos los adultos, que hayan tenido a lo largo de su vida varios lugares de residencia, los más grandes hasta en cuatro localidades distintas, lo que habla de la inestabilidad ocasionada por su carencia de propiedad sobre solares y tierras de cultivo. La residencia es patrilocal, fragmentándose los solares con las nuevas viviendas al formar los hijos sus familias nucleares. Considerando como unidad doméstica al conjunto de individuos que comparten vivienda o solar y mantienen vínculos de consanguinidad o afinidad, se ha manejado un promedio en ellas de 6 habitantes¹⁴³.

La lengua de los xi'oi, conocida como pame, es parte del grupo lingüístico oto-pame. Conocida también como "pame norte" (para diferenciarse de la extinta pame meridional) se puede considerar en dos variantes principales: una la hablada en los municipios de Cd. del Maíz, La Palma y Alaquines y otra para todo el núcleo de Santa María Acapulco, incluida la parte queretana. La lengua de los xi'oi en Querétaro está refugiada principalmente en

¹⁴³ Rubio y Millán, 1995, *op. cit.*, p.267.

espacios domésticos y familiares y en pocos espacios sociales donde interactúen los xi'oi entre sí. Para 1993 según estudios del INI, en las 5 comunidades con mayor población indígena, el 34% hablaban fluidamente su lengua, el 24% la comprendía pero no la hablaba y el 43% se comunicaba sólo en castellano. La pérdida del uso de la lengua xi'oi está relacionado sin duda con su condición de minoría étnica migrante en sus localidades y en la región (lo que implica que se desenvuelvan en relaciones sociales donde se usa el castellano), con el hecho de que el hablar alguna lengua indígena sea motivo de burlas y discriminación, además de la circunstancia de que la educación sea en castellano (salvo el caso reciente de educación bilingüe en Nuevas Flores).

Los xi'oi reconocen que el uso de su lengua materna se está perdiendo, los jóvenes mayores de 15 años nacidos ya en Querétaro, no aprendieron muchos de ellos "la idioma", como ellos le llaman a la lengua xi'oi, pues sus padres preferían sólo hablarles en castellano para que lo aprendieran bien y pudieran relacionarse mejor con los sectores mayoritarios y hegemónicos. En los espacios de socialización iniciales, como la escuela o los juegos, los niños utilizan preferentemente el castellano, pero muchos de ellos están nuevamente aprendiendo a hablar su lengua materna o al menos a entenderla. Muchas personas se avergüenzan de hablar el pame y es difícil encontrar que lo manejen fuera de sus localidades (aún si están hablando sólo entre xi'oi), sin embargo en algo han contribuido para su revaloración los primeros esfuerzos en Nuevas Flores por una educación bilingüe y el trabajo y presencia de instituciones como el I.N.I., sobre todo con su estación de radio "La voz de las huastecas", que transmite, desde Tancahuitz de Santos, SLP, en pame, en lengua teenek y en náhuatl. Un factor que está ayudando a la conservación del uso de la lengua xi'oi es la creación prácticamente reciente de la localidad de Nuevas Flores, pues al convertirse en la primera donde todos entienden y la gran mayoría hablan "la idioma", ha permitido que en espacios como trabajos colectivos, reuniones, asambleas y la escuela misma, se pueda hablar el pame, aunque no significa que siempre se haga, además de que se posibilita que el hablarlo no sea motivo de burlas.

Las creencias y prácticas religiosas de los xi'oi en Querétaro giran en torno al catolicismo, pero se mantienen impregnadas de elementos y concepciones culturales particulares. La región norte del municipio de Jalpan pertenece a la parroquia de Tancoyol, de donde reciben servicios religiosos, sacramentos y visitas periódicas del sacerdote a sus localidades. La participación de los xi'oi en la vida de la iglesia, sus trabajos, organizaciones y fiestas, se da subordinada a la de la "gente de razón", no tienen celebraciones específicas, su religiosidad se diferencia principalmente en cuanto a las creencias y a la forma de vivir y entender las festividades. No hay presencia importante de grupos religiosos de otras confesiones, salvo un pequeño grupo de Testigos de Jehová en El Pocito y algunos evangélicos en comunidades de la región, cuya existencia no ha derivado en conflictos por motivos religiosos.

Los principales espacios sagrados lo son las capillas de las localidades, donde participan comunitariamente junto con no indígenas. La religiosidad, que podríamos llamar propiamente xi'oi, se refugia principalmente en lo doméstico, en altares familiares donde se veneran diversas imágenes, principalmente la de la Virgen de Guadalupe, pero también representaciones de San Pedro, San Judas, San Ramón, la Santísima Trinidad, diversas advocaciones de la Virgen e incluso en uno de ellos observamos una imagen de Pancho Villa. Aunque no podemos hablar de alguna veneración específicamente indígena en la región, es importante el culto a un Santo Niño en La Cercada, localidad teenek, cuya imagen es

considerada especialmente milagrosa entre los xi'oi y teenek y a la que nos referiremos poco más adelante.

La noche previa a las principales celebraciones religiosas y para difuntos niños o adolescentes solteros, es decir "angelitos", se acostumbra velar con "minuetes", música de violín, guitarra y ya en pocos casos jaranas, acompañados a veces de décimas en castellano. No perviven en la tradición de los xi'oi en Querétaro figuras como las de los rezanderos o danzantes que sí encontramos en la pamería potosina.

Dos fechas son importantes en el calendario religioso de los xi'oi: la semana santa y el día de muertos. Anteriormente se acostumbraba regresar en semana santa a Santa María Acapulco para participar de los ritos tradicionales ahí celebrados y visitar a la parentela, práctica que cada vez cae más en desuso, pero que quienes la continúan llegan ahí tras de entre cuatro y ocho horas de camino por la sierra. Hoy en día se conmemora en cada localidad velando la cruz el viernes santo con minuetes. La otra celebración importante es el día de muertos, en el que se acostumbra tocar minuetes y poner altares con ofrendas como café, atole, tamales, tacos y gordas de horno. Dentro de la costumbre xi'oi se considera al primero de noviembre como el comienzo de la "octava" de muertos, esto consiste en que durante todo el mes, cada ocho días se recibe a los muertos hasta la llegada del día de San Andrés a finales de noviembre. En las noches de octavas los hombres velan unas dos horas tocando minuetes y quemando copal. Esta costumbre poco a poco se ha ido perdiendo, pero en las casas donde se sigue practicando, también llegan no indígenas a comer tamales aún cuando para ellos la celebración de muertos es sólo el dos de noviembre.

En las festividades regionales los xi'oi participan junto con la "gente de razón". Entre éstas destaca la de Nuestra Señora de la Luz, patrona de Tancoyol, celebrada el 15 de mayo y los días previos con peregrinaciones desde diversas localidades de la parroquia. Se festejan también de manera especial el 24 de diciembre la navidad, el 12 de diciembre a la virgen de Guadalupe y el 30 de noviembre la Divina Providencia, patrona de El Pocito. También destaca la visita a las comunidades de imágenes religiosas una vez por año, especialmente la de la virgen de los Dolores.

En la concepción del mundo xi'oi hay individuos con capacidades especiales para relacionarse con lo sobrenatural. El curandero es el más común de ellos y la única figura de conocimiento público, realiza barridas, limpiezas y receta hierbas para curar casi todo tipo de males, especialmente aquellos que los médicos no atienden, como los aires, males de ojo, faldeadas, etc. No pueden hacer mal pues de ello dependen sus dones, sus capacidades que muchas veces reciben "por la sangre", heredadas de abuelas y abuelos principalmente. Al parecer no existen del lado queretano algún xi'oi especialmente reconocido por estas prácticas, por lo que recurren con curanderos a Santa María Acapulco o con mestizos de El Rincón y Tancoyol principalmente e incluso van a consultas hasta Cd. Mante en Tamaulipas y a La Mesa en San Luis Potosí. La presencia de hechiceros es constante en los rumores en torno a enfermedades, salaciones y en medio de conflictos intracomunitarios, pero su ubicación es difícil pues quienes practican la hechicería, dicen, lo niegan comúnmente. Los hechiceros, indígenas o no, trabajan para hacer males utilizando pedazos de ropa, cabellos, comida y monos de trapo que representan a sus víctimas y a los que punzan con alfileres y queman con cera. Los brujos, hombres también pero mujeres en su mayoría, vuelan transformados en fuego y consumen la sangre de sus víctimas, humanos y animales, sin

llevarlos a la muerte, sólo dejándoles marcas en el cuerpo. Finalmente están los nahuales, casi todos indígenas, que han heredado “su mal” y por las noches se convierten en animales, no atacan a los humanos.

Existen en la mitología xi'oi, además, seres como los espíritus del agua, que protegen jagüeyes, manantiales y ojos de agua, además de los duendes que son como niños desnudos y pequeños que aparecen en los campos y en las casas haciendo travesuras inocentes. Se cree también en las malas sombras, las sombras del medio día o del diablo, que pueden ocasionar enfermedades. Se considera también que cada santo tiene cualidades para realizar favores especiales, principalmente aquellos a los que rezan y prenden veladoras a sus imágenes en el templo de Santa María Acapulco. Hay quienes adjudican a Santa Cecilia el favor de poder tocar el violín o la guitarra, al Santo Niño de La Cercada el saber tejer o a Santa Ana el haber aprendido a leer sin estudiar en alguna escuela. Muchas veces el canal de algún santo para comunicar que ha concedido algún favor es por medio de los sueños. Los sueños y su interpretación mantienen al parecer gran importancia entre algunos xi'oi para explicarse el mundo, ya fray Francisco del Valle, en su “Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame”¹⁴⁴, escrito en el siglo XVIII, presenta un confesionario donde, además de hacer constantes referencias a la hechicería, se pregunta: “¿el sueño que tuviste lo creíste?”, reflejando así la importancia que a éstos daban los indígenas.

Tienen creencias también sobre los alimentos, principalmente los de origen acuático; si comes pescado al morir puedes convertirte en pez o sirena y perder tu alma. Se interpretan hechos como el caerse la masa, el crujir de la leña en el fogón, una araña colgando o un gato bañándose, como anuncios de que llegaran visitas. La pérdida de la puntería en la caza puede adjudicarse al haber matado un zopilote, una iguana o una torcaza o no haber ofrecido al “venado mayor” una ofrenda previa. Diversos males son adjudicados ya sea al contacto con piedras calientes, al revoloteo cercano de una gallina o en un niño si se pasa junto a él “después de jugar con la mujer”. Todos estos males pueden ser evitados o revertidos mediante diversas formulas y procedimientos que además pueden predecir la muerte o evitar malos sueños y malos espíritus. Las manifestaciones de su concepción del mundo en las creencias, sueños, mitos, etc. son importantes como ámbitos de resistencia de la cultura xi'oi, elementos sobre los que mantienen el control en su uso y reproducción, en los términos de Bonfil Batalla.¹⁴⁵

Los principales problemas de salud entre los xi'oi se asocian a la desnutrición, a padecimientos respiratorios y digestivos. Procuran en un principio atenderse usando remedios caseros y su vasto conocimiento de plantas medicinales. Si esto no es suficiente recurren a médicos alópatas o a curanderos y hechiceros según la naturaleza que se le adjudique a la enfermedad. La presencia de médicos en sus localidades es esporádica y recurren a consultas en centros de salud principalmente a los de Tancoyol y Jalpan.

Como la del resto de campesinos, la cocina xi'oi está basada primordialmente en maíz, frijol, calabaza, café, chile, garbanzo y algunas hortalizas. Los xi'oi pueden añadir a su alimentación productos de la caza y recolección de frutos y semillas según la temporada, resultado tal vez

¹⁴⁴ Reeditado en 1989 por el Colegio de México, El Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí y la Casa de la Cultura de esa entidad, con presentación de Alfonso Martínez Rosales.

¹⁴⁵ Al respecto de la teoría del control cultural ver: Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México, 1999, pp. 49- 57.

de su pasado como pueblo no agricultor. La importancia del tipo de alimentación entre los "chichimecas" ya la destacaba Gonzalo de las Casas en el siglo XVI cuando se proponía reducirlos y congregarlos a través de "*desusarlos de su comida silvestre, porque sin duda son las que los afieran y hazen tan brutos*"¹⁴⁶

Con el maíz preparan diversos tipos de gordas, tortilla, tamales, bolimes y atoles. El huevo es preparado de diversas formas: en "revoltillo", estrellado, cocido, o acompañado con ejotes, nopales, flores comestibles o "machetitos". El pan no entra en la dieta cotidiana y la leche que se consume es poca y principalmente de la que se incluye en polvo dentro de las despensas de ayuda gubernamental. La carne no se consume cotidianamente y proviene de aves de corral como gallinas o guajolotes, rara vez se come carne de res o algún mamífero. Cada vez menos, pero también producto de la caza se puede llegar a enriquecer la alimentación con venado, zorrillo, tlacuache, tejón, mapache, tuza, ardilla, conejo, guajolote silvestre, paloma, faisán, víbora (es tabú comerla) y pájaros llamados "picudos".

De gran importancia siguen siendo las prácticas alimenticia e insumos basados en la recolección de productos del monte (*gol'oe*). Destacan el chamal, el garambullo, la pitaya, la biznaga, la guapilla, la flor de mala mujer, el frijol de monte, el quelite, los hongos, los capulines, el talayote, la mora, la uva silvestre y los palmitos.¹⁴⁷ El consumo del chamal es importante culturalmente para los xi'oi además de ser un sustituto del maíz en épocas de sequía. Es un fruto parecido a una piña que se rompe y dentro contiene semillas como canicas pequeñas que se pelan y se cuecen, el riesgo en su consumo está en que de no prepararlas adecuadamente pueden resultar venenosas.

La región noreste de Jalpan es compartida también con población teenek originaria de la huasteca potosina. Ellos han llegado desde hace varios años a trabajar temporalmente como jornaleros a localidades como Tancoyol, San Antonio Tancoyol, Valle Verde y San Juan de los Durán. Pero también se han asentado definitivamente en territorio queretano; a San Juan de los Durán llegaron hace ya varios años procedentes de la región de Tampachan y hoy constituyen alrededor de 7 familias y cerca de cuarenta individuos, logrando integrarse sin grandes problemas con la población mestiza de la localidad. Caso diferente de quienes llegaron a vivir de manera dispersa a Valle Verde (alrededor de 15 teenek) y otros lugares donde por su condición de indígenas han sufrido diversas formas de discriminación y explotación de su trabajo.

Sin embargo el principal asentamiento de los miembros de esta etnia en territorio queretano es La Cercada, localidad formada a partir de 1987 casi en su totalidad por población teenek, originaria de Aquismón, que llegó a terrenos nacionales en la delegación de Valle Verde en busca de tierra para trabajar y vivir. Hoy esta localidad tiene una población de 45 habitantes, no cuentan con camino para vehículos ni con servicios, a excepción de algunas plantas solares, enfrentan problemas con la legalización y deslinde de sus terrenos y conflictos por éstos con la población mestiza de Valle Verde que han resultado en que a los indígenas se les denuncie legalmente de manera injustificada por tala clandestina.

¹⁴⁶ Chemín, 2000, *op. cit.*, p.12.

¹⁴⁷ Para abundar al respecto ver: Chemín, 2000, *op. cit.*

3.2 La Sierra Gorda queretana y las microregiones de Tancoyol y Valle Verde

3.2.1 Jalpan, corazón de la Sierra Gorda queretana

Se conoce como Sierra Gorda a una porción de la Sierra Madre Oriental (IX provincia fisiográfica) en los estados de Guanajuato, San Luis Potosí, Hidalgo y Querétaro. En la fracción correspondiente a esta última entidad, abarca los municipios de: Pinal de Amoles, Landa, Jalpan, Arroyo Seco y San Joaquín, además de partes de Peñamiller y Cadereyta. Aunque debemos advertir que sus límites son difíciles de determinar, se calcula que abarca 2,789.1 km. cuadrados, 32% del territorio estatal. La agricultura es la actividad primordial de sus habitantes, seguida por la ganadería, sin embargo cada vez es mayor la importancia de la migración a los Estados Unidos, principal fuente de ingresos en la actualidad. En 1997 decretada como reserva de la Biosfera, se ubica entre los 23° 53' y 21° latitud norte y 98° 50' y 100° 10' latitud oeste. Presenta depresiones importantes, la mayor de las cuales está en la cañada del río Santa María donde alcanza los 350 msnm. Alberga en Querétaro a una población aproximada de 106,000 habitantes. Su vegetación varía entre matorral xerófilo, bosque templado de coníferas y encinos, bosque mezófilo de montaña, bosque tropical caducifolio y bosque tropical subcaducifolio.

Además de las microregiones mencionadas con población indígena, existen en la Sierra Gorda otras localidades fuera de los municipios de Jalpan y Arroyo Seco que se mencionan en los censos como que albergan población hablante de alguna lengua indígena, destacando entre estas: Arroyo Hondo de Huilotla en el municipio de Pinal de Amoles, Los Azogues y Santa María Álamos en San Joaquín, y El Lobo en Landa de Matamoros.

El municipio de Jalpan tiene una población total de 22,839 habitantes¹⁴⁸ y su cabecera municipal se ubica a 190 km al norte de la ciudad de Querétaro. Expulsor de migrantes a Estados Unidos y ciudades del centro, también atrae mano de obra indígena que ocupa los trabajos que la población joven mestiza va abandonando. Sus localidades con mayor población indígena x'oi son Las Nuevas Flores, San Antonio Tancoyol, El Pocito, Tancoyol, El Rincón y Las Flores, además de dos localidades con población teenek: La Cercada y San Juan de los Durán. Jalpan es uno de los municipios con menor extensión dedicada a la agricultura en Querétaro, poco más de 7,000 ha. en las que el riego es prácticamente inexistente. En localidades ubicadas en los pequeños valles intramontanos, como Carrizal de los Durán, Tancoyol, San Antonio Tancoyol y Valle Verde, se sirven de las corrientes de aire serranas para el cultivo de pequeñas parcelas conocidas regionalmente como "huertas".

El norte de Jalpan es caracterizado en sus suelos por el afloramiento de rocas calizas de plataforma, su clima, como en casi toda la sierra es cálido y semicálido, presentando en el extremo noreste (Valle Verde) climas templados. En esta parte del municipio hay variaciones considerables de altitud, desde los 400 msnm en el cañón del río Santa María, hasta 2,600 en las partes montañosas. Las lluvias son veraniegas y alcanzan anualmente una precipitación de entre 850 y 1,108 mm. El mes más cálido es mayo y el más frío y seco diciembre, presenta sequías en primavera y medio verano.¹⁴⁹

¹⁴⁸ XII censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

¹⁴⁹ Información obtenida de: Academia Queretana de Estudios Humanísticos, A.C., *Enciclopedia Temática del Estado de Querétaro Tomo 1, Geografía de Querétaro*, UAQ – Academia Queretana de Estudios Humanísticos, A.C., Querétaro, 1995, varias páginas.

3.2.2 Microregión de Tancoyol

Esta microregión presenta en su parte más septentrional bosque de encino y pino, altamente deforestados, pero en su mayoría es atravesada por montañas de vegetación baja y perenne donde prevalecen mezquites, hiuzaches y cactus en suelos erosionados y pedregosos. La mayor parte de sus terrenos son pendientes y sólo destacan el valle de Tancoyol (conocido localmente como "el plan") y la parte que corresponde del valle de Zoyapilca. Por estar contenida en la reserva de la biosfera, el desmonte para cultivo está restringido, penado y vigilado. Su principal actividad económica es la ganadería y presenta importantes yacimientos de calcio muy poco explotados.

Coincidiendo la microregión con los límites de la delegación municipal de Tancoyol, habitan en ella alrededor de 1,500 personas. Las localidades mayores, después del pueblo de Tancoyol con 461 habitantes, según el último censo, son: San Antonio Tancoyol con 217, Mesa del Sauz 119 y Ojo de Agua con 103. Además la comprenden las siguientes poblaciones: Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón, Mesa del Pino, Espadañuela, Orilla del Plan, El Jasso, La Soledad de la Petaquilla y El Noventa y nueve. Esta microregión es el destino de las primeras migraciones x'oi en el siglo anterior, actualmente la población indígena se concentra principalmente en Las Nuevas Flores, además de El Rincón, San Antonio Tancoyol, Las Flores y algunos pocos en Tancoyol.

Comunicado al resto del municipio desde hace poco menos de veinte años por carretera pavimentada, ha visto debilitado su predominio en el comercio regional, que incluso abarcaba más allá de los límites estatales. Se han presentado en la delegación y concretamente en su cabecera, algunas divisiones políticas recientes, producto del debilitamiento del llamado "club", grupo inicialmente de caza deportiva que se tornó en la agrupación de la "gente de razón" con mayor poder político y económico en Tancoyol.

3.2.3 Microregión de Valle Verde

A diferencia de la vecina microregión de Tancoyol, la de Valle Verde presenta terrenos fértiles, humedad, vegetación abundante y diversa, bosques de encino, pino, oyamel y enebro, cuenta además con manantiales que surten de agua todo el año. Limita con la huasteca potosina por lo que comparte algunas de sus características geográficas y climáticas, además de mantener una constante relación social. La actividad más remunerada para la región lo es sin duda alguna la ganadería de bovinos, ésta se maneja de manera extensiva con la consecuente deforestación que por muchos años provocó. Hoy en día es muy penado abrir campos para ganado o cultivo, lo que limita el crecimiento de la ganadería y de la agricultura orillando a los jóvenes a migrar a los Estados Unidos. Sin embargo la depredación forestal para comercializar madera no ha cesado, ha tomado formas de saqueo hormiga y venta de madera en verde de la que se benefician sólo unos cuantos a pesar de la supuesta vigilancia.

En 1991 fue constituida como delegación, anteriormente las poblaciones que la componen pertenecían políticamente a Tancoyol. La cabecera delegacional recae en Valle Verde, localidad de 600 habitantes a 33 kilómetros por camino de terracería del entronque con la carretera a Tancoyol y aproximadamente a dos horas de camino en coche de la cabecera municipal de Jalpan. Además la componen las siguientes poblaciones: San Juan de los

Durán, Rancho Nuevo, La Esperanza, San Isidro, El Saucito, El Pocito, Carrizal de los Durán, El Cañón y La Cercada, con una población total de poco más de 1500 habitantes.

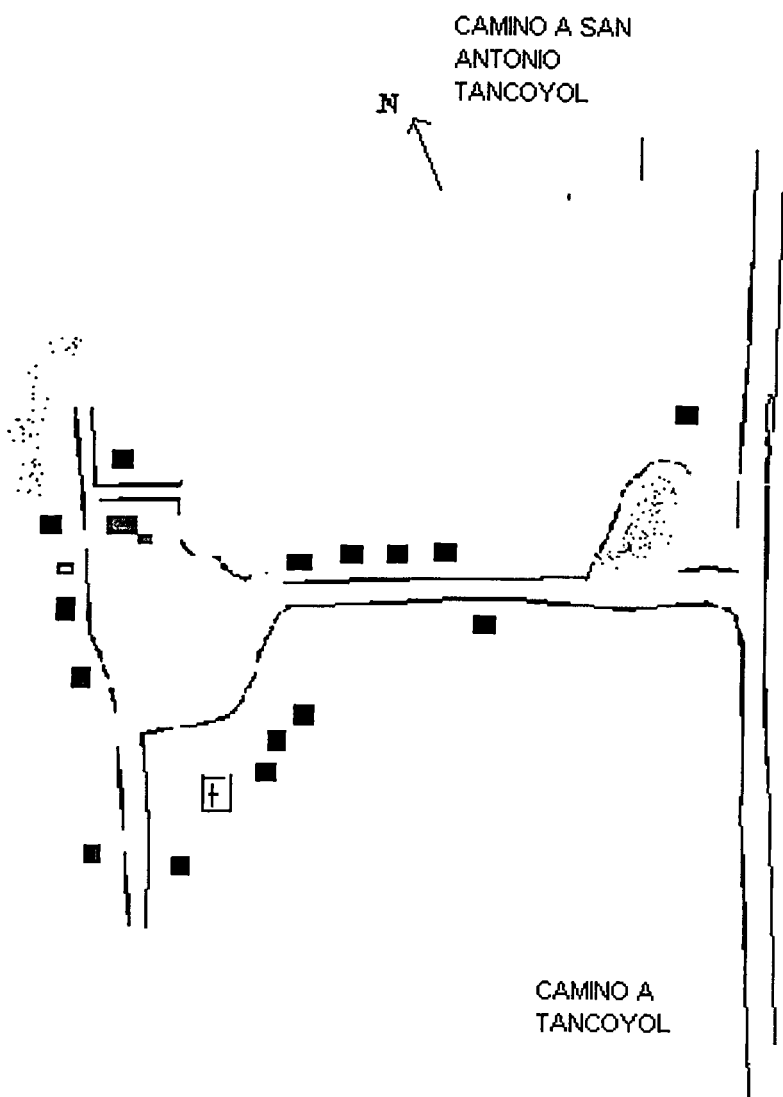
3.3 Localidades de estudio:

3.3.1 Las Nuevas Flores

Nuevas Flores es una de las dos únicas localidades en el municipio donde la población indígena es mayoría, hoy viven aquí 13 familias y 67 habitantes en total (INEGI maneja 49), todos xi'oi. Originarios por una o varias generaciones de Santa María Acapulco, actualmente es común el matrimonio exogámico con mujeres de aquel lugar. La población presenta una conformación de viviendas semidispersas a la entrada y unas 8 concentradas en torno de un espacio central vacío y de la escuela, no hay empedrado ni postes de servicios. (ver croquis)

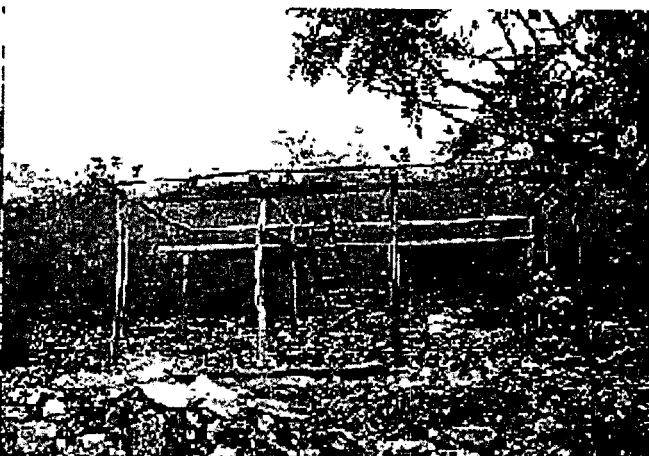
Anteriormente los habitantes de Nuevas Flores vivían en Las Flores (excepto algunos pocos que llegaron de Chacuala y La Encantada, SLP), a pocos kilómetros de esta comunidad, ahí trabajaban para "gente de razón", propietarios, ganaderos y agricultores de la caña, el maíz y el frijol. Vivían en solares en calidad de "arimados", es decir, en terrenos prestados por sus patrones que les eran solicitados de tiempo en tiempo. Por esto es que muchos de ellos, antes de asentarse en Las Flores, vivieron en lugares hoy abandonados como El Tigre o La Cuchilla con la incertidumbre de no contar con un solar propio y de tener que levantar la casa en diversas ocasiones. En Las Flores, a la que hoy el censo del 2000 le adjudica 28 habitantes, se calcula residían en 1993, 68 xi'oi. La salida de los xi'oi de este sitio se debió inicialmente a que les solicitaron desocupar los solares pues serían vendidos con planes para explotar en ellos el calcio de sus piedras y suelo. Esto originó que se tensaran las relaciones entre los xi'oi y los propietarios, lo que se vio reflejado en que algunos niños "de razón" abandonaron la escuela cuando empezaron a ir a ella hijos de indígenas y en acusaciones y conflictos con las mujeres xi'oi que supuestamente ensuciaban un ojo de agua, pues lavaban ahí al no contar con animales para acarrear el agua a sus casas. A su vez, los indígenas consideraban que en Las Flores era cada vez más escaso el trabajo y que estaban lejos el pueblo y otros lugares donde podían ofrecer su jornal, así como que, por lo disperso allá de las casas, era difícil el recibir apoyos y atención gubernamental.

Fue entonces cuando recibieron el apoyo y la propuesta de fundar las Nuevas Flores por parte del INI y del delegado de Tancoyol, don Polo Durán. Los terrenos que recibieron fue en calidad de miembros de la sociedad comunal "El Coco", y eran superficies por los que nadie pagaba entonces derechos, por lo que estaban bajo la amenaza de quienes querían cercar, desaparecer las sociedades y convertirlas en propiedad privada. Los xi'oi iniciaban para entonces trabajos con el INI y los Fondos Regionales, lo que aunado a su participación en 1994 en el coloquio Xi'oi pame en Río Verde, los impulsó a tomar la decisión de nuevamente migrar con la esperanza de contar ahora con mayor seguridad sobre sus solares. Coordinados entonces bajo el liderazgo de Santana Durán, llegaron en 1995 poco a poco a levantar sus casas con tablas, horcones y láminas galvanizadas que recibieron como apoyo por parte del INI, además de lo que pudieron recuperar y llevar de sus casa en Las Flores. Pero no todos los xi'oi decidieron emprender su pequeño éxodo, algunos pocos ya contaban con propiedad sobre el terreno de sus casas que no quisieron abandonar y otros se negaban por que fundar una población indígena significaría seguir arrastrando la identidad discriminada que estaban decididos ahora a negar, según interpretan algunos de quienes si asumieron la empresa.



LAS NUEVAS FLORES

- VIVIENDAS XI'OI
- ESCUELA
- TANQUE DE AGUA
- CAPILLA



Los xi'oi lograron solares cerca del pueblo, de sus lugares de trabajo y ayudaron también a evitar que Tancoyol perdiera tierras de sociedad vía su privatización. Ahora pagan anualmente sus derechos como socios sobre 840 ha. (de matorral y terrenos pedregosos) y tienen también libertad para pastar los pocos animales que puedan llegar a tener. Aunque los lugares de recolección de la palma que utilizan para la elaboración de sus petates están más lejos, no ha sido realmente un gran problema como si lo fue enfrentar la molestia de quienes se incomodaron por su presencia en tierras de sociedad. Algunos pobladores de Tancoyol utilizaban los terrenos de lo que hoy es Nuevas Flores como agostadero para su ganado, sin pagar derechos por ello, y reclamaron entonces que los xi'oi no eran "hijos del pueblo" por lo que no debían tener derecho sobre esas tierras.

Nuevas Flores cuenta con camino de terracería que lo comunica a escasos 2 kilómetros con Tancoyol, a donde no cuentan ahora con transporte público. No tienen red de distribución de agua a las casas pero sí un tanque al centro del poblado para su abastecimiento, así como con una toma pública, sin embargo es difícil que se cuente con este servicio pues requieren se les bombee de un pozo que se ubica en el plan, pozo que cuenta ya con poco líquido dedicado a cubrir primeramente las necesidades de Tancoyol. En los meses de sequía tienen que abastecerse de un jagüey cercano ayudándose de animales de carga y ocasionalmente reciben apoyo del municipio con agua de alguna pipa. No cuentan con el servicio de energía eléctrica a pesar de que los postes pasan a pocos metros de la población, algunas casas cuentan con plantas solares para almacenar energía en el día y utilizarla unas horas por la noche, no obstante estas unidades, adquiridas con apoyo del INI, se han deteriorado y son pocas las que aún siguen en óptimo funcionamiento. La localidad no cuenta con servicio telefónico, ni correo o telégrafo.

Las viviendas en esta localidad son habitadas sólo por la familia nuclear y consisten en dos o tres cuartos rectangulares, uno utilizado como cocina y el resto para pernoctar. Los techos son de dos aguas generalmente y láminas galvanizadas sostenidas por horcones. Las paredes se construyen ordinariamente con tablones de madera o con una especie de bajareque consistente en levantar una reja doble de varas que se rellena con piedras y después se empareja con tierra caliza, resultando paredes compactas y frescas. Otras más se elaboran tejiendo varas de palillo verde y pocas utilizando materiales comerciales. El mobiliario consiste para la cocina en una o dos mesas, el molino, sillas y el fogón, mientras que en los cuartos se cuenta con sillas, cama y/o petates y cajones para guardar la ropa. El solar es también un espacio económico donde se crían gallinas, puercos, guajolotes, chivos y ahora conejos para la venta o autoconsumo. También se cultivan aquí hierbas medicinales y para la cocina.

En cuanto a escuelas, sólo cuentan con primaria manejada por CONAFE, anteriormente trabajaba el preescolar pero para el ciclo 2002-03 no había suficientes niños en edad para justificar se abriera. La primaria trabaja en un solo grupo con niños de los tres ciclos que abarca el programa de CONAFE (cada ciclo equivale a dos grados de la SEP). El maestro es un joven de 18 años que vive en Tancoyol, recién egresado de la preparatoria que trabaja con los 11 niños y 3 niveles simultáneamente, no maneja la lengua de los xi'oi pero tampoco se opone a que la usen. Por las tardes 9 niños continúan con clases donde aprenden a hablar un poco más del pame y a escribirlo. Estas lecciones consisten en dictados de palabras en pame y son coordinadas por dos maestros, un joven originario de El Limón (anexo de Santa

María Acapulco) y una también madre de familia de Nuevas Flores, ambos recibiendo becas de CONAFE (mediante el Programa de Atención Educativa a Pueblos Indígenas, PAEPI por sus siglas), pero con problemas para contar con algún material, principalmente libros en lengua xi'oi que nunca han llegado. Hay un comité de la escuela encargado traer material, convocar a reuniones y ver por la alimentación del maestro de pame. Los niños que terminan la primaria difícilmente siguen la secundaria por falta de recursos para trasladarse fuera de Nuevas Flores, actualmente sólo dos jóvenes la estudian en Tancoyol y hay otro que cursa el bachillerato en Jalpan.

Cabe señalar que anteriormente los xi'oi no enviaban a sus hijos a la escuela por ponerlos a trabajar, no tener dinero para uniformes o útiles y principalmente para evitar la discriminación y burlas de que eran ahí objeto por parte de los pequeños "de razón", como lo constatan múltiples testimonios en la pamería queretana. Esto se refleja en el dato censal que en el 2000 reporta un promedio de escolaridad de 1.04 años para Nuevas Flores, frente al mismo promedio en 5.22 para todo el municipio.¹⁵⁰

Prácticamente frente a cualquier enfermedad, se recurre primeramente a remedios caseros y a su saber tradicional. En Nuevas Flores no hay un médico tradicional especializado, sino que todos saben un poco de plantas y su utilización, es común que en el solar se encuentren varios remedios como la hierba del venado, manzanilla, ruda, etc. Decíamos que, de no funcionar, se recurre a curanderos o a médicos alópatas, según los síntomas de que se trate. Esto provoca que en el centro de salud se quejen de que llegan tarde, cuando se ha complicado el tratar la enfermedad. De Nuevas Flores recurren a curanderos o hueseros principalmente a El Rincón, Potrerillos (en el municipio de Landa, cerca de El Lobo), Santa María Acapulco o incluso hasta Mante, Tamaulipas. Existe en la localidad una auxiliar de salud que imparte pláticas y receta algunos medicamentos comunes, con los que sin embargo difícilmente cuenta. Para recurrir a los médicos alópatas van al centro de salud de Tancoyol (aunque actualmente se ha quedado por unos meses sin dar atención, pues carece de personal), de donde también recibían visitas mensuales para pláticas y consultas. Para hospitalizaciones o partos hay que recurrir hasta Jalpan cuando es posible, aún son comunes los alumbramientos en casa auxiliados por mujeres mayores.

En Nuevas Flores no hay tiendas de ningún tipo. Los xi'oi de este lugar recurren a los comercios de Tancoyol, en cualquier día de la semana, para comprar principalmente alimentos y artículos de limpieza. Aunque los negocios de Tancoyol son caros, la ventaja de comprar con ellos es que fían y que son los más cercanos, pues las siguientes opciones serían La Lagunita o Jalpan, a donde llegar implica mas gastos. La mayor actividad comercial se observa un día cada dos meses en que llegan funcionarios a repartir los apoyos del programa "Oportunidades", o "Progresas", como aún se le conoce, pues tras de ellos llega una caravana de comerciantes que aprovechan la visita al pueblo de personas de diversas localidades con dinero que recién ha llegado a sus manos. Los domingos en Tancoyol se hace día de plaza, instalándose solamente cuatro o cinco comerciantes, principalmente de la región de Xilitla, para ofrecer frutas, café, granos, otros alimentos y artículos de plástico. Anteriormente este día de plaza se realizaba los jueves, era un poco mayor y llegaban entonces comerciantes xi'oi de Santa María Acapulco, a vender semillas y petates y comprar

¹⁵⁰ XII Censo General de Población y Vivienda 2000, INEGI. Además reporta un analfabetismo del 56.16 % entre los mayores de 15 años y, dentro de este mismo rango de edad, registra solamente 1 persona con primaria terminada.

sobre todo pan del llamado chichimbe o torcante y del “teñido” que ya poco se elabora en Tancoyol. Antes aún de ese tianguis, el comercio se hacía hasta El Lobo, Cárdenas, Xilitla, La Vuelta o a El Puerto.

De Nuevas Flores salen a vender a Tancoyol principalmente gallinas y guajolotes cuando requieren hacer algún gasto. También venden sus productos de palma: venteadores, escobillas y sobre todo petates. Si se vende el petate a intermediarios que llegan por él a la localidad, reciben sólo \$20 o \$25 pesos por pieza, si lo sacan a vender a lugares cercanos o a Tancoyol, lo pueden cobrar en \$35 pesos y si logran llevarlos a la cabecera municipal, ahí les pagarán hasta \$50 por petate. Otros objetos de los llamados artesanales que ellas y ellos realizan, no son comercializados, sino dedicados al uso particular y su producción es reducida y eventual, tal es el caso de comales, ollas y figuras zoomorfas de barro, flores de hoja de maíz, escobillas para el comal, manteles y servilletas tejidas. Los xi'oi de Nuevas Flores cuentan con el jornal y la aparcería como su principal fuente de ingresos, aparte de las actividades que realizan al migrar.

No hay en Nuevas Flores asambleas comunitarias cotidianamente, se citan reuniones sólo en casos en que se requiera organizar o reportar trabajos, dar algunos avisos o cada tres años para elegir al subdelegado y delegado, esto sí, en asamblea. Estas son las únicas autoridades inmediatas reconocidas, pues no existe ninguna de carácter tradicional. Según los ordenamientos municipales, cada localidad, dentro de todas las delegaciones, debe contar con un subdelegado titular y un suplente. Sus funciones son de corte administrativo: gestionan recursos y obras, convocan a reuniones y asambleas, notifican sobre problemas y delitos en la localidad, son el puente con las autoridades de la delegación y del municipio. Como mencionábamos, el subdelegado se elige en asamblea mediante una votación directa y secreta que organiza personal de la presidencia y en la que pueden votar todos los hombres y mujeres mayores de 18 años. Pueden ser candidatos a este cargo cualquiera que sea propuesto por los mismos de la comunidad, sin importar su sexo, aunque una mujer nunca ha ocupado este cargo. La elección del delegado con asiento en Tancoyol es similar, mediante votación universal y directa en boletas, cada tres años. El cargo de delegado municipal es regularmente monopolizado por gente de Tancoyol, aunque entre ellos hay divisiones políticas fuertes.

Para dar mantenimiento al camino, a la escuela o a la capilla, se trabaja mediante faenas, como se conoce al trabajo comunitario no remunerado, sin embargo la participación en éstas es dispareja, pues los conflictos que existen al interior de la localidad han inhibido los trabajos colectivos. Las faenas, por su naturaleza, no pueden ser exigidas por el subdelegado o delegado, quienes a lo más sólo pueden citar a quien no colabore para llamarle la atención e intentar excluirlo de algún programa o apoyo. Las despensas con que algunos programas han pretendido apoyar las faenas, han resultado contraproducentes, pues mucha gente las exige ahora como condición para realizar tareas comunitarias.

Los comités se forman generalmente para programas gubernamentales u obras. En la escuela la participación es coordinada por un comité de padres, intervienen generalmente las madres, pues a los hombres, dicen, les avergüenza asumir tareas de la escuela y ni siquiera asisten a las reuniones, salvo excepciones. La participación femenina en todas las tareas colectivas es cada vez más y de mayor responsabilidad, no sólo en este caso sino en toda la región, ejemplo es que son ellas quienes han asumido la mayoría de las representaciones ante el

Fondo Regional del INI y que mantienen frente a muchas tareas los liderazgos informales. En general, la participación en tareas colectivas y la organización comunitaria, se ven entorpecidas por conflictos al interior.

Toda la población es católica, pero pocos, casi sólo mujeres, participan en sacramentos o celebraciones. Tienen una capilla construida con láminas y tablas dedicada a la virgen de Guadalupe, donde se recibe la visita del párroco cada dos meses. Para matrimonios y bautizos acuden a la parroquia en Tancoyol. El sacerdote que los atiende se queja de su poca participación, de que no se confiesan y de que con ellos sólo se recaudan limosnas por 5 ó 10 pesos. Tres son aquí las festividades religiosas. La principal es en honor de la guadalupana el 12 de diciembre, que celebran con comida para la que todos cooperan. En mayo suben a un cerro para bajar una cruz y velarla con minuetes la noche anterior al día 3. La otra celebración importante es el día de muertos, cuando en todas las casas se levantan altares con ofrendas consistentes en tamales, atole, frutas, bolimes, gordas de horno, etc.

Tres son los principales problemas que identifican los propios xi'oi en Nuevas Flores: la carencia del agua (*ko't'e*), la división al interior de la localidad y el hecho de no poseer tierras y depender del trabajo por jornal con la baja remuneración que implica.

Ya decíamos que cuentan con un tanque y tomas para la distribución del líquido, sin embargo hay meses en que estos están completamente secos, comúnmente entre febrero y mayo, pues entonces el pozo que les surte sólo bombea ocasionalmente y al pueblo de Tancoyol. Durante el estiaje, Nuevas Flores depende de lo que se pueda llevar con pipas de la presidencia municipal, o, como en este año, del INI. Los xi'oi se quejan de que la presidencia prioriza llevar agua a localidades ganaderas donde el recurso se usará para los animales, antes que atender las necesidades de los indígenas. Durante estos meses, las mujeres o los niños acuden a un jagüey situado en el plan de Tancoyol, dos o tres veces por día, para acarrear con animales algunas cubetas. En el 2003, año especialmente difícil, hubo quien habló de en un futuro abandonar la localidad y mudarse a la ribera del río Santa María.

Difícilmente podemos hablar en Nuevas Flores de una comunalidad o de cohesión a su interior, pues son múltiples los conflictos entre sus habitantes, problemas que no dividen a los xi'oi en dos, tres o cuatro fragmentos, sino que más bien podríamos decir que pulverizan al grupo que comparte la localidad.¹⁵¹ Este quebrantamiento de las relaciones sociales, común en los demás xi'oi queretanos, se refleja en los intentos de proyectos comunes impulsados por instituciones gubernamentales, intenciones que acaban reforzando conflictos y con acusaciones por acaparamiento de recursos o mal uso de éstos. Las rencillas redundan en recriminaciones por brujería entre los vecinos. Estos problemas iniciaron tempranamente al estarse formando la localidad en 1995, cuando se le dio material, del donado por el INI, para una casa a una persona mestiza de Ojo de Agua. Éste construyó un cuarto pero después pretendió ya no vivir ahí y llevarse el material, lo que impidieron principalmente las mujeres que tomaron esta estancia por capilla, alegando que el material había sido dado a la comunidad, pero actuando sin el consentimiento de toda ella.

¹⁵¹ A esta ausencia de comunidad pudiera buscársele explicación en la carencia histórica de tierras y en los constantes cambios de residencia que esto ha implicado a los xi'oi.

De la carencia de tierras de cultivo hablaremos en el capítulo siguiente. Por ahora mencionemos que referente a los solares, y por la formación de Nuevas Flores sobre tierras de sociedad, han enfrentado la oposición de algunos pobladores de Tancoyol que vieron amenazados sus intereses, inconformidad que aún persiste y que si bien, parece no poner en riesgo su posesión sobre los terrenos, no permite tampoco la seguridad completa sobre ellos.

Además del referido trabajo por parte de la secretaría de salud, la principal presencia de instituciones y organismos gubernamentales es por parte del gobierno federal. El programa "Oportunidades", da apoyo económico bimensual a las familias con hijos en la escuela, además de paquetes escolares. El Instituto Nacional Indigenista (INI), hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios, ha representado el mayor apoyo del Estado considerando incluso la formación misma del poblado, pero además impulsando proyectos de materiales para vivienda, colmenas, conejos, cabras, plantas solares y la construcción de la escuela, algunos solicitados por la misma población y otros ofrecidos por la institución. Del DIF estatal reciben despensas mensuales y en su momento también apoyo para criar pollos. Respecto a los proyectos productivos, desgraciadamente la falta de condiciones y de seguimiento así como en algunos casos la imposición de los proyectos a los *xí'oi*, han derivado en pobres resultados.

3.3.2 El Pocito

A El Pocito se llega solamente caminando nueve y medio kilómetros desde la cabecera delegacional de Valle Verde, municipio de Jalpan, por un camino real pedregoso y de vegetación abundante y dispersa. Desde 1992 existe el compromiso gubernamental de abrir el camino para tránsito vehicular, hoy se ha avanzado para esto sólo 1.80 kilómetros aproximadamente. A diferencia de Nuevas Flores, aquí no se sufre por escasez de agua, hay pozos y manantiales con el líquido todo el año; en las viviendas se almacena en tinacos de plástico proporcionados por gobierno del estado, no hay drenaje. Casi todas las viviendas cuentan con celdas solares que les proporciona energía para una o una y media horas por la noche, que permite incluso que se escuche radio y se vea televisión. No llega correo pero desde hace poco más de un año se cuenta con telefonía satelital que funciona con energía solar en una caseta pública y en la vivienda del delegado.

Según el censo del 2000, en El Pocito viven 132 personas, 77 hombres y 55 mujeres, de los cuales solamente 12 serían hablantes de alguna lengua indígena y mayores de 5 años. Sin embargo, datos confrontados con un censo actualizado de la promotora local de salud, resultan en 125 habitantes (72 h y 53 m), de las cuales 32 pertenecen a alguna de las 8 familias nucleares donde los padres hablan alguna lengua indígena, con lo que tendríamos a 28 *xí'oi*, 3 teenek, 1 mexicano (náhuatl) y 93 mestizos¹⁵², es decir a 25.6 % de población indígena. El origen de los *xí'oi* es común a cuatro familias: Montero, Mar, Durán y de Jesús.

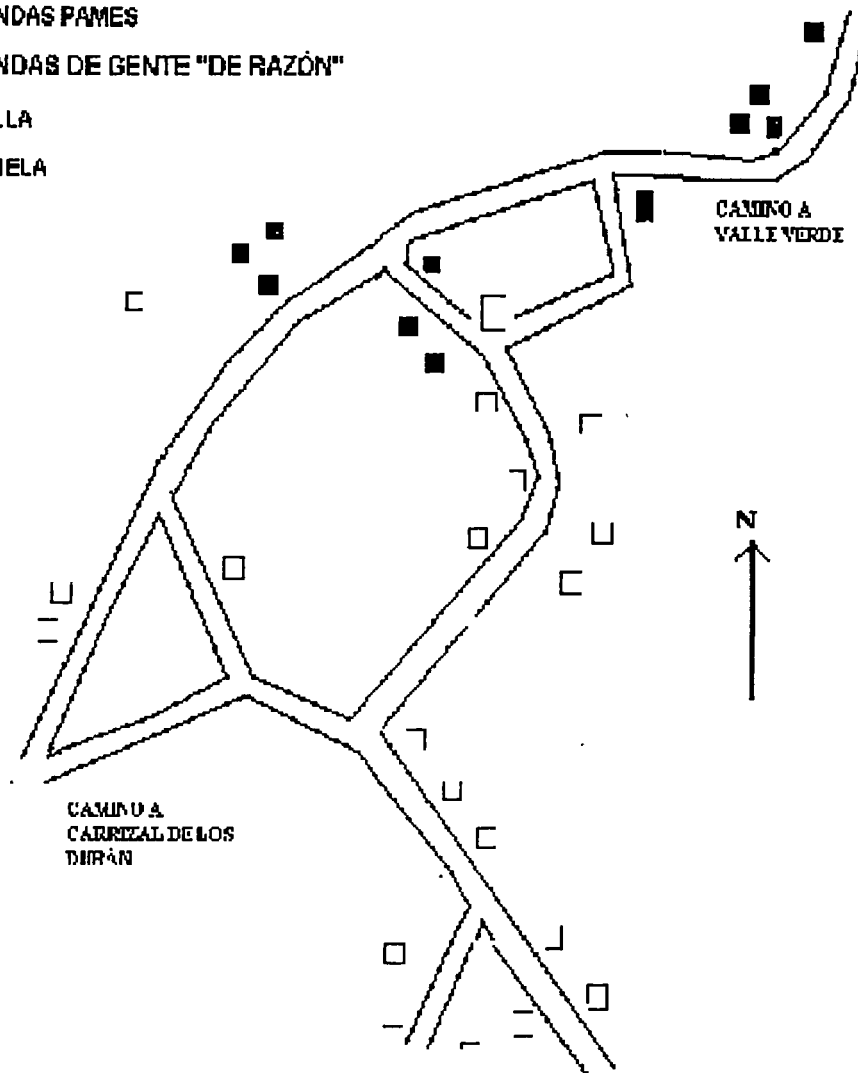
La población ha decrecido principalmente por la migración y ante la imposibilidad de abrir nuevos campos de cultivo por ser penado esto en las disposiciones legales protectoras de la reserva. Según el citado estudio del INI¹⁵³, en 1993 El Pocito tenía 180 habitantes de los cuales 25 eran *xí'oi*, es decir, en 10 años habría decrecido en un 30.55% mermando sólo en

¹⁵² En esta localidad es más usada la categoría "mestizo", pero también se usa "gente de razón".

¹⁵³ Rubio, Miguel Ángel y Millán, Saúl, 1993, *op. cit.*, p. 95.

EL POCITO

- VIVIENDAS PAMES
- VIVIENDAS DE GENTE "DE RAZÓN"
- † CAPILLA
- ESCUELA



cuanto a los mestizos.¹⁵⁴ Resulta interesante observar la desproporción entre los géneros, las mujeres sólo representan el 42.4% según el cuadro anterior, y si nos vamos a los datos censales resultarían el 41.66%. Al preguntar alguna causa de lo anterior, se me refirió a que por lo general las jóvenes dejan la localidad al casarse, no obstante se observan como población de la escuela a sólo 5 niñas de un total de 21 infantes.

POBLACIÓN EN EL POCITO, 2003

	Hombres	Mujeres	TOTAL	De 0 a 18 años	De 19 a 50 años	De 51 o más años
Población xi'oi	16	12	28	10	13	5
Población teenek	2	1	3	1	2	0
Población náhuatl	1	0	1	0	1	0
Población mestiza	53	40	93	45	34	14
Total	72	53	125	56	50	19

Población a partir de datos de Flora Mar Verde, auxiliar de salud (sin contar la población del anexo Ojo de Agua donde viven 8 personas mestizas).

Al igual que los xi'oi de Nuevas Flores, los de El Pocito tienen su origen en procesos migratorios de Santa María Acapulco y sus anexos en distintos momentos y motivados inicialmente por la escasez de granos, la violencia revolucionaria y sus secuelas. Llegan a El Carrizal los primeros para fines de la década de los treinta. Para establecerse en este lugar, las familias xi'oi peregrinaron antes por otras localidades, siguiendo oportunidades de trabajo y posibilidades de asentarse, así, algunos pasaron por Saucillo, Tancoyol, San Antonio Tancoyol y La Encantada. Estos primeros inmigrantes xi'oi se establecieron en un lugar denominado Santa Inés, hoy desaparecido, donde llegaron a vivir hasta 25 familias, todas indígenas. Según testimonios de los más ancianos trabajaban el jornal para fincas donde se cultivaba la caña con el que se hacía aguardiente en un alambique que existía en El Carrizal y eran, dicen, víctimas de maltratos y abusos por parte de sus patrones.

Hace 10 años El Pocito formaban una sola localidad con el Carrizal, como un barrio de éste junto con El Naranja y Ojo de Agua. Se separaron a raíz de que entraron en conflicto por las negociaciones que se hacían para tramitar el camino. Según se beneficiaran con la construcción de éste, los propietarios de El Carrizal proponían se abriera con rumbo a Rancho Nuevo, mientras que de El Pocito preferían se hiciera con rumbo a Valle Verde. Así cada quien siguió trámites por separado con las autoridades, construyéndose actualmente el camino desde la cabecera delegacional de Valle Verde. Los solares de la población indígena quedaron dentro de El Pocito ante una mayoría mestiza, mientras, en El Carrizal sólo quedaron personas que aunque reconocen alguna ascendencia pame o huasteca (teenek), se identifican hoy como mestizos. Este proceso debilitó a El Carrizal como una de las principales localidades de la región (en su momento mayor a Valle Verde y a Tancoyol); hoy su población decrece bruscamente ante la falta de trabajo, el aislamiento e incluso por el incremento de la violencia en el lugar.

¹⁵⁴ Cabe señalar que en ese entonces el Pocito era considerado un barrio o ranchería de El Carrizal, pero los datos que proporciona este estudio los da por separado para ambas localidades.

Los solares donde los xi'oi tienen sus viviendas, se ubican periféricamente en el norte de la localidad, formando un conjunto diferenciado étnicamente y por parentesco del resto. Algunos de estos solares contienen sólo una vivienda para familia nuclear, pero en otros casos están también casas de los hijos del grupo original, ahora con sus nuevas familias. Los solares, con extensión de alrededor de 1 ha., tienen pequeñas huertas donde cultivan hortalizas y árboles frutales como limas, naranjos, duraznos, aguacates, mangos y plátanos. Algunos tienen espacio para abrir pequeñas milpas donde sembrar maíz, frijol, calabaza, chile e incluso caña. Cuentan aquí también con animales como guajolotes, cerdos y gallinas, además de perros y gatos. Todos reportan sus solares como propios pero sin regularizar, originalmente tenían permiso de los dueños para ocuparlos y finalmente les fueron cedidos.

Las viviendas están compuestas por una cocina y una o dos habitaciones ocupadas como dormitorios y con extensiones variables entre 18 y 30 mts. cuadrados. Las paredes son de madera en todos los casos y los techos de lámina galvanizada y aún en muchos casos de palma, tejidos a la manera tradicional xi'oi. Sólo algunas casas de mestizos son mayoritariamente construidas con materiales comerciales. Todas las casas cuentan con tinacos (de los conocidos por su marca como *rotoplas*).

Para comerciar, de El Pocito se ha recurrido a varios centros según van tomando importancia éstos y conforme se fueron abriendo los caminos. Hace 40 años se iba hasta Aquismón, a 10 horas de camino, después se acudía a Tancoyol, a La Lagunita y más recientemente a San Juan de los Durán. Actualmente visitan Valle Verde en domingo que se hace plaza, para comprar granos y todo lo que requieren para la cocina, la limpieza y el vestido. En la localidad sólo existe una pequeña tienda particular que se surte también en Valle Verde a donde llegan con bestias para cargar los productos, pues recordemos que está a 9.5 km por camino de herradura. De El Pocito no hay mucho que sacar para mercadear, excepto el ganado y algunos pocos y ocasionales excedentes de frijol. Los xi'oi sólo logran comerciar los petates que elaboran, vendiéndolos por \$50.00 en la misma localidad, además de algunos pocos vendedores, chiquihuites y escobillas para el comal.

Al separarse la comunidad de El Carrizal, El Pocito se quedó sin escuela perdiendo los niños un ciclo escolar, es entonces que hicieron un pequeño salón para que trabajara un maestro de CONAFE. Actualmente ya cuentan con varios salones donde trabaja la primaria federal y, cuando hay los niños suficientes, también la preprimaria. Cuentan con sólo un maestro encargado de los seis grados, trabaja como escuela unitaria con 21 alumnos, por las mañanas con 1º y 2º y por la tarde de 3º a 6º. El promedio de escolaridad, según datos censales del 2000, es de 3.04 grados. Pocos son los egresados que desean o pueden continuar con la secundaria, quienes lo hacen, estudian en Valle Verde hospedándose con familiares o pagando asistencia, pero la realidad es que la mayoría para entonces ya está pensando en migrar. Actualmente en la escuela los niños xi'oi no hablan su lengua, sólo utilizan el castellano, tampoco se incluye en los programas nada referente a su cultura indígena.

Los xi'oi de El Pocito, al enfermarse, recurren primeramente a sus conocimientos de las hierbas medicinales. No hay una persona especializada en ellas sino que todos conocen algo y las cultivan en sus solares. Si no encuentran remedio en ellas, recurren al médico del centro de salud de Valle Verde; de no poder moverse el enfermo es necesario llevarlo en camilla por dos o tres horas de camino. En la localidad, hay una auxiliar de salud y una mujer, mestiza, que conoce de algunas curaciones tradicionales y realiza labores como partera. Otra

alternativa como segunda o tercera opción son los curanderos, muchos de ellos huastecos de San Francisco (municipio de Aquismón, S.L.P.), pues dicen, los pames no conocen mucho de eso.

La mayoría de la población es católica, excepto 3 familias mestizas que son testigos de Jehová. Por igual, “gente de razón” e indígenas, participa de las celebraciones religiosas y cuando les visita el párroco. Los católicos tienen una capilla de madera donde celebran la fiesta patronal de la Divina Providencia el 30 de noviembre. La noche previa a esta fecha se vela en la capilla mientras músicos locales o de La Reforma (S. L. P.), tocan minuets con violín, guitarra y jarana, además de que se comparte café, tamales y demás comida. Celebraciones similares se hacen para el 12 de diciembre, navidad y año nuevo. Para los xi’oi es importante el 2 de noviembre y las “octavas” de muertos que ya mencionábamos, días en que son significativos los altares, los minuets, el copal y las ofrendas de alimentos que comparten con las visitas de mestizos e indígenas. En semana santa era costumbre de los xi’oi asistir a las conmemoraciones en Santa María Acapulco, lo que cada vez realizan menos. La fiesta más grande en El Pocito es de carácter civil, el 24 de febrero, día de la bandera, en que se realiza una kermés para recaudar fondos para la escuela primaria.

Las autoridades locales están conformadas por el subdelegado y su suplente, cargos casi siempre acaparados por “gente de razón”. Solamente en una ocasión un pame ha tenido esta responsabilidad y fue cuando aún El Pocito era una sola localidad con El Carrizal. Dependen administrativamente de la delegación de Valle Verde, municipio de Jalpan, por lo que el cargo de delegado podría también recaer en ellos, sin embargo este puesto es monopolizado por unas familias no indígenas de la cabecera delegacional en acuerdo con las autoridades municipales. No existe en El Pocito una organización propiamente indígena, sólo una representación ante los Fondos Regionales del INI que no encarna en realidad a los intereses xi’oi del lugar. Otras instancias de organización locales son los comités de padres de familia, de la iglesia y ocasionalmente los constituidos para alguna obra. Se realizan trabajos por “faenas” para arreglar el camino, cercas o espacios comunitarios y para colaborar en lo referente a la fiesta de la escuela. Aunque la participación de las mujeres es muy importante, aún son relegadas tanto entre indígenas y no, para encabezar alguna obligación colectiva.

Los problemas entre xi’oi y la “gente de razón”¹⁵⁵ en El Pocito no son pocos y presentan diversas facetas. Mientras no se puede hablar de que entre los indígenas exista cohesión, sino una fragmentación e incluso conflicto entre ellos, los mestizos si conforman mayoritariamente un grupo compacto, unido por lazos familiares o de compadrazgo, comparten el poder al interior, además de intereses económicos comunes como propietarios, ganaderos y emigrantes internacionales que son. Algunos xi’oi atribuyen que su división es impulsada por las mismas autoridades para controlar y beneficiarse de recursos gubernamentales que llegan destinados para indígenas. Las diferencias han ocasionado denuncias penales por intentos de violación, despojo de tierras, amenazas y difamación. Han llegado a los golpes, a acusaciones de que las autoridades solapan venta indiscriminada de alcohol en la localidad y también a quejas ante la presidencia de la República por discriminación. Aunque estos problemas pudieran parecer meramente como diferencias de individuos con sus autoridades, el factor de considerarse segregados o discriminados por su

¹⁵⁵ En esta localidad es más usado el termino “mestizo”, pero se maneja también “gente de razón”.

condición indígena está siempre presente, además de que los principales xi'oi afectados son personas que asumieron algún liderazgo o representación indígena en otro momento.

Factor de confrontación lo ha sido el manejo de apoyos dados por gobierno. Proyectos de vivienda y de rollos de alambre para cercas, otorgados por el INI hace algunos años, han sido controlados finalmente por la subdelegación para beneficiar a sus familias y menguar los recursos que deberían llegar a los pames, según acusan algunos xi'oi. Los desayunos escolares del DIF y las listas de beneficiarios de PROGRESA también han sido supuestamente manipuladas para castigar a familias de xi'oi considerados conflictivos, aunque las autoridades se justifican argumentando la no participación de éstos en faenas comunitarias. La posesión de solares y tierras de cultivo ha sido otra causa de conflicto; se acusa a los mestizos de haber desaparecido las tierras comunes o de sociedad al ir poco a poco cercando terrenos y adueñándose los al reclamar su posesión pacífica por años, dejando así a los indígenas ajenos a toda propiedad más allá de sus solares. Cuando un xi'oi pretendió cercar terrenos colindantes a su solar, fue acusado por despojo, argumentando que eran tierras comunitarias que serían utilizadas para un callejón que nunca se hizo.

Todos estos problemas han generado que sea poca la participación de los xi'oi en trabajos de su localidad, que se genere más división y desconfianza entre ellos mismos y para con las autoridades e instituciones con presencia en el lugar, incluso al extremo de quien dejó de enviar a sus hijos a la escuela. Los xi'oi, aunque cargan el estigma de utilizar brujería para resolver sus conflictos, hoy llegan algunos a plantear la necesidad de que se eduque en los derechos humanos e indígenas, a todos por igual, para poder crear condiciones de convivencia en su región.

El gobierno del estado se hace presente en esta comunidad con desayunos escolares por parte del DIF, recién construyó la cocina escolar y un aula más para la primaria, anteriormente también patrocinó tinacos de plástico para todas las viviendas, pero su actuar no ha alcanzado el ámbito de lo productivo y aún está lejos de cumplir su compromiso de concluir el camino, aunque recientemente se han intensificado los trabajos al respecto. El "Progresas", ahora "Oportunidades", suministra recursos a la mayoría de las familias, pero muchas, varias xi'oi, carecen de este beneficio. Sin duda la presencia institucional más significativa es la del INI, con proyectos de mejoramiento de vivienda, plantas de energía solar, una tienda y recientemente un proyecto de apicultura. Los "de razón" también se han beneficiado de estos apoyos aunque no siempre están dispuestos a colaborar en los trabajos y gastos que su gestión implica. La presencia del ayuntamiento es poca, se limita a tareas de vigilancia durante las festividades y a complementar recursos faltantes para proyectos como el de las celdas solares.

CAPÍTULO 4

LOS XI'OI: JORNALEROS, MEDIEROS Y MIGRANTES

4.1 Relaciones sociales de producción en la región

4.1.1 Tenencia de la tierra y conflictos

La pequeña propiedad

La forma predominante de tenencia de la tierra en todo el norte del municipio de Jalpan es la pequeña propiedad, solamente en Zoyapilca encontramos un ejido y en los alrededores de Tancoyol y otros lugares las llamadas "tierras de sociedad", forma en que se conoce a posesiones comunales con una particular historia que ya hemos abordado. En ellas, tanto los propietarios como los socios tienen el derecho al poseer la tierra, de usar, gozar y disponer de ella, aunque para el caso de las sociedades, éstas atribuciones están limitadas por las disposiciones de la colectividad a la que pertenecen.

Las tierras (*nggoja'ó*) propias para la agricultura o dedicadas al ganado en los alrededores de El Pocito, donde se ocupa la fuerza de trabajo *xí'oi* y *teenek*, es propiedad de "gente de razón" tanto del mismo Pocito como de Carrizal de los Durán. La extensión de dichas propiedades es diversa, algunos propietarios cuentan con una docena de ha. o menos y recogen en aparcería o rentan terrenos de quienes más tienen. Otros más, pocos, cuentan con entre 100 y 200 ha. aunque dispersa en varias parcelas, también hay quienes alcanzan en total poco más de 500 ha. dedicadas a la ganadería muchas y de monte en su mayoría¹⁵⁶. El origen de estas propiedades es incierto, algunos hablan de que existieron tierras de sociedad como alrededor de Tancoyol y otros simplemente de que los terrenos carecían de dueños y papeles o eran de uso común, tal vez después de ser abandonados por los dueños de las fincas. El caso es que quienes tenían recursos cercaban o circulaban con alambre las parcelas que habían abierto, después las reclamaron como suyas tras cinco años de posesión y obtenían documentos. Según algunos informantes este proceso sigue sobre tierras nacionales protegidas que se continúan destruyendo y cercando, como en las inmediaciones de Joya Verde. Los *xí'oi* no se hicieron de tierras por esta vía, lo que les condenó a trabajar como jornaleros o aparceros de aquellos "de razón", desde entonces pequeños propietarios. Lo único que han alcanzado los *xí'oi* es la posesión, generalmente sin regularizar, de sus solares y de alguna pequeña parcela o huerta a las que nombran "pegados" y que no pasan la hectárea y media de extensión. Muchos de ellos han interiorizado que nunca podrán reclamar o tener tierras aquí, pues jamás han sido dueños de algún pedazo pues, desde su llegada a la región fueron considerados "arrimados", por vivir en terrenos prestados. La carencia de tierras entre los *xí'oi* ha sido un elemento determinante en su organización, o carencia de ésta, en lo económico, social y cultural.

Por otra parte, cierta concentración de más tierras en manos no indígenas se explica porque algunos migrantes exitosos poco a poco han comprado tierras y ganado, hasta que les es cada vez más difícil regresar a los Estados Unidos por tener que atender sus propiedades.

¹⁵⁶ Rubio y Millán afirman que sólo unos 15 propietarios, para 1993, tenían de entre 100 y 600 ha. cada uno, con un total de 4,429 entre todos ellos, propietarios registrados en la oficina de Recaudación de Rentas para Carrizal de los Durán (de donde se fragmenta para formarse El Pocito). Rubio y Millán, 1993, *op. cit.*, p.97.

Los xi'oi que pretenden hacerse de tierras afirman encontrar dificultades: *"... cuando compré se me echó encima la gente y me querían correr de aquí, cerca de 1 ha, se me echó encima la gente con calumnias, con bastantes chismes, yo cuando de repente salí ya estaba demandado"*.

En las inmediaciones de Tancoyol la pequeña propiedad no es tan extensa, difícilmente alguien tiene 80 ha. Casi toda la tierra bajo este régimen se encuentra en lo que se conoce como "El Plan", un extenso valle (cerca de 1,000 ha.) en las inmediaciones del pueblo, propio para la agricultura y fragmentado en pequeñas parcelas de entre 2 y 8 ha., propiedades de personas de La Mesa del Sáuz, Ojo de Agua, Jalpan y mayoritariamente de Tancoyol. Estos propietarios cuentan con otras "huertas" en los cerros en derredor del pueblo, entreveradas en las tierras de sociedad y en la ribera del Santa María, en todas ellas ocupan fuerza de trabajo indígena y mestiza mediante el jornal primordialmente. Además de ser en su totalidad "gente de razón", estos propietarios comparten en común el que también poseen ganado estabulado o pastando en tierras de sociedad, muchos de ellos son viejos y sus hijos, como muchos jóvenes de la región, están migrando a los Estados Unidos. La tendencia de expansión de algunos propietarios amenaza principalmente las tierras de sociedad, como veremos mas adelante. Existen otras pequeñas propiedades en las localidades de Las Flores y San Antonio, donde, al igual que en El Pocito y Tancoyol, es difícil encontrar se dé la renta de tierras. Podemos decir que los propietarios se organizan dentro de la asociación ganadera local, pero más específicamente en Tancoyol, quienes gozan de las grandes extensiones que requiere la ganadería abierta, lo hacen en torno al denominado "Club".

Cabe aquí señalar que sobre las propiedades de ambas localidades existe una disputa, al menos en el plano de la memoria colectiva, por parte de las localidades indígenas cercanas. Entre los xi'oi de toda la pamería, está claro que Tancoyol fue originalmente un pueblo de indios, por lo que algunos creen que puede volver a ser *"ejido indígena"*. Al respecto mencionan: *"El plan es de nosotros porque los documentos aquí del pueblo están allá en Santa María, por eso el gobernador de allá nos mandó decir que si se ponen bravos los estos de aquí, (de Tancoyol) entonces van a traer los documentos y los van a presentar y a ver a donde se van ellos"*. Ejidatarios de Santa María tienen documentos de que les habrían dotado en 1938 de extensiones dentro de territorio queretano (apx. 5,000 ha.), sobre propiedades de la familia Landaverde, algunos xi'oi aseveran que hasta las cercanías de Zoyapilca e incluyendo el Plan de Tancoyol.¹⁵⁷ Al menos, mantienen mojoneras mas allá del río límite, en la cercanía de Las Flores, y dicen poder reclamar esas tierras cuando se requieran e incluso si es necesario para garantizar la permanencia de los xi'oi queretanos, quienes están conscientes de ello y lo argumentan frente a las presiones de algunos "de razón".

Sobre El Pocito y Carrizal, sus vecinos teenek de Tanzójob (SLP), mantienen en la memoria colectiva que buena parte de las tierras de la delegación de Valle Verde les pertenecieron como comunales en el siglo XIX y les fueron arrebatadas por hacendados. Hubo también alguna diferencia sobre límites en 1977 de El Carrizal con Tamápatz (SLP). Hoy en día los teenek pelean la posesión de los terrenos donde asentaron sus casas en La Cercada, contra gente de Valle Verde, pero además existe un fuerte conflicto entre gente "de razón" de

¹⁵⁷ Inclusive la petición de restitución de estos terrenos está incluido como primer punto dentro de la "Declaración del pueblo Xi'oi-Pame", elaborada en el coloquio de Río Verde en 1994. Torre, Lidia, *op. cit.*, p.173.

Rancho Nuevo, en el lado queretano, e indígenas teenek de San Luis, problema que ha llegado a agresiones y amenaza con alcanzar la violencia si no es atendido.

Las sociedades comunales

Las tierras de las sociedades comunales, o simplemente "sociedades" de Tancoyol, son terrenos de propiedad comunal ubicadas en los agostaderos o sabanas (cerros para pastar ganado) que rodean al plan y al pueblo, no pueden venderse. Existen 12 sociedades con distinto número de miembros, entre 12 y 30 cada una y sumando alrededor de 250 en total, entre ellos mayoritariamente de Tancoyol, pero también de El Rincón, Ojo de Agua, Las Flores y recientemente de Las Nuevas Flores. Las tierras de sociedad abarcan aproximadamente 4,000 ha. que se ocupan principalmente para la recolección de leña y para que pascen el ganado. Por sus características pedregosas, irregulares y de suelos delgados, son poco aptas para la agricultura, salvo pequeños espacios que denominan huertas al cultivarlas. Mientras la agricultura sólo la puede trabajar un socio en los terrenos de la sociedad a la que pertenece, la recolección de leña, frutos y el pastoreo lo puede realizar dentro de cualquier sociedad, lo que beneficia más a los ganaderos.

Los socios en conjunto determinan quien puede ser un miembro más y autorizan el uso de los terrenos para construir alguna vivienda, potrero o para abrir una huerta. Los hijos de un socio finado tienen prioridad, si lo desea, de heredar los derechos en la sociedad y la obligación de pagar la contribución anual para el predial. El trámite de regularización de estas tierras es relativamente reciente y los documentos sobre estas tierras no les han sido entregados (fueron solicitados hace 9 años), lo que no permite certidumbre frente a quienes desean cercar y privatizar estos terrenos.

Ya presumíamos en el capítulo dos que las sociedades son herencia de la secularización de las misiones y su consiguiente reparto de tierras entre los "hijos del pueblo", además de los procesos de defensa de las tierras comunales ante los impulsos liberales decimonónicos, pero también del despojo que sufrieron los xi'oi por parte de "gente de razón", hoy "socios" mayoritarios de estas tierras. En los años veintes y treintas del siglo anterior, hubo intentos de constituir ejidos en la región, pero la población de Tancoyol se inclinó por mantener su control comunitario y luchar sólo por las copias del título colonial, perdido en un incendio en 1915, para defenderse de las dotaciones al ejido de Santa María Acapulco que les pudieran afectar.¹⁵⁸ En los alrededores de El Carrizal también existieron tierras que se conocieron como de sociedad, pues se poseían y explotaba en grupo, pero fueron desapareciendo ante la expansión de los propietarios.

Sobre las sociedades actuales de Tancoyol se ejerce la presión de un grupo de propietarios "de razón", los del mencionado "Club", que pretenden parcelarlas, cercarlas y registrarlas como propiedad privada. Ya una sociedad desapareció de esta manera y otra, la de "La Alberquilla", fue embargada por el banco tras ponerse como garantía de quien se presentó como su propietario. Los socios inclinados por el mantenimiento de la comunidad sobre sus terrenos, lograron hace poco más de diez años contener este proceso de privatización con

¹⁵⁸ Particularmente sobre estos procesos existen documentos en el Archivo Agrario en la ciudad de Querétaro y en distintos números del periódico oficial "La Sombra de Arteaga", los cuales fueron consultados (cuatro legajos del expediente 11252). En el Registro Agrario Nacional no se encontró documentación aún cuando están registrados 4 expedientes.

diversas estrategias coordinadas desde la delegación municipal, una de las cuales fue la formación de Nuevas Flores en tierras de la sociedad entonces más en riesgo por no haber quien se responsabilizara de ella. No fue esto fácil para los xi'oi, pues enfrentaron el ser discriminados y agredidos verbal y hasta físicamente por quienes se sentían afectados por su presencia en la Nuevas Flores, "no siendo hijos del pueblo"¹⁵⁹, principalmente por quienes pastaban su ganado en esos terrenos sin pagar las cuotas de socios.

Los terrenos de sociedad sobre los que se asienta Nuevas Flores comprenden 550 ha., esta sociedad "El Coco" está compuesta por 22 miembros, de los cuales 4 viven en Tancoyol, 7 en Las Flores (3 de ellos indígenas) y 11 en Las Nuevas Flores (todos indígenas). Mide 6,900 mts. al norte, 5,290 mts. al sur, 3,000 al poniente y 2,050 mts. al oriente hasta el río Santa María. Cuentan con un representante que actualmente es de Tancoyol. Al interior de esta área hay pocos terrenos propicios para que los xi'oi abran milpas (*k'onjoá*). Actualmente continúa cierta oposición a la presencia indígena en ese lugar (incluso se llegó a tocar el tema en las campañas del reciente proceso electoral) y en general una posición favorable a desaparecer las sociedades dentro de un sector de la población de Tancoyol, el de los mayores propietarios, llamados también "sabaneros".

4.1.2 Producción en ambas microregiones

En las microregiones de estudio y salvo las actividades ganaderas con influencia regional, las extensiones de las unidades de producción y la calidad de los suelos no soportan en general una producción que vaya más allá de los mercados locales y el autoconsumo. En los campos de cultivo cercanos a Tancoyol se siembra principalmente maíz (*nju'a*), garbanzo, garbanza, calabaza y sorgo, el cultivo de frijol se perdió hace algunos años por plaga y no se ha intentado recuperar. En las huertas cercanas al río se cultiva la sandía, cosechándola entre junio y septiembre pero en bajos volúmenes, sólo para comerciar en el pueblo. El maíz se siembra cuando se tiene la seguridad de que las lluvias no serán esporádicas, por lo que se hace hasta junio o julio para cosechar en octubre y noviembre. Si para entonces resta algo de humedad, se aprovecha para sembrar garbanzo que se recogerá para varearlo en los meses de febrero y marzo (mucho se utiliza como forraje durante el estiaje). Recientemente se ha incrementado la siembra de sorgo, haciéndose alrededor de agosto o septiembre. Fuera de las tierras del plan, los rendimientos de cultivos son menores, de apenas poco más de 700 kg. de maíz por hectárea. Por lo cual, estos terrenos se dedican preferentemente a la ganadería de bovinos y caprinos, ya que pocos ganaderos tienen posibilidades de trabajar en potreros. En todos estos casos, los xi'oi no controlan el proceso productivo pues intervienen sólo como jornaleros en distintas etapas y arreglándose por períodos cortos que van de un día a una semana habitualmente, mientras pocos recurren a la aparcería para trabajar y la renta de tierras prácticamente no existe en este lugar.

Para los escasos campos de cultivo alrededor de El Pocito y Carrizal de los Durán, la humedad es mucho mayor, pero la irregularidad del terreno y las leyes forestales que impiden desmontar para nuevas milpas, imposibilitan cosechas importantes o diversificadas. Las pequeñas huertas se trabajan sembrando sólo maíz y frijol, iniciando ciclos en mayo o junio y con rendimientos mayores a los de sus vecinos de Tancoyol. Una hectárea sembrada de maíz

¹⁵⁹ Con este adjetivo de "hijos del pueblo" es precisamente con el que los xi'oi recibieron las tierras al secularizarse las misiones.

permite cosechar a lo más 20 cargas¹⁶⁰, lo que significa unos 1,500 kg., por lo que algunos xi'oi que trabajan por ejemplo 2 hectáreas en aparcería, a medias, recogen 3 toneladas, la mitad de las cuales les pertenecen para su autoconsumo y para vender algún pequeño excedente a compradores generalmente de Valle Verde. El frijol es más probable de que llegue a comercializarse, intercalado con el maíz y más o menos para la misma extensión, en un buen año se pueden obtener 4 fanegas¹⁶¹, es decir, 280 kg.

La principal actividad por mucho en toda la microregión de Valle Verde es la ganadería de bovinos, practicada de manera extensiva, ha transformado cientos de hectáreas forestales o de cultivo en pastizales. Esta actividad no genera en el Pocito los ingresos que en otras partes pueden obtenerse, por la lejanía que significa sólo se logra vender a muy bajos precios con compradores que llegan a Valle Verde, hasta donde hay que bajar el ganado por principio de cuentas.¹⁶² Se pagan aproximadamente \$8.00 por kilo que pese el animal en pie, si hablamos de becerrillos de alrededor de 200 kg., y se llevan dos de ellos en una ocasión, sólo estarán regresando con \$3,200.00. Un propietario medio tiene al menos 10 hectáreas dedicadas al ganado, en donde pastan solamente 6 ó 7 vacas, pero que, a pesar del bajo rendimiento que esto representa, lo prefiere a dedicarlas al cultivo o darlas en aparcería. Además del ganado bovino, pocos tienen algunos borregos o cerdos. Cabe mencionarse para el caso de El Pocito, que no ha sido posible la explotación forestal planificada, por la protección legal a los bosques, la ausencia de proyectos sustentables y por el costo que supondría el arrastre de la madera hasta el camino más cercano.

4.1.3 División social del trabajo

Ante la carencia xi'oi de propiedad sobre la tierra, las dos formas fundamentales de relacionarse para el trabajo con los propietarios es a través de la aparcería y el jornal. Para ambos casos los xi'oi son, en la división social del trabajo, trabajadores carentes de los medios de producción. Los "patrones", "de razón", son los propietarios de los medios de producción, lo que no impide que técnicamente sean en algunos casos también trabajadores directos de su propia tierra e indirectos en otros cuando cumplen funciones de administración, vigilancia, control y dirección del proceso productivo, sea que acuerden jornal o aparcería con sus trabajadores. Esta división étnica del trabajo es común para ambas comunidades xi'oi estudiadas, pero debemos señalar que también hay "gente de razón", tanto de El Pocito como de Tancoyol (más en la segunda), que venden su fuerza de trabajo como jornaleros, con éstos los patrones prefieren acordar que trabajen "a medias", pues consideran que ellos trabajan más responsablemente y durante todo el ciclo. Esto a diferencia de los indígenas, de los que se piensa pueden abandonar el trabajo en cualquier momento, por lo que es mejor pactar con ellos el jornal; además de que muchos carecen de yunta necesaria en ocasiones para llegar a estos acuerdos. Lo que es común, es que la totalidad de los propietarios son "gente de razón", muchos de ellos no quieren aceptar trabajos o labrar su propia tierra pues les es más redituable migrar temporalmente a Estados Unidos y dejar las tareas pesadas a los indígenas.

¹⁶⁰ Unidad usada regionalmente, una carga equivale aproximadamente a 75 kilogramos. También se habla de "dobles" de maíz; una carga corresponde a 60 dobles.

¹⁶¹ Considerando que una fanega equivale a 70 kilogramos.

¹⁶² Recordemos que la distancia a esa localidad es de 9.5 km. por difíciles caminos, lo que hace arriesgar los animales a un accidente y provoca también que difícilmente se quiera regresar con ellos de vuelta, por lo que es fácil aceptar las ofertas del comprador.

Pero también se establecen diferenciaciones con respecto a los indígenas; en lugares como Valle Verde se prefiere trabajar con teenek migrantes o de La Cercada, en otras partes a ellos se les encargan tareas difíciles y poco remuneradas, como el acarreo de materiales de construcción, a hombro, subiendo el camino a El Pocito por \$30 ó \$35. Aunque en El Pocito y Tancoyol es común la contratación de mano de obra de otras regiones, regularmente se prefiere emplear a los del lugar, salvo en casos como los mencionados en que la retribución a los teenek es mucho menor. Abundaremos al respecto más adelante.

4.1.4 El trabajo por aparcería

La forma más común de aparcería en ambas microregiones es la llamada mediería: el propietario, además de la tierra, aporta la semilla suficiente para la siembra, mientras el llamado mediero se responsabiliza de todo el proceso productivo, desde la limpia hasta las cosechas. Del producto se dividirá por partes iguales entre el propietario y el mediero, dándose así una forma de pago a destajo y diferida hasta el fin del ciclo productivo. Generalmente bajo este acuerdo se cultiva maíz y frijol, que al final, se repartirán por partes iguales. El ser mediero, no excluye que para otras tareas o ciclos puedan vender su fuerza de trabajo como jornaleros o migrar fuera de la región. En El Pocito, donde a veces los terrenos requieren de una limpia más agotadora por lo abundante de la vegetación, esta tarea puede ser cubierta por el patrón pagando los jornales que se requieran, o bien, realizarla el aparcerero pero bajo el acuerdo "al tercio", es decir, conservando para sí 2 terceras partes de la cosecha. De cualquier forma en estos casos el propietario de la tierra se beneficia, pues de dejar sin sembradío su terreno por varios ciclos, puede crecer el monte lo suficiente para que las normas forestales lo consideren ya intocable o se requiera de permisos para trabajarlo.

Un aparcerero promedio acuerda trabajar alrededor de 2 hectáreas, en ellas requerirá de 20 dobles de semilla,¹⁶³ aproximadamente 25 kg., aportados por el dueño además de la mitad de la yunta si el terreno permite trabajar con ella. En El Pocito las características irregulares y pedregosas del suelo no permiten que se utilicen animales para arar, todo el trabajo es con barreta. En Nuevas Flores la aparcería es cada vez menor, ya sólo los propietarios de mayor edad que no desean trabajar la tierra, son quienes la ofrecen en mediería. Estos patrones vigilan el corte y calculan la producción y sus ganancias. De Nuevas Flores es sólo un xi'oi quien prefiere trabajar bajo este acuerdo, sembrando garbanzo, garbanza y maíz. La mayoría de los indígenas prefieren buscar el jornal, pues consideran que la aparcería implica un mayor esfuerzo, rendimientos no seguros y acuerdos por más tiempo. Los aparcereros xi'oi enfrentan momentos del ciclo agrícola, como el desmonte o el desquelite, en que requieren de ayuda de otras manos, lo que resuelven mediante el "cambio de día" o "días cambiados", es decir, permutando equitativamente jornadas de trabajo, según la parcela de cada quien lo vaya requiriendo. De esta manera solucionan su insolvencia para pagar jornaleros.

La mediería no se restringe a los cultivos. Apoyos gubernamentales con cabezas de bovinos a quienes no tienen tierras para mantenerlas, han hecho que se innove la mediería, llamémosle ganadera, consistente en que el dueño del animal, da la vaca a quien posee campos para su pastoreo, éste se compromete a cuidarla y alimentarla, los críos se van vendiendo y la ganancia por esto se reparte por mitad. Otro ámbito de la mediería está en el trabajo de

¹⁶³ Un doble es la medida equivalente a los granos requeridos para sembrar 1,000 mts², es decir, para una hectárea se necesitan de 10 dobles de maíz.

algunas mujeres xi'oi, que al no tener recursos para la compra de sus insumos, reciben de mujeres mestizas una cantidad determinada de hilo que utilizan totalmente en tejer un número acordado de servilletas o carpetas. Una vez terminadas éstas, las entregan a las "patronas" que dan a cambio otra cantidad de hilo igual a la inicial, la que ya es totalmente propiedad de la, digamos, "mediera". Ambos tipos de acuerdos se observaron en El Pocito.

4.1.5 El trabajo por jornal

Al trabajador jornalero se le ocupa en ambas microregiones principalmente para tareas agrícolas como el desmonte, la siembra o la cosecha, pero no exclusivamente, también se le confieren labores como el chapoleo de potreros, construcción de bardas, jagüeyes, letrinas, cuartos, cercas, el pastoreo, etc., lo que le permite tener trabajo, aunque poco constante, si en cualquier mes del año. Para algunos trabajos se opta por pagar a destajo, es decir por tarea o por metro trabajado, como en el caso de la construcción de bardas, cercos o jagüeyes. El problema del jornal (*guak'ateje*) es que dependen los trabajadores de los días que dispongan los patrones para la labor, el tipo de ésta y el número de jornaleros que decida utilizar, pues en esto estriba la cantidad de trabajo que tendrán. Un jornal se considera de 8 hrs. Durante algunos meses en que no hay cultivos, el trabajo por jornal es esporádico. Los xi'oi no tiene patrón fijo, sino que va buscando constantemente con quien apalabrarse para algún quehacer

Se contratan como jornaleros principalmente indígenas de la región, pues casi toda la "gente de razón" tiene sus propias tierras y labores, pero también llegan xi'oi de Santa María Acapulco a Tancoyol y al municipio de Arroyo Seco, así como a la microregión de Valle Verde llegan teenek de Tampaxal, Tamápatz, Tanzózob y otros lugares del municipio de Aquismón, además de xi'oi de La Reforma. Ellos llegan en busca de mejores pagos a los ofrecidos en sus lugares de origen, principalmente en los meses de octubre, enero y febrero, por temporadas cortas de 4, 5 días o una semana por lo general. En sus destinos reciben pagos generalmente inferiores a los de la "gente de razón" o de los propios indígenas del lugar (ver cuadro), pero son asistidos en cuanto a alimentos y a algún lugar pobremente acondicionado para dormir. *"... hay quienes vienen de San Luis, 6 ó 7 personas, y a ellos les pagan menos, ahorita como 45 pesos y la asistencia, que es la comida (...) pues, aprovechados que son, si les pagan 50 no les dan comida"*. (Genaro V., "gente de razón").

Los xi'oi de Nuevas Flores trabajan como jornaleros principalmente con propietarios de Tancoyol, pero también de San Antonio T., Ojo de Agua o Las Flores. Los de El Pocito, primordialmente con gente de El Carrizal y algunos con patrones de la misma localidad, aunque esto se ha restringido para algunos por los conflictos internos. En todos los casos, los acuerdos son por 2, 3 o hasta cinco días, salvo casos excepcionales. También hay jornaleros, indígenas o no, del mismo Tancoyol, de El Rincón, de Mesa del Sáuz y de Las Flores. Al parecer no han existido problemas entre migrantes y originarios de cada lugar en la competencia por el trabajo, cuando varios jornaleros trabajan para un mismo patrón, dicen entenderse bien, pues la mayoría son mismos xi'oi y en muchos casos con lazos familiares.

Los ingresos por jornal varían dependiendo de diversos factores: el lugar de trabajo, el patrón y la actividad realizada, pero también coincidiendo u obedeciendo ésta diferenciación muchas veces con el origen étnico del jornalero (ver cuadro). Los teenek inmigrantes o no, son usualmente los peor pagados. Entre los ingresos de la "gente de razón" con respecto a los de los xi'oi, encontramos desigualdades, y aunque esta disparidad registrada es generalmente

explicada por la valoración individual de su trabajo, pudiera también definirse por una línea racial y/o cultural marcada por prejuicios sobre las categorías "pame" / "gente de razón", con sus implicaciones sobre los individuos, sus atributos y su trabajo.

La *etnicización* y/o la identificación como una raza de la fuerza de trabajo, permite a los grupos hegemónicos relegar a las minorías, en este caso xi'oi y teenek, a los trabajos más difíciles y peor pagados. A la vez, estableciendo una diferenciación entre ellos, la hegemonía impide la formación de una conciencia o de reivindicaciones comunes como explotados entre los xi'oi y los teenek.

PAGO DE JORNALES DIFERENCIADOS SEGÚN EL LUGAR, TIPO DE ACTIVIDAD Y ORIGEN ÉTNICO DEL JORNALERO

LUGAR	PAGO POR JORNAL	ACTIVIDAD	ORIGEN DEL JORNALERO
Huasteca potosina	Entre \$20 y \$30	Agrícola	Teenek SLP*
S Juan Durán	\$ 40 y comida	Agrícola	Teenek SLP
S Juan Durán	\$ 60	Camino	Teenek LC **
S Juan Durán	\$ 50	Siembra pino	Teenek LC
Valle Verde	Entre \$50 ó \$ 60 sin comida	Agrícola	Teenek LC
El Pocito	\$ 35 por viaje (hasta 2 por día) ó \$100	Acarreo desde Valle Verde de materiales	Teenek SLP
El Pocito	\$ 70 y comida	Construcción	Teenek SLP
El Pocito	Entre \$ 30 y \$50 con comida	Agrícola	Teenek SLP
El Pocito	Entre \$ 70 y \$ 100	Agrícola	"de razón"
El Pocito	Entre \$60 y \$75	Agrícola	Xi'oi Qro***
El Pocito	\$ 50 por metro, hasta \$200 diarios	Construcción de jagüeyes	Xi'oi o "de razón"
El Pocito	\$ 600 por ha. (7 días apx.)	Chapoleo	Xi'oi de Reforma
Tancoyol	\$ 70	Agrícola	Xi'oi Qro
Tancoyol	\$ 70 u \$ 80	Agrícola	"de razón"
Tancoyol	\$ 10 el mt. (\$ 50 día apx.)	Cerca de piedra	Xi'oi Qro
Tancoyol	\$ 50 ó \$ 45 y comida	Agrícola	Xi'oi SMA****
San Antonio T.	Entre \$70 y \$80 ó entre \$50 y \$ 60 con comida	Agrícola	Xi'oi Qro
Las Flores	\$ 80	Agrícola	Xi'oi Qro

* Teenek de la huasteca potosina, generalmente de Tampaxal y Tanzóob

** Teenek de La Cercada, Jalpan

*** Xi'oi del estado de Querétaro.

**** Xi'oi de Santa María Acapulco

Fuente: Elaboración propia a partir de entrevistas con jornaleros y patrones durante el período de marzo a abril de 2003.

4.1.6 Otras actividades económicas de los xi'oi

Los xi'oi obtienen ingresos económicos esporádicos vía la comercialización de animales, como gallinas, guajolotes, cerdos, chivos, ocasionalmente algún bovino y recientemente conejos, de cría introducida por proyectos del INI. El trabajo de estos animales significa también una forma de ahorro, pues lo invertido en ellos puede recuperarse cuando la familia requiera hacer algún gasto extra o para atender alguna emergencia. En el caso de Nuevas

Flores, otro proyecto de INI que ha empezado a generar entradas es la apicultura, vía la por ahora incipiente venta de miel. Entre los xi'oi también hay quienes fabrican artesanalmente muebles sencillos como mesas, trasteros, camas y sillas, sin que se dediquen exclusivamente a ello, sino para obtener ingresos adicionales. Otra oportunidad de tener trabajo lo son las obras públicas que se realizan en la región, como la construcción de una cocina y un aula en El Pocito, así como el camino para esta localidad desde Valle Verde, donde se paga a los trabajadores \$800 por 6 días a la semana, muy por encima de lo que se paga ahí el jornal.

La aportación económica femenina se da a través de la migración, que en el siguiente punto abordaremos, pero en el caso de las mujeres casadas que no pueden salir lejos de sus localidades, obtienen ganancias económicas por actividades como el lavar ropa o hacer limpieza en casas de Tancoyol (\$80 el día o \$60 sin comida). Pero principalmente y entre las mujeres de mayor edad, la venta de artesanías, a pesar de los bajos ingresos que representa, puede solventar en ocasiones sus necesidades más apremiantes.¹⁶⁴ En este caso el negocio es para los intermediarios, que compran a precios muy bajos aprovechando la dificultad que representa a los xi'oi el salir a vender a otra parte.

PRECIOS EN QUE SE VENDE LA ARTESANÍA XI'OI (2003)

<i>Artesanía</i>	<i>Lugar de elaboración</i>	<i>Lugar de venta</i>	<i>Precio de venta</i>
Petate	El Pocito	El Pocito	\$ 50
Venteadores	El Pocito	El Pocito	\$ 20
Escobillas	El Pocito	El Pocito	\$ 5
Petate	N. Flores	N. Flores*	\$20 o \$25
Petate	N. Flores	Tancoyol	\$ 35
Petate	N. Flores	Jalpan	\$ 50

* A intermediarios que llegan a surtirse en esa localidad

Trabajan la palma, tejiéndola para crear petates, chiquihuites, venteadores y morrales. Para un petate se requieren 2 días de trabajo dedicados exclusivamente a ello o al menos una semana si se trabaja por ratos. Se utilizan para ello cerca de 30 dobles, es decir 60 palmas, como materia prima que cada vez es más escasa y por la que hay que caminar largas distancias para encontrarla y colectarla en el monte, en jornadas que inician a las 6 de la mañana y se prolongan hasta las 3 ó 4 de la tarde. La palma no es cultivada por los artesanos pues consideran tardado su crecimiento y difícil su cuidado, además, como ya mencionamos, son bajas las ganancias obtenidas por esta actividad, frente a la poca valoración de estos trabajos y a las ganancias mayoritarias de los intermediarios y comerciantes “de razón” que condicionan la compra de estos productos a precios muy bajos. Encontramos algunos pocos casos de trabajo del petate “a medias”, es decir, que mientras una persona teje petate, otra es la encargada de recolectar la materia prima, repartiendo entre ambos por partes iguales lo que se obtenga de las ventas. Cabe señalarse que la artesanía xi'oi (tal vez por el tipo de productos trabajados: escobetillas, venteadores, petates), no ha logrado impactar en consumidores que la adquieran por un valor “suntuario”, como sí se ha

¹⁶⁴ Considerando como trabajo artesanal a aquel que se da cuando. “el proceso de transformación de la materia prima tenga lugar, desde el principio hasta el final, dentro de una misma unidad de producción, con una incipiente división del trabajo (a lo sumo por sexo y edad), dándose como condición básica la relación directa del artesano con su producto”. Rodríguez Nicholls, Mariángela, *La artesana yucateca: ¿una proletaria?*, SEP, Dirección de Culturas Populares, Cuadernos de Trabajo/ C,I,D, No,6, México, 1982, p.15.

logrado desde hace tiempo en otras regiones con trabajos que sobreviven así a la producción seriada.¹⁶⁵

Así, además de la explotación directa que sufren los xi'oi al no poseer medios de producción y tener que vender su fuerza de trabajo, también sufren de explotación indirecta principalmente vía el intercambio desigual bajo el que se comercializan estas artesanías y algunos pocos y pequeños animales que logran criar.

4.1.7 Relación entre raza y clase

Para el caso de los xi'oi en Querétaro la condición de xi'oi no es equiparable a la de clase, pues implica una historicidad previa a la colonización y a la conformación del Estado. Sin embargo, para entender a los xi'oi hoy, es necesario reconocer el proceso de conquista, colonización y formación del Estado nacional al que han sobrevivido, así como a la conformación de las clases, que se dio y se mantiene sobre la diferenciación cultural y un pensamiento hegemónico racista. *“Es mejor estar bien con los mestizos porque es su tierra aquí. Nosotros estamos de alojados con los propietarios, aunque estemos pagando cada año”*, comenta un anciano xi'oi.

Funciona en la región para los xi'oi un sistema donde tendencialmente coinciden la subalternidad económica con su categoría étnica¹⁶⁶ particular y en general con la condición de indígena. Los xi'oi, como minoría en la región, comparten su posición de clase subalterna con otros sectores; con algunos “de razón” y con los teenek, pero no alcanzan sus miembros a integrar los sectores propietarios de la tierra (lo que no quiere decir que no pudiera darse). La burguesía regional agraria está compuesta por pequeños y medianos propietarios y por comerciantes, todos ellos criollos o mestizos. Otro sector de la “gente de razón” son los mestizos que podríamos llamar “semiproletarios”, pues aunque dueños de pequeñas porciones de tierra, requieren para completar sus ingresos el vender su fuerza de trabajo como jornaleros en la región o migrando temporalmente.

Entre los elementos señalados por los xi'oi como parte de su identidad, mencionaron algunos vinculados a su posición económica subalterna; como el carecer de tierra, el ser jornaleros o aparceros y el carácter de obreros agrícolas en campos del norte del país cuando migran. Sin embargo, la mayoría de los elementos culturales que contienen las identidades, indígena, xi'oi, “de razón” o mestiza, rebasan o pueden rebasar la posición de clase, pero tendencialmente coincide la subalternidad étnica con la de clase. La primacía económica y de las concepciones de la “gente de razón” (mestiza o criolla) se prolonga al poder político, al controlar éstos los cargos locales en las delegaciones, subdelegaciones y en el ayuntamiento.

Entre factores económicos y el racismo, se puede observar un mutuo impacto sin que impliquen determinaciones. El acuerdo con un jornalero xi'oi está basado en prejuicios (es

¹⁶⁵ Al respecto y para el caso del bordado yucateco, ver: Rodríguez Nicholls, Mariángela, *op.cit.*

¹⁶⁶ Pérez Ruíz, Maya Lorena, “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, En prensa para: Valenzuela, José M, Coord., *Los Estudios Culturales en México*, FCE / CNCA, México s/f, pp. 39 – 44, plantea al hablar de dominación étnica, que se pueden diferenciar dos tipos de ésta: la estratificada (cuando coincide con la de clase) y la global (cuando existe esta dominación cultural por encima de las clases), en nuestro caso, aún cuando no hablamos de dominación, sí podemos notar la coincidencia (no azarosa, desde luego) entre la categoría étnica con la de clase para todos los xi'oi, aunque la población no indígena no necesariamente pertenece toda a una misma clase.

flojo, borracho, etc.), pero a la vez su condición general como desposeídos de tierra crea estereotipos sobre de ellos. La concepción del mundo racista facilita las relaciones de explotación sobre los xi'oi.

4.2 Migración

La situación actual de los xi'oi en territorio queretano es en parte producto de su historia de constantes migraciones, que no los separan de su pasado como pueblo seminómada que fue hasta ya bien entrado el siglo XVIII. Más allá de los movimientos individuales de población, el de los xi'oi es un perfil como pueblo migrante. La más reciente etapa de este proceso migratorio podemos observarla a partir de los primeros años del siglo pasado, cuando inicia una lenta pero constante inmigración a Querétaro de "pames septentrionales", originarios del ejido potosino de Santa María Acapulco, proceso que se extiende hasta nuestros días. Estos movimientos se han dado tanto con carácter de retorno como también de migración definitiva. Para los últimos 30 años aproximadamente, los xi'oi han estado migrando, ahora de esta región, a ciudades como Querétaro y la cd. de México, a campos agrícolas del norte del país y, aunque en mucha menor medida que los "de razón", a los Estados Unidos. Este carácter histórico migratorio toma importancia por estar en relación con el lugar de los xi'oi en la división del trabajo y la propiedad y en la explotación de su fuerza de trabajo, acentuando la importancia de las relaciones sociales de producción que viven dentro de la totalidad de las relaciones interétnicas. Veamos como se da actualmente la emigración de los xi'oi en ambas localidades de estudio, desmenuzándola según sea su destino rural o urbano, al interior del país o internacional:

4.2.1 Migración interna rural – rural

Los xi'oi establecidos en Querétaro, han mantenido su condición histórica de migrantes (*komat kalajlapt*), pues han seguido partiendo a trabajar temporalmente fuera de la entidad. Hace poco más de 40 años fueron impulsados para esto por enganchadores de otras regiones con destinos que hoy han cambiado; entonces se trasladaban principalmente a San Luis Potosí: Tamuín, Estación Palma, Valles, al corte de caña en Tamasopo y al corte y limpia del café en Tamápatz, entre otros lugares, además de a Ciudad Mante y Tampico en Tamaulipas.

Actualmente emigran principalmente a los municipios de Matamoros, Reynosa, Villagrán y Río Bravo en Tamaulipas. Ahí trabajan en la siembra, limpia y pizca del maíz, la siembra de la sandía, el chile, jitomate, calabaza o papaya, el corte de calabaza, algodón hueso, pepino y de manera preponderante en el corte del llamado bombón. El bombón es una vaina que se exporta a los Estados Unidos donde se utiliza para guisos con carne o huevo. Los xi'oi comienzan a irse desde abril y se quedan allá entre tres y seis meses, según si renuevan contratos, aunque también hay a quienes les pagan por jornal. Después de octubre algunos se quedan para la siembra de tomate con otros patronos. Hay también quienes se han quedado definitivamente en Río Bravo. Los ingresos por estos trabajos están entre \$140 y \$150 diarios por seis horas de trabajo¹⁶⁷ (de 7a.m. a 1p.m.) o entre \$2,000 y \$2,500 quincenales.

¹⁶⁷ Cuando en la región no pasa de \$80 por 8 horas.

4.2.2 Migración interna rural – urbana

La migración xí'oi a las ciudades es principalmente femenina y de retorno, ellas van a ocuparse como empleadas domésticas o cocineras en diversas ciudades como Jalpan, San Juan del Río, Querétaro, Ciudad de México, Monterrey, Rayón, Río Verde, Cárdenas, Matamoros y Reynosa, con ingresos muy distintos y de manera frecuente últimamente, aunque no se puede decir que sea un fenómeno reciente. Muchas de ellas enfrentan problemas, principalmente por que no les quieren pagar y regresan pronto, otras no vuelven pues contraen matrimonio con jóvenes de las ciudades. Otras xí'oi se acomodan en el servicio doméstico en localidades pequeñas y cercanas con población mestiza, como Tancoyol o Zoyapilca, en cuyos casos reciben entre \$350 y \$400 semanales. Los destinos femeninos han variado por generación, anteriormente lo fueron principalmente ciudades de E.U., además de la capital de nuestro país, a donde llegaban acompañados de hermanos o padres; muchas de ellas eligieron no regresar a la sierra. Los hombres xí'oi difícilmente ven en las ciudades oportunidades de trabajo, los pocos que recurren a ellas se ocupan en la construcción como peones o ayudantes de albañil, comúnmente en Monterrey, el D.F. o Jalpan.

4.2.3 Migración externa o internacional

La migración en general ha aumentado en El Pocito ante la imposibilidad de abrir nuevos campos para el cultivo o la ganadería. De esta localidad los destinos principales de la migración de los “de razón” son Michigan, Georgia y Florida, la mayor parte al primero donde habrá unos 20 o 25 jóvenes de este lugar. Los meses en que los migrantes están en los Estados Unidos son desde marzo y hasta octubre o noviembre, aunque algunos ya han establecido allá su domicilio. Prácticamente todos sin papeles, se ocupan principalmente en el cultivo del maíz y tomate en Michigan; en mayo y junio siembran el maíz, que estarán limpiando y seleccionando en julio para en octubre cosecharlo. En Georgia y Florida se ocupan en la construcción, en este último estado también lo hacen en los campos de naranja.

Rara vez los xí'oi de El Pocito migran internacionalmente, cuando lo hacen es a Texas y Florida a los cortes de naranja y tomate, también hay quien trabaja en Michigan haciendo labores de jardinería. Un habitante no indígena de El Pocito es contratista para patrones norteamericanos, principalmente de fuerza de trabajo indígena de varios estados; un xí'oi de su misma localidad lo acusó en alguna ocasión de no pagarle y de abusar allá del trabajo indígena: *“Lleva puro indígenas para explotarlos allá, (...) trabajan con él y les dan \$132 por semana. Ellos llevan pura raza indígena, de Toluca, de San Luis, de Chiapas, de Oaxaca, puro indígena, no ve gente diferente, los oye hablar dialecto de ellos que no se entienden. Sólo así les paga una miseria, (...) le llueven coyotazos allá y nomás pague y pague”*. La gente “de razón” dice, sin embargo, que los xí'oi no avanzan porque no salen a trabajar más que a Tamaulipas y no se atreven a cruzar la frontera, lo que en realidad pasa en muchos casos pero no por falta de valor, sino de los recursos que implica invertir en pasar ilegalmente y obtener algún empleo.

De Nuevas Flores la migración indígena a los Estados Unidos es más representativa, cinco jóvenes actualmente trabajan allá, sus destinos principales son los estados de Luisiana, Florida, Carolina y Texas, al trabajo agrícola, ganadero y de la construcción. Particularmente en Texas cosechan calabaza y en Luisiana trabajan para ranchos de bovinos y caballos. En Florida cortan naranja y en Carolina trabajan el tabaco y el pepino. Las redes familiares y de

amistad, así como el trabajo previo en Río Bravo, son elementos importantes que van posibilitando o facilitando la llegada de xi'oi queretanos a los Estados Unidos. La migración femenina de hace aproximadamente 20 años, introdujo el carácter definitivo de este fenómeno entre los xi'oi.

4.2.4 Consideraciones respecto al proceso migratorio

Los problemas originados por la migración son variados. En la localidad misma que abandonan, desde abril y hasta noviembre en muchos casos, los padres de familia están ausentes, debilitando lazos familiares y dejando la carga de la casa y los hijos totalmente a las madres, pero también la del cuidado de los animales y las tierras en caso que se cuente con ellos. Los jovencitos de 12 ó 13 años ya no piensan en estudiar, sino en migrar a los Estados Unidos especialmente. Cuando migran a los campos agrícolas de Tamaulipas, los xi'oi comúnmente son molestados por la policía migratoria mexicana que los confunde con centroamericanos. La principal preocupación sobre la que se expresan los xi'oi migrantes en las entrevistas, es respecto a las innovaciones técnicas introducidas en los campos que poco a poco desplazan su fuerza de trabajo. Los pocos xi'oi que llegan a los Estados Unidos sufren abusos de los patrones, coyotes y contratistas que abusan al saberlos sin papeles, los coyotes les cobran altas cantidades por cruzarlos y los intentos para no ser deportados deben ser múltiples. Los patrones les exigen más trabajo abusando de su vulnerabilidad, pues antes de migrar a trabajar, difícilmente conocían algún lugar fuera de su municipio. El envío de dinero a sus familias significa un desfaldo de parte de las agencias dedicadas a esto, pues cobran porcentajes de hasta un 20% sobre las remesas.

Para las mujeres que se quedan en sus localidades, la migración masculina ha significado la apertura a espacios de representación anteriormente cerrados. Hoy, muchos liderazgos informales y cargos en el Consejo de los Fondos Regionales del INI, están en manos de ellas. El rompimiento de algunos migrantes con su comunidad se da en muchos casos desde su economía, pues ésta se centra en su manutención manejada individualmente, desligándose en muchos casos de la vida socioeconómica de la comunidad e incluso de la familia.¹⁶⁸ En la mayor parte de los casos no existe una ruptura tan tajante.

Efecto importante sobre la producción local, es que muchos propietarios de El Pocito prefieren orientar sus tierras a la ganadería, pues de esta manera se consideran menos atados que con cultivos para poder migrar y a la vez requieren de menos mano de obra. Buena parte de los ingresos obtenidos en los Estados Unidos los dedican a la compra de ganado o de más tierra, además de mejoras en sus viviendas.

Frente a la emigración en la región, se da a la par un proceso inmigratorio de los municipios potosinos limítrofes con una mayor presión sobre la tierra y menor demanda de fuerza de trabajo. Este no es nuevo, a la par de la llegada de los xi'oi a Querétaro en el siglo anterior, también había indígenas que venían temporalmente a cumplir o bien tareas como jornaleros, o incluso a la "pepena", es decir a recoger lo que quedaba de las cosechas de garbanzo, calabaza y maíz en situaciones precarias, hace poco más de treinta años llegaban a dormir en cuevas en las inmediaciones de El Rincón. Actualmente recordemos que trabajadores

¹⁶⁸ Ver Ordóñez Cabezas, Giomar, *Los pames de la huasteca queretana ante la migración y la carencia de tierras 1950-2000*, Tesis para el grado de licenciada en etnología por la ENAH, México, 2002. p.122.

indígenas vienen a la microregión de Purísima y Tancoyol provenientes de Santa María Acapulco y a la microregión de Valle Verde provenientes de la huasteca potosina, aunque algunos de este último lugar también los encontramos en Tancoyol, San Antonio Tancoyol e incluso en Jalpan, donde trabajan en la construcción.

4.2.5 Efectos de la migración en el racismo

La migración se da diferenciada entre la “gente de razón” y los xi’oi. En el caso del Pocito los xi’oi salen en mucho menor proporción que sus vecinos no indígenas y cuando lo hacen, es más común que se acompañen o establezcan sus redes migratorias con gente de San Luis Potosí. Los destinos, ya lo vimos, son también distintos en muchos casos y cuando coinciden la relación es casi siempre nula. Los de Nuevas Flores no migran regularmente acompañados de “gente de razón” de ninguna otra localidad, a pesar que de Tancoyol son decenas de jóvenes que salen a Estados Unidos, los xi’oi hoy buscan mayoritariamente acomodarse en los campos agrícolas tamaulipecos con la esperanza de ahorrar lo suficiente para poder pagar algún pollero. Las redes migratorias en el caso de esta localidad las hacen con otros xi’oi de Santa María Acapulco u otras localidades del estado. *“Los mestizos se juntan y se van y son los que tienen más billete,(...)los pames, que ahí en ahorros, en ahorros van guardando su dinero para poder salir, ellos pasan por de aquel lado por San Luis, con pames y con esos se juntan, van de aquel lado con personas que ya conocen, ellos los contactan con trabajo”*, nos cuenta un xi’oi migrante. El hecho de que los indígenas migren poco y preferentemente al interior del país, es en varias ocasiones la explicación que la “gente de razón” hace del “atraso” que atribuyen a los xi’oi.

Las redes migratorias se van estableciendo principalmente a partir de lazos familiares y secundariamente por amistad, ambos implican que se formen grupos de migrantes étnicamente diferenciados. Es difícil escuchar de vínculos solidarios o al menos de información sobre trabajo entre migrantes indígenas y no indígenas. Los xi’oi acostumbran introducir al trabajo en Tamaulipas, o en los Estados Unidos, primeramente a sus hermanos, primos y cuñados, apoyándolos en cuanto a información, recursos económicos, contactos, capacitación, hospedaje y en el manejo del inglés en el caso necesario. En sus destinos migratorios trabajan junto a otros xi’oi de San Luis Potosí, a veces parientes, con quienes comparten mutuo apoyo en los casos precisos. El establecimiento diferenciado de redes respecto a las de la “gente de razón”, también se explica porque éstos cuentan con recursos económicos que les permiten aspirar a mejores destinos migratorios.

La migración, al presentarse claramente diferenciada entre los xi’oi y los no indígenas, se convierte en un mecanismo de emulación, pues transplanta la diferenciación entre categorías del ámbito de la región y sus relaciones, a la organización y relaciones manejadas para migrar. De esta manera, y de acuerdo a la propuesta de Tilly, se fortalece la existencia del *par categorial* “pame” / “gente de razón” y no sólo en su orientación de diferenciación, sino incluso de *inferiorización*, pues existe el prejuicio de considera a los xi’oi como incapaces o poco audaces para enfrentar la migración transnacional (aunque se presenta cada vez con mayor frecuencia). Caso contrario se dio en algún momento en que las jóvenes xi’oi migraron compartiendo destinos y trabajos con mujeres no indígenas de Tancoyol, de quienes fue menor la discriminación.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Según Ordoñez Cabezas, 2002 p.113.

Además de que salieron en muchos casos huyendo de violencia familiar, quienes más atropellos sufren al trabajar fuera de su comunidad, son las mujeres. Al ocuparse para trabajos domésticos, muchas de ellas denuncian el no haber recibido pago por su trabajo en alguna ocasión, el vivir encerradas sin poder salir a la calle, el sufrir malos tratos, gritos, sobreexplotación, mala alimentación, ofensas, etc. Es común que en las ciudades no reconozcan el ser indígenas, pues esto, dicen ellas mismas, les haría objeto de una mayor discriminación. Una joven xi'oi nos cuenta de su trabajo en hogares del D.F. y de Dallas: "... me tenían como presa porque duré como tres meses sin salir a ningún lado, ahí estaba encerrada de día y de noche como presa. La señora no me sacó ni un día y siempre me regañaba la señora, me gritaba, yo no podía estar ni un rato parada, todo el día hacía quehacer, lavar, planchar, no me dejaban descansar. N' hombre, yo ahí lloraba, que si quería regresarme y sola estaba ahí, pero nomás veía pa'l cielo (...) Luego yo comía pura tortilla, de lo que alcanzaba a comer, de lo que sobraba de los chiquillos, que les daba de desayunar, a veces sobraba leche, de la que sobraba, (...) Luego me decía que era una gata, que yo no podía comer ahí con ellos, (...) Ellas no sabían que yo era indígena, es que mi hermano no les dijo, ni yo les dije, pus si les digo, mucho más me van a aborrecer, si no saben ni de que gente soy y ya me aborrecen, ora si se dan cuenta que raza soy, a lo mejor ni de comer me dan". Para enfrentar la experiencia del trabajo fuera de sus localidades, las mujeres xi'oi niegan así su identidad que consideran les hará víctimas de la *inferiorización*.

En El Pocito, los procesos migratorios pudieran estar influyendo en el debilitamiento o el no fortalecimiento de lazos comunitarios en general y de identidad entre los xi'oi. Esto aunque a pesar de la carencia de tierras aún son más los indígenas dedicados a la agricultura mediante el jornal o la aparcería, que aquellos que salen anualmente y dependen de los ingresos migratorios por completo para subsistir. En general, y para ambas localidades estudiadas, los migrantes han introducido cambios en patrones culturales como la música, la alimentación, la religiosidad, las relaciones familiares y las expectativas de los jóvenes. Otro efecto de la migración en la aculturación lo es el que no se puedan sustentar instituciones particulares de los xi'oi por la poca población, y requieren de integrarse a otras ajenas.¹⁷⁰ En algunas festividades religiosas se integran aportando la utilización de los minuetes. Estos cambios se dan paulatinamente. Un joven xi'oi migrante se siente más cerca de los migrantes no indígenas de lo que entre sus padres pudieron coincidir con los "de razón". Esto dado que las relaciones con ellos no son directamente de subalternidad económica (patrón / jornalero), pues muchos ya no se emplean en la región. Se puede hablar de que la migración ha sido, en estos casos y no para la generalidad, una alternativa para que los indígenas no sólo enfrenten su débil posición en las relaciones económicas de la región, sino también afronten prejuicios y discriminación.

Si nos referimos a la migración histórica de los xi'oi a Querétaro, encontraremos que en un principio se adaptan a las relaciones asimétricas pues es ésta la forma en que pueden lograr su objetivo de emplearse como jornaleros o medieros y de encontrar un lugar donde "arrimarse", reproduciendo así, nuevamente, la existencia del *par categorial* "pame" / "gente de razón" y la *inferiorización* que conlleva. En momentos que su presencia compromete o compite por recursos y oportunidades, las formas del racismo se presentan más cercanas a la segregación y los "de razón" tienden a aislar a los xi'oi.

¹⁷⁰ Idem. P. 76

CAPÍTULO 5 IDENTIDAD Y ETNICIDAD

“Nosotros oímos eso de pueblos indígenas, pero nuestro pueblo está allá, nosotros aquí no tenemos pueblo, uno aquí no tiene pueblo”.
Don Antonio, jornalero xi’oi

5.1 Identidad xi’oi

La formación de las identidades como “xi’oi”, “pame” o “indio”, frente a las de “gente de razón” o “mestizos”, son producto de procesos históricos donde los grupos subalternos no han sido pasivos, pues contribuyen creando o aceptando las fronteras de dichas categorías y los contenidos, en este caso culturales, al interior de éstas. La posición de los xi’oi queretanos en las relaciones de poder, su posicionamiento frente a su historia de migración y frente al territorio,¹⁷¹ se han vuelto elementos constitutivos de su identidad, que aunado a los cambios culturales, les ha diferenciado de los xi’oi potosinos. La identidad de los xi’oi en Querétaro se va constituyendo en un proceso constante y dinámico entre la definición que ellos hacen de sí mismos y la visión y definición que de ellos hacen quienes son sus “otros”. Elementos de estas concepciones de la “gente de razón”, si bien cargados prejuicios, son asumidos por los xi’oi, dada su posición subalterna frente a los otros, “los de razón”.

5.1.1 Autopercepción xi’oi

La percepción que el xi’oi tiene de sí mismo le define en sus perspectivas y en la idea acerca del lugar que ocupa en el orden social y económico. En esta percepción juegan varios elementos, entre ellos el territorio como un importante símbolo identitario para los xi’oi queretanos y con el que la relación ha cambiado a lo largo de la historia. Mientras con respecto al pasado se conserva en la memoria la posesión de amplios territorios y de pueblos como Tancoyol, también se tienen recuerdos y lazos inmediatos con Santa María Acapulco y sus anexos, lugares de su emigración inmediata anterior. Su pueblo de origen es una referencia que une su identidad al resto de los xi’oi, pero a la vez se diferencian de los potosinos por las nuevas relaciones que han establecido con el territorio en suelo queretano, pues aquí se sienten muchas veces ajenos al carecer de tierras y estar en posición minoritaria frente a una mayoría culturalmente distinta. Además de un origen común, los xi’oi queretanos reconocen lazos de parentesco entre muchos de ellos, por lo mismo identifican fácilmente las localidades en este estado que cuentan con población xi’oi, así como los lugares por donde han deambulado en busca de trabajo.

Refieren a Santa María Acapulco como un pueblo grande (kom’otz) donde casi todo se trata en pame, donde se ha conservado la tradición, su religiosidad, donde es: *“pura gente indígena, legítima, con sus costumbres, con los viejitos, gente antigua, todas las fiestas tienen, tienen hasta gobernador.”* Es gente, dicen, mas cerrada con los no indígenas, pero no les da tanta vergüenza hablar su lengua materna en cualquier lugar. El gobernador tradicional, aunque sin ninguna injerencia con los xi’oi queretanos, es visto como una imagen importante principalmente en gestiones ante gobierno, incluso ayudó ante el INI para que se les diera material en Nuevas Flores cuando levantaron sus casas. Sobre su lugar de procedencia, creen que debe mantenerse como pueblo indígena que es, es decir, con su lengua, su forma

¹⁷¹ Ver: Hall, Stuart, “Cultural Identity and Diaspora” en: *Custom Course Material, Anthro 251 Issues in Cultural Studies*, Stanford, 1994, p.224-225.

de organizarse como ejido y con la manera de usar y mantener su templo (corazón de su religiosidad). Reconocen que ha cambiado, pues ahora ya se habla castellano ahí y ha entrado mucha gente no indígena. Les gusta ir a ese pueblo pues es común que se encuentren con parientes o incluso que recién les conozcan, prefieren asistir principalmente en días de fiesta, aunque esto, como ya dijimos, es cada vez menos frecuente. En Santa María Acapulco las referencias sobre los xi'oi del otro lado del río Santa María son solamente familiares, sin claridad sobre los lugares precisos y condiciones en que viven.

En la región que nos ocupa, a la vez que los xi'oi se reconocen como serranos y como queretanos, diferenciándose así del resto del grupo etnolingüístico, no asumen a su territorio como huasteca, como muchas veces se ha pretendido establecer, pues este término lo asocian exclusivamente a los teenek y a tierras potosinas.

El común de los xi'oi guarda una memoria histórica de que ellos poblaron Tancoyol hace tiempo, de que ellos construyeron el templo de la misión de Nuestra Señora de la Luz y que incluso dejaron huellas materiales de su presencia en múltiples "cuisillos", restos de casas que aún pueden observarse en las cercanías del pueblo. No tienen claridad sobre cuando abandonaron el lugar, pero la mayoría piensa que en algún momento llegaron los "de razón" para arrebatárles las tierras. Huyeron muchos a Santa María y de ahí han regresado, según recuerdan, al menos desde tiempos de la revolución. De ese pueblo, dicen que tiene tres hijos, tres "retoños", en sus lugares a donde han migrado xi'oi: los alrededores de Tancoyol, El Pocito y La Reforma. El recuerdo de que estas tierras fueron suyas, los hace pensar en que pudieran recuperarlas, pues dicen, algún día tal vez sea "ejido de indios".

Su memoria colectiva más reciente, de un pasado inmediato, habla de entre hace veinte y cincuenta años cuando sus condiciones de vida fueron más difíciles frente a la pobreza y la sobreexplotación de su trabajo. Antes, dicen mujeres xi'oi, no comían más que tortilla, frijol, chile y sal, cuando no había recurrían a recolectar el chamal del que ya hemos hablado: "*... un granito de sal, decíamos que comer sal ya era como comer tortilla y a dormir, y despertar con bastante hambre (...) a veces ya hasta nos queríamos vomitar ya de hambre.*" Muchos probaron la carne por primera vez hasta su adolescencia. Carecían de cuestiones indispensables como ropa y zapatos, pues andaban descalzos y generalmente vestidos con remiendos y pedazos de telas. Los niños xi'oi no iban a la escuela, o entraban ya muy grandes (12, 13 años), pocos eran los que entendían castellano, incluso muchos relatan que de pequeños huían a esconderse entre el monte cuando veían llegar a alguien no indígena, pues les temían por no entender lo que decían. Cuentan que dos problemas les empobrecían además de lo bajo de los jornales y del rendimiento del trabajo agrícola: el alcoholismo y las apuestas en el juego de barajas. Como no sabían ni leer ni hacer cuentas, era común les engañaran también al momento de sus pagos y de sus compras.

Los xi'oi dicen que son diferentes de los de razón, no por la ropa, que "*puede ser igual aunque más pobrecita*", sino principalmente por la lengua, porque ellos hablan pame y castellano, mientras los "de razón" sólo entienden su idioma. El "*modo*" de sus celebraciones también lo consideran distinto, ellos tocan minuetes y en general son muy respetuosos de los santos y de sus fiestas, cosa que el "de razón" ya no, tienen otras costumbres. Otra diferencia con ellos, es que los xi'oi conocen mucho de plantas y pueden comer del monte, como el chamal, que no consumen los "de razón". Los xi'oi se reconocen como gente sin tierra, jornaleros pobres que tienen que laborar aunque estén enfermos, en un constante migrar

buscando trabajo y donde vivir. Los xi'oi dicen que *"del cuerpo somos iguales"*, con respecto a los "de razón", pero *"de sangre pame porque mis padres eran pames, legítimos, sin cruza."* La principal función distintiva de su identidad es la lengua, mientras el origen común y la ascendencia los integra.

Los xi'oi, desde prejuicios, se definen a sí mismos como los que *"hablan mochito"*, como *"sucios y pobres"*, de casas *"cochinas"* que parecen *"basureros o gallineros"*. Una joven xi'oi menciona: *"... sí sabía lavar, pero acá nosotros, no como ellos, como ustedes que saben limpiezas. Uno lo echa al agua y ya dice que está limpio y lo lleva al sol. Pues es que como ustedes tienen más limpieza que nosotros (...) y nosotros no, nosotros si lavamos una ropa, van a decir que no, pues no lavó bien esa ropa o no quedó limpio."*

La idea acerca de las mujeres xi'oi que tienen ellos mismos, es de ser trabajadoras, madrugadoras y responsables, que atienden desde temprana edad a su hogar, hijos, marido y animales. Piensan de ellas mismas que no son tan cerradas como las mujeres de Santa María Acapulco, afirman que: *"aquí tiene uno un estilo más bonito para platicar."* Ellas son principalmente quienes han reivindicado recientemente su identidad indígena y "pame": *".....pero uno no puede negarlo, ya toda la gente sabe que uno es pame. Yo no puedo ni quiero cambiarme, soy india, hasta los días de mi vida"*. Sobre los hombres xi'oi, ellos mismos y principalmente las mujeres, no son tan condescendientes en sus juicios: son borrachos, flojos, e incapaces para organizarse, coinciden mayoritariamente.

Es común, aproximadamente en los últimos 20 años, que los xi'oi al llegar a Querétaro vayan dejando poco a poco de hablar su lengua, muchos incluso han negado saberla o ser indígenas, pues así, dicen, se ahorran burlas y discriminación. Cuando hay cerca alguien "de razón", prefieren hablar en castellano y al salir a trabajar fuera de sus localidades tratan de ocultar el que son xi'oi. Pero esta carga negativa que los mismos xi'oi dan a su identidad ha cambiado en algo entre algunos jóvenes y adultos; la vergüenza por hablar su lengua es menor, reconocen ellos mismos, aunque sigue siendo muy evidente. Hoy hay jóvenes que se arrepienten de no haberla aprendido y dicen: *"... por eso que hacían menos a uno que era indio, ya ve que hay gente (...) Ahora me doy cuenta ¿por qué no me enseñé todo? (el idioma xi'oi) Porque si sé unas cosas pero no sé todo, y yo siento que es algo muy importante para mí, yo siento. Digo si entendiera yo, fuera más ..."* Esto ejemplifica el proceso contradictorio que vive la identidad.

La invocación a la identidad étnica xi'oi, o mejor dicho "pame", pues así se maneja¹⁷², es en algunos casos de tipo utilitario, pues es esgrimida principalmente frente a instituciones que la gratifican; fuera de esos ámbitos sigue siendo más bien ocultada, a pesar de las transformaciones mencionadas. Los xi'oi se juzgan a sí mismos como un grupo dividido entre las diversas localidades y con conflictos al interior de éstas, sin poderse integrar para actuar frente a sus necesidades. Es claro que su identidad no está basada en la comunidad que cohesiona, carecen en buena medida de este sentido de pertenencia, situación tal vez explicada en parte por su carácter migratorio persistente. Su participación colectiva a partir del trabajo del I.N.I. no ha podido resultar en la autoorganización ni en fuertes reivindicaciones. Al hablar de su futuro, parece serles incierto, no saben que podrá ser de ellos pues sin tierras

¹⁷² Recordemos que los xi'oi al hablar su lengua así se nombran: "xi'oi", pero al hablar castellano se autodenominan "pames", como les llaman los "de razón".

están condenados al jornal y a no progresar. Sin embargo tienen la certeza de que los xi'oi no van a desaparecer, pues dicen, siempre han existido a pesar de tener tantos problemas.

Los xi'oi se distinguen de los teenek, a quienes conocen como "huastecos", y de los ñãñho u "otomíes". De los primeros dicen que se les distingue por su ropa de colores y por su lengua, que son muy tranquilos, buenos curanderos, saben trabajar juntos y jalan parejo. Dicen que a ellos no les da pena hablar su lengua, y "*hasta música en huasteco tienen*", pero son dejados, abusan de ellos y malbaratan su trabajo, consideran. Dicen también que son "*más indígenas*" y se refieren desdeñosamente a ellos como "*huastequillos*" o "*cuitolitos*" y a las mujeres como "*comales*", términos usados también por los no indígenas. A los ñãñho, con quienes antaño mantuvieron relaciones comerciales, les llaman "*sanpedreños*", en alusión a San Pedro Tolimán, pueblo de donde llegaban para comerciar hilos, agujas, remedios y a veces granos, también se les conoció como "*tashinkes*" o "*tamein*", en alusión a que llegaban cargando sus productos. Dicen de ellos que son más pobres y que "*esos si son indios porque su idioma es dialecto*". Los ñãñho llamaban a los xi'oi "*yotaxiff*" que quiere decir "hacedor de petate".

De los "*de razón*" (*nanj'ein*) dicen que son cruzados o mestizos, porque ellos tienen algo de sangre indígena, aunque no quieran reconocerlo. Admiten con ellos haber crecido, aunque las relaciones nunca han sido del todo buenas, siempre han recibido burlas y menosprecio de ellos, aunque ya menos, por su idioma y forma de ser. Ahora, dicen, es más lo que hablan a sus espaldas, secreteándose. Al relacionarse con ellos, se cuidan de no provocar burlas o "*dar de que hablen los de razón*". Reconocen que no es la totalidad de la población no indígena de la que reciben tratos discriminatorios. En una comida ofrecida por candidatos en campaña electoral, observé que algunos xi'oi preferían no aceptar los alimentos, pues, explicaron, "*después nos van a decir muertos de hambre*".

Las diferencias entre las categorías abarcan hasta ámbitos como la alimentación y la limpieza; los xi'oi dicen que hay "gente de razón" que no quieren comer muchas cosas del monte, como el chamal, porque dicen que es comida pame o no les gusta. Una distinción importante la establecen tocante al respeto a las costumbres indígenas y a la religión en general, dicen de los "de razón": "*...andan jugando sus niños, (en las velaciones) no se quitan el sombrero con la Virgen, fuman dentro de la iglesia...*" Incluso se cuenta sobre la imagen de un Santo Niño, aparecida en La Cercada (localidad teenek), que en una ocasión se prestó a La Cuchilla, población de mayoría mestiza, pero que este santo, al ver que la gente ahí era poco respetuosa, jugaba, fumaba y gritaba en la velación, desapareció y volvió solo a los pocos días a su casa entre los teenek.

Para los xi'oi es claro que los "de razón" son los que mandan, porque son más y son los dueños de las tierras. Como controlan los cargos de autoridad, acaparan apoyos y abusan de su poder, les dejan las tareas más pesadas, se quejan algunos informantes: "*... ellos lo que quieren es tenernos como al estilo animal, esa bestia no habla, esa bestia le cargamos las cosas, así nos quieren tener.*" Ellos, anotan, acaparan tierras, son ricos que tienen vacas, potreros y familia en los Estados Unidos que les envíe dinero, por eso, dicen, ya no quieren trabajar aquí "*mas que como patrones*", aunque de por sí, no saben de trabajos duros, como arreglar una cerca de piedra: "*Trabajamos diferente porque ellos, los mestizos, tienen dinero y bancos, nosotros no podemos. La cartera es el dios. Nosotros no, trabajamos aunque nos enfermemos, cortemos o lastimemos, un rico no, y los ricos son mestizos, está claro eso*", menciona un jornalero indígena.

5.1.2 Heteropercepción sobre los xi'oi

La visión y concepciones que la "gente de razón" tiene acerca de los xi'oi, define las expectativas que de ellos tienen y la actitud que ante ellos toman. En la caracterización de ellos, encontramos elementos de discriminación, generalizaciones y homogeneización, que, considerando que se hacen discursivamente desde elementos culturales y biológicos, consisten en procesos de formación racial y al mismo tiempo de *etnicización*.

La "gente de razón" afirma que los xi'oi no son originarios de esas tierras, que vienen de San Luis Potosí, sin saber con precisión desde cuando, pero que muchos ya han nacido en Querétaro. Saben de Santa María Acapulco como el mayor pueblo pame: *"donde es pura indiada, los mecos, nadie de razón..."*, identifica una señora de Tancoyol que refiere a ese pueblo como peligroso: *"hay gente mala, son indios que hacen brujería (...)* En la fiesta toman mucho. Son muy necios esos indios (...) *hay que ir con cautela porque ellos tienen otros modos que uno no sabe"*. Reconocen varias localidades en los alrededores donde hay presencia indígena, pero consideran que es poca y que desaparecerán con el tiempo y el mestizaje: *"¿Quieres ver pames? Esa raza esta en extinción.....hay pames pero poco se ven porque se esconden, pero se pueden ver panteras"*, informa un empleado municipal.

También conoce el común de la población no indígena que la presencia de los xi'oi en la región es histórica, hablan de los "cuisillos" en las orillas del plan como casas de los antiguos indios, de *"los moctezumas"*, casas que fueron cubiertas, dicen, por el diluvio. No saben como se fueron, pero sí que Tancoyol era un pueblo de pames y que hay quien pudiera pensar en pelearlo para ellos. Testigo de esa presencia y registrando su labor como constructores del templo misional, una placa en ese edificio reconoce la obra a los frailes misioneros y *"a nuestros antepasados pames"*.

El principal elemento objetivo de diferenciación empleado por los "de razón" respecto a los xi'oi es el idioma, mencionan respecto a ellos que físicamente *"son casi igual a uno, sólo por su lenguaje"*, refiriendo que la lengua es el único rasgo cultural evidente frente al desuso de alguna vestimenta particular. Las cargas subjetivas sobre este elemento no están ausentes, cuando hablan pame, dicen que se oye feo, que parece que son *"conchis"* (guajolotes), perros o gatos peleando, y que al hablar el castellano lo hacen "mocho". Al limitar el uso de su lengua a ciertos espacios y no manejar otros elementos identitarios evidentes en la inmediatez, como sería una vestimenta particular, en ocasiones su presencia es imperceptible incluso para maestros que trabajan en sus localidades.

El concepto general en que se tiene al xi'oi es de que son individuos *"tercos"* y *"cerrados"*, *"incomprensibles"*, de *"mala cabeza"* y poco o nada civilizados. Refieren a ellos como una *"raza"* con *"costumbres antiguas e imposiciones de sus papases"*. Al considerarlos *"atrasados"*, se explican que sean borrachos, que no les interese el estudio, sean flojos, dependientes, se reproduzcan *como conejos* y coman cosas del monte. Ideas estas si no en el común de los "de razón", sí constantemente repetidas al referirse a los "pames", como conocen ellos a los xi'oi. Sobre sus creencias se les observa como afectos a recurrir a la brujería para dañar a sus enemigos, por lo que muchas veces temen su enemistad personal, no se les considera buenos católicos pues su participación en la vida de la Iglesia y su religiosidad son, suponen, limitadas y superficiales. Aunque saben que son afectos a la

curandería, desconocen sus prácticas caseras. Las mujeres que trabajan en Tancoyol o localidades de la región, las “pamas” como les dicen despectivamente, son en ocasiones consideradas como sucias y que no saben cocinar. Ya decíamos que algunas jóvenes al salir fuera de sus localidades sufren maltratos y esconden su identidad xi’oi, lo que incluso sucede al unirse allá con parejas que ignoran mucho de lo que ellas son: *“Mi hija se fue con uno de Jalpan, (...) le dice que ella es una huasteca (...) porque una vez que vino oyó que estábamos hablando en idioma y dice que somos huastecos, si dice ella: -soy huasteca, ¡huasteco has de ser más túj, de la sierra y tu crees que por ser huasteca me voy a dejar pegar-, dice, -yo me voy a ir y te voy a demandar-.”* (“Adela”, xi’oi de N. Flores).

Respecto al trabajo masculino, la imagen del xi’oi es la de jornaleros que resiste trabajos pesados; *“trabajan lento, pero más tiempo y más duro, como burros”*, comenta un propietario “de razón” en Valle Verde. Se prefiere acordar con ellos el jornal, pues dicen que los xi’oi sólo van a trabajar tres días y después se van a tomar con el dinero de su pago, por lo que no son confiables para convenir mediería con ellos o trabajos por semana, quincena o mes. Salvo excepciones, no acostumbran pagarles por adelantado, aunque es petición común de los jornaleros pues tienen necesidades inmediata que cubrir. La dificultad de trabajar con ellos, piensan los “de razón”, es que al ser necios, hacen las cosas como ellos quieren y no pueden entender como se les pide, entonces se enojan y abandonan el trabajo.

Su “atraso” lo atribuyen entre otras cosas, a que no dejan el “jornalito” para salir a Estados Unidos a trabajar y a que en general *“casi no tienen ideas”*. Aunque todos estos elementos son prejuicios que los “de razón” han manejado, no es extraño que excusen a los xi’oi de cargarlos mediante explicaciones basadas en su cultura y en su naturaleza misma como “raza”, término utilizado. Asegura la población no indígena, que los “pames” cada vez están menos “apartados” y cerrados; *“ya entienden más”*. Hace 30 ó 40 años tenían miedo a los “de razón”, esto ha cambiado, dicen, porque ya van a las escuelas y tienen apoyos del gobierno, aunque aún están limitados pues les cuesta desenvolverse y darse a entender frente a otros, para tratarlos, dicen, es mejor saberle hablar con paciencia, *“como a un chiquito”*.

Se piensa que no están unidos los xi’oi ni al interior de sus propias localidades, pues saben de sus conflictos y divisiones, lo que interpretan en ocasiones desde ideas preconcebidas sobre ellos como las arriba mencionadas: *“Están divididos, yo pienso un punto es eso de la política y otro es que no razonan, porque no salen de acuerdo que una faena (...) y ya son entonces enemigos o (...) que tu no pagaste, que sí y que te voy a demandar y así andan”*, menciona una autoridad “de razón”. Es difícil, piensan, que los xi’oi sean participativos en tareas de sus localidades, cuando instituciones como el INI ha intentado capacitarlos, más bien les ha hecho mal, creen los “de razón”, pues los ha vuelto conflictivos. Ven a los xi’oi con dificultades en el futuro, sin poder salir de pobres y consideran que desaparecerán en pocos años; lo que debiera hacerse es, comenta un informante de Tancoyol: *“...que no los desairen porque son pames, o sea que el gobierno que los mire igual, como si fueran de razón”*.

Estas concepciones podemos calificarlas como formas de racismo y no sólo como discriminatorias, dada su asociación como inherentes a rasgos culturales y biológicos de los xi’oi.

5.1.3 Denominaciones propias y atribuidas

Miguel Alberto Bartolomé¹⁷³ refiere a la utilización de denominaciones atribuidas desde fuera del grupo, cuando no coinciden con la autodenominación, como apelativos que pueden ser interiorizados reflejando así el funcionamiento del discurso hegemónico. Vemos así que las denominaciones “indio” e “indígena”, fueron creadas desde la hegemonía para homogeneizar a un gran sector subalterno de la población, que tenía en común la no ascendencia europea o cualquier otra no americana, creando así una identidad hasta entonces inexistente (lo que no niega que se ha convertido hoy, en ciertos sectores, en una identidad amplia, no sólo asumida sino reivindicada). Sobre esta división asimétrica se sentaron las bases del orden social colonial, modelo que, señala A. Beltrán, no fue liquidado tras la independencia y revolución.

En el caso que nos ocupa ha sido interesante observar que el vocablo “indio” es utilizado por la “gente de razón” de manera despectiva para denotar ignorancia atraso o dejadez, pero también por los mismos *xí’oi* que responden a insultos llamando “más indios” a los “de razón”, porque dicen, sólo conocen un idioma, mientras ellos manejan el pame y el castellano. También los *xí’oi* llaman “más indios” a los teenek y a los ñahañú, señalando con ello el que son más “atrasados”. Aún entre ellos mismos se señala a quienes son también “más indios”, indicándonos la existencia de una escala imaginaria respecto a este término. Esta paradoja muestra como en el funcionamiento hegemónico de una concepción de *inferionización* de lo “indio” se permea también a los grupos subalternos que asimilan este carácter despectivo.

La idea que tienen de un indio es de alguien con arco y flecha, descalzo, que anda por el monte, “como los de antes”, que habla “algo” (“dialecto” me refiere alguien) que es menos que un idioma, como si lo es el pame y el castellano. Estrictamente esta imagen del indio ya no existe para ellos en la realidad, pero la palabra sigue indicando “incivilización”. “Indígena” o “indito” se utilizan menos, pero con la misma connotación que “indio”. De manera paradójica, hubo quien me respondió que indio significaba “hijo de Dios” y que no sabía porque lo usaban como insulto puesto que todos somos indios, se sea o no “de razón”. El común de los *xí’oi* no tiene claridad respecto al término “indio” y no se identifica como tal. Aproximadamente de diez años a la fecha, y para quienes han sido representantes o capacitados por instituciones, las palabras “indio” e “indígena” han dejado de ser ofensivas e incluso se manejan reivindicativamente. Utrilla y Prieto señalan lo anterior en general para el general de la población indígena en Querétaro, abundando que frente a programas gubernamentales el reconocimiento como indígenas se da con facilidad, incluso par quienes no hablan alguna lengua autóctona.¹⁷⁴

También se utiliza la palabra “meco” para denominar a cualquier indígena, dándole un significado más cercano a salvaje. Bajo otras expresiones, como “pamillos” o “enchamalados”, se humilla a los *xí’oi* en casos específicos. Se les dice que hablan como perros o como guajolotas, a los jóvenes de Nuevas Flores que en un tiempo pastorearon cabras les llaman “chivos” en Tancoyol, “floreños” es como también se refieren despectivamente a los *xí’oi* por su localidad. Pero la tipificación no constituye sólo un par diferenciado, se extiende a clasificar como “encartado”, “media raza” o “cruzado” a quienes son hijos de una (o un) “de razón” y

¹⁷³ Bartolomé, Miguel, *Gente de Costumbre y Gente de Razón, Las identidades Étnicas en México*, INI – Siglo XXI, México, 1997.

¹⁷⁴ Utrilla, Beatriz y Prieto, Diego (coords.), *Dya jä’ ihe ne nja’bu Somos lo que Somos, Identidad, Relaciones Interétnicas y Resistencia Indígena en Querétaro y Guanajuato*, En prensa, Centro INAH Querétaro, Querétaro, 2003, p.27.

un(a) xi'oi, esto como un claro resabio de denominaciones coloniales y su régimen de castas. Estos últimos términos afortunadamente caen cada vez más en desuso, pero reflejan la existencia de lo que se ha llamado "zonas grises de pertenencia".

El término "pame" es el utilizado por quienes no son xi'oi y por ellos mismos cuando hablan en castellano. Arrastra una carga peyorativa que señala Heidi Chemín para el caso de San Luis Potosí¹⁷⁵, donde se utiliza: "para designar a alguien como despreciable, vulgar, asqueroso, idiota, retrasado mental, pendejo, etc." "Pame", se dice que viene de las constantes negaciones que los xi'oi hicieron a los conquistadores diciéndoles "pami" o "nipalmi" en su lengua, es decir "no" o "no hay". Los xi'oi, al manejar su lengua, se autodenominan así, "xi'oi", y nunca como "pames", a la mujer la llaman *ntju'i* y al hombre, *kuang*. Xi'oi es un término que los no indígenas poco conocen y no manejan, es señalado por Soustelle como proveniente del término en desuso "yoi" que significa "hombre", considerándose a sí mismos entonces como "hombres verdaderos", pero no hay certeza al respecto¹⁷⁶. Chemín apunta que "xi'ui" es usado para cualquier indígena en contraposición a la "gente de razón", contrariamente a lo referido por mis informantes, y tal vez sólo para el lado queretano, esta palabra distingue también de otros indígenas, es decir, un teenek o un nahua no es xi'oi.

5.1.4 Manejo de la identidad y de sus elementos

En la discusión acerca de lo étnico¹⁷⁷, actualmente se han llegado a coincidencias respecto a la construcción de la identidad, entendiéndola como un producto histórico y socialmente estructurado, donde un conjunto de repertorios culturales ha permitido a los actores sociales demarcar sus fronteras y diferenciarse. Son las identidades también, podemos decir, un posicionamiento frente a la historia.

Ya vimos como se ven a sí mismos y como son vistos los xi'oi, ahora es importante resaltar brevemente los principales atributos a los que se les da una mayor importancia y que mutuamente son percibidos como diferentes entre xi'oi y "gente de razón". Estos atributos, prejuicios algunos de ellos, los clasifico de manera general en cuatro tipos. Un primer tipo se refiere a rasgos *culturales*, donde destacan como referidos la lengua, la forma de vivir las festividades como semana santa y día de muertos, la forma de preparar alimentos y las creencias en general. Un segundo tipo se refiere a atributos, llamémosle *biológicos*, como la ascendencia y el fenotipo ("es hijo de pames", "tiene cara de indito"). El tercer tipo de diferenciación que mutuamente se reconocen entre xi'oi y "gente de razón", es respecto a la *socialización* (limitaciones y "pena" de los xi'oi en el trato a los demás), y a la capacidad de *organización social* (como la idea de que los xi'oi no pueden organizarse para trabajar y requieren ayuda de los no indígenas). Un cuarto tipo se refiere a aspectos *económicos*; reconocen diferenciación en cuanto a la disposición y capacidades para el trabajo, a la propiedad de la tierra, a las pautas migratorias y a la capacidad de ahorro y administración.

Florescano abunda, argumentando que las identidades son fenómenos históricamente cambiantes, sujetos a flujos y reflujos internos y maleables por influencia del exterior, son concepciones construidas y manipuladas que no pueden concebirse como inmutables.¹⁷⁸ Se

¹⁷⁵ Chemín, 2000, *op. cit.*, p.27.

¹⁷⁶ Idem., p. 26 – 27.

¹⁷⁷ Pérez Ruíz *op. cit.*, pp. 25 y ss.

¹⁷⁸ Florescano, Enrique *Etnia, Estado y Nación*, Taurus, México, 1996, pp.18-20.

transforman en la interacción que con “los otros” se tienen en diversos campos de las relaciones sociales. La relación de los actores con los elementos culturales que delimitan las categorías de identidad, va así cambiando, si bien se puede hablar de elementos duraderos, no son invariables. Los elementos al permanecer, cambian. En el caso xi’oi sobresalen actualmente estas transformaciones con respecto a:

- a) La lengua xi’oi, como principal marcador de identidad reconocido tanto por xi’oi como por la “gente de razón”, vive constantes transformaciones en las situaciones de su uso. Se ha abandonado su manejo cotidiano de una generación a otra, los jóvenes de alrededor de 20 años o menores, no la hablan usualmente aún cuando la entienden, situación que explican se originó en la discriminación y burlas que sufrían al usarla, por lo que muchos padres dejaron de enseñarla a sus hijos. La emigración también ha jugado un papel importante en esto. Los mismos xi’oi explican que quien la ha dejado de hablar es porque ya quieren “sentirse mestizos”, además de que el castellano es necesario en las relaciones sociales considerando el entorno minoritariamente indígena. Hoy muchos niños, contrario al proceso anterior, están volviendo a aprender y a valorar su lengua.
- b) La relación con Santa María se ha transformado, ha menguado el intercambio comercial y las visitas en días festivos. Lo que menos ha mermado han sido los intercambios matrimoniales, mujeres xi’oi potosinas siguen llegando a formar familias con xi’oi queretanos. La relación hoy es más como referencia al origen. En Santa María consideran a los xi’oi queretanos “*muy amestizados*”.
- c) Su escolaridad, hoy van muchos más niños xi’oi a la escuela que sus padres, aunque ha sido mayoritariamente un factor de aculturación, también hoy es importante en la valoración, básicamente de su lengua, en Nuevas Flores.
- d) La constitución de Nuevas Flores como primera localidad conformada en su totalidad por xi’oi, introdujo esta residencia como un elemento cultural más de conformación de las categorías. Recordemos que hubo indígenas de Las Flores que optaron por no trasladarse al nuevo asentamiento por considerar que éste sería el lugar de “*los pobrecitos, de los inditos*”.
- e) La aculturación vía el abandono de costumbres como los minuetes, las visitas a festividades en Santa María y la celebración completa del mes de muertos. Contra este proceso un papel central lo juega la mujer, principal promotora desde la familia de sus costumbres e identidad.

Persiste una intención de distinción entre actores sociales, en muchos casos desde el grupo hegemónico, pero asumida (al construirse, desarrollarse y transformarse) en la concepción del mundo de los grupos subalternos. Esta distinción establece, de manera maleable y no rígida, categorías y diferenciaciones necesarias en el funcionamiento del racismo. El racismo juega así en las variaciones de la identidad y sus categorías manejadas, modificándose a su vez tanto en las orientaciones que maneja, como en las manifestaciones que presenta. Ejemplo de lo anterior, es el desplazamiento de prejuicios y de comportamientos discriminatorios, principalmente para explotar en el trabajo, hacia los migrantes teenek, especialmente en la microregión de Valle Verde, incluso por parte de los mismos xi’oi como ya lo hemos visto. Como respuesta al racismo, muchos xi’oi han optado por abandonar los elementos culturales que los identifican como tales para negar así su identidad, pero como no se depende sólo de estos factores en la percepción que de ellos tienen “los otros”, siguen cargando con prejuicios originados en su nacimiento y fenotipo, es decir, en elementos más cercanos al racismo biológico.

Pero el manejo y transformación de las identidades no sólo se observa en la negación del ser indígena o xi'oi. En otras ocasiones se revaloriza la identidad y el mantenimiento de sus elementos por muchos que desean su permanencia, o por quienes manipulándola obtienen beneficios institucionales, éstos son principalmente indígenas que han participado y se han capacitado con programas o proyectos orientados hacia población indígena, no sólo del I.N.I., también del Consejo Estatal de Pueblos Indios (COESPI), de la Universidad Autónoma de Querétaro, etc. Nos encontramos entonces con un proceso contradictorio y ambivalente en la identidad xi'oi, donde paralelamente a señales de identidad negativa, aparecen también revaloraciones. También hay localidades o individuos que no reconociéndose como indígenas, bien se han beneficiado de programas del INI.

5.2 Etnia y raza como construcciones sociales

5.2.1 Etnicidad y racismo

Gilberto Giménez, a partir de las propuestas de Fredrik Barth, propone que al entender la etnicidad como organización de la diferencia cultural, lo importante no es el contenido cultural mismo de la etnicidad, sino los mecanismos de interacción que mantienen y cuestionan las fronteras colectivas.¹⁷⁹ El pensamiento hegemónico, las formas de racismo y las relaciones económicas son parte de estos mecanismos en las relaciones entre xi'oi y "gente de razón", es decir, son manifestaciones de su etnicidad.

Las delimitaciones entre los estudios sobre raza y etnia son inciertas; los límites son propuestos según las disciplinas, las temáticas que se abordan y las problemáticas enfrentadas.¹⁸⁰ Stavenhagen establece que aún cuando el concepto de raza se refiere principalmente a características biológicas heredables de los individuos, debe de ser considerada al hablar de etnia. Esto principalmente porque en ciencias sociales el término "raza" se refiere a una construcción social y cultural de las diferencias fenotípicas; esta perspectiva constructivista es prácticamente ya un consenso al abordar el tema de la etnicidad. El termino raza se aplica para los "pames", y la gente actúa como si existieran las razas, resultando entonces que existen como categorías sociales. La raza, dice el mismo Stavenhagen, existe en la medida en que las diferencias biológicas adquieren significados en término de los valores culturales y de la acción social de una colectividad. Continúa este autor afirmando que es entonces, cuando dos grupos interactúan diferenciándose por rasgos "raciales", que éstas particularidades supuestas deben considerarse también como elementos de diferencia étnica.¹⁸¹ El mismo Wieviorka menciona que el racismo apela generalmente a alguna pertenencia donde la raza se asocia a otro referente identitario que puede ser la religión, la nación, la etnia, la clase, etc.

Dejando de lado posiciones esencialistas y absolutas respecto a las identidades, debemos entenderlas como identificaciones parciales (pues ninguna nos dice todo de una persona), inestables, contextuales y fragmentarias.¹⁸² Ambas identidades, racial y étnica, coinciden al

¹⁷⁹ Giménez, Gilberto, "Identidades Étnicas: Estado de la cuestión" en Leticia Reina, coord., *Los Retos de la Etnicidad en los estados – nación del siglo XXI*, CIESAS / INI / Miguel Ángel Porrúa, México, 2000, pp. 54-55.

¹⁸⁰ Idem., pp. 51-54.

¹⁸¹ Stavenhagen, 1992, *op. cit.*, pp. 60 –61.

¹⁸² Wade, Peter, *op. cit.*, p.28.

considerar argumentos sobre los orígenes y la transmisión de atributos a través de la descendencia, se superponen en casos como el que abordamos, por la carga cultural y biológica existente sobre la categoría "pame": "Yo pienso que son cerrados por su sangre de ellos, por su, por lo pame de ellos, eso ya lo traerán de nación, y de nacido, así es su costumbre así es su sangre..." ("Don Julio", propietario "de razón"). Con Charles Tilly, coincidimos en entender ambas identidades como construcciones sociales, que mediante categorías pretenden resolver problemas organizacionales y que, en ocasiones como ésta, pueden traslaparse para diferenciar a los "pames" de la "gente de razón" desde la cultura y la "raza".

5.2.2 Procesos de creación y transformación de categorías

Michael Omi y Howard Winant proponen el concepto "formación racial" para explicar el proceso socio histórico en que las categorías raciales han sido creadas, utilizadas, transformadas y destruidas¹⁸³. La creación de las categorías "pame" y "gente de razón", ya hemos visto se dio en el proceso histórico de conquista, recolonización y formación de la nación, pero no son estáticas y viven constantes transformaciones en su contenido, la visión sobre éstas y las implicaciones en las relaciones sociales y económicas. Basta mencionar que "gente de razón", decíamos, parece venirse sustituyendo por el concepto "mestizo", tanto en el discurso de ellos mismos, como en el indígena. Otro concepto en retirada es el mencionado de "encartado" usado para referir al hijo de alguien "de razón" y un(a) xi'oi. Sobre las categorías "indio", "indígena" o "pame" no han desaparecido por mucho las cargas negativas, pero ya hay quienes las llevan con orgullo y las reivindican. "Xi'oi", categoría sólo usada en la lengua llamada "pame", ahora es poco a poco más reconocida también en un ánimo de desagravio. Todo esto, cabe mencionarse, cambios lentos y vistos con optimismo y como parte de un proceso de identidad, decíamos, contradictorio.

En el proceso étnico de los xi'oi, un elemento importante lo juega la relación con el territorio, particularmente en su caso, de dominio precortesiano como seminómadas sobre amplias extensiones del que fueron perdiendo poco a poco el control frente al avance europeo. Giménez¹⁸⁴ se refiere a los grupos étnicos como poblaciones *desterritorializadas* y por ende minoritarias, marginales y discriminadas. Actualmente y respecto de los xi'oi queretanos, el referente territorial dentro del proceso de *etnicización* los ha diferenciado de los xi'oi potosinos a partir de su cambio en la relación con él; su migración los ha llevado a una muy reciente desterritorialización, como la planteada por Giménez, pero que a su vez ha implicado el regreso a un territorio histórico, la región de Tancoyol, a cuya pertenencia los liga su memoria histórica utilizada para construir su nueva comunidad imaginada (en términos de Anderson). Esta situación repercute en una nueva relación con la naturaleza, pues la tierra es ajena, y a diversas implicaciones en lo económico, lo social y lo cultural a partir de su condición de migrantes y desposeídos, observándose la relación entre cultura, poder y lugar, más allá del asociar a un grupo cultural con un territorio "natural",¹⁸⁵ que los xi'oi en Querétaro han traspasado.

¹⁸³ Omi, Michael & Howard Winant, *op. cit.*

¹⁸⁴ Giménez, *op. cit.*

¹⁸⁵ Gupta, Akhil y James Ferguson, *Culture, Power Place: Explorations in Critical Anthropology*, Ed. By Akhil Gupta and James Ferguson, NC Duke University Press, Durham, 1997, pp.6, 37 y 38.

Tanto la *etnicización* como la formación racial se presentan desde elementos objetivos y subjetivos; se utilizan modalidades culturales objetivas de la conducta y visiones subjetivas que incluso de sí mismo se tienen frente al otro. Sobre la identidad “pame”, que recae sobre los xi’oi, decíamos que se generalizan sobre ellos características objetivas como la lengua que hablan, su ascendencia común en Santa María Acapulco, el que carecen de propiedad sobre la tierra, que migran preferentemente al interior del país y también en lo referente al consumo de algunos alimentos ya mencionados. Las visiones subjetivas son en torno a ser sucios, borrachos, de poca razón, que no saben expresarse, incomprensibles, divididos, peleoneros, cerrados, poco civilizados, flojos pero resistentes en el trabajo, que recurren a la brujería y con cierto fenotipo: “*Luego parecen indígenas, por su cara, aun sin traje indígena*”, menciona una mujer no indígena. Características contraparte de lo que los “de razón” pueden suponer de sí mismos.

En este proceso, el sector dirigente estigmatiza “al otro” con estas características que lo inferiorizan o diferencian, marcando así, aunque no necesariamente de forma consciente, una ubicación en posiciones subalternas de la estructura social y económica. Estas estigmatizaciones son bien explicables como racistas por su supuesto sustento en la transmisión por herencia, biológica o cultural, de dichas peculiaridades y por la jerarquización que suponen. La dirección de los grupos hegemónicos mantiene las categorías “pame” / “gente de razón”, mediante el consenso moral sobre sus concepciones. El xi’oi asume esos rasgos que pasan entonces a formar parte de su identidad y funcionan al plantearle su lugar como explotado. Este retrato, aceptado como pueblo colonizado, es llamado por Albert Memmi “mixtificación” y resulta, dice, en conductas y en el “enquistamiento” y amnesia con respecto a su cultura.¹⁸⁶ El xi’oi asumiendo estas características como propias, ve como única salida de su “pobreza”, “atraso” e “ignorancia”, el abandonar su identidad, no parecer ni ser más “pame”, dejar la lengua y las costumbres, como muchos ya lo han decidido.

5.2.3 Mecanismos de creación y mantenimiento de la desigualdad desde el *par categorial* “pame” / “gente de razón”

Ya mencionábamos en el primer capítulo a Charles Tilly¹⁸⁷, quien asevera que las relaciones sociales implican siempre formas de *distinciones categoriales* originadas en la necesidad de resolver problemas organizacionales. Una de las formas que asumen estas categorías son los pares desiguales, que en el caso que nos ocupa se presenta de la manera “pame”/“gente de razón”. Las categorías en general no implican de por sí una desigualdad profunda, sino en cuanto se les asocia a una jerarquía como en este tema. En muchas ocasiones, categorías internas y externas a una forma de organización determinada, se armonizan para fortalecer la desigualdad, como en el caso de la ocupación de mujeres xi’oi en hogares de “gente de razón”, donde se vigorizan a una vez categorías y jerarquías de género, de clase y de etnia. La desigualdad entre categorías se observa también en efectos indirectos y acumulados, como las diferencias en cuanto a nutrición, propensión a enfermedades, información, educación, socialización, servicios y experiencias emocionales,¹⁸⁸ que pudieran incluso cuantificarse.

¹⁸⁶ Memmi, Albert, *op. cit.*, pp.139-167.

¹⁸⁷ Tilly, Charles, *op. cit.*

¹⁸⁸ Idem., p.113.

Las *distinciones categoriales*, plantea este autor, pueden ocasionar o facilitar la desigualdad desde dos mecanismos: la explotación y el acaparamiento de oportunidades. La explotación se da cuando la “gente de razón” acapara recursos como la tierra y aprovecha el esfuerzo de los xi’oi mediante el trabajo por jornal o aparcería. Esto pagando bajos jornales, retribuciones diferenciadas y acuerdos ventajosos para los no indígenas. El acaparamiento de oportunidades complementa la explotación, generaliza la influencia de la distinción categorial¹⁸⁹ y se observa cuando el grupo hegemónico controla recursos, excluyendo a los subalternos del acceso a estos y beneficiándose de su *modus operandi*. Estos espacios controlados por los “de razón”, van desde las principales y más ventajosas redes migratorias, el acaparamiento del poder político en las delegaciones y subdelegaciones municipales, el monopolio sobre la tierra (no sólo de las laborables, hay quienes pretenden excluir de las sociedades de Tancoyol a los xi’oi argumentando que “no son hijos del pueblo”) y el control de recursos que han llegado vía programas gubernamentales, incluso del mismo INI, como se denuncia en El Pocito con respecto a años anteriores. Otro ejemplo, cuando en 1997, nos habla H. Chemin, el INI apoyó un proyecto de panadería de los xi’oi, que fracasó pues los “de razón” de Tancoyol no les compraban, bajo el argumento de que era “pan de piojos”, “pan sucio”, “pan de indios”¹⁹⁰, manteniendo para sí el control sobre la elaboración y comercialización de este producto.

Las categorías y la desigualdad que implican, se fortalecen a través de la “emulación” y la “adaptación”. Un ejemplo de emulación fortaleciendo diferenciaciones, observamos en el caso de migrantes xi’oi y “de razón” a los Estados Unidos, cuando los últimos se convierten en contratistas o polleros de los primeros, reproduciendo una jerarquía ocupacional dada en su región de origen. Recordemos que en 1995 no existía en territorio queretano una localidad xi’oi propiamente, sino que éstos vivían “arrimados” en poblaciones mestizas, es entonces que ante la iniciativa de formar “Las Nuevas Flores”, los *pares categoriales* se aplicarían espacialmente al conformarse una localidad propiamente indígena, a donde niegan trasladarse quienes, aunque xi’oi, decían que aquel sería pueblo de los indios: “... *el rancho de los más pobrecitos y que es el rancho de los zapatistas*”, emulando en el espacio las relaciones diferenciadas. Las relaciones de explotación y racismo entre “pames” y “gente de razón” se puede observar trasladadas a otra situación frente a la llegada de teenek migrantes, donde éstos reciben menores ingresos y sufren más *inferiorización* incluso de los mismos xi’oi. Situación ésta última, que si bien trastoca la bipolaridad de las categorías, adapta las nuevas condiciones a reforzar la existencia de relaciones desiguales y de explotación.

Una forma de adaptación que refuerza el uso de categorías, se da cuando los xi’oi de las localidades estudiadas solicitan y reciben en casos apoyos diferenciados por parte de instituciones gubernamentales; como condonaciones de pago en el centro de salud de Tancoyol y la presencia del INI para su atención específica (aunque ya hemos mencionado no apoya sólo a indígenas en la región). Otras rutinas son, se quejan en El Pocito, que se acostumbra al dividir las faenas comunitarias, dejar las más pesadas para los xi’oi, principalmente aquellas que implican el acarreo de materiales, productos o motores, caminando desde Valle Verde. Algunos xi’oi, nos manifestaron en entrevistas, tener claro que la igualdad no vendrá de que ellos dejen de ser indígenas o de hablar su lengua, sino de su misma permanencia en condiciones distintas; plantean la necesidad de hablar en la región

¹⁸⁹ Idem., p.24.

¹⁹⁰ Chemin, 2000, *op. cit.*, p. 48.

sobre derechos indígenas para mantener las categorías pero eliminar de su existencia la desigualdad. *“Ellos acaparan apoyos, pero la verdad necesitan otra ayuda, ellos pueden recibir otros apoyos diferentes y dejamos los nuestros, como somos pobres necesitamos ayudas diferentes”*, reflexiona un jornalero xi’oi de El Pocito.

5.3 El papel del mestizaje

Entre quienes he venido llamando “gente de razón”, podemos observar dos sectores: uno, mayoritario, de quienes sin llamarse comúnmente mestizos a sí mismos, pueden reconocer *“llevar sangre indígena”*, aunque insisten en diferenciarse de los xi’oi. Muchos de ellos también son reconocidos por ser respetuosos, con un trato a los xi’oi lejano a la discriminación, algunos también carentes de tierra o de grandes extensiones, aparceros otros y migrantes mayoritariamente. Otro sector, minoritario, de quienes controlando el mayor poder económico en la región, principalmente gente de Tancoyol, manejan una identidad cercana a lo que podemos llamar “criollos”, por considerarse originarios por generaciones del lugar y *“no tener gota de sangre indígena”*. El término “mestizo” es utilizado principalmente en El Pocito y poco en la microregión de Tancoyol, “criollo” no es empleado. Quien no se considera indígena se llama a sí mismo como “gente de razón” o “gente normal”, para diferenciarse del indígena. Las concepciones y actitudes que atribuyo a los “de razón”, son compartidas por los sectores mencionados y al ser diferenciadas o particulares de alguna, así se está señalando. He optado por venir llamándolos “gente de razón”, a pesar de que falsamente pudiera suponerse el no observar esta cualidad entre los xi’oi y demás indígenas, pues es la manera en que a sí mismo se nombran y son nombrados por los xi’oi y porque me permite el incorporar tanto a aquellos que pudiesen reconocerse frutos de un mestizaje como a quienes no.

Abordando el mestizaje, debemos recordar que desde principios supuestamente universalistas, se impulsa al nacimiento de la nación mexicana una apresurada asimilación de los indios a la “civilización”. Se buscó el exterminio de los “bárbaros” norteños y la integración del resto a partir de la idea de superioridad de los no indios, iniciándose una política de eliminación cultural que prevalecería en adelante.¹⁹¹ Las leyes liberales buscaron “redimir” al indio con la igualdad jurídica, suprimiéndolo como entidad social y cultural. El mestizaje fue desde entonces sostén del nacionalismo, de manera más intensa a partir de las doctrinas posrevolucionarias, utilizó un discurso antirracista y se constituyó como forma sociocultural hegemónica e ideal nacional. Buscó la integración racial en una versión de racismo que se ha venido llamando “de asimilación”, produciendo una nueva polarización, la del mestizo frente al indio, desplazando la del blanco frente al indio¹⁹². El racismo ligado al mestizaje mexicano, contrasta con la visión del anglosajón y del europeo, que rechaza la mezcla de sangre. El mestizaje como ideal, ha cumplido en las regiones indígenas la función de hacer parecer los intereses de las clases hegemónicas como intereses legítimos de toda la sociedad y, según Bonfil Batalla, no ha desembocado en una nueva cultura mestiza sino en un proceso de desindianización.¹⁹³ La “redención” del indio se concibió como su desaparición y aún hoy, la modernidad y la globalización “siguen siendo entendidas como occidentalización”.¹⁹⁴

¹⁹¹ Castellanos, 1998. *op. cit.*, p.25.

¹⁹² Gall, Olivia, 2001, *op. cit.*, p.98.

¹⁹³ Ver para este proceso: Machuca, Jesús Antonio, “Nación, Mestizaje y Racismo”, En: Castellanos Guerrero, Alicia y Sandoval, Juan Manuel (coord.) *Nación, Racismo e Identidad*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1998.

¹⁹⁴ Bartolomé, Miguel, *op. cit.*, pp. 27 – 29.

En no pocas regiones el criollismo pervivió y, como en el caso que nos ocupa, compartió de cierta forma hegemonía con el mestizo, basados en la polarización frente al xi'oi. De esta forma, el grupo hegemónico "de razón", asume la capacidad de dirección intelectual y moral en propiedad de la cual logra confirmarse como guía legítimo y obtiene el consenso o la pasividad de la mayoría de la población, incluso la aprobación de aquellos "de razón" carentes de tierra, que con ello asumen superioridad frente a los indios también desposeídos.

Respecto a la "gente de razón", la percepción que ellos tienen de sí mismos es la de trabajadores y emprendedores, arrojados en empresas migratorias, no por nada herederos del esfuerzo "civilizador" de la sierra. Si son "de razón", es en contraposición a los pames que viven bajo la costumbre y "*no razonan bien*", que "*no saben pensar*" y "*se encierran en su terquedad*", según dicen. Entre el sector más cercano al criollismo, hay un orgullo por ser "*de raza*", blancos, "*güeros*" y con ojos claros muchos de ellos, cualidades afines al prototipo de belleza que da fama, por ejemplo, a Tancoyol de tener mujeres bonitas. Es precisamente de esta población, la dueña de los principales comercios, tierras y ganado, de quienes se puede hablar más sobre actitudes discriminatorias (lo veremos en el siguiente apartado), pero entre muchos de quienes aún sin contar con estos rasgos, se consideran fenotípicamente distintos de los xi'oi, hay un recelo por evidenciar esta diferencia.

CAPÍTULO 6 RACISMO Y HEGEMONÍA

6.1 Formas del racismo en las relaciones “xi’oi” / “gente de razón”

6.1.1 Prejuicios

Mencionábamos que Wieviorka nos propone observar como formas elementales de racismo al prejuicio, la segregación y discriminación y la violencia. Visto como tal, el prejuicio es, no una categoría explicativa, sino una realidad más o menos explícitamente expresada en el discurso cotidiano,¹⁹⁵ que observamos para este trabajo en conversaciones informales y en entrevistas formales. Su expresión sin embargo, es restringida en muchos de los casos al no ser socialmente aceptada.

Basados en la ignorancia sobre el “otro” (en casos voluntaria), se le asignan rasgos preconcebidos y generalizados, estereotipos y estigmas considerados “verdades”, que se le adjudican al xi’oi principalmente con respecto a su racionalidad y capacidades intelectuales (cerrados, irracionales, incomprensibles.), su manera de trabajar (flojos, desobligados), sus costumbres (brujos, de “costumbre”, atrasados, borrachos), su vida social (no participativos, conflictivos, dejados, divididos), y su limpieza (descuidados, sucios), como podemos ver en la heteropercepción sobre ellos (apartado 5.1.2). Estereotipos como el de flojo es económicamente rentable, permite pagar bajos jornales y legítimos privilegios respecto a la propiedad de la “gente de razón”. El concebir a los xi’oi como incivilizados, atrasados e irracionales, justifica también la hegemonía de los no indígenas, representantes entonces de la razón y el progreso, sobre aquellos estigmatizados desde tiempos virreinales bajo la visión de los conquistadores que no ha sido del todo superada. Calificar a los xi’oi como en esencia conflictivos, divididos y poco interesados en su colectividad, puede estar generando una interiorización en ellos de estas marcas, impidiéndoles así el contar con un proyecto propio para sus localidades y como etnia en general. El racismo podemos así observarlo, y desde la propuesta de Memmi respecto a los colonizados,¹⁹⁶ como una sustantivación de rasgos, reales o imaginarios, en provecho del acusador. Sin embargo debe quedar claro que la función de la hegemonía respecto al racismo no se reduce a la “mixtificación”, pues no todos los prejuicios que recaen sobre el xi’oi son interiorizados por ellos.

Constituye el prejuicio también una actitud de defensa ante la presión social de las víctimas del racismo¹⁹⁷, por lo que se pueden explicar sus mayores manifestaciones en momentos como la formación de Nuevas Flores en terrenos de sociedad, otrora sólo de “gente de razón”, y a la par del inicio de trabajos del INI en la región, con la capacitación y formación de liderazgos que implicó alrededor de 1995. Hoy se presenta el racismo simbólico¹⁹⁸, para casos como éste, en que se acusa a los xi’oi de movilizar recursos gubernamentales y agentes a su favor, aprovechando un entorno político, al menos en el discurso, favorable a lo indígena, no entrando así a la competencia o igualdad de oportunidades supuestamente existente. Esta

¹⁹⁵ Wieviorka, 1992, *op. cit.*, p.98.

¹⁹⁶ Memmi, *op. cit.*, p.141.

¹⁹⁷ Según lo maneja John Dollar en “Caste and Class in Southern Town”, citado en Wieviorka, 1992, *op. cit.*, p. 60. Dollar inicia con este trabajo los estudios orientados sobre el agente racista. Posteriormente Adorno, al abordar el antisemitismo, identificará dos tipos de problemas: los del entorno social y los del actor racista.

¹⁹⁸ Wieviorka, 1992, *op. cit.*, p.125.

concepción sirve de argumento a “gente de razón”, para pelear beneficiarse de proyectos como los del INI, inicialmente concebidos para la población indígena.

La expresión de los prejuicios, no corresponde a su cuestionamiento, pues como parte que son del sentido común, se dan por ciertos, por “verdades” interiorizadas mediante el discurso y funcionamiento de las instituciones creadoras y reproductoras del pensamiento hegemónico, como las escuelas, la iglesia, la familia misma y las instituciones gubernamentales. Éstas instituciones y el contexto histórico, económico y político, hacen que los prejuicios constituyan parte de la visión del mundo de los actores y se inscriban casi de manera imperceptible en las relaciones cotidianas: el trabajo, el comercio, la educación, las festividades, la vida religiosa, las reuniones y asambleas, etc., como parte del pensamiento hegemónico que le da orden, coherencia y mantenimiento al orden social estratificado. De hecho, cuanto más indisociable es el racismo de las relaciones sociales tangibles, menos puede desligarse de la conciencia de los actores, y viceversa, en cuanto se intensifiquen estas relaciones, más pueden afianzarse prejuicios, como hoy contra los teenek, que incrementan sus relaciones laborales y de vecindad en la región a la par que los prejuicios contra ellos.

Los prejuicio pueden formar parte de una ideología, de hecho lo son. Sea que entendamos a éstas, desde Gramsci, como estructuras arbitrarias, racionalistas y “queridas”, o como “históricamente orgánicas”, es decir, necesarias a la estructura¹⁹⁹. En esta última acepción es donde podemos entender a los prejuicios racistas como parte del pensamiento hegemónico. Esto no quiere decir que los prejuicios sean cuestionados, pues entonces podrían dejar de serlo, lo que se hace es racionalizar su expresión o su utilización como justificaciones. Como cuando un propietario elige el trabajar por jornal y no por aparcería con un xi’oi, elige basado en el prejuicio sobre el indígena de que trabaja pocos días, es flojo o se va a dedicar a emborracharse, por lo que es mejor pagarle por día trabajado y no esperar de él rendimientos en un ciclo agrícola en que se le da la tierra para su trabajo como mediero. O por ejemplo al no optar por ellos al elegir autoridades locales, pues se les tiene estigmatizados como gente cerrada, necia, “incomprensible” y que no razona, por lo que es mejor encargarles las tareas o faenas pesadas, que no requieran más cualidades que las físicas, como el acarreo de materiales o la limpia de terrenos.

Los prejuicios se difunden a todos los sectores, no se quedan sólo en los grupos dirigentes, pero no por ello podemos decir que todos los prejuicios sobre los xi’oi o su expresión, como tampoco las otras formas de racismo, sean generalizables o se manifiesten igualmente por toda la “gente de razón”. Los mismos indígenas reconocen que ciertos sectores, los que mencioné como cercanos a la idea de criollismo, los expresan más abiertamente, mientras que parte del resto de la población mestiza los “*hablan a espaldas*”, a sabiendas que no son socialmente gratificados. Con esta población mestiza, no ajena a concepciones racistas, los xi’oi pueden lograr ciertas coincidencias: *“Con la gente que no tiene dinero no hay tanto problema, luego hasta nos buscan, por ejemplo cuando van a andar candidatos, (...) los del partido del club, que como quien dice son los caciques, ellos tienen billetes y cuando eligen quien quieren de su delegado, entonces nos vamos con el otro, nosotros no los queremos a ellos. Este año gano el de acá, porque le echamos la mano, (...) los del club son priístas. Nosotros buscamos uno que no trata de quitarnos el terreno, el cerril.”* (Ángel, jornalero xi’oi).

¹⁹⁹ Gramsci, *op. cit.*, p.58.

²⁰⁰Como construcciones sociales, los prejuicios no son estáticos y son también superados hoy por algunos “de razón”, principalmente jóvenes, migrantes unos y estudiados otros, que cuestionan concepciones sobre las que se sostiene su orden social.

6.1.2 Discriminación y segregación

Recordemos que Wieviorka diferencia como formas de racismo a la discriminación, entendida como trato diferenciado y humillante, de la segregación, referida específicamente al mantenimiento de distancia y a la reservación de espacios entre *grupos categoriales* distintos. Ambas se relacionan puesto que la discriminación puede llegar también a crear exclusión y marginación en manifestaciones cercanas a lo que ya es segregación. Las manifestaciones de discriminación observadas no están asociadas muchas veces a un racismo declarado, o siquiera consciente, marcan las relaciones sociales entre xi’oi y “gente de razón”, permeándolas desde las concepciones y el orden hegemónicos. La discriminación se ejerce primordialmente por rutas indirectas y ocultas, y en menor medida de manera directa, esto frente a las consecuencias incómodas que implica cuando hay un rompimiento entre la ley y la conciencia por una parte y por la otra la costumbre y el prejuicio.²⁰¹

En las relaciones económicas observadas, podemos clasificar como discriminatorias a prácticas como: los pagos y contrataciones desiguales para el jornal, la venta de productos a precios más elevados para los xi’oi (lo que al parecer ya sucede menos, pero era común hace algunos años) y en el regateo y poca valoración o desprecio de los productos xi’oi (como con respecto a los petates y a la experiencia de panadería de los xi’oi que ya mencionamos). Las mujeres se quejaron en varias entrevistas de que al trabajar en las casas de los “de razón”, la alimentación que reciben no es la misma de la de los patrones: “*piensan seguro que porque uno es indígena no sabe que comer buenito*”. Ya indicábamos que al salir a trabajar fuera, las mujeres cuidan de esconder su identidad indígena para sortear la discriminación.

Las humillaciones han provenido principalmente por el uso de la lengua, ya decíamos que se les ha insultado a los xi’oi comparándolos con perros, guajolotes o gatos al hablar “pame”, lo que ha provocado que se deje de hablar en muchos ámbitos y anteriormente que los niños xi’oi desertaran o no ingresaran a la escuela: “*De chavillos cualquiera nos decía que éramos perros, -joye como ladran los perros!-, decían (...) y nos agarrábamos a golpes, a las mujeres indígenas, también las mestizas también les gritaban así nomás como por divertirse -¡perros¡-. (...) y se llegaba hasta a golpes, pero no solamente entre los chavillos sino hasta entre las madres de familia*”(Marcelo, jornalero y migrante xi’oi). La discriminación por la lengua llegó a que, en 2001 en la escuela de Nuevas Flores, el reglamento escrito en una cartulina pegada en la pared, prohibiera el hablar “pame” en el salón, situación que llegó a ser noticia en la prensa escrita y en la televisión nacional, derivando en la sustitución de la maestra y en el inicio de las clases “en lengua” en dicha localidad.

Otro ámbito importante de discriminación lo han sido las relaciones internas de la localidad. En El Pocito, ha sido clara la obstaculización a los xi’oi para hacerse de cargos comunitarios,

²⁰⁰ No se puede hablar de que los xi’oi pertenezcan o simpaticen en general con algún partido político; las posiciones al respecto son variadas y coyunturales a las particularidades de cada elección. En la región prácticamente sólo puede hablarse de presencia del PRI y del PAN, quienes no tocan el tema indígena en sus campañas, sino para ofrecerles dádivas especiales como láminas, cubetas, etc.

²⁰¹ Gordon W. Allport, citado por Wieviorka, *op. cit.*, p. 107.

la legación de las tareas más difíciles, el control y distribución desventajosa o discrecional de recursos llegados como apoyos o proyectos gubernamentales (becas, materiales de construcción, alambre, desayunos, etc.). *"Hubo un candidato pame a subdelegado pero no lo dejaron, metieron muchachos menores de edad a votar y son más y así no podemos con ellos. (...) pero cuando se ofrecen unas fuertes faenas, que cargar fierros, que cargar motores, entonces se vienen de volada con los puros indios, ora, si te toca esta faena a Valle Verde"* (Luz, jornalero xi'oi).

Respecto a la relación con las instituciones, los xi'oi advierten una mayor atención de algunos años a la fecha, principalmente desde 1994 ó 1995 a partir de la aparición del INI en la región y del coloquio pame celebrado en Río Verde en 1994. Antes, dicen, no se les escuchaba. Actualmente la queja por discriminación contra ellas es principalmente en Nuevas Flores con respecto a los servicios de agua y electricidad; sobre los primeros se quejan que durante el estiaje, las pipas del municipio surten primeramente al ganado de San Antonio y Las Flores, antes que para el consumo humano, entonces ya urgente en Nuevas Flores. Sobre la carencia ahí de energía eléctrica, no la explican de otra forma que no sea por discriminación, pues pasando la línea a escasos 200 mts. de la localidad, no la han bajado, mientras San Antonio, localidad de mayoría ganaderos "de razón", cuenta con el servicio desde 1999, a pesar de estar aproximadamente a 16 km. de Tancoyol, pueblo mas cercano previamente alumbrado.

La segregación implica principalmente procesos de inscripción del racismo en el espacio, pero puede extenderse más allá a ámbitos como la educación y el mercado. Asociada a la orientación de diferenciación, es la forma de racismo menos frecuente hoy para con los pueblos indios en México. Para el caso de los xi'oi, podríamos observarla en su proceso histórico al ser despojados de su tierra y territorio principalmente en el siglo XIX.

Más recientemente, un asunto cercano a la segregación lo vivieron los xi'oi hace poco menos de una década al salir de Las Flores. En esa localidad, refieren, ya no deseaban los "de razón" alojarlos en sus terrenos donde vivían en calidad de "arrimados". Bajo argumentos de que las propiedades que ocupaban serían explotadas para extraer el calcio de sus rocas y suelo, les fueron solicitados los solares, proceso que implicó acusaciones de que ensuciaban el agua al lavar en los ojos de agua y la deserción escolar de niños "de razón" porque decían sus padres: *"que no querían que sus hijos se juntaran con los niños pames que porque, - indillos, que piojentos, que mocosos, que mugrosos, les van a pegar los piojos a mis hijos-..."*(Adán, jornalero xi'oi). Esto llevó a la conformación de Las Nuevas Flores en terrenos de las sociedades de Tancoyol, ante la oposición de pobladores que sin pagar sus cuotas utilizaban estas superficies, terrenos sobre las que había planes de desaparecerlas como sociedad para poderlas vender. Fue entonces cuando los xi'oi enfrentaron una mayor discriminación por algunos habitantes de Tancoyol que no los querían ahí pues consideraban *"no eran hijos del pueblo"*, y en realidad porque impedían con su presencia el desarrollo del proceso de privatización de esas tierras que ya explicamos. El calificar este hecho como de segregación, se refuerza cuando el único nuevo poblador del lugar que no era indígena, desistió entre conflictos argumentando que sería ese *"el rancho de los más pobres....de indios"*.

La segregación laboral se registra cuando se les niega trabajo como en El Pocito a algunos xi'oi, a partir de los conflictos internos de la localidad. Como vemos, estas formas de

segregación se dan íntimamente ligadas a procesos económicos, a formas de discriminación y en momentos de mayor conflicto. “Decían que si no estábamos de acuerdo que nos fuéramos, pero somos indígenas y estamos en México, todos somos indígenas, decían que si en México están los indígenas, pues vayan a vivir ustedes allá” (Catalino, jornalero xi’oi).

Espacialmente vemos una diferenciación en El Pocito, donde la distribución de las viviendas claramente ubica a los indígenas concentrados en un sector periférico de la localidad, lo que sin embargo podemos atribuir más a los vínculos culturales y familiares que se reflejaron en la cercanía física. En este caso y por ser principalmente étnica, la cuestión racista pudiera apenas hacer acto de presencia, pues más bien la concentración busca asegurar la definición cultural y responde a otros factores, entre ellos la voluntad individual. Algunas manifestaciones de esta forma de racismo pudieran obedecer más bien a una autosegregación, para evadir la discriminación, tal es el caso de que anteriormente no se enviara a los niños xi’oi a las escuelas y el evitar o limitar la participación en eventos intercomunitarios; como evadir comidas en el pueblo con candidatos (para evitar los tachen de “muertos de hambre”), o más claramente en el caso de los teenek de La Cercada que evitan en lo posible la relación con muchas personas de Valle Verde.

6.1.3 Violencia racista

Aunque comúnmente se asocia esta forma elemental de racismo a situaciones extremas como matanzas, linchamientos o asesinatos, también incluyen manifestaciones más localizadas e individuales como las amenazas y las agresiones físicas o verbales limitadas, como las aquí registradas, que no pasan el umbral de la acción política al no responder a programas de grupos o de un Estado racista (lo que no significa sean independientes del contexto político). En el plano infrapolítico, como desde Wieviorka clasificamos la observada, la violencia racista parece impulsiva, espontánea, fragmentada, ligada a la *inferiorización*; hace acto de presencia en circunstancias particulares de relajamiento de los controles políticos y sociales, donde el orden del estado es lejano, en espacios como el que veremos aquí, en torno del alcohol y de un baile popular.

Las manifestaciones de violencia racista en la región se refieren por lo general a una constante situación de burlas y agresiones verbales, insultos a los xi’oi, comunes hasta hace tres o cuatro años, según los informantes, y que han disminuido últimamente. Estas ofensas llegan a los golpes principalmente entre los niños, pero también entre mujeres adultas, en conflictos donde se hacen alusiones a la identidad en tono insultante.²⁰² El momento en que se registró más violencia, es, nuevamente, el que se vivió posterior a la formación de Nuevas Flores. Insultos y amenazas de golpes si invadían potreros particulares, llevaron poco a poco a una situación en que jóvenes de Tancoyol apedreaban a los xi’oi cuando visitaban el pueblo, derivando esto varias veces en golpes.²⁰³ El último de estos altercados se dio en 1999 cuando después de un baile y alcoholizados, jóvenes “de razón” insultaron a xi’oi llamándolos despectivamente “indios” “chivos”, “perros”, etc., lo que terminó en la detención de gente de

²⁰² Existe también violencia física entre los hombres, pero entre las mujeres se mencionó que particularmente se da por insultos referidos a su condición indígena.

²⁰³ Por esos años, me cuenta un informante, también se daba que en ocasión de la conmemoración de semana santa en Santa María Acapulco, llegaban a ese lugar jóvenes “de razón” de ciudades potosinas cercanas, quienes desde sus camionetas se divertían apedreando a indígenas. Fue hasta que aparecieron armas de fuego que la policía judicial de ese estado intervino para vigilar las celebraciones.

ambos grupos por las autoridades de la delegación. Recientemente algunos insultos o burlas se dan, esporádicamente, de parte de jóvenes no indígenas migrantes de Tancoyol; hablando en inglés bromean a los xi'oi principalmente respecto a su condición de jornaleros y de hablantes de lengua indígena.

Estas acciones obedecen tanto a un carácter expresivo como instrumental. Es decir, responden más a frustraciones de los agresores que se ven amenazados en sus aspiraciones (como los “de razón” que no pueden parcelar y vender las tierras de sociedad), o a la descarga de tensiones al ver en riesgo o transformación un orden social entonces ventajoso en cuanto a la disposición de recursos (la tierra). Lo que no se contrapone, sino se puede complementar, con explicaciones más de tipo instrumental, al ver en la violencia un medio, posiblemente inconsciente, para inhibir la cercanía física, la migración, la competencia laboral, la organización y posible reivindicación que implicaba Nuevas Flores. La violencia racista no surge de la nada social, apunta a relaciones y cambios sociales, fenómenos en este caso de cambio, movimientos de población, así como al robustecimiento de los xi'oi como grupo identitario con presencia en la región.

6.1.4 Reacciones del racismo frente al discurso democrático

Las formas de racismo vistas, enfrentan la oposición de un pensamiento democrático que le restan autoridad pública y frente al cual difícilmente alguna persona o institución se declara abiertamente racista. Sin embargo, las concepciones racistas persisten como “verdades”, en términos de Foucault²⁰⁴, discursos que consensuados permiten el ejercicio del poder de los sectores hegemónicos en la región. El discurso democrático y el racismo han logrado coexistir, aún siendo contradictorios, como partes de la concepción del mundo de la sociedad. Esta avenencia la explica Gonzalo Portocarrero, decíamos en el primer capítulo, a partir de diferenciar tres formas de reaccionar ante ella²⁰⁵ y que veremos como se manifiestan en nuestro estudio:

1.- La reacción “cínica” se observa en nuestro estudio principalmente en aquellos propietarios “de razón” cercanos al criollismo, económicamente bien acomodados, viejos la mayoría, para quienes la idea de igualdad no ha sido interiorizada y resulta en algo falso y cercano a lo candoroso e ingenuo; uno de ellos refiere: *“En Las Nuevas Flores también están divididos, por lo mismo que no razonan muy bien, si lo hacemos nosotros que entendemos, mucho más ellos que son más cerrados...”*. Esta reacción es cada vez menos observada y manifiesta al parecer sólo en círculos cerrados.

2.- La reacción “moralista” afirma el discurso democrático opuesto al racismo, sin embargo, las concepciones del mundo racistas son aún hegemónicas y como tales perviven en el inconsciente acechando y provocando conflictos. Es el caso de muchos “de razón” que manejando un discurso democrático, caen en incongruencias o ceden al racismo cuando les es útil en alguna confrontación o alguna situación en que sea rentable desmeritar al xi'oi. Se puede uno saber racista en el fondo y luchar contra ello en busca de la congruencia con el discurso igualitario, pero “con frecuencia el sentimiento de superioridad que el racismo

²⁰⁴ Foucault, *op. cit.*, p.142.

²⁰⁵ Portocarrero, Gonzalo, *La ambigüedad moral del humor y la reproducción del racismo (El caso de la china Tudela/Rafael León)* TEMPO, Universidad Católica del Perú s/f. p.4.

(re)crea es demasiado gozo y tentación, y muchas veces no es resistido²⁰⁶, pudiendo entonces caer en reacciones como la “irónica”. Es la reacción más habitual.

En este punto es importante señalar la contradicción existente entre el discurso igualitarista y la discriminación y segregación que hemos visto se da en la vida cotidiana. En la mayoría de las entrevistas y pláticas con “gente de razón”, se afirma de principio que existe una igualdad con los xi’oi y que se gozan de las mismas oportunidades, pero en seguida se asegura sobre éstos últimos las características que aquí hemos mencionado al hablar de los prejuicios. Más allá la contradicción aparece frente a las burlas y menosprecio sobre lo indígena (llamarlos “pamitos”, “enchamalados”, no “de razón”, etc.), el trato desigual en el trabajo, la poca valoración de sus productos, las humillaciones por el uso de su lengua, la segregación de cargos, apoyos y servicios, el olvido de su cultura en la mayoría de los casos en la educación, etc. Este racismo velado es más difícil de denunciar y combatir.

3.- En la reacción “irónica” coexisten, sin problema, el discurso democrático del que habla Portocarrero y el racismo, mediante la ironía y el humor. Bromear o jugar con ideas racistas permite hacerlo desde una posición en que no se reclama poseer la verdad, no se despiertan resistencias y no se compromete con lo dicho. Esta actitud ha prevalecido principalmente en El Pocito, donde los espacio de relación entre xi’oi y “gente de razón” son mayores; se presenta principalmente como sarcasmos sobre sus creencias (“*son ideas raras, de indios*”), costumbres (“*tienen sus modos raritos*”) y su forma de hablar “mocho” (“*alegan como guajolotas*”). El humor ha ayudado a hacer así tolerable al racismo y coexistente con el discurso democrático.²⁰⁷ “... a veces, como esta “N”, anda con ellos, empieza a alegar y le dicen “la india”, pero ella tiene la culpa porque como que se deja de burlas de confianza y de la costumbre, como confianza y burla. (Es) uno de ellos, no es que sean todos y (luego) se hacen compadres” (Adán, jornalero xi’oi).

6.2 Orientaciones y planos o niveles del racismo

6.2.1 Orientaciones del racismo hacia los xi’oi

Wieviorka ve, a partir de lo escrito por Taguieff,²⁰⁸ que estas formas de racismo se manifiestan asociadas a alguna de las dos “lógicas” que identifica, valorizaciones sobre la distinción de los otros (que aquí denominaremos “orientaciones”, por razones ya expuestas). Estas “orientaciones” son las de “inferiorización” (también llamada de “desigualdad”) y “diferenciación”, que propone utilizarlas como instrumentos de análisis, aún a sabiendas de que difícilmente se les encuentra totalmente dissociadas en la realidad, pues funcionan combinándose.

Ambas orientaciones funcionan dentro de las concepciones del mundo racistas para pesar en la dirección de la conciencia hacia cubrir las necesidades de control que requiera el orden hegemónico y los sectores dirigentes. Es decir, para ordenar la relación entre las categorías “pame” / “gente de razón” según se requiera en el momento histórico o coyuntura el

²⁰⁶ Idem., p.5.

²⁰⁷ Idem., p.7.

²⁰⁸ Taguieff introduce la distinción entre las series o lógicas de lo que denomina *racialización*: autorracialización / diferencia /purificación/ depuración / exterminio por un lado y heterorracialización / desigualdad / dominación / expoliación por otro. Citado en Wieviorka, 1992, *op. cit.*, p.109.

mantenerlos distanciados o fuertemente relacionados bajo una jerarquización. Touraine destaca la existencia de vínculos entre racismo de desigualdad con la acción social, es decir, con la acción colectiva al interior de una sociedad, y de racismo de diferenciación en la acción histórica, o sea la acción colectiva entre distintas comunidades o sociedades²⁰⁹. Vale la pena insistir que ambas orientaciones, de diferenciación y de *inferiorización*, en sus distintas variantes y expresiones, aparecen por lo regular combinadas y difícilmente de manera pura en cualquier expresión de racismo.

El manejo de concepciones de diferenciación tiende más a aislar, expulsar o incluso exterminar al "otro"²¹⁰ y aparece principalmente bajo formas de segregación, pero también asociado a las formas de violencia que recién referimos. Se manifiesta en la relación entre xi'oi y "gente de razón" principalmente en momentos de conflicto y movimientos de población, cuando una solución de aislamiento o separación les parece favorable especialmente al sector dirigente en la sociedad local, más fuerte económicamente y de corte "criollo". El no desear que vivieran ya los xi'oi en Las Flores, o que no lleguen a las tierras de sociedad, el distanciar su vivienda a una periferia de la localidad, sacar a los niños de la escuela para que no convivan con indígenas o incluso la misma acción de crear un asentamiento sólo para xi'oi, son ejemplos impregnados de esta orientación. Alimentos desestimados por ser "*comida de indios*" o "*pan de piojos*" obedecen también a orientaciones de diferenciación, además de ideas generalizadas como que "los indios no son de aquí" y de prejuicios sobre los xi'oi como los ya citados de borrachos, de "*costumbres raras y malas*", que "*hablan re feo*", etc.

El racismo de *inferiorización*, el más manifiesto sobre los xi'oi, se basa en la consideración de jerarquías raciales, mediante las cuales se asegura la explotación de una(s) categoría(s) y su tratamiento discriminatorio. Este racismo asociado a la desigualdad, busca legitimar el orden social, dando un equilibrio a las relaciones clasistas de explotación y a la vida social en general. Se expresa primordialmente bajo formas de prejuicios sobre los xi'oi como las idea de que les falta de razón, son atrasados, quedados, que no se saben expresar, etc. También en escenarios discriminatorias como las ofensas, el dejar en manos xi'oi las faenas comunitarias más pesadas, el pago diferenciado de los jornales o la venta a precios más elevados a los xi'oi. Sus manifestaciones mas sutiles, así como su carácter cotidiano y muy difundido, permite a los agentes el que no tengan que expresar prejuicios abiertamente.

La *inferiorización* hacia los xi'oi pesa fuertemente en la desestimación de su cultura, y por tanto, en los procesos de aculturación padecidos por este grupo, observables en la pérdida de su lengua, de costumbres, de los minuetes, de algunos alimentos y en el ocultamiento de muchas creencias, etc. "*... ahí en Las Flores viejas también están tres señoras, ya no querían hablar la idioma, se averguenzaban ya (...) y no, decían, -nosotros no somos de esa gente, no somos criados de aquí ni nacidos aquí, nosotros somos criados en Aquiles Serdán-. Pero pues quien debe saber sino nosotros...*" (Antonia, xi'oi).

Castellanos²¹¹ especifica para el caso mexicano un racismo de asimilación, o mejor dicho, una variante de asimilación a la lógica u orientación de *inferiorización* al indígena. Esta modalidad surge de políticas y concepciones etnocéntricas y racistas, favorables al mestizaje biológico y

²⁰⁹ Wieviorka, 1992, *op. cit.*, p.111.

²¹⁰ Idem, p. 20.

²¹¹ Castellanos, 1998, *op. cit.*, pp. 18 -20.

cultural, donde lo indígena es incompatible con la “superior y única” cultura nacional. Este tipo específico de *inferiorización* (o esta consecuencia de la *inferiorización*, si se prefiere ver así) se manifiesta en nuestra región de estudio, a veces traslapándose y otras oponiéndose con los intereses de los grupos dirigentes locales, que no necesariamente coinciden, por ejemplo, con las políticas indigenistas nacionales. La asimilación es aquí mejor vista en sus términos culturales y no tanto biológicos, se puede optar por que los *xí’oi* dejen peculiaridades y costumbres que los “*atan*” a “*su atraso*”, que “*no se encierren en sus modos*”, pero, congruente con la idea de una *inferiorización* también racial, la asimilación biológica encuentra resistencias: “*¿Como se va uno a casar con ellos, si al menos ya se está algo mestiza?*”, nos dice una informante “de razón”. La opción de asimilación cultural es también una manifestación de la postura moralista, que veíamos como reacción al discurso democrático, pues al poder tener elementos racistas en el fondo, busca congruencia con su argumentación igualitarista promoviendo la asimilación de lo indígena a la cultura nacional “superior”. La asimilación, cumple también en ocasiones la tarea de facilitar la explotación y las relaciones de clase en general a favor de los propietarios “de razón”, pues incorpora una mano de obra homogénea en los estratos más bajos al mercado capitalista.

6.2.2 Planos o niveles observables en la relación *xí’oi* / “gente de razón”

Distinción importante y común en los trabajos sobre racismo es sobre el carácter político o no de éste. De acuerdo a Wieviorka, esta cualidad la observa desde lo que llama planos o niveles y que son empíricamente observables. Para que le adjudiquemos el carácter de “directamente político”, el racismo debe unificarse, rodearse de intelectuales orgánicos, convocar grupos en su nombre o incluso organizar un Estado bajo sus orientaciones (planos “político” y “estatal”)²¹². En lo que se califica como “no directamente político”, el racismo se presenta en dos planos más, el “fragmentado”, donde es abierto y con violencia reiterativa, y el “infraracismo”, vinculado a identidades comunitarias y si acaso con ideólogos y violencia marginal y aislada.

Es en este plano “*infraracista*” donde podríamos calificar el observado en la relación entre los *xí’oi* y la “gente de razón” en nuestra región de estudio, en primer lugar porque no alcanza el carácter político pues no hay grupos o un poder organizados en torno a concepciones racistas (lo que no implica el que no las puedan tener los existentes). En lo observado, si bien hay presencia de violencia, no es, afortunadamente, cotidiana, y aparece difusa y muy localizada a ciertos momentos y actores. La discriminación, como la refiere el autor para este nivel, puede parecer dispersa pero permanente en diversos ámbitos e instituciones donde se reproduce (no por ello menos vergonzosa). El carácter fragmentado o “no político” de las concepciones racistas, permite, en lo observado, su difusión y permanencia como parte de la concepción del mudo a pesar de ser el racismo reprochable abiertamente, ahí el riesgo en este plano.

El racismo no se impone o esparce mediante la dominación o coerción, sino de manera muchas veces imperceptible, mediante la dirección intelectual y moral de los grupos hegemónicos y sus aliados, en cuyas concepciones perviven prejuicios y estigmatizaciones racistas e intereses económicos y políticos a los que pueden asociarse. Es en la construcción de verdades inscritas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, como lo propone Foucault para las redes de poder.

²¹²Wieviorka, 1992, *op. cit.*, pp. 101 – 103.

6.3 Consideraciones sobre la relación de hegemonía – subalternidad

6.3.1 Hegemonía y consenso

El consenso hace la explotación hasta cierto punto tolerable, la hace parecer como irremediable y la legítima en parte vía la interiorización de la *inferiorización* cuando el pensamiento hegemónico acaba por ser admitido. El consenso logrado sobre ciertos prejuicios no puede dejar de traducirse en conductas reales, en comportamientos. El xi'oi estereotipado como flojo, como no decidido, puede asumir esa definición, no esforzándose, esperando o asumiendo un destino, otras etiquetas sobre su incapacidad de organizarse o de borracho las puede asumir justificado en las concepciones hegemónicas, paralizándose en sus capacidades de transformación. *“Tienen limitaciones los pames al tratar con los demás, les da pena por ser rechazados, no se atreven a pedir o participar ... no saben hablar, no saben expresar lo que quieren”* (Alfonso, “gente de razón”). La aceptación de la *inferiorización* del xi'oi en muchas circunstancias como el trabajo o la educación, permite asegurar el hecho de la dominación y la hegemonía de los sectores “de razón”. No implica esto que el poder tenga como único objetivo reproducir las relaciones de explotación, sino que se interfiere con ellas, *“se superponen y se refuerzan, pero no coinciden”*.²¹³

En las concepciones de los xi'oi también vemos contradicciones con la moral dirigente; esto en la revaloración de elementos y espacios culturales y en defensa de su identidad: *“... no me avergüenzo de ser pame, que no hay que hacer caso a las burlas porque esa lengua Dios nos dio, así como a los de razón les dio el castellano. No es bueno que se pierda la lengua porque se pierde el pueblo y al pueblo pame, Dios lo hizo”* (Adán, jornalero xi'oi). Las concepciones racistas que pesan sobre el xi'oi, sobreviven a pesar de ser opuestas a los discursos igualitarios que llegan a la región vía instituciones o medios, prevaleciendo como parte sustancial de las relaciones sociales con *“los de razón”*. Esta aparente contradicción en el funcionamiento de la hegemonía entre los niveles locales y ámbitos más amplios, puede ser entendida si concebimos, como propone Foucault,²¹⁴ que las relaciones de poder en la región no son “reflejo” de la dominación global, sino que tienen una configuración propia y cierta autonomía, además de que es sobre de ellas que se basa el funcionamiento de relaciones de poder mayores.

La filosofía, que todos los hombres tienen como parte de un grupo, refleja su contenido racista en las tres esferas en que se contiene esta, según nos propone Gramsci: El lenguaje, el sentido común y la religión. Respecto al lenguaje, las diferencias de concepciones entre las categorías “pame” y “gente de razón” se evidencian en el manejo de distintas lenguas maternas, mientras en términos y denominaciones utilizados podemos encontrar formas de racismo (ver 5.1.3). Relativo al llamado “sentido común”, ambas categorías manejan concepciones del mundo diferenciadas desde su cultura, pero con rasgos hegemónicos compartidos; las formas de racismo las hallamos en prejuicios y estereotipos, en la auto y heteropercepción. Recordemos que en el sentido común sobresalen los caracteres difusos y disperso de un pensamiento genérico de cierta época y ambiente popular, dice este autor, por lo que podemos encontrar, para este caso, desde prejuicios burdamente racistas y coloniales

²¹³ Foucault, *op. cit.*, p.119.

²¹⁴ Foucault, *op. cit.*, p.57 y ss.

hasta ideas igualitarias en pugna, que refleja el carácter dinámico y en constante transformación de las concepciones del mundo. La Religión, recordamos, es vista como la unidad entre concepción del mundo y conducta²¹⁵, congruencia no siempre o no del todo presente. En este estudio la vemos cuando concepciones racistas y prejuicios se manifiestan en formas de discriminación, segregación y violencia racistas (6.1.2 y 6.1.3), como informa un propietario “de razón” sobre los xi’oi: “...que tanto estar *inteliendo con una persona de esas si sabes que no van a caer a la razón*”.

6.3.2 La “acción hegemónica” en la construcción de la concepción racista

Se entiende como “acción hegemónica”, a las prácticas con que los sectores dirigentes logran la hegemonía de su pensamiento sobre el resto de los grupos sociales, construyendo una voluntad colectiva acorde con sus intereses.²¹⁶ Esto se da en relación, decíamos ya, entre la base económica, la estructura social y la conciencia de los hombres. Este consenso se construye en estructuras e instituciones como la escuela, la familia, la iglesia, las relaciones de producción, etc., en una articulación “pedagógica” que implica, para la relación entre xi’oi y “gente de razón”, diversas concepciones y acciones racistas que contribuyen a mantener el orden establecido. Acompañando a estas instituciones están “intelectuales” como maestros, curas, médicos y funcionarios públicos que garantizan “consensos a través de la persuasión y la educación”.²¹⁷

La escuela es una institución importante para la eficacia hegemónica. Hasta el año anterior no existía en ninguna localidad educación en lengua xi’oi, la que hoy existe es aún limitada (no cuenta ni con textos ni con un programa, se limita a dictado de palabras) y surgió a partir del conflicto referido por la prohibición de una maestra en Nuevas Flores de que los niños hablaran “*en lengua*”. Fuera de esta localidad y de las clases adicionales al programa de CONAFE que ahí se imparten, los pequeños xi’oi en Querétaro no hablan “pame” en la escuela, en todos los casos no ven temas referentes a su cultura y particularidades sociales, se les ignora en los contenidos educativos. No se les habla ahí de su historia, ven la que refiere a sus conquistadores, limitando así la reproducción de su memoria étnica. Sus maestros han sido gente “de razón” (salvo los maestros de “pame” en Nuevas Flores)²¹⁸, jóvenes muchas veces de otras regiones que desconocen la lengua “pame” y generalmente no le dan su dignidad. Así, lejos de preparar la escuela a los xi’oi para tomar una dirección propia como grupo, les establece una dualidad no consistente sólo en usar dos lenguas como instrumentos, sino en participar de dos universos psíquicos y culturales en conflicto²¹⁹. La lengua materna, humillada, empieza por ocultarse en lo que Memmi denomina con respecto al colonizado como “drama lingüístico”²²⁰. Anteriormente era difícil que un niño xi’oi acudiera a la escuela, si lo hacía era ya mucho mayor que los “de razón” y la abandonaba tempranamente. El papel de la escuela como reproductora de los valores hegemónicos, es identificada por xi’oi

²¹⁵ Gramsci, *op. cit.*, p.14.

²¹⁶ De acuerdo a Portantiero, Juan Carlos, *op. cit.*, p. 151.

²¹⁷ Gruppi, Luciano, *op. cit.*, p.86.

²¹⁸ Ahí los contenidos “oficiales” de la primaria se ven por las mañanas con otro maestro, “de razón”.

²¹⁹ Memmi, *op. cit.*, p.171.

²²⁰ Idem.

de Santa María Acapulco, que, deseando que sus hijos sean “*menos pames*”, les envían a estudiar su primaria a Tancoyol, para que aprendan mejor el castellano.²²¹

En las relaciones laborales la acción hegemónica se presenta bajo retribuciones diferenciadas, el control de recursos del que se excluye a los *xí'oi* y la repetición de estereotipos como flojos o sucias (en el caso de las mujeres en trabajo doméstico), en relaciones reforzadas por la coincidencia entre el carácter económico subalterno y la etnicidad de los *xí'oi*. La difusión de la idea del *xí'oi* como flojo legitima el bajo pago de los jornales e impide también el concertar con ellos trabajo por aparcería, además justifica la posición del “de razón” como propietario pues contrario al *xí'oi*, mantiene una imagen de ser laborioso y emprendedor. La política ya mencionábamos juega limitando la participación de los *xí'oi* e ignorándolos de programas; los prejuicios sobre ellos les descalifican para ocupar cargos delegacionales o incluso al interior de la localidad. La familia es otra institución aquí importante, muchos *xí'oi* jóvenes cuentan que sus padres no les enseñaron la lengua materna, para que manejando mejor el castellano pudieran conseguir trabajo y para que no fueran discriminados, razón por la que hoy poco conocen de ella. En este espacio se transmiten muchos estigmas y estereotipos en que se justifica el racismo. En diversos ámbitos de la vida se desprecian sus conocimientos y valores, se arrincona su medicina, sus comidas, se condena al olvido sus muchos conocimientos sobre la naturaleza, así como poco a poco a sus fiestas y celebraciones particulares (del día de muertos, semana santa), teniendo los *xí'oi* que asumir las de los sectores no indígenas en una posición subalterna donde no son ellos ya protagonistas. La hegemonía de modelos no indígenas castiga heterodoxias descalificando prácticas o creencias *xí'oi* en diversos ámbitos como los mencionados.

Pero la creación del consenso no es sólo sobre los indígenas, también sobre sectores “de razón” subalternos y sobre los propios grupos hegemónicos y aliados que requieren reproducir así su pensamiento. Esto implica incorporar a sectores diversos en lo que se denomina un “bloque histórico”, donde se mantienen en equilibrio los intereses de diversos grupos, prevaleciendo los de la clase fundamental en la estructura, es decir, los propietarios, pero hasta puntos tolerables por el resto. Se obliga así a un “negociar” constante y a aceptar ciertos cambios que recompongan equilibrios y mantengan el orden general de las relaciones. Cuando hace poco menos de diez años llega el INI a trabajar en la región con los *xí'oi*, encuentra rechazos y resistencia por parte de gente “de razón” que vio amenazada su relación asimétrica con los indígenas. Con los ayuntamientos no ha sido siempre cordial la relación, pues estos han visto menguado su control y presencia en algunas localidades. La “gente de razón” ha argumentado que esta presencia institucional ha hecho dependientes y conflictivos a los *xí'oi*, pero finalmente sus reticencias se han reducido a la par que ciertos apoyos y proyectos de este instituto les han llegado a ellos también, e incluso les ha posibilitado en ocasiones el controlar recursos y su distribución, como vimos para algún caso en El Pocito. Hoy, muchos de los delegados de diversas comunidades en los Fondos Regionales del INI no son indígenas.

Desde la instalación de oficinas en Tancoyol por parte del INI en 1995, los *xí'oi* afirman que se difundió más la idea de que existen derechos humanos y derechos indígenas, aunque no hay mucha claridad en ellos, también que por la presencia del instituto y de la radio de ella

²²¹ Alrededor de una decena de estos niños viven con familiares en la localidad de El Rincón, cercana a Tancoyol donde estudian.

dependiente, mucha gente ha perdido "vergüenza de hablar la idioma" y las burlas por ser "pame" han decrecido, esto además de que reconocen que son muchos más los apoyos gubernamentales que hoy reciben: "ha cambiado la forma de vivir de los indígenas". Sin embargo algunos proyectos han creado conflictos en las localidades debido al control sobre ellos de algunos sectores y al fracaso de algunos de corte productivo por falta de seguimiento, asesoría o desde su inicio por no contar con una planeación y origen suficientemente concertado con los beneficiarios que no logran finalmente apropiarse de ellos. Otras instituciones como el DIF y programas como "Oportunidades" se ven limitados en su relación con los xi'oi al asistencialismo. Esto último se ha asociado regularmente con concepciones que ven aún al indígena como un menor de edad, incapaz de plantear su propio desarrollo, imagen acorde con la planteada por el racismo. Juegan así las instituciones públicas un papel importante en la ambivalencia de la identidad xi'oi.

A pesar de la acción hegemónica que implica todo lo anterior, hay elementos para debilitar el consenso en torno a la *inferiorización* del xi'oi y, si no romperse, si entrar en un proceso de transformación. Tal vez con mirada optimista, esto pudiera advertirse en el hecho que muchos xi'oi resisten a caer en una identidad negativa, con la incipiente educación en su propia lengua, en la no coincidencia del discurso racista con el igualitario y en nuevas valoraciones que sobre lo indígena tienen algunos jóvenes "de razón", primordialmente quienes han podido estudiar alguna carrera, que se contraponen con las concepciones racistas. Esto, sin embargo, no ha sido acompañado de transformaciones en las relaciones económicas y en la mayoría de las sociales de los xi'oi con la "gente de razón", lo que implica un freno para afirmar la visualización de la desaparición futura del racismo, pero si de procesos contradictorios en el funcionamiento de la hegemonía.

CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo se evidenció la existencia de relaciones racistas histórica y estructuralmente establecidas entre la población no indígena y los xi'oi en Querétaro. Se describieron y analizaron distintas formas y orientaciones del racismo presentes en las relaciones entre la denominada "gente de razón" y los llamados "pames" de las localidades de Nuevas Flores y El Pocito en el municipio de Jalpan, Qro., así como nos acercamos también a la relación y mutua influencia de estas manifestaciones racistas con las relaciones de producción existentes entre ambos grupos, inmerso todo en la dinámica hegemonía / subalternidad. Se observó dentro de las relaciones interétnicas el vínculo entre elementos históricos, económicos y de concepciones del mundo. Así también nos aproximamos a un proceso de conformación de identidades bajo relaciones de hegemonía y subalternidad, caracterizadas por la presencia de racismo, llegándose a las siguientes **conclusiones generales**:

1.- "Pame" y "gente de razón", son categorías cuya construcción y contenidos son resultados del proceso histórico regional. Es claro respecto a la imagen y estereotipos existentes acerca de los xi'oi reflejados ya en escritos coloniales de cronistas y misioneros. El nombre mismo de las categorías encierra ya prejuicios con una carga de *inferiorización*; el término "pame", decíamos, es una construcción a partir de la negación de los xi'oi al conquistador; frente a ellos está la "gente de razón", "pensante" y en esto "superior" a la que en contraparte "carece de razón" y obedece sólo a su costumbre.

2.- Persiste la idea de la existencia de grupos biológicamente diferenciables, sobre los que se puede establecer una jerarquía de valores en base a prejuicios sobre sus capacidades y características intelectuales, físicas y morales.

3.- Las manifestaciones e ideas racistas que pesan sobre los xi'oi queretanos, se pueden definir y a la vez alimentar, primordialmente de la interacción de cuatro elementos que le soportan y caracterizan:

a) La idea acerca de la existencia de diferencias biológicas y culturales inherentes a las categorías "pame" y "gente de razón", en base a las cuales se suponen contrastes en el comportamiento y en las capacidades. La existencia de prejuicios diferenciados sobre los miembros del *par categorial* "pame" / "gente de razón", suponen preponderantemente una inferioridad biológica y cultural de lo indígena (frente al concebido como "de razón", blanco, mestizo o incluso criollo) a partir de estereotipos y generalizaciones.

b) La posición subalterna del xi'oi en las relaciones económicas ante su carencia de tierras, su trabajo por jornal o aparcería y la extensión de su explotación al comercio.

c) El carácter permanente del contacto entre los xi'oi y la "gente de razón" en una diversidad de relaciones sociales (trabajo, comercio, educación, espacios políticos, religión), donde con base en la diferenciación categorial, los xi'oi son objeto de discriminación y en ocasiones de segregación y de una desigualdad permanente.

d) La condición histórica y permanente de los xi'oi como migrantes, situación que los hace vulnerables. Por su condición de pobreza han sido arrojados a la migración; primero de su matriz cultural en Santa María Acapulco y hoy de Querétaro a los campos del norte del país y a los Estados Unidos.

4.- Las manifestaciones de racismo observadas son como todo fenómeno social, dinámicas, cambiante en sus causas, manifestaciones y efectos. Ante la pérdida de autoridad pública del racismo, éste, vemos, sobrevive coexistiendo con el discurso democrático e igualitarista y disfrazado muchas veces con argumentos culturales. No todo racismo es necesariamente biológico, ya mencionábamos que puede asirse a elementos culturales o como en el caso estudiado combinar componentes de uno y otro ámbitos. El racismo biológico no ha sido erradicado respecto a los xi'oi, no es un paso a lo cultural, ambas expresiones conviven, se recrean y complementan. El concepto de raza no ha sido abandonado del discurso en la región, es de uso común y bajo un sentido a la vez biológico y cultural.

5.- La identidad étnica y racial, coinciden respecto a los "pames", conteniéndose este segundo elemento como constitutivo del primero desde la visión hegemónica.

Encontramos a partir de nuestras hipótesis y objetivos que las **relaciones económicas de explotación** y el racismo coexisten reforzándose mutuamente sin que impliquen necesariamente dependencia uno del otro. En particular afirmamos para nuestro caso de estudio que:

1- No podemos desligar al racismo de la vida económica y las relaciones entre clases, pues indudablemente subsisten en su base y reproducción, pero tampoco podemos reducirlo a ellas para encontrar explicaciones pues su existencia es más compleja y sus causas múltiples están también en otros ámbitos, la clave es no ver al racismo como un fenómeno aislado o simplemente determinado.

2- La subalternidad xi'oi implica su posición de clase y su condición étnica, por lo que, con la utilización de la categoría "pame", se organiza y justifica la división del trabajo, la explotación y la posesión de los medios de producción, reforzándose a la vez el uso de dicha categoría para reproducirse a otro ámbitos. Esto aunque también encontramos a "gente de razón" desposeída de medios de producción y trabajando como jornaleros y medieros, pero las expectativas sobre su trabajo y su persona en general, así como a veces la recompensa a su labor, se dan diferenciadas de las de la categoría "pame". De esta manera se rompe también la unidad de las sectores subalternos, al tratárseles diferenciadamente según su adscripción a las categorías del par pame / "gente de razón".

3- La propiedad de los medios de producción ajena a los xi'oi, la división del trabajo mediante el jornal y la aparcería, así como la forma en que se extraen excedentes de la fuerza de trabajo xi'oi, nos permiten observar que las relaciones de producción donde intervienen xi'oi y "gente de razón", implican mecanismos de explotación, que a su vez, refuerzan la existencia de las categorías mencionadas. Tendencialmente coinciden la categoría de "pame" con el carácter económico subalterno. Elementos como el carecer de la tierra, la idea sobre la aptitud de los xi'oi para trabajos físicos y los pagos diferenciados por el mismo trabajo, son explicados dada la diferenciación de las categorías y las percepciones acerca de ellas.

4- La relación entre las formas de racismo observadas y las relaciones de producción establecidas entre los xi'oi y la "gente de razón", no debemos entenderla como de

determinación, sino como una reciprocidad dialéctica²²², de mutua influencia, donde la base económica, como la estructura social en general y la conciencia, se relacionan en la dinámica hegemonía / subalternidad.

5- Los cambios, las diferencias y conflictos encontrados en las relaciones de producción, principalmente en torno a la propiedad de los medios, tienden a corresponderse con diferentes formas y orientaciones en que se manifiesta el racismo. Ya veíamos que en momentos de conflicto se reorientan las relaciones hacia la diferenciación y aparecen las formas de segregación y violencia limitada.

6- Los prejuicios existentes repercuten en las relaciones de trabajo establecidos entre la "gente de razón" y los xi'oi. El restringir a los indígenas a acuerdos de trabajo por jornal y remunerarlos en poco por ello es explicado en base a ideas preconcebidas sobre sus cualidades.

7- Las concepciones racistas que pesan sobre las mujeres xi'oi, hacen que vivan de manera distinta la diferenciación y la *inferiorización*. Ellas, principalmente por el uso de la lengua, lo enfrentan más comúnmente en situaciones laborales, ya sea en el trabajo doméstico en hogares de "gente de razón" o en su migración fuera de la región.

8- En general, la etnificación y la diferenciación de los xi'oi como raza, los relega como fuerza de trabajo a las labores más pesadas y peor pagadas. Así también le cierra puertas a su desarrollo económico.

El papel de la **migración** lo encontramos como central en la economía regional tanto para indígenas xi'oi como para "gente de razón" y por tanto importante para entender las formas y concepciones racistas existentes entre ambas categorías:

1.- Respecto a los xi'oi, la migración es un fenómeno histórico ligado a su posición subalterna, a su estigmatización y también a su identidad. Actualmente las formas y destinos en que se presenta la emigración, es en muchas ocasiones diferente entre los xi'oi y la "gente de razón", lo que convierte a la migración en un mecanismo de emulación que refuerza la existencia y funcionamiento del *par categorial*. Ya mencionamos que los xi'oi migran principalmente dentro del país y formando redes en muchas ocasiones con gente de Santa María Acapulco. Por su lado los "de razón" lo hacen a los Estados Unidos mediante redes a las que son ajenos los xi'oi.

2.- Su salida de Santa María Acapulco significó en buena medida su descampesinización, pues al carecer de tierras en Querétaro se convirtieron principalmente en obreros agrícolas (ya mencionamos que cada vez menos trabajan como medieros), misma función que cuando de aquí emigran a campos del norte del país y a los Estados Unidos.

3.- La migración constituye hoy día una esperanza para los jóvenes xi'oi de salir de las relaciones de *inferiorización* y explotación a que su posición social los condena en la región.

²²² Gramsci habla de una reciprocidad dialéctica entre estructura y superestructura. Gramsci, *op. cit.*, p.48.

4.- La emigración reciente de "gente de razón" y xi'oi ha transformado la relación entre estos grupos y las concepciones que mutuamente tienen de los "otros". Ha influido en el racismo en cuanto a que se oriente un poco más a la diferenciación, pues se han reducido las relaciones que requieren de la explotación directa sustentada en concepciones de *inferiorización*.

5.- Así mismo la llegada de inmigrantes teenek ha roto la polarización del *par categorial*, incrustándose en las relaciones de producción y sociales en general, como otra categoría aún mas inferiorizada que la de "pame".

En cuanto a la observación del racismo implicado en las relaciones **hegemonía / subalternidad** y sus concepciones observamos que:

1.- El racismo está presente no como parte de una ideología (en el sentido de estructura arbitraria, racionalista y querida), sino como parte del "sentido común", de las concepciones bajo las que se establecen las relaciones hegemonía / subalternidad.

2.- Las concepciones hegemónicas existentes acerca de los xi'oi, definen las relaciones y expectativas en general que con y sobre ellos establece la llamada "gente de razón". Prejuicios y concepciones, pactados desde la hegemonía, permiten la legitimación de la explotación. Más allá de los ejemplos mencionados respecto a las relaciones económicas, se observa en relación a la *inferiorización* con que se considera su lengua, sus conocimientos médicos tradicionales, sus creencias religiosas y su aportación en la vida política a diferentes niveles.

3.- Las concepciones racistas, como parte del pensamiento hegemónico, funcionan legitimando el orden, naturalizando el orden social, atribuyendo la jerarquización y la desigualdad a la naturaleza o a la fatalidad y no a la construcción humana del orden social.

4.- Los grupos hegemónicos en la región utilizan la distinción categorial, consciente o inconscientemente, para establecer relaciones desiguales, repartir beneficios dentro de su propio grupo (políticos, económicos, de prestigio) y asegurar la dirección bajo su concepción del mundo.

5.- Las concepciones hegemónicas, compuestas en buena medida por ideas preconcebidas sobre las categorías, refuerzan la desigualdad categorial entre los "pames" y la "gente de razón". La hegemonía es eficaz en cuanto que logra se interioricen concepciones sobre la inferioridad de lo indígena, y que se oculten y desprecien o subvaloren las "heterodoxias" mediante las cuales los xi'oi viven su medicina tradicional, religiosidad, lengua, cosmología, mitos, educación, etc. Ideas preconcebidas sobre los xi'oi acerca de que son atrasados e incivilizados, aseguran la hegemonía de quienes no son indígenas, y por ende se pretenden civilizados y modernos.

6.- Estos procesos implican el que los xi'oi puedan pactar con la hegemonía, asimilando como propia esa concepción del mundo que promueve predominantemente su *inferiorización*. Predominantemente pues también observamos tendencias en la orientación del racismo a diferenciarlos, primordialmente en las formas de segregación.

7.- Entendiendo que las formas en que se manifiesta el poder y las expresiones de la hegemonía no se reproducen de forma idéntica hacia instancias regionales o locales (más bien se funda en la suma de ellas), y que éstas mantienen cierta autonomía en su funcionamiento y características, es como podemos explicar, entre otras cosas, la coexistencia de concepciones racistas de corte regional y local, con el igualitarismo y el discurso democrático difundido desde instancias más globales.

8.- Las *xí'oi* sufren la *inferiorización* doblemente, por su condición de indígenas y de mujeres. Enfrentan agresiones físicas de parte de sus parejas, la predilección por los varones en la infancia y la particular violencia verbal de las mujeres "de razón" hacia ellas. Sin embargo mantienen un papel central en la reproducción de su cultura y, como se mencionaba, asumen cada vez más cargos y responsabilidades comunitarias.

En cuanto a las **formas de racismo encontradas y sus orientaciones**, podemos concluir que:

1.- Los prejuicios han funcionado como puerta de entrada a las otras formas de racismo; el trato discriminatorio y la segregación, así como la violencia limitada que pudimos identificar, se basan e intentan legitimarse en ellos.

2.- Tanto los prejuicios como la discriminación bajo ideas de desigualdad por la condición étnica, son las formas más comunes y constantes en que se manifiesta el racismo en la región. Permanecen aunque sus manifestaciones sean cambiantes en momentos de tensión. Cuando se trata de la división social del trabajo y la explotación de la fuerza de trabajo, los prejuicios y la discriminación, sustentados en concepciones racistas de *inferiorización*, bastan comúnmente para que los grupos hegemónicos mantengan su dirección; ejemplo el pago diferenciado de jornales, la adjudicación o no a los *xí'oi* de ciertos trabajos y el hacerlo bajo acuerdos diferenciados.

3.- La segregación y la violencia limitada aparecen sólo en algunas ocasiones, momentos especiales de conflicto en que se puede determinar la disposición de recursos u oportunidades y la transformación de las relaciones (conflictos por tierra, por apoyos gubernamentales, control de mejores redes migratorias). Tal es el caso de cuando están en juego la propiedad o la posesión de los medios de producción, como se pudo ver en los conflictos tras la formación de Nuevas Flores en terrenos de sociedad del pueblo de Tancoyol. Predominan entonces orientaciones más de tipo diferencialista sin desaparecer las desigualitarias. Decimos que predominan pues recordemos que las orientaciones del racismo difícilmente aparecen totalmente desligadas una de la otra. Así mismo estas formas, la segregación y la violencia limitada, se presentan por lo regular no como expresiones generalizadas, sino principalmente identificables en los sectores de "gente de razón" que mencionábamos como más cercanos a la idea de criollismo y que controlan un mayor poder económico y político en la región.

4.- La variación en las formas y orientaciones del racismo, tiende a la reproducción del orden social existente.

5.- La manifestación de formas como el prejuicio y la discriminación, se da de distinta manera entre los sectores "de razón", más descarnada y abierta por quienes manejan una

identidad cercana al criollismo. Los que se llaman "mestizos" a sí mismos, expresan prejuicios y relaciones de discriminación mas veladamente y de manera vergonzante en muchos casos.

6.- Aunque aparece también la orientación de diferenciación, la *inferiorización* sobre el xi'oi predomina por la cercanía física y la necesidad de las relaciones económicas y sociales y no de la separación entre ambas categorías. La *inferiorización* como orientación predominante pesa en la desestimación de la cultura xi'oi, en su erosión y en elementos negativos de su identidad valorada contradictoriamente.

Sobre la **Identidad**, sus procesos y la **Etnicidad**, podemos concluir que:

1.- El manejo sobre categorías como "gente de razón", "encartado", "meco", "xi'oi", "mestizo", "indio", no es siempre uniforme en el uso cotidiano. Se manejan también "escalas" relativas en las valoraciones que cada grupo hace del resto como "más indio" o "menos indio", esto no sólo por parte de la llamada "gente de razón" sino también de los mismos xi'oi.

2.- Algunos prejuicios sobre sí mismos, creados desde las concepciones hegemónicas, son asumidos por los xi'oi como grupo subalterno en lo que llamamos "mixtificación" (desde Memmi). Esta mixtificación se traduce en conductas reales, en comportamientos a partir de la interiorización de estereotipos y generalizaciones con que son concebidos: cuando los xi'oi explican su incumplimiento en ciertos trabajos u obligaciones, lo hacen desde concepciones de que son flojos, borrachos, desobligados, etc. Esto condiciona la dinámica de la identidad xi'oi y robustece su carácter subalterno.

3.- En general, la visión hegemónica racista acerca de los xi'oi, entorpece la afirmación y reproducción de su cultura. Coexisten actualmente señales positivas y negativas de los xi'oi respecto a su identidad en lo que se observa como un proceso contradictorio y ambivalente.

4.- Sobre la existencia de los xi'oi en Querétaro, se vive un proceso que pudiera definirse entre dos escenarios: por un lado su identidad sufre cambios constantes que los distinguen cada vez más de los xi'oi de San Luis Potosí y les configura particularidades étnicas diferenciadas (su condición de migrantes, su carencia de tierras y dado que enfrentan un entorno donde constituyen una minoría frente a los no indígenas). Esta identidad se está construyendo también basada en parte en los prejuicios existentes como concepciones hegemónicas, como lo pudimos observar respecto a la autopercepción xi'oi. Por otro lado es latente la posibilidad de su desaparición étnica en la entidad, debido a su debilidad demográfica, su posición subalterna y minoritaria en la sociedad, la dispersión de su población, la emigración y la incorporación individual a la cultura mestiza. El abandono de elementos culturales xi'oi se utiliza como estrategia para sortear el racismo, sin embargo esto no resuelve ni termina con las diferenciaciones, se les sigue considerando "pames" por su origen y ascendencia y como tales se les trata.

5.- Las manifestaciones de racismo encontradas se superponen con un etnocentrismo nacionalista no necesariamente "mestizofílico", sino más bien orientado a la desindianización.

Observamos como intervienen de manera distinta los mecanismos advertidos en la propuesta de Tilly respecto a la **creación y mantenimiento de la desigualdad** (emulación, adaptación, explotación y acaparamiento de oportunidades), por una parte sólo reforzando la existencia de las categorías y por la otra fortaleciendo la desigualdad entre ellas:

1.- La emulación y la adaptación tienden al mantenimiento y reproducción de las categorías mismas ("pame" / "gente de razón"). Esto se observa como ya mencionamos, en las pautas y redes migratorias diferenciadas (emulación) y respecto a como se acomodan los individuos y acuerdan sus relaciones desde las categorías y los prejuicios sobre de ellas existentes (adaptación), como en el caso de los apoyos gubernamentales y faenas diferenciados al interior de una localidad según se pertenezca a una categoría o no.

2.- Las relaciones de producción caracterizadas por la explotación de la fuerza de trabajo *xí'oi*, así como el acaparamiento de recursos y oportunidades (tierra, poder político, etc.), son elementos importantes en el mantenimiento de la desigualdad entre las categorías "pame" / "gente de razón" y de las concepciones racistas que sobre ellas pesan.

3.- Algunos de estos mecanismos aparecen también tendencialmente relacionados con las formas de racismo vistas: la explotación a los prejuicios y la discriminación, además de orientarse a la desigualdad. El acaparamiento de oportunidades y recursos además de los prejuicios, a las formas de segregación y violencia y a la orientación de diferenciación predominantemente. Respecto a la adaptación y a la emulación no hay elementos y pautas para relacionarlas con las formas del racismo y sus orientaciones.

No podemos cerrar sin hacer reflexiones generales sobre el tema del racismo: Diremos que la indefinición misma con que se habla en diversas ocasiones acerca de este tema y su confusión con otros fenómenos, es en parte resultado del miedo por abordar la cuestión y en parte por la diversidad de expresiones que presenta en distintas épocas y en diferentes sociedades. Alberto Bartolomé menciona que existe para el tema una "ceguera ontológica", es decir un intento deliberado por no aceptar este aspecto de la realidad. Tal situación es en México con respecto a la relación con los pueblos indígenas.

En parte, la importancia de abordar al racismo desde el estudio de la hegemonía y sus concepciones del mundo, es que nos permite asomarnos, en el caso mexicano, a manifestaciones permanentes, históricas, muchas veces veladas, inconscientes y negadas, consensuadas, cotidianas y no siempre tan descarnadas, como muchos piensan deberían de presentarse para llamarlas racismo y merecer ser estudiadas como tales. Relacionar el estudio del racismo con la hegemonía, nos permite también desechar concepciones deterministas, que buscan identificar en lo económico las causas únicas, directas y los efectos exactos y simples respecto al racismo. Posturas ortodoxas en este sentido no ayudan a superar prejuicios ni a asumir tareas en la transformación de las relaciones asimétricas, parecieran proponer esperar a que lleguen primeramente las grandes transformaciones económicas, antes de combatir las expresiones *categoriales* de la desigualdad, cuando vemos que deben ser tareas a la par, pues el centro y motor de la historia está solamente en el hombre.

El fenómeno racista debe combatirse mediante políticas públicas en todos los espacios donde es promovido por la hegemonía; desde la escuela, la familia, la iglesia, los espacios de poder político, etc. No se ve en estas instituciones un combate al racismo. Esto además de transformaciones en lo económico y lo jurídico que posibiliten alternativas de relación de los grupos indígenas con el Estado y con el resto de la sociedad, desarrollándose nuevos modelos que impliquen la pluralidad en términos de igualdad y no equiparen la identidad indígena con la subalternidad, manifiesta en lo económico, lo político y la cultura. Ahí donde existen fuertes identidades y conciencias comunitarias, propone Wieviorka, en vez de difuminarlas en nombre de la modernidad, la respuesta a las tendencias racistas debe ser el fomentar su asociación a valores universales, el racismo se afirma con la disociación entre lo social (extracomunitario) y lo comunitario y se reduce cuando se establecen vínculos entre ellos.²²³

Finalmente observamos la necesidad de seguir estudiando al racismo en sus particularidades regionales y en conexión a otros fenómenos. Se requiere y sería enriquecedor para entender ciertos funcionamientos del racismo, el abordar ámbitos como el creado por los matrimonios interétnicos, así como las relaciones establecidas por los niños xi'oi entre ellos mismos, con otros niños no indígenas y con el mundo de los adultos, lo que aportaría más claridad en la forma en que se reproducen e interiorizan en esa etapa de la vida las concepciones racistas.

²²³Wieviorka, 1992, *op. cit.*, pp. 266 – 267.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Academia Queretana de Estudios Humanísticos, A.C., *Enciclopedia Temática del Estado de Querétaro Tomo 1, Geografía de Querétaro*, UAQ – Academia Queretana de Estudios Humanísticos, A.C., Querétaro, 1995.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El Proceso de Aculturación y el cambio Socio – cultural en México*, Obra antropológica VI, FCE – INI- Universidad Veracruzana – Gobierno del estado de Veracruz, México, 1992.

Báez-Jorge, Félix, *Memorial del etnocidio*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1996.

Banks, Marcus, *Ethnicity: anthropological constructions*, Routledge, Londres, 1996.

Barfield, Thomas (editor), *Diccionario de Antropología*, Siglo XXI, México, 2000.

Bartolomé, Miguel, *Gente de Costumbre y Gente de Razón, Las identidades Étnicas en México*, INI – Siglo XXI, México, 1997.

Bartra, Roger, *Breve Diccionario de Sociología Marxista*, Enlace – Grijalbo, México, 1973.

Benencia, Roberto, "La compleja trama del prejuicio, Trabajadores bolivianos en Buenos Aires", En: *Universidad de México, Revista de la UNAM* no. 60, febrero 2003 México, 2003.

Boggs, Carl, *El marxismo de Gramsci*, Premia editora, La Red de Jonás 3ª ed. México, 1980.

Bonfil Batalla, Guillermo, "El concepto de Indio en América: una categoría de la situación colonial", En: *Anales de Antropología vol. IX*, UNAM, México, 1972.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica", en: *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil, T. I*, INI, CIESAS, INAH, Culturas Populares, SRA, México, 1995.

Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México, 1999.

Castellanos, Guerrero, Alicia, "Racismo e Identidad Étnica" en: *Alteridades* año 1 No, 2 UAM, México, 1991.

Castellanos, Guerrero, Alicia, "Nación y Racismos" en: Castellanos Guerrero, Alicia y Sandoval, Juan Manuel (coord..) *Nación, Racismo e Identidad* Editorial Nuestro Tiempo, México, 1998.

Castellanos, Guerrero, Alicia, "Antropología y Racismo en México" en: *Desacatos 4 Racismos*, CIESAS – CDHDF, México, 2000.

Cruz Rangel, José Antonio, *El Proceso de colonización en Querétaro y la Sierra Gorda en los siglos XVI – XVIII*, Tesis de Licenciado en Etnohistoria, ENAH, México, 2001.

Chebel d'Appollonia, Ariane, *Los racismos cotidianos*, La biblioteca del ciudadano, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1998.

Chemin Bässler, Heidi, *Los Pames Septentrionales de San Luis Potosí*, INI, México, 1984.

Chemin Bässler, Heidi, *Recetario pame de San Luis Potosí y Querétaro* CONACULTA, México, 2000.

Chemín, Dominique, "Los pames y la Guerra Chichimeca" en: Samperio Gutiérrez, Héctor (coord.), *Sierra Gorda: Pasado y Presente, Homenaje a Lino Gómez Canedo*, Fondo Editorial de Querétaro, Querétaro, 1994.

De la Peña, Guillermo "El empeño pluralista: la idea colectiva y la idea de Nación en el pensamiento antropológico" en: Díaz Polanco, Héctor (comp,) *Etnia y Nación en América Latina*, CONACA, México, 1991.

Del Llano Ibáñez, Ramón "Transformación de la Tenencia de la Tierra a partir de las Leyes de Desamortización en Querétaro: 1856 – 1872", En: Samperio Gutiérrez, Héctor (coord.) *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana, Estado de Querétaro*, Vol. II Juan Pablos Editor, Gobierno del Estado de Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Estudios del Agrarismo en México, México, 1989.

Escobar Ohmstede, Antonio, "Los Codueñazgos indígenas en las huastecas Hidalguense y Veracruzana: ¿Defensa del espacio comunal?" En: Escobar Ohmstede coord. *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / CIESAS, México, 1993.

Falcón, Romana, México Descalzo Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal. Ed. Plaza y Janés, México, 2002.

Florescano, Enrique *Etnia, Estado y Nación*, Taurus, México, 1996.

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, 3ª ed. Madrid, 1992.

Gall, Olivia, "Los elementos histórico estructurales del racismo en Chiapas" en: Castellanos Guerrero, Alicia y Sandoval, Juan Manuel *Nación, Racismo e Identidad*, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1998.

Gall, Olivia, "Estado Federal y grupos de poder regionales frente el indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México", En: *Racismo y Mestizaje, Debate Feminista Año 12 no, 24* Octubre de 2001.

Giménez, Gilberto, "Identidades Étnicas: Estado de la cuestión" en Leticia Reina, coord., *Los Retos de la Etnicidad en los estados – nación del siglo XXI*, CIESAS / INI / Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.

Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda, Un típico enclave misional en el centro de México (Siglos XVII-XVIII)*, Gobierno del Estado de Querétaro, Documentos de Querétaro 11, Querétaro, 1988.

Gómez Izquierdo, Jorge, "El Discurso Antirracista de un Antropólogo Indigenista: Juan Comas Camps" en: *Desacatos 4, Racismos*, CIESAS – CDHDF, México, 2000.

- Gramsci, Antonio, *Obras completas, T,3, Cuadernos de la Cárcel, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ediciones casa Juan Pablos, México, 2001.
- García Ugarte, Marta Eugenia, *Hacendados y Rancheros queretanos (1780 – 1920)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.
- Gruppi, Luciano, *El concepto de hegemonía en Gramsci*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1978.
- Gupta, Akhil y James Ferguson, *Culture, Power Place: Explorations in Critical Anthropology*, Ed. By Akhil Gupta and James Ferguson, NC Duke University Press, Durham, 1997.
- Gustín, Monique, *El Barroco en la Sierra Gorda, Misiones franciscanas en el Estado de Querétaro siglo XVIII*, INAH, México, 1969.
- Hall, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora" en: *Custom Course Material, Anthro 251 Issues in Cultural Studies*, Standford, 1994.
- Herrera Casasús, Maria Luisa. *Misiones de la Huasteca Potosina Custodi del Salvador de Tampico. Época Colonial*. Programa del Desarrollo Cultural de la Huasteca – Instituto de Cultura de San Luis Potosí – CONACULTA, México, 1999.
- INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000* INEGI, México, 2001.
- Knauth, Lothar, "Los Procesos del Racismo" en: *Desacatos 4, Racismos*, CIESAS – CDHDF, México, 2000.
- Landa Fonseca, *Querétaro una historia compartida*. Gobierno del Estado de Querétaro – Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Querétaro, 1990.
- Machuca, Jesús Antonio, "Nación, Mestizaje y Racismo", En: Castellanos Guerrero, Alicia y Sandoval, Juan Manuel (coord.) *Nación, Racismo e Identidad*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1998.
- Memmi, Albert, *Retrato del colonizado*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1971.
- Menéndez, Eduardo L, *Poder, Estratificación y Salud*, Ediciones Casa Chata, No, 13, México, 1981.
- Nava, E, Fernando, "Pames de San Luis Potosí" en: *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, Región Oriental*, INI, 1995.
- Omi, Michael y Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, Routledge, N, York, 1994.
- Ordóñez Cabezas, Giomar, *Los pames de la huasteca queretana ante la migración y la carencia de tierras 1950-2000*, Tesis para el grado de licenciada en etnología por la ENAH, Director: Jesús Ruvalcaba M, México, 2002.
- Páez Flores, Rosario Gabriela, *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana Siglos*

XVII – XVIII, Tesis de maestría en antropología social, CIESAS, México, 2000.

Paris Pombo, María Dolores, *Crisis e Identidades colectivas en América Latina.*, Plaza y Valdés – UAM, México, 1990.

Pérez Ruíz, Maya Lorena, "El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana", En prensa para: Valenzuela, José M, Coord., *Los Estudios Culturales en México*, FCE / CNCA, México s/f.

Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, Ed. Plaza y Valdés, México, 1987.

Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo XXI editores, 21ª ed. México, 2000.

Portocarrero, Gonzalo, *La ambigüedad moral del humor y la reproducción del racismo (El caso de la china Tudela/Rafael León)* TEMPO, Universidad Católica del Perú s/f.

Powell, Philip W, *La Guerra Chichimeca (1550 – 1600)*, SEDENA México, 1995.

Pressat, Roland, *Diccionario de Demografía*, Oikos-Tau ediciones, Barcelona, 1987.

Ramírez Díaz Filiberto, *La organización territorial del señorío de Oxitipa Siglo XVI*. Tesis para obtener el grado de licenciado en etnohistoria. INAH. México, 2000.

Rincón Frías, Gabriel et. al. *Breve Historia de Querétaro*, Gobierno del Estado de Querétaro – INEA - UAQ, Serie Documentos de Querétaro / 1, Querétaro, 1986.

Rodríguez Nicholls, Mariángela, *La artesana yucateca: ¿una proletaria?*, SEP, Dirección de Culturas Populares, Cuadernos de Trabajo/ C.I.D, No,6, México, 1982.

Rozat Dupeyron, Guy, *Identidad y alteridades, El occidente medieval y sus "otros"*, en: *Desacatos 4, Racismos*, CIESAS – CDHDF, México, 2000.

Rubio, Miguel Ángel y Saúl Millán, *Los Pames en territorio Queretano*, INI, Dirección de Investigación y promoción cultural, Junio de 1993.

Rubio, Miguel Ángel y Saúl Millán, "Los pames de Querétaro", en: Rubio, Millán y Gutiérrez coords., *La Migración Indígena en México*, INI / PNUD, México, 2000 pp. 109 – 151.

Samperio Gutiérrez, Héctor, "Región centro – norte: La Sierra Gorda" en: Urquiola Permisán, José Ignacio coord. *Historia de la cuestión agraria mexicana*, Estado de Querétaro Vol. 1, Juan Pablos editor, Gobierno del Estado de Querétaro, UAQ, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México, 1989 pp. 297 – 447.

Solís de la Torre, Jesús, *Bárbaros y Ermitaños, Chichimecas y Agustinos en la Sierra Gorda, siglos: XVI, XVII y XVIII (S,L,P, Hidalgo y Querétaro)*, UAQ, Querétaro, 1983.

Soustelle, Jaques, *La familia otomí-pame del México central*, FCE / Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, México, 1993.

Stavenhagen, Rodolfo, *Problemas étnicos y campesinos*, INI, México, 1980.

Stavenhagen, Rodolfo, "La Cuestión Étnica, Algunos problemas teórico – metodológicos", En: *Estudios Sociológicos del Colegio de México*, Vol. X, Núm 28, enero – abril, México, 1992.

Stoczkowski, Wiktor, "Los científicos ante el racismo" en: *Mundo científico de Recherche* no, 232 ed. RBA Revistas S.A. Madrid, 2002.

Super, John C, *La vida en Querétaro durante la Colonia, 1531 – 1810*, FCE , México, 1983.

Taguieff, Pierre André, "El Racismo" en : *Racismo y Mestizaje, Debate Feminista* Año 12 Vol. 24 Octubre 2001, México, 2001.

Tilly, Charles, *Durable Inequality*, University of California Press, Los Angeles, 1998.

Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros, Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México, 1991.

Torre, Lydia, (coord.) *Xí'oi coloquio pame, Los pames de san Luis Potosí y Querétaro*, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Colección Memorias, San Luis Potosí, 1996.

Utrilla, Beatriz y Prieto, Diego (coords.), *Dya já' ihe ne nja'bu Somos lo que Somos, Identidad, Relaciones Interétnicas y Resistencia Indígena en Querétaro y Guanajuato*, En prensa, Centro INAH Querétaro, Querétaro, 2003:

Valdés, María, "Inmigración y racismo, Aproximación conceptual desde la antropología" en: *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, Año XXXIII Números 42-43, Barcelona, 1993.

Viramontes Anzures, Carlos, *De chichimecas, pames y jonaces, Los recolectores – cazadores del semidesierto de Querétaro*, INAH, México, 2000.

Warman, Arturo, *Los Indios Mexicanos en el Umbral del Milenio*, FCE, México, 2003.

Wade, Peter, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, ed. Abya Yala, Quito, 2000.

Wieviorka, Michel, *El Espacio del Racismo*, Paidós, Barcelona, 1992.

Wieviorka, Michel, "Racismo y exclusión" en: *Estudios Sociológicos del Colegio de México*, Vol. XII, núm. 34, enero – abril, México, 1994.

Archivos:

Archivo Agrario Querétaro