



Boletín de Antropología Universidad de  
Antioquia

ISSN: 0120-2510

[bolant@antares.udea.edu.co](mailto:bolant@antares.udea.edu.co)

Universidad de Antioquia  
Colombia

Vázquez Estrada, Alejandro

La reconfiguración del Estado y las nuevas caras del indigenismo: modernidad,  
colonialidad y pueblos indígenas en Querétaro, México

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 32, núm. 53, enero-junio, 2017, pp.  
100-123

Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55750078007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La reconfiguración del Estado y las nuevas caras del indigenismo: modernidad, colonialidad y pueblos indígenas en Querétaro, México<sup>1</sup>

Alejandro Vázquez Estrada

Doctor en Multiculturalidad e Intervención Social

Universidad Autónoma de Querétaro (Santiago de Querétaro, QRO, México)

Dirección electrónica: [nimishnumbu@gmail.com](mailto:nimishnumbu@gmail.com)

Vásquez Estrada, Alejandro (2017). "La reconfiguración del Estado y las nuevas caras del indigenismo: modernidad, colonialidad y pueblos indígenas en Querétaro, México". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 32, N.º 53, pp. 100 - 123.

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v32n53a07>

Texto recibido: 23/05/2016; aprobación final: 2/11/2016

**Resumen.** En México, la primera década del tercer milenio ha significado para las relaciones entre pueblos indígenas, sociedad y Estado, un nuevo modo de vinculación mediada a partir de la institucionalización de las leyes estatales indígenas, las cuales han funcionado como una manera de mitigar, fragmentar y disminuir las discusiones de fondo respecto a los rezagos en materia de justicia, bienestar social y autonomía que hoy en día miles de indígenas siguen viviendo. El texto muestra un análisis de los distintos sucesos que han acontecido en estos últimos quince años a nivel nacional, haciendo énfasis en el estado de Querétaro y señalando con detalle las gramáticas del poder con las que se escriben las relaciones interétnicas en este país.

**Palabras clave:** indigenismo, colonialidad, poder, México, Querétaro.

---

1 El presente texto forma parte de varias discusiones contenidas en el libro *Las Geometrías de la desigualdad. Modernidad, globalidad y poder*, el cual contiene varios estudios de caso a nivel nacional sobre la reconfiguración del Estado mexicano y los pueblos indígenas. Las nuevas adecuaciones de este texto giran alrededor de la profundización del estudio de caso que aquí se desarrolla.

## **The reconfiguration of the State and the new faces of indigenism: Modernity, coloniality and indigenous people in Queretaro, Mexico**

**Abstract.** In Mexico, the first decade of the third millennium has meant for the relations among indigenous peoples, society and state, a new way of relationship mediated since the institutionalization of indigenous state laws, which have functioned as a way to mitigate, fragment and decrease depth discussions regarding the delays in justice, social welfare and autonomy that today thousands of indigenous people still live. The text shows an analysis of the distinct events that have occurred over the last 15 years nationally and emphasizing the state of Queretaro pointing to detail the grammars of power with which the interethnic relations are written in this country.

**Keywords:** indigenism, coloniality, power, Mexico, Queretaro.

## **A reconfiguração do Estado e as novas faces do indigenismo: modernidade, colonialidade e povos indígenas em Querétaro, no México**

**Resumo.** No México a primeira década do terceiro milênio significou para as relações entre os povos indígenas, a sociedade e o Estado, um novo modo de vinculação intercedida a partir da institucionalização das leis estaduais indígenas, as quais têm funcionado como uma maneira de mitigar, fragmentar e diminuir as discussões de fundo respeito daquilo deixado atrás referido à justiça, bem-estar social e autonomia que hoje em dia milhares de indígenas continuam vivendo. O artigo apresenta uma análise dos diferentes acontecimentos que aconteceram nos últimos 15 anos a nível nacional fazendo ênfase no estado de Querétaro salientando em detalhe as gramáticas de poder com as que se escrevem os relacionamentos interétnicas com este país.

**Palavras-chave:** indigenismo, colonialidade, poder, México, Querétaro.

## **La reconfiguration de l'État et les nouveaux visages de l'indigénisme : modernité, colonialisme et les peuples indigènes à Querétaro, Mexique**

**Résumé.** Au Mexique, la première décennie du troisième millénaire a signifié pour les relations entre les peuples indigènes, la société et l'Etat, une nouvelle façon de rattachement grâce à l'institutionnalisation des lois de l'Etat indigènes, qui ont fonctionné comme un moyen d'atténuer, fragmenter et réduire les discussions approfondies concernant les difficultés dans la justice, la protection sociale et l'autonomie que vivent encore milliers d'indiens. Le texte présente une analyse des différents événements qui ont eu lieu au cours des 15 dernières années au niveau national et met l'accent sur l'état de Querétaro, montrant en détail les grammaires du pouvoir avec laquelle se configurent les relations interethniques dans le pays.

**Mots-clés :** indigénisme, colonialisme, pouvoir, Mexique, Querétaro.

## **El enfoque de la modernidad/colonialidad**

Desde las ciencias sociales, existe en la actualidad una amplia tradición analítica que aborda de manera transversal el pensamiento moderno en cuanto a su impacto en la construcción de las nociones de orden y progreso, así como en sus implicaciones en

la generación de discursos que giran sobre proyectos civilizatorios que van desde el nacionalismo del Estado hasta la política multicultural ligada al neoliberalismo globalizado.

En antropología, el análisis de la modernidad ha sido abordado desde diversos estudios de caso donde se manifiestan los distintos actores sociales que juegan un papel importante en cuanto a la imposición/resistencia de proyectos modernizadores. La comprensión crítica del Estado-nación latinoamericano, posterior a la Segunda Guerra Mundial, nos permite observar los distintos programas, proyectos y acciones vinculados de manera intrínseca a la idea de modernidad del capitalista y a la invención del desarrollo basada en la evolución economicista de las sociedades (Escobar, 2012).

Sin embargo, el estudio de la modernidad va más allá de la construcción del Estado, porque toma características de la historia y de las experiencias de dominación teológicas, filosóficas y culturales, para comprender la constitución de una geopolítica del conocimiento que ha estructurado relaciones asimétricas entre lo que hoy se denomina *norte* y *sur* globalizado.

Así, resulta necesario señalar los discursos, las prácticas y las creencias que se utilizan por parte de las hegemonías para convencer al *otro* de cambiar sus formas locales de pensamiento, así como sus labores de la vida cotidiana. En estas políticas transformadoras se ha ido evidenciando el choque de epistemologías en territorios focalizados, la imposición de las decisiones sobre los marginados, la homogenización de la diversidad en pro de la unidad y el progreso, y las formas locales de negociación, rechazo y emancipación frente a proyectos universalistas. Tal como lo señala Mignolo (2013), tales políticas dan cuenta “de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo de los valores de progreso, de bienestar, de bien ser impuestos a la mayoría de los habitantes del planeta” (20).

En esta tendencia latinoamericana, existe un grupo de pensadores que han constituido una plataforma analítica que Escobar (2003) ha llamado “el programa de investigación de modernidad/colonialidad (MC)”, el cual conjunta, desde la reflexión crítica, las transformaciones que el Estado, la sociedad y los colectivos subalternos han construido en contextos globalizados:

El grupo de MC ha encontrado inspiración en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría postcolonial y la filosofía africana; así mismo, muchos de sus miembros han operado en una perspectiva modificada de *sistemas mundo*. (Escobar, 2003: 53)

A lo largo de su trayectoria académica y política, los investigadores que conforman tal grupo han planteado un análisis crítico de la reestructuración del Estado como legitimador de discursos hegemónicos y de los centros de investigación

instituidos como constructores de conocimientos válidos. Dichas investigaciones dan cuenta de los actores sociales que se reestructuran al mismo tiempo que se distinguen, se diferencian y pluralizan a partir del uso y manejo de sus identidades y territorios.

Para Escobar (2003: 59), este grupo está constituido por los siguientes académicos:

[...] el filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Oliver Quijano, y más recientemente, el semiótico y teórico cultural argentino/estadounidense Walter Mignolo. Sin embargo, hay un creciente número de estudiosos asociados con el grupo (e.g., Edgardo Lander en Venezuela; Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola y Eduardo Restrepo en Colombia; Catherine Walsh en Quito; Zulma Palermo en Argentina; Jorge Sanjinés en Bolivia; Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Jorge Saldivar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado Torres y yo en los Estados Unidos).

Conscientes de que en América Latina existe un conjunto de procesos sociales de larga data que han constituido historias locales caracterizadas por la discriminación, la marginación y la exclusión social, sus procedimientos analíticos exploran para conocer desde dónde surgen y cómo se refuerzan dichos procesos, con la idea de afirmar, evidenciar, comprender y (de)construir los distintos modelos de dominación sociocultural existentes en dichas latitudes y explorar formas metodológicas distintas para construir conocimientos de otro modo.

El análisis del poder se encuentra latente en los trabajos de estos académicos, al explicar que la invención de imaginarios como el desarrollo, la modernidad y el progreso han cimentado las bases para la subalternización de conocimientos y culturas, y al encontrar en el concepto de la “otredad” una idea que se ha utilizado desde el poder para estigmatizar e invisibilizar, tal como lo señala Quijano:

la modernidad, el desarrollo y la economía, no son sólo proyecciones de Europa como tampoco extensiones monolíticas y uniformes de occidente, pues son también categorías estructuradas en un tejido de interrelación; claro está, siempre en un marco de relaciones de poder. (Quijano, 2012: 21)

En México, el estudio de la relación entre sociedad, Estado y pueblos indígenas ha adaptado el planteamiento de la modernidad/colonialidad y señalado que desde la llegada de los españoles a este continente la presencia del indígena<sup>2</sup> ha sido interpretada como un hecho anómalo que tiene que ser intervenido, corregido

---

2 Tal y como lo señala Bonfil: “La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encausar al país en el proyecto de civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana” (1987: 10).

o aniquilado para lograr un fructífero proyecto emanado de una forma de colonialidad. Dichos proyectos progresistas y transformadores son “la cara oculta de la modernidad” y “la *modernización* del proyecto neoliberal hoy implica necesariamente nuevas formas de colonización” (Mignolo, 2013: 23); tales “formas” las observamos en reformas penales y en leyes estatales vinculadas a pueblos indígenas, por ejemplo.

Uno de los pensamientos que se mantiene constante a lo largo de las distintas reflexiones del grupo MC es el de Boaventura de Sousa Santos, quien, desde su *Epistemología del sur*, propone la generación de un conocimiento emergente de las periferias subalternas que progresivamente vaya haciendo notorio el agotamiento del proyecto de la modernidad, el cual sucede “en la medida en que la civilización neoliberal impone cada vez más el principio ‘regulador’ y por la debilidad que tienen las ideologías (cristianismo, liberalismo y marxismo) modernas para imaginar futuros posibles” (Santos, 2011: 23); la conversión del sueño del liberalismo/colectivismo económico se evaneció con la desigualdad y exclusión de sociedades y culturas, lo que ha brindado la oportunidad de reinventar un nuevo Estado, una nueva globalidad y una nueva forma de pensar/analizar/intervenir el mundo.

De tal forma que en el sur global emerge un “paradigma otro” interesado en “la diversidad (diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y proyectos futuros asentados sobre historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas dominantes hasta hora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad” (Mignolo, 2013: 20). Es decir, un paradigma interesado en las relaciones de poder ejercidas desde/entre/hacia los colectivos excluidos, subalterizados y subordinados históricamente debido a sus diferencias sociales y culturales (como ocurre con los pueblos indígenas).

De allí que uno de los temas recurrentes del MC sea aquel vinculado con el estudio de las relaciones articuladas con la diferencia, la colonialidad y el poder expresado en las políticas del Estado y los movimientos colectivos. En este artículo nos interesa revisar el caso de los pueblos indígenas de México en la primera década del tercer milenio, los cuales desde sus movimientos organizados plantean los retos de la construcción de una sociedad con características inter y pluriculturales que pueda estar cimentada en/des- de/hacia las necesidades sociales más allá de las agendas ocultas del poder; se trata de desafíos que han sido planteados para la reforma al artículo segundo de la Constitución mexicana en 2001.

Frente a ello, el pensamiento de Walsh (2002) se inscribe en la reflexión de la interculturalidad como un proceso social ligado a la deconstrucción de las tradiciones hegemónicas y a la emergencia de nuevas inquietudes sociales, y ligado, igualmente, al encuentro de otras alternativas y posibilidades de desarrollo y proyectos de vida, haciendo énfasis en que la interculturalidad no es un acto de buena voluntad política del Estado, sino que es una reflexión social, simbólica y subjetiva de modos de convivencia.

Actualmente, en el

[...] debate sobre la interculturalidad están en juego perspectivas que por un lado intentan naturalizar y armonizar las relaciones culturales a partir de la matriz hegemónica y dominante (el centro, la verdad, o la esencia universal del Estado nacional globalizado). Por el otro, [se] denuncia el carácter político, social y conflictivo de estas relaciones y [se] concibe la cultura como un campo de batalla ideológico y de lucha por el control de la producción de verdades. (Walsh, 2002: 116)

Esta es una disyuntiva presente en muchas de las políticas multiculturales de los Estados latinoamericanos.

En México, esto se ha hecho patente en el caso de los pueblos indígenas, con las políticas vinculadas al reconocimiento de la diversidad y pluralidad de sus culturas, lenguas y grupos étnicos; el Estado se ha asumido como el garante y constructor de pautas legales para nominar e intervenir tales grupos en distintas etapas, que van de la aculturación y la invisibilización, a la asimilación y el clientelismo político.

Korsbaek y Sámano (2007) sugieren que para comprender la relación de pueblos indios, sociedad y Estado en términos históricos podemos hablar de tres periodos: el *preindigenismo*, caracterizado por la acción realizada por agentes externos desde la llegada de los españoles por medio de la redefinición social articulada por la vía militar, religiosa y posteriormente la económica de la Colonia; el *indigenismo institucional*, que procede del periodo de la posrevolución mexicana (a partir de 1920) y en el que mediante el discurso de la creación del Estado-nación se generaron instituciones, políticas y presupuestos dirigidos específicamente a la intervención de los pueblos indígenas en un afán de modernizarlos mediante distintas políticas; y el *postindigenismo* (desde la década de 1980), que emergió de dos procesos simultáneos: por un lado, la contracción y el debilitamiento del Estado frente a la apertura comercial y neoliberal, lo que restringió los presupuestos para políticas estructurales dirigidas a los pueblos indígenas y la progresiva desaparición del Instituto Nacional Indigenista a inicios del tercer milenio; y por otro, la aparición pública y globalizada de movimientos de reivindicación étnica procedentes de contextos históricamente dominados que se declararon en resistencia frente a las políticas hegemónicas y globalizantes que adoptó el país con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN): específicamente, nos referimos al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, que generó una nueva reflexión sobre la construcción de caminos y utopías distintas a las dictaminadas por el Estado en cuanto a sus reformas políticas neoliberales y a su relación con los pueblos indígenas y las sociedades rurales.

Esta reflexión emerge desde el pensamiento que otrora era invisible, tipificado como tradición o costumbre, y marginado como folclor y exotismo. Es desde aquí que las *epistemologías del sur*, conscientes de sus condiciones políticas

y sociales, sus trayectorias históricas y sus posibles destinos, entienden y abonan (con sus proyectos políticos, educativos y autonómico) a la crisis de los discursos hegemónicos de la modernidad y la globalidad. Desde allí se viene construyendo una práctica/analítica de las implicaciones que han tenido en la sociedad y el Estado las normas y reglamentaciones que la política de mercado global ha impuesto a lo largo de los distintos territorios, generando así un conjunto de reivindicaciones e insurgencias que nos dan el pulso de una sociedad que está en franca (re)invención.

Para mostrar lo anterior, nos proponemos analizar la manera en que, desde el Estado mexicano, se construyen distintas gramáticas del poder, las cuales objetivan a los pueblos indígenas, los tipifican en cuanto a sus modos de relación con la sociedad y los legalizan como sujetos de derecho, generando, con ello, una división al interior de los grupos indígenas y sus comunidades. Tal análisis parte de distintas aproximaciones empíricas provenientes de la etnografía realizadas en las comunidades indígenas de Querétaro. En un trabajo de campo iniciado en 2008 y continuado a lo largo de los años, se han realizado entrevistas a profundidad, grupos de discusión y observación participante con la población indígena que ha participado en las diferentes actividades vinculadas con las jornadas de trabajo consultivo del padrón de comunidades indígenas organizado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas de México (CDI).

### **Pueblos indígenas y reconfiguración del Estado mexicano**

El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural por parte de los Estados-nación latinoamericanos en las últimas décadas del siglo xx, promovido en gran medida por el levantamiento de movimientos y organizaciones indígenas, ha planteado cambios importantes en las relaciones entre la población indígena y el Estado (Stavenhagen, 2002). A diferencia de las anteriores políticas indigenistas de corte integracionista, cuyo propósito era la incorporación del indígena a la sociedad nacional buscando acabar con la heterogeneidad étnica a favor de una unidad nacional y de mercados, el marco político actual se ha vuelto políticamente correcto en discurso y ha llevado a la realización de reformas constitucionales para “reconocer” el carácter multicultural y multiétnico de la sociedad, así como al reconocimiento de derechos culturales específicos.

Para apoyar la promesa de este “nuevo pacto social”, paralelamente se ha desarrollado una jurisprudencia internacional que identifica los derechos indígenas como derechos humanos, como es el caso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (OIT). El Convenio ha sido de gran valor para las luchas de los pueblos indígenas, ya que entre sus principios básicos se menciona que los gobiernos que lo suscriben deben respetar las culturas, las formas de vida, la organización social y las instituciones tradicionales de los pueblos indígenas que residen en el territorio nacional;



y que estos pueblos deben participar efectivamente en la toma de decisiones sobre las cuestiones que los afectan.

En México, este proceso comenzó con la ratificación del Convenio 169 de la OIT en agosto de 1990, el cual entró en vigor en septiembre de 1991, volviéndose parte de la legislación del país. Posteriormente, la reforma al artículo 4.º constitucional, en enero de 1992, reconoció el carácter multicultural de la nación, promoviendo la protección y el desarrollo de las culturas, las lenguas, los usos, las costumbres y las formas específicas de organización social de la población indígena y garantizándose su efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.<sup>3</sup>

Empero, este reconocimiento tomó en consideración a los indígenas como sujetos poseedores de particularidades culturales distintas e identificó su situación de pobreza: “la oferta gubernamental inicial se refirió a la transferencia de recursos y funciones institucionales hacia sus organizaciones y núcleo de población” (Oemichen, 1999: 17). A partir de un discurso asistencialista y benefactor, el indigenismo en México comenzó su tránsito desde un corporativismo étnico dirigido a la integración y aculturación de los colectivos como una sociedad mestiza fundado en la década de los cuarenta del siglo pasado, hacia un asistencialismo de clase que los concibe como pobres del mundo global.

A partir de la década de los ochenta del siglo pasado, las particularidades culturales se diluyeron frente a la elaboración de políticas públicas específicas para los grupos étnicos y se pugnó por la inclusión a un sistema económico liberal capaz de propiciar bienestar y desarrollo a los pueblos indígenas a partir de su inclusión en el mercado de la oferta y la demanda:

Alrededor de 1992 estaba en auge el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) que no sólo era un discurso sino [que] se definieron allí las bases de lo que es el indigenismo en la actualidad y que sostienen un discurso cuasi religioso y efectivamente asistencial, que rebasó a los anteriores modelos indigenistas. (Korsbaek y Sámano, 2007: 209)

En todo México, el indigenismo de esta década se convirtió en una política corporativa de control de los organismos indígenas a nivel estatal. En Querétaro, específicamente, el indigenismo se convirtió en una política pública dirigida al sector rural en condiciones de pobreza: “desde principios de los noventa [sic], con el gobierno de Enrique Burgos (1991-1997) el programa de Fondos regionales ha sido el que ha tenido mayor impacto en las comunidades indígenas” (Prieto y Utrilla, 2006: 295). Como es fácil entender, dicho fondo proponía una bolsa económica

---

3 Sin embargo, la paradoja se manifiesta plenamente cuando de manera simultánea la ley incluye en el discurso, pero excluye en la praxis; tal y como lo señala Nolasco para los derechos de los pueblos indígenas: “Según la Constitución nacional, sus derechos políticos están garantizados. Pero ejercerlos es otra cosa. Representan el 10% de la población nacional, pero en el congreso nacional ni el 10% de los diputados ni el 10% de los senadores son indígenas” (2009: 44).

para la realización de proyectos productivos, ligados al sector indígena organizado en las bases del partido político en el poder. La estructura de estos fondos tenía como base social las corporaciones campesinas en las que los mestizos eran los dirigentes y administradores, teniendo así una política de circulación de recursos gestionada desde la desigualdad local.

Distintos éxitos económicos se derivaron de esta situación: se crearon varias cooperativas económicas y sociedades campesinas y, al mismo tiempo, se generaron nuevos cacicazgos de los líderes de los proyectos, estableciendo una nueva burocracia rural y otra nueva escala de desigualdad financiada por el Estado. Esto último lo vemos perfectamente reflejado en Querétaro, donde en 1992

[...] se crearon una serie de consejos de concertación ciudadana como organismos consultivos del gobierno estatal. Uno de ellos fue el Consejo de Concertación Ciudadana para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas, integrado por representantes indígenas de seis municipios: Amealco, Colón, Cadereyta, Tolimán y Ezequiel Montes. (Utrilla y Prieto, 2006: 296)

La peculiaridad de los miembros de dicho consejo, además de que eran indígenas, es que provenían de las organizaciones financiadas por el proyecto de fondos regionales. Así, el consejo indígena legitimado por el gobierno se convirtió progresivamente en “un espacio de civilización remodelada en función de criterios exógenos, manipulados por actores” que no eran necesarios (Galinier, 2008: 112).

El maridaje en la política pública y la generación de una estructura organizativa propuesta por el Estado apareció como una estrategia política (1991-1997) eficiente y eficaz en los territorios indígenas, puesto que con ello se instrumentaba la presencia del gobierno como la vía para la consecución del Estado de bienestar y por otro lado se anulaba el trabajo colectivo y la autogestión como formas posibles de desarrollo local.

El tema del derecho indígena cobró mayor atención en la agenda nacional en 1994 con el levantamiento zapatista, dando por un lado más fuerza a los debates sobre la conformación de naciones plurales y democráticas y, por otro, provocando una nueva redefinición del gobierno mediante sus políticas públicas tendientes a la creación de un neoindigenismo de Estado.

Después del levantamiento zapatista, la política del gobierno vinculada a los fondos regionales tuvo como objetivo implícito controlar, contener y normar a las distintas expresiones autógenas de las regiones indígenas, así como descalificar y desinformar sobre las acciones y la lucha del EZLN.

En este escenario generado por el Estado y sus intereses vinculados al control social, se posicionaron por un lado “los indios válidos, buenos y verdaderos” y, por otro, un conjunto de colectivos indígenas que mostraron enfáticamente su disidencia frente al Estado, que fueron adjetivados como “revoltosos y salvajes”. Uno de

estos colectivos fue la Fuerza Hormiga Ñhañhö, agrupación indígena constituida por migrantes de la comunidad ñhañhö de Santiago Mexquititlán, que desde la década del ochenta había llegado a la ciudad de Querétaro y vivía principalmente en las calles.

De acuerdo con Prieto y Utrilla, “[l]a Fuerza Hormiga se formó a principios de los noventa para protegerse de los abusos de funcionarios públicos y lograr espacios de trabajo en las calles” (2006: 304). A partir de la formalización del “indio del Estado”, las otras expresiones étnicas eran descalificadas constantemente como “no originarias”, o como expresiones vinculadas a partidos políticos de oposición al gobierno. En este caso, la Fuerza Hormiga estaba representada por indígenas migrantes que estaban presentes en las calles realizando lo que el Estado llamó “comercio informal o ambulante”. Después de un par de años sufriendo persecuciones en la calle, malos tratos de la policía y decomisos ilegales de mercancía, el líder de dicho grupo dijo:

Antes de que nos organizáramos, [...] a las compañeras, cuando las encontraban en los semáforos vendiendo sus chicles, sus dulces, les echaban al DIF,<sup>4</sup> y se las llevaban hasta la comunidad. Llevaban a los compañeros y los entregaban con la autoridad y les decían: “Señores autoridades, ya denle trabajo a sus compañeros, denle para que no migren a la ciudad [...] y yo los vuelvo a entregar en sus manos y si los vuelvo a encontrar ahora sí los vamos a entamar<sup>5</sup> un rato y después a ver si salen. (Entrevista personal a líder indígena, ciudad de Querétaro, 29 de junio de 2008)

A partir de diversos desencuentros con el gobierno, en 1995 la Fuerza Hormiga abrazó el discurso zapatista de reivindicación étnica y fue mediante un esquema organizado que presionó al gobierno estatal con marchas y manifestaciones que dejaron en claro el favoritismo de las políticas públicas clientelares y su falta de capacidad para la discusión sobre un Estado plural y pertinente a las distintas etnias.

Cuando el discurso de la Fuerza Hormiga se convirtió en un discurso étnico zapatista, el gobierno comenzó a observar que no podría generar la misma política pública que con el Consejo de Pueblos Indígenas y terminó cediendo a las demandas de vivienda y trabajo de dicho colectivo; así, les donó un terreno a las afueras de la ciudad donde sesenta familias de procedencia indígena se instalaron. A este asentamiento lo llamaron “la Nueva Realidad, inspirados por el movimiento del EZLN y en cada una de sus calles, su presencia imprimía aliento a su lucha: Libertad, Justicia, Democracia, Paz, Dignidad y Autonomía” (Prieto y Utrilla, 2006: 304).

4 El DIF (Desarrollo Integral de la Familia) es una institución de gobierno con fines asistenciales.

5 Encarcelar.

Desde la segunda mitad de la década del noventa, en el estado de Querétaro han transitado distintas políticas públicas asistencialistas que ven en los distintos colectivos indígenas fuerzas corporativas que legitiman su poder y su condición de gobierno, y fuerzas emancipadoras que cuestionan dichas formas de aplicación de recursos públicos y pugnan por la generación de reformas constitucionales donde su condición cultural sea pertinente con otras formas de bienestar y desarrollo.

A nivel nacional, el trayecto que marca el zapatismo desde su aparición mediática el 1.º de enero de 1994 tuvo como una de sus particularidades “la inmediata respuesta de la sociedad civil que se identificaba con las demandas” (Valladares, 2015: 481) y la conjunta reacción nacional de colectivos, agrupaciones y comunidades indígenas que desde hacía siglos venían exigiendo trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, justicia, democracia y paz:

Al calor de la rebelión zapatista se crearon organizaciones nacionales como: La asamblea Nacional Indígena plural por la autonomía (ANIPA-1995), el Congreso Nacional Indígena (CNI-1996) y la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI-1997) que lograron articular organizaciones, movimientos, autoridades y representantes indígenas de gran parte de la república. (Valladares, 2015: 482)

El gobierno mexicano tuvo presencia mediante sus dos comisiones: la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) y la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA); esta última se encargó de generar una iniciativa de ley emanada de las jornadas de trabajo y diálogo sobre la realidad indígena y pactada en los acuerdos de San Andrés en febrero de 1996. Sin embargo, esta propuesta de ley a lo largo de los años fue absorbida por los partidos políticos y los intereses parlamentarios, modificando el espíritu de diálogo y consulta realizado por los zapatistas y dando prioridad a la visión monolítica del Estado que consideraba que “los acuerdos autonomistas parecían un riesgo para la integridad” del mismo (Valladares, 2015: 481).

Con la reforma al artículo 2.º de la Constitución mexicana, en agosto de 2001, sustentada en el engaño y el incumplimiento del mismo Estado en relación con los acuerdos firmados en San Andrés Sakamchén de los Pobres, se pretendió hacer un intercambio espurio de vagas promesas de recursos, programas gubernamentales y prerrogativas legales, a cambio de violentar la palabra empeñada en temas fundamentales como la autonomía y la autogestión territorial. En este panorama,

la reforma dejó a las leyes de los estados la tarea de legislar sobre autonomía, y el estatuto jurídico de los pueblos y comunidades indígenas. La perspectiva se sustenta claramente en el conocido apotegma aplicado desde siempre por los colonialistas: divide y vencerás. (Terven, Vázquez y Prieto, 2013: 229)

En el verano de 2003, el Instituto Nacional Indigenista (INI), instancia gubernamental que por más de medio siglo instrumentó la política indigenista del Estado (con sus vicios y virtudes) cedió su encargo a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), dependencia federal que hoy en día es encargada de llevar por las vías del desarrollo a los pueblos indígenas del país mediante la realización de infraestructura, obras pública y acompañamiento en proyectos productivos.

A partir de su surgimiento, la CDI reorganizó las fuerzas locales y municipales indígenas a partir de la aplicación millonaria de recursos, generando presupuestos opulentos para aquellas comunidades y localidades que estuvieran en condiciones institucionales de organización y gestión, estableciendo una nueva etapa en el corporativismo étnico del Estado. Tal y como lo señala Taussig (2015), “estamos ante la presencia de la magia del Estado y sus formas infinitas de transformación” (12).

### **¿Quién es indígena en Querétaro? Las leyes estatales indígenas<sup>6</sup>**

A partir de 2007, con el presidente Felipe Calderón, la política pública para la intervención dirigida a los pueblos indígenas del país sufre distintas transformaciones. La primera es la elaboración de un plan sectorial específico llamado “Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2007-2012”, que tuvo este objetivo general: “Revertir los rezagos y resolver la injusta desigualdad en que históricamente han vivido los pueblos indígenas” (PNDPI, 2007-2010: 176) mediante una política integral y transversal de atención a los pueblos indígenas que incrementara y permitiera las acciones y recursos institucionales, bajo los “principios de diálogo intercultural, respeto a la diversidad e identidad cultural, la inclusión, equidad y la libre determinación de los indígenas” (CDI, 2008: 77).

---

6 Los distintos datos etnográficos contenidos en esta sección han sido contruidos desde el verano de 2010 con poblaciones indígenas, autoridades y representantes comunitarios, así como también directivos y administradores de instituciones vinculadas con los pueblos indígenas de Querétaro. A lo largo de este tiempo se realizaron múltiples entrevistas a profundidad, observación dentro de las jornadas de trabajo y grupos de discusión con los involucrados en el padrón de comunidades indígenas de este estado.



**Figura 1** Localización de Querétaro y sus regiones indígenas

*Fuente:* equipo de etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia, región Querétaro.

Con la reforma al artículo 2.º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos (2001), se establece que la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas y con ello se reabre la discusión respecto a quiénes son los sujetos de derecho: si los pueblos, las organizaciones, las comunidades o las localidades indígenas.

Dice Bartolomé:

Con frecuencia los discursos sobre la identidad étnica tienden a construirse dentro del ámbito de la ambigüedad. El carácter multívoco atribuible al concepto hace que su uso indiscriminado confunda diferentes manifestaciones del ser social de las colectividades humanas. (Bartolomé, 1997: 41)

Hasta antes de 2008, para el caso de Querétaro y otras entidades<sup>7</sup> de México, la presencia indígena en los estados, municipios y localidades estaba definida únicamente a partir del criterio contenido en el censo de población y vivienda relacionado con los hablantes de lengua indígena.<sup>8</sup> En términos estatales, la discusión

7 2006 para San Luis Potosí, 2005 para Oaxaca y 2004 para Veracruz.

8 Para el año 2010, el censo de población y vivienda del INEGI en el estado de Querétaro tenía una población de 29.585 hablantes de lengua indígena mayores de tres años, lo cual representaba el

sobre quiénes eran indígenas frente al Estado cobró eco en la quincuagésima quinta legislatura del estado de Querétaro; bajo el impulso de la CDI y de diputados simpatizantes a la causa indígena, se propuso una reforma estatal en materia de derechos y cultura indígena, en la que existiera un padrón de comunidades basado en una concepción integral de lo indígena y que no se ciñera únicamente al indicador de hablantes de lengua indígena (HLI), que para aquellos años era más del 40% de la población de una comunidad.

Durante la segunda mitad de 2008 e inicios de 2009 se realizó el padrón de comunidades indígenas del Estado de Querétaro. La metodología elaborada contempló una secuencia de etapas consecutivas, las cuales iniciaban con la presentación del proyecto a las autoridades municipales, los regidores de asuntos indígenas, los delegados y los subdelegados, con el fin de difundir los objetivos y la mecánica de trabajo. Asimismo, se construyó, junto a dichas autoridades, una lista indicativa de comunidades (llamada “prepadrón”) en el cual se apuntaron aquellas que podían ser objeto del ejercicio de consulta comunitaria. Finalmente, se asignaron tareas a las autoridades locales con la finalidad de obtener información exploratoria, consultar la opinión de la comunidad respecto a la realización de las tareas y nombrar un enlace municipal encargado de dar seguimiento a los trabajos del padrón.

En cuanto a los instrumentos utilizados para la realización de la investigación, el padrón constó de una cédula de caracterización que generó una base de datos en términos cuantitativos (demográficos) y en términos cualitativos (saberes, creencias y prácticas) sobre la identidad de la población. De ahí que los temas contenidos en la cédula fueran: 1) datos demográficos; 2) cronología histórica mínima; 3) ciclo anual (actividades económicas, migración, ritos, fiestas y modo de celebración); 4) composición espacial, lingüística y perfil demográfico por localidades interiores; 5) croquis de la comunidad; 6) adscripción; 7) asambleas; 8) estructura interna; 9) participación de la mujer en la organización interna; 10) presencia del trabajo de beneficio común (faena o servicio público); 11) costumbre jurídica, resolución de conflictos, tipificación de faltas y delitos.<sup>9</sup>

Lo anterior se hizo por medio de una convocatoria de la institución promotora (en este caso la CDI) con las autoridades municipales, las cuales a su vez convocan a delegados, subdelegados, representantes de ejidos, cooperativas, sistemas de cargos, líderes locales, representantes de comités de programas gubernamentales y población general.

---

1,8% de la población total del estado. Según esta misma fuente, la media nacional de hablantes de lengua indígena es del 6,7%.

9 La metodología para el padrón de comunidades indígenas fue desarrollada por el antropólogo Agustín Ávila Méndez y registrada con derechos reservados por la CDI en 2008. Para mayor información, consultar Vázquez y Prieto (2014).

Esto es importante señalarlo porque cuando se realizaron las jornadas comunitarias del padrón, en varias ocasiones las autoridades municipales habían “aleccionado” a la población en cuanto al ejercicio de consulta a partir de dos discursos, relacionados con el ser beneficiarios de proyectos y la justificación por las cuales la población podría sustentar su identidad indígena. El primer discurso señalaba las bondades de asumirse como comunidad indígena, ya que al hacerlo serían partícipes de un conjunto de programas y proyectos vinculados con el bienestar de sus comunidades, abriendo la posibilidad a mayores presupuestos de instituciones que trabajan con indígenas, sobre todo en la dotación de carreteras, ampliación de servicio de agua potable, apoyos para la vivienda y proyectos productivos. “Miren, por ejemplo en Valle Verde, se invirtieron 300 millones de pesos para la carretera, y eso fue posible porque ahí hay poblaciones con mucha necesidad de desarrollo y son indígenas” (Entrevista personal a trabajador municipal, Jalpan de Serra, 26 de junio de 2008).

El segundo discurso tenía que ver con la justificación de “lo indígena”. En aquellas localidades que cuentan aún con hablantes, decían los convocantes:

Traigan a los viejitos, a los que hablen lengua, a los que sepan de la historia y a los que sepan de las costumbres, tráiganlos a ellos porque son los que sí saben, los que ya no hablan lengua mejor que no vengan porque ellos nada más confunden. (Entrevista personal a trabajador del CDI, municipio de Ezequiel Montes, 1 de septiembre de 2008)

En las comunidades donde no había hablantes de lengua indígena, la población consultada nos comentaba que los encargados de la cultura y el personal de distintas instituciones municipales los invitaban a reuniones donde les pasaban películas sobre “las pirámides”, la historia, otros pueblos indígenas del país y les decían:

De ahí venimos todos, todos somos indígenas en México y por lo tanto hay que expresarlo, no tengan miedo de decir que son indígenas, aunque no hablen la lengua, si les preguntan por qué son indígenas piensen en sus costumbres, en que siembran la milpa, es más, si ya no siembran la milpa pues digan que porque quieren rescatar su idioma, su historia y las tradiciones de sus antepasados que eran indígenas. (Entrevista personal a poblador de la Sierra Gorda, 5 de julio de 2008)

El día de la consulta, el equipo del padrón llegaba al punto de la reunión, organizaba sus materiales de trabajo, pedía a la autoridad comunitaria que le indicara el inicio de la actividad y comenzaba a indagar las distintas preguntas de la cédula anteriormente descritas. En el 2008, los equipos de investigación estaban constituidos por personal del CDI (de dos a cuatro personas), que conocía con detalle las regiones y comunidades a investigar, puesto que en ellas estaban sus zonas de trabajo.



Las reuniones comunitarias se realizaban en espacios cerrados como escuelas, casas de cultura o casas de salud. También en espacios abiertos como atrios de iglesias, plazas, jardines o canchas deportivas. La asistencia variaba considerablemente en cada comunidad (de tres asistentes a noventa). En los casos donde la asistencia era muy reducida, los equipos de investigación entrevistaban a los asistentes y aquellas cuestiones que estos no conocían se agendaban para una nueva visita. En el caso de aquellos lugares donde la presencia comunitaria desbordaba al equipo de investigación, se optaba por hacer las reuniones tipo asamblea, indagando a algunas personas sobre los temas de la cédula y posteriormente mediante “voto a mano alzada” se preguntaba al pleno si estaban de acuerdo con la información expresada.

En uno de estos talleres “masivos” en la Sierra Gorda, cuando se llegó al tema de la adscripción indígena, el investigador preguntó: ¿En esta comunidad la gente se considera indígena? Inmediatamente, la mayor parte de la población levantó la mano, expresándose a favor (aunque algunos la dejaron abajo). Quienes expresaron su opinión sobre por qué se consideraban indígenas, hicieron alusión a su historia, su origen, sus costumbres, sus tradiciones, la lengua de sus abuelos y, también, argumentaron que eran católicos y guadalupanos, lo que los hacía “hermanos indígenas”.

Quienes no se consideraban indígenas, que eran una minoría, señalaron:

Nosotros somos originarios de este pueblo, nuestros abuelos hablaban la lengua de los huastecos, sembraban milpa y hacían artesanías; nosotros hacemos todo eso, pero hace diez años dejamos la religión católica porque teníamos muchos vicios y nunca había dinero para comer. (Entrevista personal a poblador de la Sierra Gorda, 6 de julio de 2008)

Ante eso, uno de los investigadores que organizaba el taller dijo: “Ustedes también son indígenas, porque vienen de la misma tradición y de la misma historia, además viven en la misma comunidad y si reciben un beneficio, este será para todos” (Sistematización de taller, San José de las Flores, 9 de diciembre de 2008). Fue entonces cuando el grupo pidió unos momentos para discutir fuera del espacio de la asamblea; al cabo de varios minutos entraron de nuevo y una señora dijo:

Decidimos ser indígenas porque queremos seguir avanzando, queremos salir delante de la pobreza y sabemos que si nos decimos indígenas ustedes nos van a ayudar a tener todos los servicios en la comunidad. Apúntenos que somos también indígenas, pero nosotros somos indígenas evangélicos del Buen Pastor, eso es lo que somos. (Comentario de poblador de la Sierra Gorda, 9 de diciembre de 2008)

En los distintos municipios de Querétaro que fueron consultados, se escuchaban diferentes tipos de reflexiones locales sobre las ventajas y desventajas, los retos y las posibilidades que confiere a la comunidades el hecho de ser consideradas indígenas, no sólo desde el punto de vista jurídico, sino también desde el simbólico e identitario:

En las localidades involucradas, surgieron distintas opiniones sobre sus necesidades colectivas, su memoria común, sus anhelos y los conflictos relativos a su condición étnica, en una sociedad que apenas empieza a reconocer su condición multicultural, al mismo tiempo que se abre a la globalidad. (Prieto, 2013: 26)

Lo interesante de las consultas es que a pesar de que los convocantes municipales establecían una “línea discursiva” en la población sobre las ventajas de la “reindianización comunitaria” a partir de supuestos beneficios de políticas públicas, en una buena parte de las comunidades la discusión sobre el ser indígena giraba más en torno a sus relaciones interétnicas e identitarias, sobre todo en aquellas donde durante varios siglos las relaciones asimétricas con la población mestiza los hizo transformar y desplazar su lengua, sus costumbres, su organización social y hasta sus cosmovisiones. Nos detenemos aquí para resaltar otro caso sucedido en el municipio de Jalpan de Serra, dentro de la Sierra Gorda:

Al momento de realizar la consulta después de una amplia reflexión y discusión, sus habitantes manifestaron no estar de acuerdo en ser considerados como indígenas, argumentando que esa identidad los iba a relacionar con el atraso y la discriminación; sin embargo, tampoco querían ser considerados mestizos como el resto de la sociedad rural, porque ser mestizo, para ellos, era no tener raza, identidad, tradición, ni amor por la tierra. Estuvieron de acuerdo en autoadscribirse como “españoles”, expresando que en sus territorios existió un emplazamiento de encomendados y que ellos eran descendientes directos de los españoles encomenderos, que su lengua y su color de piel se había transformado con el correr del tiempo y, en lugar de aceptar ser indígenas para ser sujetos de apoyo del CDI, querían rescatar su memoria hispana y ser considerados españoles, para ser apoyados por el resto de la sociedad y las instituciones del Estado (Prieto, 2013: 26)

Estos fueron algunos de los testimonios de la discusión plenaria sobre la identidad indígena. En algunos casos, cuando la convocatoria no había sido tan extensa, los equipos de investigación hacían la consulta mediante entrevistas personalizadas, de las cuales surgían distintas reflexiones; por ejemplo, la de un entrevistado sobre la representatividad de su decir:

Les pregunté a los del CDI que si yo digo que soy indígena, y también digo que hay indígenas en el pueblo, ¿va a entrar el pueblo completo en el padrón? Le dije que mejor solo se tome en cuenta una calle de la comunidad, es que no todos son indígenas, solo viven en una calle y son dos familias; si le ponemos que somos indígenas todos, yo creo que se van a enojar... ya luego me dijo que nadie se iba a enojar porque todos íbamos a salir beneficiados... ya le dije que sí pero yo sé que mucha gente se va a enojar porque entonces ahora van a amanecer todos indios y me van a echar la culpa [...]; ya ni modo. (Entrevista personal a habitante de San Antonio, Tancoyol, 10 de diciembre de 2008)

Después de la etapa de consulta, se realizó la sistematización de la información recopilada en el campo (fue tarea del equipo de investigación efectuar el

acopio y ordenamiento de los datos obtenidos, con el fin de integrar un informe por cada comunidad consultada, organizada en los ejes temáticos de la cédula del padrón).

En el caso del padrón de 2008, el recurso aportado por la CDI y los gobiernos municipales costó la primera parte de los ejercicios consultivos, lo que significó que en distintas comunidades donde se había agendado una segunda vuelta para la conclusión del registro de la información, esta no se pudo realizar. Sin embargo, la CDI argumentó que la información recopilada era suficiente para integrar un expediente comunitario, el mismo que formaría la base legal para la promulgación de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro (LDCIQ), que se publicó a mediados de 2009. El primer artículo del título primero dice:

De orden público e interés social, reglamentaria del último párrafo del artículo 3ero de la Constitución Política del Estado de Querétaro y tiene por objeto el reconocimiento, preservación y defensa de la riqueza de las costumbres y tradiciones; territorio, lengua y patrimonio cultural, medicina tradicional y acceso a recursos naturales, así como su autonomía, libre determinación, sistemas normativos y el acceso a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas, además del establecimiento de las obligaciones de la administración pública estatal y municipal en materia de derechos y cultura indígena. (Entrevista personal a trabajador del Gobierno, región de la Sierra Gorda, 9 de julio de 2008)

Con esta declaración, en su artículo tercero la ley menciona a las poblaciones que se van a considerar como indígenas dentro del sistema normativo político administrativo del estado:

Esta Ley reconoce a los pueblos indígenas Otomí, Huasteco y Pame, así como las comunidades indígenas que los conforman, asentadas en los municipios de Amealco de Bonfil, Arroyo Seco, Cadereyta de Montes, Colón, Ezequiel Montes, Jalpan de Serra, Peñamiller y Toluca. Para los efectos de esta Ley y para todos los niveles de gobierno, los pueblos y comunidades indígenas se encuentran distribuidos en el Estado en 183 asentamientos. (LDCIQ, 2009: 23)

Lo interesante fue que, inmediatamente después de promulgada la ley, un conjunto de comunidades se movilizaron —algunas de ellas bajo los auspicios de la propia autoridad municipal— para entrar en el régimen de aquella, seguramente movidas por el interés de acceder a programas y presupuestos gubernamentales, pero también por consideraciones de orden histórico, moral y cultural; por ello, se tuvo que promover una reforma al artículo 3.º que incluyera un número mayor de comunidades, distribuidas en nueve municipios de la entidad. Así, mientras que en la primera versión de la ley se reconocía como indígenas a 183 localidades de nueve municipios, en una primera reforma de 2011 se enlistaban 231 localidades de diez municipios, y en una reciente reforma, acordada en enero de 2013, se encontraron

diez municipios que comprendían 235 localidades (para el 2015, se promulgó una nueva reforma que contempló 18 municipios del estado de Querétaro, con 250 localidades, lo que significa un 100% de presencia indígena a nivel municipal).<sup>10</sup>

Aunque el espíritu de dicha ley compromete al Estado y sus instituciones en los ámbitos vinculados con el desarrollo, el bienestar, la justicia indígena, la autonomía y la libre determinación, es importante señalar que actualmente los asentamientos indígenas, las organizaciones de la sociedad civil, las instituciones académicas y de los distintos órdenes del estado vinculados con las poblaciones indígenas desconocen la existencia y el contenido de dicha ley. Los únicos que tienen en su agenda la presencia de la ley son los municipios, ya que, a partir de los bandos políticos municipales y su articulación con diputados, es como gestionan la entrada al padrón de comunidades (el mismo que es utilizado para aterrizar recursos federales, dejando por fuera una reflexión y discusión en materia indígena vinculada con la autonomía, el territorio, la justicia o la identidad).

La falta de atención del Estado a la ley promulgada ha generado distintos sinsabores en materia de justicia. Se destaca el caso de la detención y el encarcelamiento de tres mujeres de la comunidad indígena de Santiago Mexquititlán, en 2006, retenidas hasta 2009 y 2010. A las tres mujeres las acusaron de haber secuestrado a seis policías pertenecientes a la Agencia Federal de Investigación que realizaban un operativo de incautación de mercancía ilegal en el mercado de la comunidad. El proceso judicial en contra de ellas estuvo caracterizado por distintos vicios, fallos e inconsistencias. Por ejemplo, a Jacinta Francisco Marcial, al momento de su detención, le explicaron los agentes policiacos que se la llevarían a declarar por el delito de cortar un árbol; asimismo, se le indicó que sería remitida al Ministerio Público de la municipalidad, cosa que no sucedió. Lo más grave del asunto es que según un peritaje antropológico, Jacinta entendía y hablaba alrededor de un 20% de español,<sup>11</sup> situación que obligaba al sistema de justicia a ofrecer un traductor en todo momento del proceso, cosa que tampoco sucedió debido a que tanto la procuradora estatal de justicia como el juez al que se le turnó el caso consideraron que las

10 Lo anterior representó un enorme incremento en cuanto a la población indígena estatal, ya que, con la vinculación de adscripción, “en el estado de Querétaro la población que se auto adscribe como indígena es de 255.460 lo cual significa que el indicador lingüístico fue rebasado por la pertenencia a un grupo indígena” (Prieto, 2014: 27).

11 Al respecto, el artículo 25 del capítulo segundo de la ley indígena dice: “El Gobernador del Estado, por conducto de la Secretaría de Gobierno y del Ministerio Público, vigilará la eficaz protección de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Cuando se trate de procedimientos penales, donde con cualquier carácter intervenga algún miembro de comunidad indígena, que no hable o entienda el idioma español, se cerciorarán que cuenten con la asistencia de un intérprete y en caso de no contar con él, se le designará uno; independientemente de que cuente o se le designe un defensor en los términos de la legislación aplicable, a quien tenga el carácter de imputado” (LDCDPCIEQ, 2011:13).

detenidas no eran indígenas. Tal aseveración, según expresa el delegado de la CDI en Querétaro, estaba asentada de la manera siguiente:

Cuando me entrevisté con la procuradora para preguntar por el caso de las tres indígenas detenidas, la procuradora de justicia mencionó: “Aquí no hay indígenas detenidas, lo que hay son tres delincuentes, no sé por qué dicen que son indígenas si aquí ya las hemos estudiado para saber si son indígenas o no, les hicimos una entrevista para saber su identidad... la entrevista era sencilla, tres preguntas: ¿Conoce usted a las artistas de la televisión? ¿Usted usa pantalones de mezclilla? Y finalmente: ¿Conoce usted el precio entre un disco compacto original y uno pirata? Y como ella respondió a las tres preguntas que sí, pues supimos que indígena no era. (Entrevista personal a delegado de CDI, Querétaro, 9 de julio de 2008)

Ante dicho estudio, el Ministerio Público resolvió que “como las detenidas no eran indígenas, no parecía necesario otorgar un intérprete”, esto aun siendo pertenecientes a una comunidad indígena y ser hablante de lengua ñáñho.<sup>5</sup>

Entre vicios institucionales, administrativos y judiciales, Jacinta pasa los siguientes tres años de su vida en un centro penitenciario para mujeres en el municipio de Santiago de Querétaro<sup>6</sup> y en 2009 se le sentencia a 21 años de cárcel por los delitos de secuestro y daños federales y, quizá también, digámoslo con toda claridad, por ser indígena y atreverse a utilizar pantalones de mezclilla, tener acceso a los medios de comunicación como la televisión y ser una mujer difícil de ser engañada cuando le quieren vender un disco de música “pirata” al precio de uno original.

La sentencia causó revuelo a nivel nacional e internacional y ante la exigencia de justicia por parte de la sociedad en su conjunto, Jacinta fue liberada justo después de que el gobierno panista, encabezado por Francisco Garrido Patrón —quien, paradójicamente, firma la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro— saliera y diera paso a una administración del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Jacinta pasó en prisión tres años por un delito que no cometió y, al final de cuentas, por ser víctima de las relaciones de poder, desigualdad y prejuicios, así como por las opiniones sin argumentos de agentes de ministerios públicos y fiscales coludidos con el esquema corrupto de la procuraduría de gobierno y por los valores de discriminación y racismo que promovieron dicha forma de intervención.

### **A manera de conclusión**

Como lo hemos observado a lo largo de este texto, el pensamiento/acción de los estudios que vinculan la modernidad con la colonialidad es un ejercicio analítico/compreensivo capaz de formular preguntas pertinentes hacia la reflexión respecto al ejercicio social del poder.

El grupo de pensadores al que aquí nos suscribimos, emergentes de un pensamiento que supera las ideas constructoras de un paradigma moderno (orden, progreso, desarrollo), aporta a la reflexión de las sociedades y culturas varios elementos que otrora eran invisibilizados u obviados, como la construcción del conocimiento y la relación intrínseca entre el saber y el poder.

Si consideramos que “en la ciencia moderna el conocimiento avanza por la especialización del conocimiento en tanto más riguroso cuanto más restrictivo el objeto en el que incide” (Santos, 2011: 47), hoy estamos frente a la necesidad de configurar nuevas preguntas sobre la construcción de una integralidad y un desbordamiento del conocimiento más allá de la ciencia, la misma que en muchas ocasiones ha fundamentado y justificado la existencia de los grandes dolores del planeta como el hambre, la muerte de la naturaleza y los “epistemicidios” de la pluralidad/humanidad.

Enfatizar, evidenciar y exponer las formas de colonialismo/dominación que los paradigmas de la modernidad han tenido a lo largo de las historias y los procesos locales, nos deja la posibilidad de observar más allá de las supuestas causas y los efectos que explican los dilemas contemporáneos. Es decir, nos habla de la trama geopolítica donde se tejen redes de intercambios (de humanos/no humanos) que justifican y avalan el ejercicio del poder construido a partir de la diferencia.

En estas historias encontramos la construcción del Estado-nación como el vehículo deificado y fundamentador de la sinonimia entre progreso y desarrollo, homogeneidad y orden, productividad y evolución. En este sentido, estas gramáticas del poder construyeron en México una objetivación de sujetos y colectivos que se debían intervenir para integrarlos, transformarlos y funcionalizarlos según una agenda política ligada a intereses economicistas, como hemos mostrado con el padrón de comunidades indígenas y con los argumentos de las autoridades que promueven la identidad indígena a partir de un beneficio meramente económico de las leyes.

De ahí que los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina hayan experimentado siglos de intervenciones tendientes a trastocar sus pensamientos, sus lenguas, su origen y sus caminos con la justificación de recibir a cambio las baratijas de progreso impulsados por un proyecto hegemónico (llámese “nación” o llámese “mercado”).

Actualmente, el mayor reto es evidenciar las gramáticas del poder, es decir, la manera en que la hegemonía (en este caso el Estado) se apropia de los conceptos de la insurgencia y la rebeldía, haciéndolos propios e integrándolos en sus discursos y documentos oficiales, pero en cuyo proceso de aplicación se elimina todo su sentido reivindicativo y autonómico.

Dicho reto se presenta para el caso mexicano y para otros países latinoamericanos, donde las políticas multiculturales e interculturales han definido en gran medida “la buena etnicidad” como aquella que no contraviene los intereses del

Estado y la “etnicidad disfuncional” (Hale, 2005) es criminalizada y convertida en terrorismo por su carácter refundador.

En el caso de los pueblos indígenas de México y especialmente en Querétaro, vemos que la presencia indígena, desde la dimensión municipal, se ha oficializado en un sentido jurídico que restringe la discusión autonómica y la lucha por el territorio, y se va cada vez más por la búsqueda de presupuestos y proyectos de corte estatal y de la federación. Esto último les ha brindado a instituciones como la CDI un nuevo carácter asistencialista. Hoy en día, la CDI es un departamento de obras públicas que maneja infraestructura comunitaria entendida como el desarrollo y el progreso indígena al mismo tiempo que funda un nuevo corporativismo que fragmenta y divide los movimientos indígenas queretanos.

Este cambio sugiere un regreso al indigenismo del Estado de los años cincuenta del siglo pasado, cuando las políticas del Instituto Nacional Indigenista (INI) servían para estructurar y consolidar la presencia del Estado y el régimen presidencial basado en el corporativismo y el control político mediante cacicazgos. Esta neocolonización, creada desde la manera en la cual se nombra, se ubica y se consulta, constituye una nueva forma verticalizada de edificar espacios políticos institucionales en los que los diálogos relacionados con las demandas ligadas a la interculturalidad, la autonomía y la recomposición del movimiento indígena sirven como espacios clientelares donde los grandes problemas de la nación se continúan resolviendo con espejos, limosnas y brillantes.

Estas gramáticas del poder, más incluyentes, respetuosas y plurales, nos hablan de una sofisticación discursiva en que el vivir mejor, la tolerancia y la pluralidad aparecen como banderas políticas que, al momento de ser articularlas con acciones y prácticas, siguen reproduciendo los modelos asimétricos que ponen a los pueblos indígenas como marginados frente a la ley, las instituciones y el Estado.

Sin embargo, el menosprecio, la desigualdad y las ya mencionadas formas de dominio han generado entre los pueblos indígenas distintos procesos de reconstitución de sus movimientos, resemantización de sus identidades y nuevas estrategias de resistencia y sublevación desde lo cotidiano. En el caso del estado de Querétaro, los colectivos indígenas de las ciudades son un digno ejemplo de posicionamiento subalterno frente a la regulación estatal, encontrando, en las grietas jurídicas de la ley indígena, posibilidades tangibles de exigir la construcción de espacios para la autonomía y la libre determinación de los pueblos.

Las enseñanzas de estos colectivos que apelan a la construcción de otro mundo posible no sólo expresan la crisis de la modernidad epistemológica y social (Santos, 2011), sino que ponen en evidencia la necesidad de repensar el papel de las ciencias en la construcción de conocimientos pertinentes, emergentes y trascendentes para la consolidación de redes de pensamiento, tramas de acción y nodos de solidaridad y ayuda para hacer de este mundo un lugar de muchos mundos.

## Referencias bibliográficas

- Bartolomé, Miguel Alberto (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987). *México profundo. Una civilización negada*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México (Conaculta) y Grijalbo, Ciudad de México.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2008). *Resultados preliminares de la situación sociodemográfica de los pueblos indígenas en Querétaro*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Ciudad de México.
- Escobar, Arturo (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". En: *Tabula Rasa*, N.º 1, pp. 51-86.
- Escobar, Arturo (2012). *La invención del desarrollo*. Universidad de Cauca, Popayán.
- Galinier, Jacques (2008). "Indio de Estado versus indio nacional en la Mesoamérica moderna". En: Argyriadis, Kaly (et al.) (coords.). *Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. El Colegio de Jalisco (COLJAL), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO), México.
- Hale, Charle (2005). "Neoliberal Multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America". En: *POLAR: Political and legal Anthropology Review*, vol. 28, N.º 1, pp. 10-26.
- Korsbaek, Leif y Sámano, Miguel Ángel (2007). "El indigenismo en México, antecedentes y actualidad". En: *Revista Ra Ximhai*, vol. 3, N.º 1, pp. 195-224.
- Ley de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Querétaro LDCDP-CIEQ* (2011). Gobierno del Estado de Querétaro, México.
- Mignolo, Walter (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid.
- Nolasco, Margarita (2009). *La condición indígena en el siglo XXI. Del Indio "Indito" a los indígenas mexicanos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Ciudad de México.
- Oehmichen Bazán, Cristina (1999). *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Ciudad de México.
- Prieto, Diego (2013). "Lo indígena en Querétaro: un campo simbólico y político que crece y se configura". En: Vázquez, Alejandro y Prieto, Diego (coords.), *Los pueblos indígenas de los estados de Querétaro. Compendio monográfico*. México, Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), México, pp. 19-30.
- Prieto, Diego y Utrilla, Beatriz (2006). *Ya hnini ya jā'itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Ciudad de México.
- Quijano, Valencia Oliver (2012). *Ecosimias. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Universidad Andina Simón Bolívar y Universidad de Cauca, Quito y Popayán.
- Santos, Boaventura (2011). *Una epistemología del sur*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Siglo XXI Editores, Ciudad de México.



- Stavenghagen, Rodolfo (2002). "Indigenous people and the state in Latin America: an ongoing debate". En: Sieder, Rachel (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, diversity and democracy*. Palgrave Macmillan, Londres.
- Taussig, Michael (2015). *La magia del Estado*. Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- Terven, Adriana; Vázquez, Alejandro y Prieto, Diego (2013). "La ciudad como espacio de multiculturalidad y ejercicio de derechos étnicos". En: Vázquez, Alejandro y Prieto, Diego (coords.), *Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli queretana*. Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, pp. 223-243.
- Valladares de la Cruz, Laura (2015). "Los ejes de la disputa indígena: autonomía, territorios y derechos indígenas 1917-2015". En: *Los pueblos indígenas y la Constitución de 1917: una revalorización del pasado hacia el presente*. Poder Judicial de la Federación, Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), Ciudad de México, pp. 463-594.
- Vázquez, Alejandro y Prieto, Diego (2014). *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro. Compendio monográfico*. Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Santiago de Querétaro.
- Walsh, Catherine (2002). "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador". En: Fuller, Norma (ed.), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú*. Ed. Norma Fuller, Lima, pp. 115-142.

## Referencias electrónicas

- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2009-2012). [En línea:] [http://basica.sep.gob.mx/dgei/pdf/normateca/DesarrolloPueblosIndigenas09\\_12.pdf](http://basica.sep.gob.mx/dgei/pdf/normateca/DesarrolloPueblosIndigenas09_12.pdf). (Consultado el 4 de febrero de 2014).