CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS, A.C.

PUEBLOS INDÍGENAS: ENTRE DIVERSIDAD Y HOMOGENEIDAD

TESINA

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN CIENCIA POLÍTICA Y RELACIONES INTERNACIONALES

PRESENTA

KAREN ARIADNA SANTOS ALAVEZ

DIRECTOR DE LA TESINA: DR. JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA

CIUDAD DE MÉXICO 2021

Agradecimientos

A Dios, por ser mi refugio y fortaleza. Sobre todo, por ser mi eterna esperanza.

A mi mamá, por ser el pilar de mi vida. Porque lo que hemos vivido juntas me formó como persona. Tu amor y fortaleza me acompañan todos los días. Gracias a ti sé que no hay sueños imposibles.

A mi abuela, por ser mi centro. Por tus consejos, tu sabiduría y tu amor. Porque crees que yo todo lo puedo. Gracias por la magia de los momentos que compartimos.

A mi hermano, por ser mi luz. Por recordarme, todos los días, lo valioso que es el tiempo.

A Ever, por su apoyo. Por el mundo que me invitaste a conocer.

A mi tía Paty y mi tío Felipe, por estar siempre al pendiente de mi educación. También a Pepe, por enseñarme que todo se logra con dedicación y trabajo.

A mi familia cideíta: Alberto y Katy. Ascanio, gracias por tu amistad, tus consejos y tu compañía. Gracias por estar, por ser parte y por "El destino". Katy, gracias por tu compañía, tu comprensión y tu calidez. Por la rareza de tener una amiga como tú.

A mis amigas y amigos de la Universidad. Gracias a ustedes este camino fue llevadero y divertido. Estoy en deuda por todas esas anécdotas, lágrimas y risas. En especial gracias a Isaac, por acompañarme desde el principio. A Lucy, Charis, Deva, Juan Martín, Donovan y Gabito.

Al Dr. José Antonio Aguilar Rivera, al Dr. Rodrigo Castro Cornejo y a la Dra. Camila Pastor de María y Campos por el tiempo invertido en este trabajo y por sus valiosos comentarios.

A Ana Pascoe, por sus pertinentes observaciones y sugerencias.

A mis profesoras y profesores del CIDE. En especial a la Dra. Sandra Ley, la Dra. Erika Ruiz, el Dr. José Antonio Aguilar, el Dr. Jorge Schiavon, el Dr. Pablo Mijangos y a la Mta. Fernanda Rodríguez, por enseñarme valiosas lecciones académicas y personales. Mi total admiración a todos ustedes.

Por último, gracias al CIDE, a su comunidad y a su personal. *Viví muchísimo.*

Resumen

Esta tesina analiza las implicaciones de entender a los indígenas como un grupo homogéneo. En México, la idea de que los indígenas son un grupo diferenciado de la sociedad dominante refuerza la dicotomía entre “ellos” y “nosotros”. Sin embargo, los pueblos indígenas no son una unidad inalterable. Así, este trabajo propone el concepto de *diversidad de la diversidad* como una forma de expresar las diferencias interétnicas de los grupos. Ahora bien, la idea de homogeneidad también es una estrategia política atractiva para el Estado y para los pueblos indígenas. La tesina argumenta que esto tiene dos implicaciones importantes. Por un lado, la interpretación homogénea de los indígenas -por parte del Estado- distorsiona su entendimiento sobre los grupos a los que debe atender. Entonces, el Estado no cuenta con las herramientas ni el conocimiento necesario para desarrollar políticas públicas adecuadas para los indígenas. Esto también limita la capacidad estatal para solucionar los conflictos entre el mundo indígena y el mundo no indígena. Por otro lado, las fuerzas de homogenización de los pueblos hacia los pueblos ocasionan un escenario de costo/beneficio en el que los actores más débiles (pueblos con menor disponibilidad de recursos y capitales) tienen que rezagar sus demandas primordiales en aras de una propuesta única. En último término, estos resultados entorpecen las relaciones entre el Estado, los indígenas y el resto de la sociedad.

Conocer las implicaciones entorno a las construcciones de identidad es un primer paso para avanzar hacia una mejor comprensión de lo indígena en México. Solo al conocer lo que se trata es posible determinar las responsabilidades y los derechos de cada uno de los actores.

Índice

Introducción 1

I. En las profundidades de la identidad 5

¿Es posible hablar de la *diversidad de la diversidad*? 5

II. El pecado original: ventajas políticas de las construcciones de homogeneidad 11

Indigenismo revolucionario: camino de círculos 12

Resultados fallidos y avances por el reconocimiento 18

Respuestas al proyecto multicultural 22

Estrategia y realidad: algunas motivaciones prácticas 28

III. Sobre las definiciones de lo indígena: un lado de la moneda 31

IV. El otro lado de la moneda: entre acción e identidad 40

V. Un mundo de puntos medios 45

Implicaciones y propuestas 46

Exogamia y migración 47

Censos 48

Conclusiones 51

Referencias 54

Anexo 61

INTRODUCCIÓN

En el proceso de conformación de las comunidades políticas, la diversidad es una constante. La distancia entre la individualidad y la colectividad, así como los procesos de identidad y agrupación, hacen que la diversidad sea un componente inevitable de la vida pública. No obstante, este fenómeno también representa un conflicto. Crear un Estado, una Nación o una Patria requiere de cierta homogeneidad (Gellner 1994). Una forma de hacer frente a la diversidad es limitar *quiénes* serán parte de una misma comunidad. Para esta dinámica, las reflexiones sobre el pasado, el presente y el futuro dan origen a la exclusión -o inclusión- de tipos de diversidad específicos.

No hay una formula única para procesar las diferencias sociales, pero sí es posible hablar de narrativas similares. Por ejemplo, la diversidad entorno a los clivajes étnicos y los pueblos indígenas, tiende, en la mayoría de los casos, a la homogeneidad. Entre el pasado y el presente, el discurso indígena resume su contenido en una dualidad. El "ellos" y el "nosotros" subsume la diversidad indígena a las diferencias entre estos pueblos y los miembros de la sociedad nacional. Generalmente, cuando se piensa a los indígenas, se piensa a un grupo de personas con cultura y formas de vida diferenciadas. Sin embargo, ¿son todos los indígenas iguales? No. Los indígenas del Sur del país no son los mismos que los del Norte. Los mayas no necesitan lo mismo que los tarahumaras. Ni siquiera es posible hablar de un único tipo de zapotecos. En la diversidad también hay diversidad. Así, este ensayo presenta el concepto de *diversidad de la diversidad* como una forma de visibilizar las diferencias interétnicas de los indígenas.[1]

Asumir homogeneidad en un mundo que existe entre ideología, cosmogonía y realidad es peligroso (Gutiérrez 1998). Pese a esto, son muchos los proyectos políticos que deciden tomar el riesgo. La imagen de uniformidad indígena es (y ha sido) una estrategia política atractiva. Tanto el Estado como los mismos pueblos indígenas han aprovechado esta idea. En lugar de contender con muchos actores dispares, las interacciones se reducen a dos unidades: estado e indígenas. Por un lado, el Estado tiene una agenda amplia y distintos asuntos que solucionar. Atender a un sólo grupo es preferible que atender a varios. Por otro lado, los grupos indígenas,

[1] Este concepto es una contribución de la tesis que será explicada a detalle en las secciones posteriores.

en su diversidad como pueblos, tienen distintas demandas y distintos intereses. En una arena de constante negociación y competencia, es más fácil ser tomado en cuenta si el grupo se presenta como un actor unificado.

Ahora bien, aunque la dicotomía entre lo indígena y lo no indígena es útil, también es ciega. Los indígenas construyen su identidad a partir de elementos propios y de elementos ajenos. El Estado, por su parte, hace lo mismo (Deloria 1969). De este modo, la forma en la que el Estado entiende a los indígenas y la forma en la que los indígenas se entienden a sí mismos es fundamental. Por esto, surge la pregunta ¿cuáles son las implicaciones políticas de considerar a los indígenas como un grupo homogéneo?

La hipótesis se divide en dos partes. Por un lado, la interpretación homogénea de los indígenas por parte del Estado distorsiona su entendimiento sobre los grupos a los que debe atender. De este modo, el Estado no cuenta con las herramientas ni el conocimiento necesario para desarrollar políticas públicas adecuadas para los indígenas. El Estado falla en la comprensión de la *diversidad de la diversidad* y eso, a su vez, prolonga los conflictos entre el mundo indígena y el mundo no indígena. Por otro lado, las fuerzas de homogenización de los pueblos hacia los pueblos ocasionan mermas en la *diversidad de la diversidad*. También plantea un escenario de costo/beneficio en el que los actores más débiles (pueblos con menor disponibilidad de recursos y capitales) tienen que rezagar muchas de sus demandas primordiales en aras de una propuesta única.

La complejidad de la pregunta anterior radica en que, para poder comparar dos grupos identitarios es necesario asumir la homogeneidad de los mismos. Dado que la identidad nacional no puede ser una colección de identidades étnicas, homogenizar parece un camino viable. Puede ser que la homogeneidad sea necesaria para el correcto funcionamiento de ciertas agencias estatales. Al mismo tiempo, reducir la diversidad indígena a un concepto imaginado es un arma de doble filo; la distancia entre lo imaginado y lo real puede entorpecer el quehacer político. Por ello, este trabajo busca entender hasta dónde es relevante la *diversidad de la diversidad* en el mundo indígena. Si las implicaciones son significativas, entonces, habría que repensar las formas y los modos en los que entendemos a los pueblos.

Para probar la hipótesis, es necesario estructurar la tesina en cinco secciones analíticas. En primer lugar, este trabajo discute la idea de *diversidad de la diversidad*. En segundo lugar, explica cómo la idea de homogeneidad en torno a los pueblos indígenas no sólo existe, sino que

también es políticamente atractiva. Para ello, se hará una síntesis de los antecedentes en la construcción de la identidad nacional y la relación que esto guardó con los diferentes tipos de diversidad. Esto incluye las posturas del Estado frente a la diversidad desde la conformación del Estado Nación, el paso por el indigenismo y la síntesis de la multiculturalidad y el reconocimiento. También se explicarán las ventajas e implicaciones del modelo homogeneizador a través de sus diferentes etapas.

En tercer lugar, se analizarán las implicaciones de la homogenización exógena: motivada por el Estado. En este caso, las consecuencias del entendimiento distorsionado de los pueblos indígenas impiden al Estado conocer la realidad de la diversidad nacional. Esto repercute en las acciones, estrategias y leyes que se desarrollen con y para los grupos. En cuarto lugar, este trabajo analiza el potencial de homogenización endógeno. Es decir, los esfuerzos que los mismos grupos hacen por proyectar una imagen de cultura y preferencias unificadas. Cuando esto ocurre las repercusiones varían según las condiciones del grupo. Los grupos más aventajados podrán avanzar sus agendas. Los más desfavorecidos, en aras de asegurar algunos puntos en común, pueden rezagar sus propios intereses. Esta sección, además, evalúa si para los pueblos indígenas fingir homogeneidad mina la diversidad real.

Por último, esta tesina explica la existencia de un punto medio en los debates de homogeneidad y diversidad indígena. Las acciones y construcciones Estatales conviven, de forma constante, con los patrones de indianidad. Del mismo modo, los indígenas responden a incentivos políticos y a la experiencia de sus interacciones previas con el Estado. En este sentido, la construcción de los paradigmas nacionales no es el resultado de un juego de suma cero. Más bien, es producto de procesos continuos de retroalimentación y reacción. Finalmente, en esta sección se hará una síntesis de las implicaciones de la homogeneidad y se incluirán recomendaciones puntuales sobre la posición que se debe tomar ante la diversidad

Esta tesis estudiará el caso mexicano. Por ello, todas las secciones del argumento tendrán respaldos empíricos de la historia y de la actualidad mexicana. No se utilizará un pueblo indígena en específico, sino que se hará uso de las diferentes experiencias de los pueblos indígenas mexicanos para probar los alegatos teóricos. Esto con el fin de reforzar la discusión entre homogeneidad y heterogeneidad. También para poner a prueba si las particularidades de los indígenas inciden en su forma de hacer y vivir la política.

Antes de continuar con el desarrollo argumentativo, es necesario aclarar que este trabajo no asume la superioridad moral de la heterogeneidad sobre la homogeneidad ni al contrario. El objetivo es contrastar dos caminos diferentes. Evaluar las razones, utilidades y desventajas de lo que se ha hecho hasta ahora; estudiar los puntos de quiebre entre la naturaleza heterogénea de los pueblos y las perspectivas de homogeneidad; y, sobre todo, ver las implicaciones político-sociales de esta diferencia. Una vez examinadas estas cuestiones, será posible determinar el enfoque más deseable.

I. EN LAS PROFUNDIDADES DE LA IDENTIDAD

¿Es posible hablar de la *diversidad de la diversidad*?

Los debates en torno a la diversidad son extensos y exhaustivos. En el caso de los pueblos indígenas, las causas de diferenciación son bastas. La lengua, el territorio, las costumbres, la religión y las preferencias, son solo algunos de los determinantes de la identificación. Las comunidades políticas se conforman por grupos diferenciados. De hecho, "en cualquier sociedad, las diferencias son socialmente reconocidas"[2] (Barry 2001, 19). Los grupos sociales no existen aislados, sino que existen inmersos en múltiples intersecciones: raza, clase, género, edad, localidad, educación, religión, afiliación ideológica, afiliación política, entre otras. Esto no significa que la comprensión de los sistemas políticos se reduzca al origen de las distinciones entre unos y otros. Esto puede ocasionar una especie de cascada sin fin en la que la existencia de la sociedad esté sujeta a un manojo de identidades diversas. Aun así, hay diferencias que, por su naturaleza, es importante desagregar. En este sentido, esta sección probará la relevancia de analizar la diversidad indígena: la *diversidad de la diversidad*.

La etnicidad, como criterio de identificación y de diferenciación, tiene una característica que los demás no. Kymlicka argumenta que los grupos étnicos están inmersos en una dinámica profunda entre el antes y el después. Normalmente, explica el autor, los clivajes étnicos existen desde antes de la creación de los Estados nación. No obstante, con la instauración de los nuevos proyectos políticos en sus territorios de origen, sus comunidades fueron desplazadas o exterminadas (Kymlicka 1995). Así, las dinámicas étnicas son indisociables del pasado y su conceptualización depende no sólo de la mitificación de ancestros, lenguas y culturas comunes (Chandra 2006, 397), sino también de las percepciones de discriminación, deuda y despojo (Taylor 2009). La compleja relación entre el pasado antiguo, el pasado y el presente merecen un análisis cuidadoso sobre las implicaciones de la identidad étnica.

En cualquier caso, la etnicidad existe al margen de la sociedad mayoritaria. Hay líneas muy claras entre los indígenas y los no indígenas. Los procesos de conquista de territorios y desplazamiento de las minorías son forma y origen de la reciente modernidad política. Mamdani

[2] En este trabajo, todas las referencias a libros en inglés son traducciones propias.

afirma que la etnicidad, como concepto y relación, es producto de la tolerancia intercambiable. En este sentido, las relaciones entre mayorías y minorías son una síntesis de la prevalencia de un sistema político que solo tolera a los grupos que no le representan una amenaza (Mamdani 2020, 2-15). Así, entre constructos políticos, sociales e históricos, las fronteras entre los "nacionales" y los "otros" evolucionan entorno a dinámicas de poder.

En el caso de México, la equivalencia entre etnia e indígena es costumbre. El concepto de lo indígena utiliza referentes del pasado prehispánico. No obstante, el indio (origen de la clasificación indígena) "es producto de la instauración del régimen colonial." Como menciona Guillermo Bonfil, "antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente identificados" (Bonfil 2019 [1987], 89). Aun así, en México, la cultura de la mexicanidad y de la otredad dio forma a la identidad nacional y definió límites, comportamientos, derechos y estereotipos. José Antonio Aguilar menciona "las diferencias y desigualdades que ponen en desventaja a los indígenas son el producto de injusticias ancestrales" (Aguilar 2000, 67). Así, el trato hacia los indígenas se repite y se acumula.

La postura del Estado frente a la diversidad es más profunda de lo aparente. En principio, la existencia de clivajes étnicos es un límite tácito a la acción estatal. Además, las diferentes y únicas formas de organización étnica pueden ser un obstáculo para la gestión pública. Aunado a esto, habría que considerar la impresión de los indígenas frente al resto de la sociedad. Las ideas de ignorancia y retraso asociadas a los pueblos indígenas dan preferencia a la sociedad mayoritaria en dos sentidos. El primero, hacen ver a los mestizos como el tipo ideal de mexicano. El proyecto de mestizaje fue una manera de desracializar al país: la ruta para dejar atrás el pasado y avanzar hacia la modernidad. Beltrán, menciona que este fue un proyecto de blanqueamiento en el que los mestizos se consideraban un grupo superior (Aguirre Beltrán 1969). Un grupo que, por su privilegio, define no solo el rumbo, sino también la posición de las minorías étnicas. Los indígenas, entonces, reciben lo que la sociedad mayoritaria cree que deben recibir.

El segundo, otorgan a los mestizos una especie de concesión para delimitar hasta dónde pueden existir las comunidades indias. Mamdani afirma que esto es producto de la replicabilidad de los pactos coloniales en las instituciones estatales. En específico, el autor explica que a los indígenas se les acepta no por lo que son ni por lo que representan, sino por su utilidad en la construcción del imaginario político. La tolerancia, entonces, está condicionada a la alineación

de lealtades políticas (Mamdani 2000). Es en este contexto de lucha histórica y social que prevalece la tradición indígena. No lo hace en forma de figura rescatada, protegida o conservada, sino como el ente abstracto que sobrevivió del pasado lejano (la colonia) y lo que se formó en el pasado inmediato (el proceso de conformación nacional).

La construcción del concepto indígena tampoco se salva de la temporalidad. Como menciona Aguilar: "el pasado y su entendimiento moldean no sólo el presente sino también las posibilidades del futuro" (Aguilar 2000). En el caso de los indígenas mexicanos, la figura del mestizaje sirvió para sinterizar dos momentos en el tiempo. Empero, el mestizo es un mito. Es una categoría completa para muchos y vacía para otros: una máscara de uniformidad falsa e insuficiente. Entre cambios y continuidades (descritas en la siguiente sección), el concepto evolucionó. Aunque ya no hay un único tipo de mexicano, las contribuciones del mestizaje en el imaginario colectivo son amplias. Todavía hay un falso dilema en la dicotomía entre el "nosotros" y los "otros. Un problema en el que los otros (los indígenas) son concebidos como un grupo uniforme.

Federico Navarrete encuentra que la distinción entre indios y mestizos vuelve inmutables las características identitarias de cada uno de estos grupos. El autor menciona:

> De acuerdo con esta visión, entonces, los indígenas son los custodios de una tradición que pertenece al pasado y que no tiene futuro, y los mestizos son los custodios de una modernidad que pertenece al futuro y que debe dejar atrás el pasado, glorificándolo en museos y libros, pero no viviendo de acuerdo con él (Navarrete 2004, 15).

Ante esto, el autor concluye que tanto mestizos como indígenas están subdivididos en grupos diferentes u opuestos entre sí. Sin duda, un país puede ser mucho más diverso de lo que dice ser. No obstante, analizar las diferencias sociales de los diferentes grupos sociales, en un ciclo sin fin, no es viable. Schmitt menciona que, aunque puede haber pluralidad entre naciones, no debe haber pluralidad al interior de una Nación. Y, pese a que la homogeneidad total es un imposible, en ciertos niveles es un artificio necesario.

¿Por qué, entonces, vale la pena analizar la diversidad de la diversidad indígena? En primer lugar, porque existe. En segundo lugar, porque su existencia es normativamente relevante. Al igual que los mestizos, los indígenas también tienen diferencias entre grupos. Guillermo Bonfil habla de un "México profundo" y refiere a las intensas dinámicas indígenas que ocurren en México (Bonfil 2019 [1987]). Las características geográficas, culturales, lingüísticas y

circunstanciales inciden en las cualidades identitarias de los indígenas y en sus dinámicas de comportamiento social y político.

Chandra menciona que la identidad indígena es de naturaleza cambiante. Es resultado de interacciones sociales e institucionales (Chandra 2006, 327). La lengua, los mitos, las tradiciones, los ancestros y las creencias, son factores comúnmente asociados con esta forma de identidad. No obstante, las percepciones de los grupos sobre los grupos; de los grupos entre los grupos; de la sociedad hacia los grupos; y del Estado hacia los grupos, también modifican las dimensiones de la identidad indígena (Barth 1983). El proceso de retroalimentación entre los múltiples actores de la comunidad política resulta en la creación de fronteras étnicas y culturales que refuerzan el sentido de pertenencia y comunidad

En este sentido, la diversidad indígena en México no sólo existe al margen de la otredad social; sino que los pueblos se conciben diferentes entre ellos mismos. La diversidad indígena está inmersa en otras dinámicas de creación y evolución que son propias de las actividades de agrupación. Es decir, la diversidad de lo indígena se compone de *otras* diversidades que responden a las características específicas de cada pueblo indígena. Pero, el concepto del indígena, hasta ahora, es homogéneo y unifactorial. Cuando se piensa a los indígenas se les imagina como grupos con pasados compartidos y culturas similares: los modos de vivir, vestir y creer del indígena se han estandarizado. Los estudios, las reformas, las adaptaciones legales y las políticas de reconocimiento giran en torno a la figura indígena. Empero, la diferencia entre los grupos étnicos va más allá del nombre que los identifica. Los aspectos culturales, políticos, demográficos y sociales determinan las distintas caras de la indianidad. Por ello, el ideal totalizador del indígena es incongruente y ciego a la realidad.

En México hay 25.7 millones de personas que se auto identifican como indígenas. Hay, también, 11 familias lingüísticas y 364 variantes dialectales (INEGI 2015). Por ejemplo, los zapotecos son indígenas, pero hay más de 6 variantes de la lengua. Cada grupo y su variante, tienen diferencias geográficas, sociales y políticas que los hacen tener pocos puntos de convergencia. Los zapotecos del Istmo de Oaxaca tienen formas de vida y de gobierno distintas a las de los zapotecos de la Sierra Sur o a los zapotecos de los Valles Centrales. Así como los zapotecos, hay otras 686 comunidades esparcidas a lo largo de todo el país. Los mayas y los tarahumaras ni siquiera hablan la misma lengua. Ni vivieron las mismas condiciones de opresión en la Colonia o en la Revolución, ni tienen las mismas creencias ni los mismos conflictos.

Todos estos puntos de desacuerdo reflejan que la diversidad de los indígenas es irreducible. Bonfil menciona que la solución estatal frente a la diversidad ha sido "convertir ideológicamente a un sector de la población nacional en el depositario único de los remanentes que, a pesar de todo, se admite que persisten de aquel pasado ajeno" (Bonfil 2019 [1987], 34). De este modo, los indígenas se conciben de acuerdo a su pasado común y no a sus propias delimitaciones. Bajo esta línea argumentativa, analizar la diversidad de la diversidad en cuestiones indígenas es relevante porque hay un velo de negación tras la idea en sí misma. Negación a lo que, en términos fácticos, existe. La incompatibilidad entre la realidad y el concepto es una razón suficiente para estudiar la *diversidad en la diversidad*.

Además, la diversidad étnica es una categoría retórica que se problematiza en la arena política. Es una categoría que adquiere personalidad jurídica. Sin embargo, entre el concepto y la idea de lo diverso como un actor político, hay un mundo de diferencia. Lo diverso se presenta como un actor diferenciado al que el Estado debe atender; ese actor *es uno*. De forma paradójica, la diversidad se resume en uniformidad. Como ya se explicó, las diferencias en el mundo indígena existen con respecto a la sociedad dominante, pero también existen entre los mismos grupos. Por esto, este trabajo contribuye en la creación del concepto de la *diversidad de la diversidad*. Esta idea responde a la existencia de grupos diferenciados dentro de la categoría "pueblos indígenas". También surge ante la necesidad de visibilizar un problema normativo. La *diversidad de la diversidad* se debe explorar porque existe, pero más por las consecuencias que tiene no hacerlo. Aunque este argumento será explorado a detalle en las siguientes secciones, vale la pena mencionar que la diversidad étnica se traduce en grupos socioculturales cuya existencia no debe ser ignorada.

La cosmogonía y las formas de vida tienen valor instrumental en tanto moldean las normas y expectativas de vida de los individuos. Así, la realización de los mismos está vinculada a la existencia y permanencia (aunque no inmutable) de la comunidad con la que se identifican. En segundo lugar, la cultura indígena de cada pueblo tiene un valor en sí misma. Esto no quiere decir que valga la pena reivindicar a la cultura como un agente moral, sino que su importancia existe más allá de ser un instrumento individual. La acumulación de conocimientos, experiencias sociales y políticas, formas de vida, tradiciones y costumbres contribuyen a la fortalecer la herencia cultural de la comunidad. Esto crea antecedentes y herramientas de identificación para el grupo indígena y para sus miembros.

Evadir la importancia de la diversidad de la diversidad, además, es moralmente incorrecto. En primer lugar, porque lastima a los individuos que pertenecen a cada uno de los grupos. Suponer que todos los grupos son iguales provoca acciones equívocas con respecto a los indígenas. Hasta puede causar transgresiones o violaciones sistemáticas a sus derechos Esto puede afectar tanto a los individuos como a los atributos de su culturalidad. En segundo lugar, es incorrecto porque asumir homogeneidad es una muestra del poco interés que tiene el Estado en conocer a estas poblaciones. Las particularidades de los pueblos indígenas determinan las formas de interacción entre sus formas de vida, su cosmogonía y las políticas que se enfoquen en estos grupos. Así, poco conocimiento implica políticas mal ejecutadas.

Ahora bien, esto no resuelve el dilema de que al plantear el análisis de la *diversidad en la diversidad* este concepto no se traspase al resto de categorías sociales. En especial, a las fronteras de la sociedad dominante. Resaltar la importancia de estudiar la diversidad de uno de los grupos abre la posibilidad a estudiar las diferencias internas del otro. Si el fin del presente análisis fuera contrastar diferencias entre sociedad indígena y no indígena, entonces si valdría la pena agrupar similitudes y diferencias. No obstante, el problema que aborda esta tesina gira entorno a los pueblos indígenas. Entonces, el objetivo no es contrastar y conocer dos grupos sociales, sino estudiar las implicaciones conceptuales de uno solo. Esto no quiere decir que el efecto de la sociedad sea aislado. Por el contrario, las relaciones entre "otros" son una constante en los debates étnicos. El objetivo es simple: eliminar la dicotomía como la base de análisis.

La diversidad de la diversidad es un concepto que puede migrar a otros conflictos sociales. Grupos que han sufrido de la imposición de identidad homogénea, grupos minoritarios y más, pudieran hacer uso de este concepto adecuándolo a las características específicas de cada fenómeno. No obstante, esas especificidades están fuera del alcance de esta tesina.

II. EL PECADO ORIGINAL: VENTAJAS ANALÍTICAS DE LAS CONSTRUCCIONES DE HOMOGENEIDAD

Esta sección mostrará los antecedentes y las razones tras la política de la homogeneidad. En principio, la búsqueda de uniformidad no es producto del azar, sino del proceso de construcción nacional. A la extensión de facultades y requerimientos del Estado siguieron transformaciones importantes para el trato a la diversidad. En este punto, el surgimiento de los Estados-Nación es un elemento crucial para entender las transformaciones políticas, étnicas y sociales. Para los Estados-Nación es indispensable distinguir los límites del territorio, de la población y del gobierno (Gellner 1994, 14-16) y (Benedict 1991). Delimitar a la población implica una disyuntiva para decidir, bajo principios culturales, *quiénes* serán parte del proyecto nacional y *quiénes* no.

En México este proceso se vivió de forma muy particular. En los albores de la vida independiente, pensadores y arquitectos del sistema político mexicano citaban a Bolívar para describir la condición de indianidad en el proceso de conformación nacional. Entre los europeos y los grupos "aborígenes", el proceso era un convulso movimiento "entre lo propio y lo ajeno" (Bolívar 1819). Para la nueva Nación mexicana, la herencia de la colonia era indisociable de la política post-independentista. Sin embargo, también parecía entorpecer el arquetipo de gobierno liberal. Lo "ajeno" también era lo inconveniente. Por ello, en una región que se debatía entre el pasado colonizador y la tradición indígena, la solución a la diversidad era construir una especie de igualdad artificial. Los grupos diferenciados, claro está, debían adaptarse al nuevo proyecto político.

Así, desde la formación de los Estados-nación, las estrategias de asimilación e integración negaron la diversidad indígena. Enrique Florescano describe este proceso como el "pecado original", frase y preludio de las implicaciones políticas y sociales de negar una diversidad incontenible (Florescano 1997, 482). Las aspiraciones por alcanzar una "cultura única" a través de parámetros estatales dibujaron también los límites de pertenencia e identidad. Estos límites dieron más cabida a unos grupos que a otros. Producto de lo anterior, las nuevas relaciones entre Estado, sociedad y etnias asumen a los indígenas como una unidad diferenciada

de la sociedad hegemónica. La dicotomía entre "ellos" y "nosotros" enmarca el espacio en que unos dominan y otros operan al margen (Alonso 1994, 137).

Este antecedente en la relación entre el Estado y los indígenas nos permite analizar dos cosas. Por un lado, las motivaciones prácticas para asimilar la diversidad en el primer momento de construcción nacional. Cabe resaltar que la política nacional mexicana era una de negación. Es decir, las acciones estaban encaminadas a negar las fuentes de diversidad y a unir a los miembros de la comunidad bajo una lista de elementos comunes. Estos fueron, principalmente, la mezcla entre el pasado indígena y el orden colonial. Esto garantizaba contar con una población relativamente uniforme; con historia y pasados compartidos. Sobre esta base social era posible erigir marcos legales e institucionales (Reina 2004). Por otro lado, esta nueva relación entre Estado e indígenas marca el camino para las futuras relaciones y concesiones.

Indigenismo revolucionario: camino de círculos

Los primeros años de la vida independiente de México forjaron los límites de ciudadanía y pertenencia a la comunidad política en letra. No obstante, la inestabilidad política, las luchas de poder, la inexperiencia de las administraciones, la confusión ideológica y la falta de recursos impidieron consolidar la Nación de forma vinculante. Aunque se desarrollaron propuestas para el tratamiento de la diversidad étnica, el escenario político no permitió que estos esfuerzos despegaran. Fue hasta el periodo posrevolucionario cuando la postura del Estado mexicano ante los pueblos indígenas se consolidó. Entre argumentos teóricos, propuestas de Nación e instituciones públicas, la política del indigenismo se convirtió en el eje rector para el enfrentar lo diverso.

Luis Villoro menciona que la conciencia indigenista se puede dividir en tres momentos. El primer momento comenzó con la conquista. La instauración de instituciones virreinales y la difusión de la cosmovisión religiosa resultaron en una primera síntesis de los indígenas (Villoro 1998b, 15). El autor afirma que este momento "marca el instante decisivo de la condenación y destrucción del mundo precortesiano. En él queda lo indígena negado y rechazado..." (Villoro 1998b, 285) En el segundo momento, que ocurre entre los siglos XIX y XX, las cuestiones relativas a los indígenas transmutan su significado. En este punto los indígenas "se alejan" en términos geográficos y conceptuales. Con el desarrollo de las nuevas formas de vida, las comunidades indígenas migraron a territorios alejados. La distancia conceptual no se hizo esperar. Los indígenas dejaron de ser una "realidad actual" y se convirtieron en un sincretismo

del pasado remoto. Este alejamiento, dice Villoro, fue provechoso hasta cierto punto. Esto porque constituyó al indígena a forma de linaje directo. El ancla del pasado abría la posibilidad de revalorar las formas de vida de los indios. La cultura indígena, aunque fuera a la distancia, se reformó (Villoro 1998b, 248-254).

El tercer momento es el más complejo y el más incierto. En una nueva postura de cercanía ante lo indígena este es un punto medio. El indio es pasado y presente; existe a través de la figura del mestizo. Para Villoro esta fue una construcción teórica profunda y desigual:

> El mestizo, como todos los valores que representa, es fin tanto ante sí mismo como ante el indio; pero éste es solo medio, medio para la realización de la final unidad y convergencia del mestizaje. El indio reconoce al otro como fin, pero no es reconocido a su vez por éste. Solo se admite la existencia del indio en cuanto cumpla ese papel. Se reconoce su capacidad de trascendencia, pero no para que se erija a sí misma como fin, sino solo para que sea capaz de aceptar constantemente el fin que el otro le otorga (Villoro 1998b, 226)

Esta disparidad entre los fines y los medios del indigenismo son una gran preocupación para Villoro. También son un tema de reflexión para otros pensadores de la época. El proyecto indigenista se desarrolló en medio de cambios políticos y sociales profundos. En principio, es fundamental resaltar que el indigenismo surgió a la par de otros proyectos nacionales. Incluso, a la par del proyecto principal: el de crear una nación. Para conocer la evolución de este proceso es vital partir desde el periodo revolucionario.

La Revolución tiene un componente de modernidad. El *quasi* indio moderno fue la gran meta del periodo posrevolucionario. Al respecto, Alexander Dawson asegura que la modernización a los indios siempre tuvo en consideración los parámetros del Estado (Dawson 2004). Florescano también se pronuncia en el tema: "Y con la ciencia [antropológica] los indigenistas poco a poco lograron hacerse de teorías para entender, aceptar y planear no tanto el pasado sino el presente indígena dentro de un proyecto para todos irremediable: la consolidación de una nacionalidad mexicana moderna." (Florescano 2000) La Revolución, en este sentido, fue un proceso de revisión y ajustes a las dinámicas sociales, culturales y políticas de la época, cuyo impacto sobre el mundo indígena, es innegable.

En el ocaso de la Revolución y ante un debate de cuestiones históricas y sociológicas, Manuel Gamio publica *Forjando Patria*. Un proyecto de nación que tiene una postura clara sobre los indígenas y su lugar dentro de la comunidad política. En síntesis: como individuos siempre, como grupos competitivos nunca (Gamio 1992 [1916]). Este fue el lema del indigenismo. Las preocupaciones del autor por incorporar a la población indígena a la sociedad

nacional responden a las coyunturas de la época. En un ambiente político volátil, cualquier forma de competencia al poder estatal era un pendiente por resolver. Por poner algunos ejemplos, en el caso de los indios de la mixteca alta de Oaxaca, Ethelia Ruiz narra cómo en esta zona los indígenas eran "grupos rebeldes autónomos" que operaban al margen de la normatividad estatal y que tenían la posibilidad de impulsar una agenda política propia (Ruiz 2010, 34-45). Lejos (en términos geográficos y simbólicos) del alcance estatal, estas comunidades veían a la distancia la autoridad del gobierno y confiaban, más bien, en su propia autonomía.

Otro caso es el de los Yaquis. Estos, en el otro extremo del país, pugnaban por sus intereses mientras lidiaban con el conflicto Huertista. Este proceso fue todo menos homogéneo. A los caudillos les interesaba ocupar distintas zonas del territorio Yaqui y los pueblos negociaban permisos o elementos de cooperación con base en sus propias preocupaciones (Restor 2010, 24-31). Su poder de agencia, entonces, es innegable. También, en el sureste de México, los mayas enfrentaban circunstancias diferentes. La guerra de castas de 1847 dejó impresiones fuertes sobre la cultura maya y la visión de estos hacia las instituciones con herencia criolla. Resultado de esto, los proyectos de nación tenían que enfrentar, siempre, una reacción indígena. Un ejemplo de lo anterior es la implementación de cambios educativos y culturales en Yucatán entre 1915 y 1929. Durante este periodo la resistencia y discusión indígena fueron constantes que implicaban un costo adicional para el Estado (Novelo-Oppenheim 2012, 178-194).

Los tres ejemplos mencionados se ubican en regiones del país distintas. Los grupos, también tienen diferencias culturales, lingüísticas y políticas. Aun con esto, es posible observar que hay patrones comunes. En cualquiera de los tres casos, la existencia de los pueblos indígenas y, sobre todo, su carácter diferencial, obligaba a los Estados a gestionar los problemas en más de una vía. Así, en el proceso de consolidación institucional era evidente que el objetivo estatal era unificar las fuerzas políticas en todos los niveles. El Estado estaba convencidos de que el México moderno con el que soñaba solo era posible si se socavaban las autonomías locales y los poderes paralelos de las comunidades indígenas (Dawson 2004).

De este modo, en su misión por unificar las bases de la mexicanidad, el indigenismo pretende crear un sistema de valores y creencias único y sustituir, con esta unidad, la multiplicidad de expresiones étnicas del país. Gamio propone la "fusión de las razas,

convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales". Estas características del proyecto suponen la condición mínima y necesaria para la creación de una "Patria poderosa y una nacionalidad coherente y definida" (Gamio 1992 [1916]), 85). De esta frase del autor, se sigue que la condición de mexicanidad y pertenencia (en este punto del indigenismo) depende de la integración a la cultura nacional (Aguilar 2000).

Además, Gamio veía en su proyecto de Nación la respuesta a una deuda histórica pendiente. El autor asume que la realidad indígena del siglo XX, en cuando a rezago, desprestigio y olvido, se debía a dos cosas: a) el olvido por parte del Estado hacia los pueblos y b) la idea de retraso y barbarie asociada a estos grupos. En un intrincado cultural, el pensador también asegura que:

> El indio posee una civilización propia, la cual, por más atractivos que presente y por más alto que sea el grado evolutivo que haya alcanzado, está retrasada con respecto a la civilización contemporánea, ya que ésta, por ser en parte de carácter científico, conduce actualmente a mejores resultados prácticos, contribuyendo con mayor eficacia a producir bienestar material e intelectual, tendencia principal de las actividades humanas (Gamio 1992 [1916]), 98).

De ahí que los principios del indigenismo vean en esta forma de hacer política una manera para integrar a los indígenas a la "buena vida" del proyecto nacional. Para Gamio, la idea de retraso asociada al mundo indígena era causa y motivo al mismo tiempo. La condición de olvido debía ser reparada a través de un extenso proceso de integración y asimilación. También, Moisés Sáenz encontró que el despliegue de instituciones de información y educación podía contribuir a reivindicar la imagen del indígena y a reducir sus condiciones de desventaja o rezago (Aguirre Beltrán 1972). Así, la educación se convirtió en el primer eslabón de la asimilación.

La administración de Cárdenas, con el apoyo de Gamio y Sáenz, se encargó de construir el andamiaje de la política indigenista. El Instituto Nacional Indigenista (INI), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) fueron las herramientas maestras en el proceso de integración (Puig 2012, 3). Estas instituciones tenían la misión de investigar los problemas de los núcleos indígenas del país y resolverlos. Asimismo, desde 1920, José Vasconcelos comenzó un proyecto nacional de educación y consolidó el mito de la raza de bronce. El mestizo se convirtió en la síntesis del mexicano: un punto medio de la aleación entre el pasado indígena y la herencia colonial (Aguilar

2000). Desde la educación se buscó instruir sobre la correcta mexicanidad. Desde las instituciones indigenistas se procuró consolidar el mestizaje.

En este hito cultural, los indígenas no eran vistos como elementos diferenciados, sino como ciudadanos en transformación. Es decir, las acciones estatales no pretendían estudiar o conocer a los indígenas, sino difuminar sus atributos raciales y étnicos. En 1864, Pimentel afirmó: "no se le debe ver como aislada [a la raza indígena], sino como parte de una nación, y, en consecuencia, ligados sus intereses a los del país al que pertenece. El querer remediar a los indios, tiene por objeto evitar los males que su situación ocasiona a México." (Pimentel 1905 [1864], 145) Y, al respecto, Villoro argumenta que "el interés de la nación ha resultado identificarse, por sutiles vías, con el interés del mestizo" (Villoro 1998b, 221). Entonces, la transformación de los indígenas no solo pretendía borrar los rasgos de diferencia, sino adecuarlos a la realidad mestiza.

También, Aníbal Quijano describe al proyecto estatal como un intento de "blanquear" a los indígenas. Hacerlos menos indios y más mestizos. Menos ignorantes y más aptos para la modernidad (Quijano 2014, 778-783). Ejemplo de lo anterior es el Internado de la Casa del Estudiante Indígena, un programa dirigido por Sáenz para probar la factibilidad del indio moderno. El resultado fue parcial. Por un lado, los estudiantes probaron su capacidad de adaptación en temas educativos. Por otro lado, al evaluar las cuestiones culturales y la resistencia nativa, fue evidente que la asimilación no podía ser unilineal. Más bien, requería del tratamiento específico a las distintas causas de la divergencia entre lo indígena y lo no indígena (Dawson 2004).

La figura del mestizo construyó un único tipo de *mexicanidad.* La forma en que combinó pasado, presente y futuro fue útil para sintetizar la identidad cultural de los mexicanos. Al mismo tiempo, el mestizaje se convirtió en criterio de pertenencia a la Nación (Aguilar 2004). En una aleación de conceptos no hay espacio para los extremos: o se existe en el punto medio o no se existe en lo absoluto. La rigidez del concepto negó la diversidad y exacerbó los choques entre las fuerzas homogeneizadoras y la diversidad indígena del país.

Aunque el objetivo de los nacionalismos es minimizar las diferencias y potenciar las similitudes a través de un modelo único, los resultados no siempre son los esperados. Ignorar a grupos importantes de la población es una solución de corto plazo que falla a los ideales de unidad y pertenencia. Además, distorsiona la relación entre pueblo y Estado. Un mito que no es

capaz de procesar la diversidad, termina por colapsar. Las señales de la fragmentación del mito ocurrieron en diferentes regiones y momentos. Por ejemplo, entre 1940 y 1970 ocurrieron en el Oeste del país movimientos agrarios con tintes indígenas. Estos abrieron camino para ver las diferencias entre los indígenas y los mestizos. También, a mediados del siglo XX y tras el Concilio Vaticano II, las iglesias católicas y protestantes de México promovieron una iglesia para los oprimidos. A diferencia de otras expresiones estatales, este ejercicio teológico era más afín a las diferencias étnicas, ideológicas y culturales (Valtierra e Illiachi 2019, 49). Con ello, se comenzaron a crear pastoras indígenas con base en la teoría de la liberación. En 1952 surgió la primera en Chiapas. A partir de 1970 estas pastoras comenzaron a adquirir más presencia. Su fin era religioso y político: expandir en reino de Dios y subsanar las injusticias hacia los pueblos indígenas (Valtierra e Illiachi 2019, 50-51).

Estas comunidades de base en la teoría de la liberación son un precedente importante. Eso dio pie "a la comprensión de formas de vivir y ver el mundo, tan diferentes a la cultura occidental" (Valtierra e Illiachi 2019, 55). También abrió espacios para la unidad e identificación étnica. Sin duda, fue un lente diferente para entender la realidad política y social. Del mismo modo, los grupos guerrilleros del Sur como el Ejército Insurgente Mexicano y las Fuerzas de Liberación Nacional tenían la intención de transformar el sistema de la mano de las comunidades indígenas que los habían acogido (Millán 2007, 265-268). El descontento y las asociaciones evolucionaron hasta alcanzar su punto máximo: el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). A finales del siglo XX quedó claro que se puede ser mexicano de más de una forma.

Al México del siglo XIX y XX le faltó entender que, en contextos de gran diversidad, los argumentos totalizadores pierden consistencia. Cuadrar un círculo es una tarea imposible. El liberalismo defiende al individuo como unidad fundamental y crea un aparato institucional para la protección de sus libertades y derechos (Rawls 1997 [1971]). La igualdad, es un derecho fundamental de los Estados modernos. Pese a esto, el trato igualitario no garantiza igualdad de condiciones. Así, algunas de las críticas a este proyecto resaltan que el individuo no es la única variable que encausa el desarrollo. Los grupos, como intersecciones culturales, también son determinantes del entendimiento social y necesitan de una estructura que garantice sus derechos y libertades. Esta estructura, tendría que considerar las diferencias de origen. La creciente importancia de las colectividades en el sistema político ocasionó debates en la sociedad

mexicana. Estos puntos de vista serán analizados en la siguiente sección. También se dará continuidad a la evolución de las relaciones entre los indígenas del Estado. En especial, a la transición de la negación, al reconocimiento. Se evaluarán, también, los resultados de la transición, los efectos y las razones prácticas.

Resultados fallidos y avances por el reconocimiento

Los esfuerzos estatales por crear un único tipo de mexicanos fracasaron. Desde finales de la década de los ochenta, el descontento y fracaso de la política indigenista se hacía cada vez más evidente. Como afirma José Antonio Aguilar, los mexicanos depositaron en el mestizaje una especie de reivindicación por los agravios cometidos a la comunidad indígena. Sin embargo, la estrategia no logró su cometido. Ocasionó que los grupos minoritarios exigieran, cada vez con más fuerza, un lugar entre la comunidad mexicana (Aguilar 2004). El levantamiento del Ejército Zapatista fue un clavo en el hito del mestizaje; sin embargo, hasta las acciones más cotidianas reflejan el fracaso de la propuesta indigenista.

Un ejemplo es lo que ocurre en Oaxaca. Este es, y ha sido, uno de los estados de la República con mayor diversidad indígena. En estos territorios se impulsó la educación indígena, las telesecundarias en contextos rurales y las escuelas multigrado (Molina 2003). Sin embargo, el remplazo de los atributos indígenas (por elementos de *la mexicanidad*) fue imposible. Hay tres razones que explican esto. Una, los planes de estudios alejados del contexto indígena. Dos, las distancias entre una comunidad y otra o entre las comunidades y la escuela. Tres, el poco conocimiento que tenía el Estado sobre las particularidades de las comunidades indígenas. Molina explica que la preservación de la lengua, incluso, es una forma de resistencia indígena ante la imposición de "los contenidos formales" de la educación (Molina 2003). A pesar de los esfuerzos, el censo del 2005 sobre comunidades indígenas, reportó a Oaxaca como el segundo estado con mayor proporción de población indígena (respecto al total). Además, se mantuvo como el lugar con mayor diversidad etnolingüística.

Las tasas de remplazo etnolingüístico en el estado de Oaxaca son evidencia de que la política pública va más allá de la voluntad. Como ya se mencionó, la educación se convirtió en una herramienta clave del indigenismo: una medida para estandarizar a la población e instruirlos sobre cómo ser mexicanos. La educación bilingüe, por ejemplo, no nació para preservar la lengua, sino para enseñar el español (Tonalmeyotl 2016, 29-33). No resulta extraño que las

comunidades indígenas con mejoras en las tasas de analfabetismo, tengan incrementos en las tasas de remplazo etnolingüístico. De acuerdo con el Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, en 2005, las regiones indígenas de los Yaquis, de los mayas y chontales de Tabasco tienen tasas de analfabetismo bajas (en comparación con otras regiones indígenas del país), pero también son las regiones en las que la lengua enfrenta un proceso de extinción acelerada. En territorios más "accesibles" le es más fácil al Estado implementar sus políticas y alcanzar sus objetivos.

Por las razones descritas, en Oaxaca esto no ocurrió. Algunos pueblos indígenas del estado incluso han logrado desafiar las tendencias nacionales. No son solo los adultos mayores los que hablan la lengua. Los niños y jóvenes también aprenden y usan la lengua desde temprana edad. Las particularidades del estado de Oaxaca también dejan ver qué previene o evita las acciones estatales. La resistencia y la lejanía son una especie de "escudo" contra el abandono de la lengua. El Estado carece de capacidad (o interés) para llegar a las comunidades más remotas.

Aunque es imposible afirmar que la policía indigenista no haya tenido efecto en la instrucción de las lenguas indígenas del estado de Oaxaca, las tendencias son diferentes. En términos generales, la región de la Costa y Sierra Sur del estado, tienen tasas altas de analfabetismo, pero las lenguas de la región están en expansión lenta. Por ejemplo, en el 2005, grupos como los zapotecas, mixes y chatinos tenían un índice de remplazo etnolingüístico en extinción lenta, en equilibrio y en expansión lenta respectivamente (Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena 2005). A pesar de ser un territorio pequeño (en comparación con las dimensiones totales del país), el proyecto político para desracializar al indígena no prosperó.[3] Esto no porque haya sido su intención desaparecer la diversidad lingüística, sino porque no logró hacer de esta un factor secundario para las comunidades indígenas. Es decir, aun con las presiones hacia el bilingüismo (mediante la educación indígena y las operaciones políticas) todavía no es el español el principal medio de comunicación. Tampoco es el idioma que utilizan para trabajar o para hacer sus actividades cotidianas (la mayoría de ellos).

Por el contrario, en 1994 los hartazgos políticos y el descontento ante las formas "alejadas" de gobierno, devinieron en una amplia movilización y reclamo de reformas para

[3] Consultar Anexo 1 para ver los índices de remplazo etnolingüístico por pueblo indígena. También podrá encontrar un gráfico de calor que asocia la edad con la adquisición de la lengua.

validar los Usos y Costumbres como forma de gobierno propia de las comunidades indígenas oaxaqueñas (Recondo 2007, 11-21). Los grupos se quejaron de las formas cacicales de poder en sus comunidades, pero el reclamo, en el fondo, es el mismo. El Estado no está comprometido con conocer a sus comunidades. Esto muestra que, cuando el Estado no conoce a profundidad los grupos con los que va a tratar, los resultados no son los esperados. El Estado no tuvo la capacidad para llegar a las comunidades más alejadas del territorio. Tampoco tuvo interés, pues lo que está lejos no le afecta. Para ser justos, quizás tampoco tuvo el tiempo. La consolidación nacional de México ha sido convulsa en todos los sentidos. Entonces, lo que ocurría entre las montañas, pasaba a segundo plano.

Así, la política del indigenismo nunca fue estática. Más bien, evolucionó y se adaptó a los distintos momentos de la relación entre los indígenas y el Estado. Para el año de 1987, Guillermo Bonfil ya creía en la importancia de la pluralidad como un puente entre el proyecto nacional y los grupos étnicos (como entidades políticas). En su libro *México Profundo, Una civilización negada,* el autor hace una síntesis del indigenismo. También pone énfasis en la cualidad del olvido y la negación de los indios. Ambos puntos están relacionados. La negación causa el olvido y el olvido es una forma de negación. De este modo, México es profundo porque su composición es más compleja de lo que aparenta. México niega a la *indianidad* porque, durante años, impulsó medidas para similar y mermar la diversidad (Bonfil 2019 [1987]). De modo que, la forma en la que los grupos de poder imaginan la otredad, determina la posición de los otros.

Las preocupaciones de Bonfil se materializaron en 1994. El movimiento armado de los zapatistas representó un cambio de paradigma. Las demandas de autonomía quedaron explícitamente señaladas en los Acuerdos de San Andrés, firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal en 1996 (Ornelas 2004). El reclamo: “no permitir al Estado que, amparado en sus facultades, se inmiscuya en asuntos internos que por conveniencia o por ignorancia legitime elecciones fraudulentas y refuerce los cacicazgos locales e imponga decisiones arbitrarias ajenas al modelo de ser de los pueblos.” Además, exigieron el respeto a sus tradiciones dejando claro que la diferenciación no es con el fin de perpetuar las desigualdades, sino, “para alcanzar la igualdad a partir de sus diferencias”

Este tipo de reclamo es diferente a cualquier otro discurso previo. A diferencia de lo que ocurría en el pasado, las demandas no eran por tierra, recursos o servicios. Las banderas del

movimiento eran la autonomía y el reconocimiento. Esto sintetiza la nueva postura de los indígenas frente al Estado y resume sus inconveniencias y dolencias. El elemento puramente cultural y étnico de los movimientos de la época tiene repercusiones importantes en la relación entre el estado y los indígenas; entre los indígenas y los indígenas; y entre la comunidad nacional y los indígenas (Bello 2004, 39-41) Aunado a lo anterior, el contenido de las demandas por reconocimiento y derechos es prueba de la caída del modelo unitario y del hartazgo de las comunidades indígenas.

El movimiento zapatista demostró que los ánimos posrevolucionarios por unificar a la sociedad no fueron suficientes. El despliegue de herramientas institucionales para modernizar al indígena fue ineficaz porque a una acción gubernamental seguía una reacción de repliegue de los indígenas. Sea de forma social o geográfica, los indígenas encontraron formas de existir al margen de la norma. Otros, en cambio, se alejaron a territorios fuera del alcance estatal (Ornelas 2004). El efecto repliegue anuncia dos cosas. Primero, la necesidad de los indígenas de alejarse de modos de vida ajenos a su cultura. Segundo, que la capacidad estatal tiene límites prácticos y tangibles. Si el Estado no era capaz de trazar caminos para llegar a las comunidades más alejadas, mucho menos lo era para emprender iniciativas de cambio cultural unificador.

La proyección nacional e internacional de los zapatistas sirvió para reclamar y observar. La lucha por el reconocimiento autónomo muestra la necesidad de las comunidades indígenas de representarse de acuerdo a sus contenidos y no de acuerdo a "representaciones externas" (Mumby y Clair 2000). Sin duda, un golpe de realidad para el Estado mexicano. La respuesta es clara. La idea de homogeneidad fue un experimento de medias tintas. Esto se puede ver a través de la movilización de los indígenas: de su discurso y de sus peticiones. También se puede ver en elementos más discretos. La supervivencia de la diversidad lingüística, de los usos y costumbres como forma de hacer política, de la vida cultural diferenciada y más aspectos de identidad indígena demuestran que el proyecto había fracasado (más en unas regiones que en otras). Mientras que México pregonaba la idea de una sociedad unificada, la realidad cultural del país era mucho más compleja. Entre pueblos diferenciados y comunidades alternas, la Nación mestiza era una quimera (Aguilar 2004).

Ante el problema, diversos pensadores elaboraron propuestas de cambio. El Estado plural de Villoro es un ejemplo. El autor argumenta que es posible confrontar y nutrir las culturas de las colectividades en un único proyecto de nación. Esto permitiría crear una imagen certera

de “los pueblos de México” y también servirá para dar rumbo a las visiones de dignidad e igualdad de los mexicanos. El Estado plural dice que “cada nación pueblo o etnia, tiene que llegar a ser lo que ha escogido ser” (Villoro 1998a, 69). Esta afirmación es provocadora en más de un sentido. Con su proyecto cultural Villoro planea alterar las bases del sistema político mexicano y, aun, los mecanismos normativos del gobierno y de la democracia. Por supuesto, sus afirmaciones tuvieron respuestas.

Respuestas al proyecto multicultural

Villoro planteó la posibilidad de un Estado plural cuyo fin y medio fuera el respeto a las colectividades. Y, en este sentido, la reivindicación de los grupos “históricamente oprimidos”. Este proyecto de transformación se compone de tres ejes: “1) El paso del Estado homogéneo al Estado plural, 2) la realización de una democracia participativa y 3) la recuperación de los valores de la comunidad” (Villoro 1998a) Esta transformación, a los ojos del autor, es tanto deseable como necesaria. Lo primero porque encarna la posibilidad real –para el autor- de reconocer la diversidad del país. Lo segundo porque el estado homogéneo no responde a los indígenas sino a sus fundadores primarios. Villoro apunta que la concepción de la Nación como un uno totalizador implicó la segregación de los indígenas en el pacto de construcción nacional. Dado que a ellos no se les preguntó si querían pertenecer a la comunidad política, su destino en el arreglo político es desalentador (Villoro 1998a).

El primer pilar del proyecto de Villoro: el paso del Estado homogéneo al Estado plural se inserta en las discusiones del multiculturalismo duro. Esta corriente nació en la segunda mitad del siglo XX en Canadá y pretende ofrecer una respuesta al problema de la coexistencia de culturas diferenciadas en una misma nación. Will Kymlicka parte de la premisa de que toda nación está sujeta a elementos culturales. Por lo anterior, en un Estado donde coexisten diferentes culturas, es más apto hablar de Estados multinacionales que de Estados-nación (Kymlicka 1995, 26). Para el autor, la dicotomía entre sociedades dominantes y dominadas es de especial importancia. La sociedad dominante tratará de defender sus fronteras y de avanzar su agenda. De forma inevitable, este proceso afectará a los grupos minoritarios y, por ende, los derechos de sus miembros (Kymlicka 2007). Por lo anterior, el autor propone reconocer no sólo la existencia de los grupos minoritarios, sino reconocer sus derechos como grupo.

Los multiculturalistas afirman que la pertenencia a un grupo es condición previa y fundamental para el desarrollo individual. Así, la política del reconocimiento importa por dos razones. En primer lugar, reconoce la identidad única de las comunidades. En segundo lugar, el reconocimiento evita y contiene las tendencias homogeneizadoras de la sociedad dominante. Es, en síntesis, una especie de protección para la diversidad (Taylor 1993, 32-40). Además, el proceso de "solicitar" reconocimiento, independientemente de si los resultados son vinculantes o no lo son, es un avance para la legitimidad política y cultural del Estado. De este modo, el reconocimiento es el medio para un fin: la vida en comunidad y la expresión de la propia personalidad (Tully 1995, 45-49, 115-127).

La teoría multicultural despertó muchas críticas porque se propagó a todo el mundo. Desde Villoro en México hasta algunos países en el este de Europa. A Brian Barry, por ejemplo, le preocupan las lagunas grises de esta corriente. Sobre todo, la idea de un engranaje político en el que la base de la comunidad sea el factor cultural (Barry 2001, 5-19). Esto, más que beneficioso, es perjudicial. La romantización excesiva de las minorías culturales nubla el juicio de los expositores del multiculturalismo. Ignoran que las comunidades, escudados en los derechos de autogobierno, también pueden oprimir o abusar a sus miembros (Barry 2001, 117-127, 263).

Un ejemplo de la opresión al interior de la comunidad es lo que viven las mujeres. Susan Moller Okin explica que los mecanismos culturales son capaces de socializar las opresiones para que sus miembros las acepten (sin cuestionarlas). En muchos casos, estas prácticas son relativas al género. Las mujeres inmersas en estas dinámicas tienen el peso del cuidado del hogar. También tienen la responsabilidad de defender las prácticas culturales, las tradiciones y los modos de vida. La autora afirma que las culturas mantienen estructuras patriarcales que permiten la dominación del hombre y la obediencia de la mujer. Por estas razones la autora apunta que el Estado no debe preservar las culturas que repliquen este tipo de prácticas opresivas (Moller Okin, 1999, 11-23, 117).

A su vez, Reitz explica que el multiculturalismo carece de verificación práctica y que entre sus más grandes errores destacan sus suposiciones generalizadoras del comportamiento humano. Las formas especiales en las que se relacionan gobierno, sociedad y etnias varían según el abanico de diversidad de cada país. Derivado de esto, el autor cree que no sólo importan los ejes normativos o los arreglos particulares. Más bien, las percepciones y conductas frente al

multiculturalismo también tienen mucho que decir acerca de las relaciones interétnicas y sociales (Reitz 2009, 1-13). Además, de acuerdo con Jung, es relevante considerar el contexto político en el que se realizan los reclamos étnicos, así como las estrategias que desarrollan para alcanzar sus objetivos (Jung 2007, 268-296).

O'Neill, por su parte, revisa las aportaciones de Kymlicka, Taylor y Walzer. Tras contrastar las perspectivas, formula tres críticas: uno, el multiculturalismo sólo acepta a las culturas que existan dentro de los principios liberales. Dos, el multiculturalismo tiene como fin la liberalización gradual de los grupos minoritarios étnicos. Tres, el multiculturalismo ofrece derechos de grupo como medios para la consecución de fines individuales, no como un fin en sí mismo (O'Neill 1999, 5-18). Estos puntos no dan prueba de la realidad indígena ni consideran los lazos entre individuo y grupo: lazos que, en muchos casos, son uno mismo. Al respecto, Stjernfel opina que la misión liberalizadora del multiculturalismo es contradictoria en tanto asegura que está en el interés de los grupos étnicos ser integrados a la sociedad de la que son parte. El autor se pregunta si realmente buscan esto o si, más bien, pretenden diferenciarse. Y si buscan lo segundo, cuáles son las concesiones y acuerdos que deben hacer para conseguir su objetivo (Stjernfel 2012, 55).

Walker también se interesa por la subestimación de los pueblos indígenas como actores políticos con intereses propios. El autor explica que el multiculturalismo describe a las culturas en términos del pasado: como un producto de la preservación y la supervivencia. Aunque el pasado juega un papel importante en la conformación de la identidad étnica, estos grupos también plantean su existencia y metas sobre proyecciones futuras. De ahí que, para Walker, el problema del multiculturalismo es que pintan a las etnias como actores unitarios inocentes que sólo se dedican a la preservación de su cultura y tradiciones ancestrales (Walker 1997, 229-231). No obstante, los clivajes étnicos también pueden ser racionales, plantear estrategias y responder a la acción estatal.

Expuestos estos puntos, queda más claro por qué el proyecto de un Estado Plural, en el caso mexicano, tiene el sello de la multiculturalidad. También fueron expuestas las principales críticas internacionales a la teoría multicultural. Ahora es momento de revisar las opiniones de la academia mexicana. Villoro critica la legitimidad del contrato social y afirma que la única forma de corregirlo es a través de la redefinición de las cláusulas:

> Forjar patria entonces, no es un atributo unitario sino en la construcción de un espacio de diálogo y una colaboración entre pueblos con identidades culturales diferentes. Sólo

> entonces el contrato social que constituye la nación deja de ser resultado de la imposición de una parte, para convertirse en un acuerdo negociado entre todos los pueblos (Villoro 1998c, 289).

También afirma que su proyecto "no se trata de volver a formas pre modernas de vida, sino, una vez más, de lograr una síntesis para una nueva retórica colectiva" (Villoro 1998c, 292). José Antonio Aguilar responde a la supuesta exclusión étnica del contrato social y advierte el potencial corrosivo de las instituciones comunitarias. Respecto a lo primero, menciona que el contrato es un ejercicio puramente teórico: a nadie se le preguntó si deseaba, o no, ser parte. En la abstracción del contrato está su funcionalidad. Respecto a lo segundo, Aguilar explica que migrar de un pacto entre individuos iguales a un pacto entre grupos puede tiene fuertes implicaciones. Este arreglo debilita las libertades individuales y las supedita a la voluntad de la colectividad (Aguilar 2015a, 298-300).

Jesús Silva Herzog es otro intelectual mexicano que emitió su opinión sobre el proyecto de Villoro. Afirma que pensar que el enemigo del indígena esta sólo afuera de la comunidad es una idealización. Al interior de la comunidad también hay dinámicas de desigualdad (Silva-Herzog 2001, 319). En la misma vena, Aguilar explica que de las colectividades también provienen las injusticias. Entonces, el problema de reformar a los agentes políticos es que los individuos pueden convertirse en fines de la colectividad. Dado que los individuos son fines en sí mismos y dado que la libertad individual garantiza la realización de los proyectos personales, una sociedad de colectividades no sólo es inviable sino es moralmente impermisible (Aguilar 2015a, 301)

Díaz Polanco hace una crítica un tanto diferente. Afirma que "el multiculturalismo exalta la diferencia como cuestión cultural mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y que pugnan por expresar y superar." Por esto, explica el autor, prefieren ensalzar el reconocimiento antes de hacer consideraciones sobre la distribución (Díaz Polanco 2006, 174). También hace un comentario muy atinado al explicar que el multiculturalismo se contradice en tanto ignora la multiplicidad de la identidad, su capacidad subversiva y su potencial jerárquico (Díaz Polanco 2006, 140-147).

Las críticas de los intelectuales mexicanos permiten hallar los puntos normativos débiles del multiculturalismo. Aguilar explica que el multiculturalismo es un movimiento confundido que "se disfraza de reformista dentro del liberalismo" (Aguilar 2015b) Es ese afán enmascarado lo que no le permite ver, de fondo, los ejes que cruzan por el clivaje étnico. No solo es la cultura,

es una serie de condiciones encadenadas. Por ello, los autores proponen no desatender las causas de la desigualad. Además, los autores coinciden en que no hay que desatender la desigualdad social y política en la que viven estas comunidades. En esta línea, Díaz Polanco menciona que la primera vía para entender y resolver el conflicto indígena es estudiar y entender lo relativo a la diversidad y a la pluralidad (Díaz Polanco 2005)

Aunque el Estado Plural de Villoro es una ficción, sus ideas permearon en la postura del Estado frente a la diversidad. En el 2001 México hizo cambios en la Constitución muy en línea con las "políticas de reconocimiento". Además, diversos congresos locales reconocieron el derecho a la autonomía y autodeterminación a través de procedimientos de usos y costumbres. Esta iniciativa, como afirman los multiculturalistas, sí tiene un potencial reivindicador. Asocia al indígena con la riqueza de su cultura y lo posiciona, explícitamente, como actor de la comunidad política. No obstante, como afirman los críticos, ese reconocimiento es superficial. En el fondo, el reconocimiento hace muy poco por subsanar la discriminación y desigualdad que viven los indígenas del país. Los indígenas, son diferentes, pero el reconocimiento explícito no basta para explicar la naturaleza de esas diferencias. Aguilar opina que esto ocurre porque el trato diferenciado por el que pugnan los multiculturalistas pretende alterar la condición de ciudadanía. La respuesta no es esa, dice, sino que "el Estado realice un esfuerzo especial y proporcional para poner a esos individuos en igualdad de condiciones" (Aguilar 2000, 68).

El multiculturalismo ve a la cultura como la única variable explicativa de la etnia. No obstante, la cultura no es un atributo exclusivo de los grupos indígenas. Los indígenas tampoco tienen una sola norma cultural que los caracteriza. Más bien, los grupos étnicos, como todos, están atravesados por imperativos culturales distintos que determinan su condición particular como indios. Por ello, esta tesina, aunque considera valiosos algunos argumentos del multiculturalismo, no ve en esta corriente una solución a los problemas étnicos. Las críticas, por otro lado, nos recuerdan los elementos que vale la pena tener presentes. Desde la relación de poder implícita en la construcción del indígena, hasta el riesgo de violaciones u opresiones al interior de los grupos. No hay que perder de vista el hilo y hay que recordar estas posturas.

Ahora bien, al discutir los procesos de trasformación, entendimiento y reconocimiento de los pueblos indígenas es fundamental considerar el pasado de estos. Un elemento fundamental del revisionismo multicultural consiste en afirmar que las políticas de reconocimiento, en su afán por homologar la diversidad con los preceptos del multiculturalismo,

más que ofrecer soluciones, terminan por recrear actitudes paternalistas. Esta nueva posición estatal refleja las antiguas instituciones coloniales y emite el mensaje de "concesión" como un mecanismo de solución. Desde luego, esto implica una relación de poder. La figura del reconocimiento sirve para mantener la dominancia de una esfera sobre la otra en tanto los derechos de los otros no son inalienables, sino son extensiones del Estado (Coulthard 2014).

Aunado a lo anterior, Coulthard expone que las políticas de reconocimiento están orientadas a promover las formas de vida propias de la sociedad dominante, en especial, en torno a la actividad económica, la educación, la participación en la vida política y las expresiones culturales. Así, el autor concluye que el Estado gana más de lo que concede en el sentido que retira la atención de las consecuencias colonizadoras y avanza hacia una reconfiguración de las condiciones de opresión (Coulthard 2014). En el mismo sentido, Vine Deloria explica cómo las ideas del indio fueron moldeadas a preferencia de los intermediarios con el fin de crear y resolver problemas que existen para la sociedad dominante, no para los pueblos indígenas. Específicamente, dice la autora, crear soluciones a conductas/acciones "que no son apropiadas para la sociedad blanca" (Deloria 1969, 9). Estos argumentos muestran parte de los beneficios que obtiene el Estado por homogenizar. No solo reduce la cantidad de actores con los que convive, sino también tiene la oportunidad de construirlos según sus límites. De este modo, el discurso de lo indígena está supeditado al análisis de costo-beneficio, a la interpretación y aceptación por parte de los miembros de la sociedad dominante y a las fuerzas colonizadoras de antaño. Esto, al menos, en un primer acercamiento donde el actor activo es el Estado. Más adelante será discutido el potencial étnico de acción y ejercicio.

Referente a la manipulación y politización de lo indígena, el concepto de indio permitido muestra cómo, en diversas ocasiones, las políticas estatales aceptan un tipo de indígena. Las ideas sobre vulnerabilidad, bondad, ignorancia y sumisión dan forma al concepto indio. Sea como sea, el concepto no es una herramienta reivindicadora o descolonizadora. Es una fachada a la inacción (Rivera Cusicanqui 2010). El problema es que es el *indio permitido* el sujeto de derecho indígena para el Estado. El referente a través del cual comprende, crea, comunica y diseña políticas para el beneficio, o perjuicio, de los indígenas.

Respecto a este dilema, la teoría de la liberación, tiene puntos interesantes que defender. Con base en el concepto de sociedades periféricas, es decir, en donde hay víctimas excluidas del sistema a las que se niega la posibilidad del "buen vivir", Enrique Dussel propone el concepto

de poder obediencial. Un nuevo enfoque sobre el poder en el que la comunidad política es la fuente legítima para el ejercicio del poder. Además, explica que lo político –entendido en la dimensión del poder obediencial- es el medio para alcanzar la liberación y para que los pueblos oprimidos puedan alcanzar el buen vivir en sus propios términos (Dussel 2009). Una aportación de Dussel es la concepción de indígena como parte de los "excluidos y marginalizados": El indígena es una categoría inmersa en contextos y circunstancias específicas. Para el autor, la importancia de lo político, en los asuntos indígenas, radica en la posibilidad de reivindicación, cambio y protagonismo (Dussel 1998).

Esta sección analiza las críticas a las políticas de reconocimiento a través de la construcción del *otro.* Es importante resaltar que este trabajo no pretende romantizar a la comunidad indígena ni imaginarla como vulnerable o manipulables. Más bien, el objetivo es mostrar un lado de la crítica. En secciones posteriores se indagará más sobre el papel de los indígenas, sus intereses y estrategias políticas. Por el momento, la siguiente parte del ensayo evaluará las ventajas de la homogenización exógena y endógena. Es decir, desglosará los motivos del Estado y de los Pueblos para construir el *uno.*

Estrategia y realidad: algunas motivaciones prácticas

Como ya se mencionó, tanto los indígenas como el Estado tienen incentivos para promover o proyectar la homogeneidad. Aunque los dos puedan hacer este ejercicio, no lo hacen en la misma proporción. El Estado y los indígenas son fuerzas políticas de naturaleza distinta. El primero, siempre tendrá más poder que el segundo; también, más responsabilidad. Respecto al potencial exógeno, la línea cronológica del actuar estatal parece clara: de la homogeneidad al reconocimiento. No obstante, es importante notar que las nuevas concepciones sobre el reconocimiento están sesgadas hacia la unidad. El Estado, al ver su proyecto de integración fallido, tomó el camino de la homogeneidad diferenciada. Es decir, reconocer la existencia de agentes diferenciados a la sociedad dominante, pero sin indagar más allá de la otredad. En apariencia, la coexistencia del "nosotros" y el "otros" desmantelaba la unificación social; no obstante, las dinámicas de diversidad persistieron. Solo que ahora existen en otra esfera social: los indígenas.

El concepto de lo indígena no deja de ser una concentración de agregaciones. La síntesis del pasado, del presente, de la cultura y de la modernidad: un contenedor de todas las

comunidades indias del país. Dado que el Estado tuvo que aceptar la incorporación tácita de un nuevo grupo de disidencia, era mejor acotarlo hasta donde más se pudiera. En vez de tratar con muchos pueblos diferentes (y sus demandas, y sus necesidades y sus intereses), el Estado acordó negociar con un agente unitario: la imagen homogénea de los indígenas. Además de la practicidad, las construcciones de lo indígena permiten al Estado lidiar con un agente social más "asimilable". Es decir, el Estado se sabe poco conocedor de la pluralidad étnica del país. Tampoco tiene interés en conocer con profundidad estas dinámicas En este sentido, participar en el proceso de construcción del *otro* homogéneo representa una ventaja hacia el entendimiento.

De más está aclarar que la condensación de lo indígena no es sólo resultado del esfuerzo estatal, sino también de la propia interpretación indígena. La creación de conceptos e identidades nacionales está inmersa en un proceso de eterna retroalimentación. De ahí que, así como el Estado procura limitar el número de contendientes, los pueblos también adaptan sus formas a las demandas de la agenda pública. Por un lado, el movimiento indígena se caracterizó por trazar fronteras étnicas claras y, al mismo tiempo, por diluirlas. Lo primero porque busco diferenciar entre indígenas y el resto de la comunidad política. Lo segundo, porque en la búsqueda e intereses generales, los grupos tuvieron que sacrificar ciertos elementos de su identidad (al menos en el discurso). La identidad étnica es una herramienta de categorización siempre moldeable. En contextos de lucha política, los incentivos para modificar la forma y el fondo de las identidades incrementa. La identidad se construye, se estructura y se expresa al margen de las características del grupo, de los intereses del mismo y de la coyuntura temporal en la que se desarrolla (Barth 1976, p. 15).

Así, la explicación de la lucha étnica incorpora mecanismos de aceptación de una identidad unificada de los pueblos. Si bien en el movimiento hubo más de un grupo indígena, no se mostraron las necesidades o peticiones de cada uno de ellos. Más bien, a manera de síntesis, se buscaron los elementos comunes y se formó una narrativa de discurso. A través de la teoría feminista, Judith Butler explica que los grupos minoritarios, aunque diferentes, pueden aliarse con fines estratégicos. Este ejercicio de auto homogenización tiene el fin de hacer un reclamo político. Es un esfuerzo de resistencia frente a grupos de poder (Butler 2001). Este argumento vuela sin dificultad entre el imaginario indígena. Los grupos construyen alianzas.

Éstas son herramientas de fuerza y cohesión. No obstante, una vez alcanzados los fines, las agrupaciones se diluyen.

Sin embargo, la imagen de los indígenas como un grupo homogéneo no deja de ser engañosa. En primer lugar, porque no hay un solo tipo de indígenas. La *diversidad de la diversidad* depende no sólo de la lengua que hablen los grupos, de la región en la que vivan o de las prácticas que tengan, sino de procesos de auto identificación y concepción de lo indígena en contextos particulares (Chandra 2006, 44). En segundo lugar, porque la relación entre indígenas, Estado y sociedad no es unidireccional ni estática; los grupos transfiguran y retroalimentan su conducta en distintos momentos del espacio y del tiempo. Con el fin de dar más claridad en estas cuestiones, la siguiente sección del ensayo evaluará las dimensiones de la fuerza de homogenización exógena sobre los pueblos indios y explicará las posturas de distintos autores al respecto.

III. SOBRE LAS DEFINICIONES DE LO INDÍGENA: UN LADO DE LA MONEDA

Las secciones anteriores analizan las consecuencias de que el Estado promueva, desde distintos niveles, la homogeneidad de los grupos indígenas al interior de la Nación. En un primer momento, los esfuerzos estuvieron orientados hacia políticas de asimilación negadoras de la diversidad cuyo objetivo era integrar a las comunidades indígenas dentro del marco de una única identidad nacional. Como era de esperarse, este modelo perdió vigencia con el paso de los años. Las estructuras que en su origen son débiles, tienen una esperanza muy baja de supervivencia. Resultado de movimientos indígenas y de concesiones del Estado, las políticas de reconocimiento redefinieron la relación entre los pueblos indígenas y el Estado.

Sin embargo, esta relación tiene sus propios matices grises. Como se mencionó con anterioridad, puede provocar que el Estado entienda a los indígenas como un grupo diferenciado de la sociedad dominante, más no como un grupo compuesto de más grupos que, por ende, es mucho más diverso. Este ensayo defiende que las tendencias homogeneizadoras son fuente de agravios y descontentos en el mundo indígena. Esto distorsiona los lazos entre gobierno y sociedad indígena. Las consecuencias son negativas, no sólo para los grupos en cuestión, sino para la legitimidad y funcionalidad del Estado.

Aunque los pueblos indígenas son diversos, el concepto resume, de cierto modo, las transformaciones léxicas y normativas de la relación entre los integrantes del conflicto. Así, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) afirma que los pueblos indígenas son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" (OIT 1991).

Los esfuerzos de homogenización, encabezados por el Estado, tienen la finalidad de enmarcar a distintos pueblos indígenas en una misma etiqueta. Es un ejercicio en el que se busca la semejanza por la fuerza. *El indio*, el ciudadano indígena, el nativo; son todas categorías abstractas que parecen aludir a un solo tipo de persona. A un porcentaje diferenciado de la sociedad dominante que se comporta con patrones similares; que tienen necesidades comunes y

que tienen intereses semejantes. Esto no existe. Al menos no de la forma en la que pretende entenderlo el Estado. En México, es implausible que las comunidades indígenas sean iguales entre ellas. Para empezar, la geografía, la historia y los procesos conformación estatal son distintos para cada comunidad. Todas estas diferencias permean en su identidad y en su concepción como grupo. No es posible equiparar a los indígenas tarahumaras al Norte del país con los indígenas zapotecos o mayas del sur. Su cultura, idiosincrasia y cosmogonía están sujetas a distintos parámetros contextuales que quedan contenidos al límite de sus fronteras (físicas o ideológicas).

De acuerdo con Benhabib el ejercicio de dibujar fronteras imaginarias entre *nosotros* y *ellos* genera una condición de identificación, de diferencia y de omisión (Benhabib 2006: 33). Benhabib hace una crítica desde el feminismo a la idea del multiculturalismo y concluye que al trazar fronteras tan marcadas no es posible identificar a las minorías que existen dentro de las mismas minorías. Dentro de la categoría de indígenas hay conflicto. Hay diferencias entre los grupos y entre los integrantes de los grupos. Por esto, al analizar el mundo indígena es conveniente no partir de supuestos homogeneizadores. Hacerlo implica perder de vista el panorama particular de cada grupo.

En México, la fractura del hito del mestizaje dejó claro que no hay un solo tipo de mexicano ni una única vía a la mexicanidad. La diversidad del país es basta y la diversidad de la diversidad lo es aún más. ¿De dónde proviene la autenticidad indígena? De la conformación interna y externa de sus identidades. Smith afirma que la identidad étnica es una especie de herencia que aporta sentido de pertenencia a una comunidad a través de imágenes, símbolos, mitos y creencias compartidas (Smith 1981). Estos elementos, en conjunto, son útiles para fortalecer los "vínculos de sangre" (sentimiento de pertenencia por ancestros comunes) entre los miembros de una etnia. Entonces, los grupos rescatan y utilizan nociones históricas del "nosotros" y del "ellos" (Connor 1998). Asimismo, las identidades se construyen a partir de la interacción de factores sociales, nacionales y comunitarios. Los símbolos, las imágenes, las creencias y las percepciones sirven para formar y para reformar identidad (Anderson 1991). Esto, en términos generales conforma la identidad indígena.

Desde el marco de lo local Young Yun afirma que la sobre simplificación de la identidad indígena es más un error que un acierto. De acuerdo con el autor, las identidades indígenas no son estáticas y tampoco son provisionales; más bien, se transforman y complementan de la

realidad en la que están inmersas. Así, es posible hablar de dimensiones étnicas y de dimensiones interétnicas (Young 2006). Ana María Alonso también menciona que la construcción de una identidad general requiere de un proceso intrínseco de selección de información (teórica y simbólica) de otras identidades. Entonces, las identidades interétnicas surgen como resultado de un proceso paulatino y constructivo en la relación Estado-Indígenas.

Es decir, la identidad, la identificación y la pertenencia son procesos complejos que se alimentan entre ellos para dar forma a la vida indígena. Las condiciones de aceptación a las etnias, a su vez, dependen de categorías de ascendencia. Los miembros deben tener en común mitos y creencias compartidas, así como un esquema de crecimiento y evolución conjunta (Chandra 2006; Gutiérrez 1998). Estas afirmaciones de Chandra y de Natividad Gutiérrez, referentes a la importancia de los elementos míticos y abstractos, son relevantes porque a partir de ellos se construye la singularidad y la diferenciación en los grupos indígenas. Además, de los mitos y creencias se desprenden valores y necesidades tangibles en la población. Desde luego, este proceso no produce resultados homogéneos.

Entonces, la realidad indígena está inmersa en una relación de interpretación de fuerzas nacionales y locales. Por un lado, los indígenas, en el ámbito nacional, son entendidos como un grupo diferenciado de la sociedad dominante. La identidad nacional crea imágenes y símbolos de lo que representa el *ellos* (los indígenas) y el *nosotros* (los no indígenas). Alrededor de los indígenas se han construido mitos y estereotipos. Desde asumirlos como personas ignorantes o aferradas al pasado, hasta entender a sus culturas como retracciones al progreso. Estas construcciones del imaginario marcan la relación entre los grupos en tanto dictan lo que ha de esperarse de cada parte. De lo indígena se derivan expectativas claras: personas que se dedican al campo, cuya cultura depende de la tradición y que buscan ser reconocidos y tener medios para asegurar su supervivencia (Gutiérrez 2012). Sin embargo, estos símbolos e imágenes sintetizan la identidad indígena de forma homogénea. Es decir, interpretan a los indígenas como una categoría de pueblos similares entre sí; con características y pasado compartidos.

Por otro lado, los indígenas configuran su identidad a partir de fenómenos locales y circunstancias específicas. Los mitos sobre consanguineidad y un pasado compartido recrean una realidad vinculada con el pasado, aferrada en el presente y proyectada en el futuro (Giménez 2002). Los pueblos indígenas se entienden a sí mismos como el resultado de un proceso de evolución histórica. Esto les permite ser y existir en la actualidad. Además, saben que su

supervivencia como pueblos depende de la adaptación de los elementos del pasado con los del presente, lo que les permite hacer proyecciones a futuro. Aunado a lo anterior, las circunstancias específicas de cada pueblo configuran y moldean su identidad.

La discordancia entre estas dos formas de entender las identidades tiene implicaciones importantes para la política y estructura nacional. Las definiciones conceptuales son poderosas en tanto contienen elementos prácticos e ideológicos de la realidad de un grupo y de la realidad de la sociedad dominante –para este caso específico. De acuerdo con Reinhart Koselleck, los nombres tienen la capacidad de establecer un vínculo entre el hombre y su mundo, además de conectar y articular significados que son imprescindibles en la formación y comprensión de una cultura (Blanco 2012, 115). En concordancia con este modelo de entendimiento conceptual, es posible concluir que una falla en el concepto representa fallas en el entendimiento de la relación y fallas en el entendimiento del grupo. Esto no por las dimensiones categóricas del término, sino por la personificación, a manera de grupo, del concepto. Los indígenas, más que un referente conceptual, son un actor político con personalidad jurídica.

Esto ya sucede en el mundo real y sus implicaciones son evidentes. Algunas ya han sido discutidas en la literatura, pero no se ha planteado a la homogenizad interétnica como un factor causal. Un gran ejemplo del potencial negativo de las fuerzas homogeneizadoras en el entendimiento de lo indígena es la dimensión de "indio permitido" y el papel de patronazgo que tiene el Estado al respecto (Rivera 2010). De dejar lo indígena a interpretación del Estado, el resultado es un concepto incompleto y poco abarcador de la diversidad. La creación de referentes sociales de forma exógena, con poca o mínima aportación de las comunidades indígenas, resulta en una mera interpretación. Hay información y conocimiento incompleto. ¿Cómo es posible diseñar políticas para la reivindicación de pueblos que el Estado ni siquiera conoce?

Los errores y los costos de la política de homogeneidad se pueden observar en la cotidianidad de muchas formas. Ana Paula Pintado, en su estudio sobre la educación indígena en la Sierra Tarahumara, muestra las consecuencias de implementar un sistema educativo basado en los ideales de la homogeneidad. Producto de las connotaciones de lo indígena, la educación para estos sectores de la población tiene como fundamento el racismo y la discriminación. La autora argumenta que las escuelas indígenas de los rarámuris no están

pensadas para los indígenas. Esto afecta a alumnos y maestros no solo en la calidad de la educación, sino en la seguridad física e integral de su persona y de su cultura.

El caso de los rarámuris es relevante en más de un sentido. En primer lugar, Pintado encuentra que la educación indígena es deficiente porque no considera el contexto social y porque no existe un interés serio en proporcionar escuelas de alto nivel. Menciona "en la falta de interés está intrínseca la idea de que los indígenas son seres inferiores y, por ende, no necesitan la misma calidad escolar" (Pintado 2021, 10). En este punto, la idea de homogeneidad indígena incide en la percepción y el trato a estas poblaciones. Una idea errónea y sin fundamento que no contribuye a su desarrollo, sino que los discrimina y rezaga todavía más. La educación indígena tampoco tiene la intención de preservar la lengua materna. Quiere sustituirla. En los municipios indígenas con mejores tasas de alfabetismo, la lengua cada vez pierde más terreno.

En segundo lugar, la autora encuentra que la educación indígena no es el único problema. La política pública generalizada también puede causar contrariedades Hace unos veinte años, los indígenas de la Sierra Tarahumara vivían de acuerdo al calendario agrícola. En el invierno se movían a las partes bajas y en la primavera aprovechaban las tierras del Norte para siembra y recolección. Esta dinámica de movilidad era vital para los rarámuris: un proceso central de la vida comunitaria y la subsistencia de grupo. El calendario escolar, evidentemente, no tenía esto en consideración. Aun así, los indígenas Tarahumaras podían optar por no alterar sus modos de vida. Esto cambió con el Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresa). Esta herramienta de política social ligó el apoyo económico con las políticas de educación de manera que si los indígenas querían recibir los apoyos, tenían que tener hijos inscritos en las escuelas rurales. Esto "limitó la libertad y la economía sustentable de los rarámuri" y afectó de forma profunda sus modos de vida y preservación cultural (Pintado 2021, 15)

Este ejemplo es sólo una prueba de como la idea de homogeneidad en los indígenas provoca consecuencias indeseadas. Igual es una prueba de que no se debe dar lo mismo a los diferentes. Progresa es un programa social que busca "emparejar" los niveles de vida. Sus fines son buenos; sus mecanismos no. Lo mismo pasa con la educación. El compromiso del Estado es ofrecer educación a las niñas y niños mexicanos. Pero, los niños indígenas no son iguales que los niños de la sociedad mayoritaria. Los niños rarámuris no son iguales que los niños de otras

comunidades. Ambos proyectos de política pública interrumpieron los procesos de subsistencia comunitarios. Y, por si fuera poco, no mejoraron los estándares educativos del pueblo. Todo lo contrario. El error es el mismo de siempre. La educación indígena asume conductas del mundo mestizo que no aplican a las comunidades indias. Además, las políticas exclusivamente dirigidas a estas poblaciones, tampoco tienen en cuenta las particularidades culturales y sociales de los pueblos indígenas. Para muchos pueblos, la idea de una vida semi-nómada no es opción. En cambio, las condiciones geográficas, climáticas y culturales de los rarámuris hacen de los desplazamientos una consideración obligada.

Como ya se dijo, unificar tiene ventajas para ambos grupos. No obstante, crear categorías esenciales es un ejercicio político con repercusiones dispares. Al Estado le sirve en el marco de proyectos y discursos desiguales. Hay un gran diferenciador de poder en las estrategias del Estado y de los indígenas. Edward Said forjó el concepto del Orientalismo como una forma de construir al "otro" a través de una relación de dominación. Para el autor, el Oriente se conoce por lo que se dice de él ya que "los orientales no hablan de sí mismos" (Said 1990, 74). Los occidentales, recalca, no solo pretenden conocer a oriente, sino que saben qué es lo mejor para él. Esta forma de entender las relaciones con la otredad ha migrado a América Latina. El eco más próximo de la región: los pueblos indígenas. Al respecto, Claudia Zapata afirma que "las sociedades indígenas son destacadas por su externalidad con respecto a ese Occidente moderno que se busca combatir en el ámbito cultural, teórico y epistemológico, posición que aparece como un atributo deseable *per se*." El Occidente moderno es lo no indígena. "No puede pasar inadvertido entonces el hecho de que ese Otro existe en función del sujeto metropolitano, que se constituye como superior a partir de ese contraste" (Zapata 2008).

En las diferencias que distinguen a un grupo del otro están los límites esenciales. Imaginar al *otro lejano* y alejarlo en el proceso implica subyugar un grupo frente a aquél que tiene el poder de construirlo. El Estado, al homogenizar lo indígena crea (de forma consciente o inconsciente) una estrategia para excluir. Sobre todo, al crear esta representación y socializarla entre la población (a través de mitos, metáforas o políticas públicas) el resultado será un mito relativamente estable y difícil cuestionar. Es por esto que, aunque a principios del siglo XXI se reconoció el paso de homogeneidad a heterogeneidad, esto no se materializó. México, en

realidad, pasó de la sociedad homogénea a la construcción del indígena como unidad diferenciada.

Crear consciencia del potencial homogeneizador de las representaciones indígenas no es una tarea sencilla. Sobre todo porque no se realizan esfuerzos por entender a los pueblos indígenas de México. La ausencia de tasas de exogamia, análisis multivariados de la identidad étnica, censos indígenas y tasas de migración es evidencia del poco interés que hay por conocer y entender la diversidad de la diversidad. Comprender si los indígenas buscan casarse con miembros de su misma comunidad permitiría al Estado entender la importancia de la pureza racial para la conservación de los rasgos culturales e identitarios de los grupos (Dan 2002, 33-37). Ese tipo de información también da claridad sobre la relevancia de existir y desarrollarse en una región limitada geográficamente. Cuando los miembros de un grupo no tienen que salir de su comunidad para realizar sus actividades, menor será su exposición a formas ajenas de cultura. En el otro extremo, también sería deseable tener tasas de migración indígena. Esto con el fin de evaluar las razones por las que los habitantes dejan sus comunidades y los problemas que enfrentan cuando emigran. Asimismo, para analizar la persistencia de elementos identitarios a pesar del distanciamiento geográfico.

Las preguntas de los censos de México también dejan mucho que desear. Antes del 2015, los censos definían al indígena conforme al uso de una lengua indígena. No obstante, no todos los indígenas hablan la lengua. En 2015 se incorporó la pregunta de auto adscripción. Esto fue un avance (Ribio 2014). Pese a ello, no hay forma de hacer un análisis minucioso de cada una de las comunidades indígenas. La categoría de diferenciación de los censos está sustentada en la dicotomía de indígena o no indígena y no en la pertenencia a una etnia u otra. Por estas razones es natural, más no justificable, que el Estado sienta cierto grado de sorpresa cuando falla la política pública que se relaciona con lo indígena. Porque no conoce al grupo con el que está tratando.

En la introducción de este trabajo se mencionó la dificultad de homogeneizar la indianidad con base en nombres comunes. Específicamente, en el caso de los zapotecos de Oaxaca. Los zapotecos del Istmo no son los mismos que los de Valles Centrales, ni que los de la Sierra Sur o los de la Sierra Norte. Hablan la misma lengua: el zapoteco. Pero no se entienden entre ellos. Cada grupo habla una variante distinta. Incluso, entre los mismos zapotecos de una región pueden existir diferentes familias léxicas. Aun así, en el censo del año 2000 la pregunta

de identificación indígena fue ¿(nombre) es náhuatl, maya, zapoteco, mixteco o de algún otro grupo indígena? (Ribio 2014). El primer problema es que la identificación con cualquier otro grupo que no fueran los mencionados era un sinsentido. La identidad de los huaves, por ejemplo, se reducía a la opción de "cualquier otro". Esto prueba como la forma en la que el Estado construye al otro (y las herramientas que impulsa para "conocerlo"), determinan la forma en que este agente será percibido.

El segundo problema es que "los zapotecos," en el marco de la pregunta del censo, son una categoría vacía y poco útil. El objetivo del censo es recabar información para tomar decisiones informadas. Si el objetivo fuera impulsar un programa de política pública para reducir la desigualdad económica en la que viven los zapotecos, ¿qué podría hacer el Estado? Poco. El *Atlas de los Pueblos Indígenas de México* desarrollado por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas tiene la intención de brindar conocimiento general sobre los indígenas del país. No obstante, al consultar la información sobre los zapotecos, ni siquiera registra a los zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca. Esta omisión es de especial importancia. Los zapotecos de esta región habitan, principalmente, en la comunidad de Loxicha (Gómez 2005). Este grupo de indígenas enfrentó, durante más de diez años un problema de violencia profundo. La herencia de los grupos guerrilleros, junto con los conflictos políticos, desencadenó una ola de asesinatos en las comunidades (Mejía 2019).

Hoy, el problema todavía no está contenido. La violencia política en estas comunidades es intensa. Este tipo de conflictos internos debe ser un asunto de interés público; sin embargo, el Estado no profundiza en esta relación. Le basta la categoría del zapoteco, pero ¿en qué ayuda eso para construir una política pública eficiente? Si quisiera hacer algo por los pueblos indígenas, al pasar por alto escenarios como el de los zapotecos de Loxicha, el resultado no será prometedor.

En síntesis, el potencial de homogenización endógeno limita el entendimiento que tiene el gobierno sobre los grupos. Es una especie de velo que guía al Estado, en la mayoría de las ocasiones, por caminos equivocados. No conocer la *diversidad de la diversidad* causa al Estado un problema de rendición de cuentas. Esto porque no es capaz de responder, de manera eficiente, a las demandas y problemas que enfrentan estos sectores de la población. A la larga, esta falta de responsabilidad con las comunidades indígenas puede causar levantamientos y conflictos étnicos. Por estos motivos, el objetivo es crear un mecanismo de retroalimentación de

conocimiento sobre los indígenas en donde los principales tenedores y proveedores de información sean los indígenas mismos. Sólo ellos conocen lo que tienen, lo que esperan y lo que necesitan. El trato que el gobierno da a los indígenas no debe basarse en la idea que tiene la sociedad mayoritaria sobre esos pueblos. Tampoco en la imagen que el Estado decide crearse sobre los indígenas. Más bien, en las demandas que hacen los pueblos indígenas.

IV. EL OTRO LADO DE LA MONEDA: ENTRE ACCIÓN E IDENTIDAD

Esta sección pretende definir qué puede motivar a los pueblos indígenas a negar su heterogeneidad y, de hacerlo, cuáles son las implicaciones más importantes. Jugar en la cancha de un régimen liberal implica costos y beneficios para todos los participantes: Estado, sociedad e indígenas. Pero, las condiciones y recursos con los que cada grupo cuenta son distintos y en ello subyacen las diferencias. Además, la construcción del concepto de los indígenas y los límites sobre *quienes* habrán de ser considerados como tal requiere de un proceso mutuo de retroalimentación. Aunque la forma en la que el Estado procesa y difunde los pilares del mundo indígena ha determinado el trato y reconocimiento de los indígenas en la política nacional, también los indígenas tienen un rol fundamental (Yashar 2005).

Para desarrollar un concepto y para que este tenga relevancia debe ser acertado y debe ser comprendido por la sociedad que lo consume. En esta dicotomía, sociedad dominante y sociedad dominada transfiguran y mutan sus significados con el fin de encausar sus fines. Como bien menciona Walzer, un error del multiculturalismo es el tratamiento que hace a los indígenas. Entre el romanticismo y el desmerito, los defensores de esta escuela piensan a los indígenas como resquicios de culturas pasadas: como grupos entre la supervivencia y conservación. Al mismo tiempo, los consideran grupos inocentes ensimismados en dinámicas de vulnerabilidad y segregación que, por su condición, no tienen planteamientos racionales en torno a sus intereses como grupo (Walker 1997, 229-231).

La poca comprensión sobre las relaciones étnicas y los procesos de conformación de la identidad de los mismos es evidente. Pese a que es difícil establecer un método que defina el qué y el cómo se constituyen las identidades étnicas, hay escuelas que complementan el análisis de forma adecuada. Por ejemplo, el primordialismo e instrumentalismo se aproximan a estas descripciones. Mientras que el estructuralismo define a la identidad indígena como un proceso intrínseco de corte social, el instrumentalismo obedece a la lógica de la elección racional y entiende la identidad étnica como una herramienta política para alcanzar intereses o metas relacionadas con la modernidad. En este sentido, la identidad étnica resurge y se adapta ante las oportunidades de mejora o maximización de los beneficios (Bates 1983). Aunque este último enfoque reduce el análisis a costos y beneficios y sacrifica las otras variables (cultura,

adscripción, lengua, tradiciones) de la identidad, su valor radica en que trata a los indígenas como seres complejos más allá de la tradición y la historia cultural.

Desde este punto de vista, los pueblos indígenas modifican y activan su identidad con base en sus intereses y deseos. Ahora bien, estas modificaciones pueden ocurrir en solitario o en acompañamiento. Para algunos autores los derechos del grupo son un punto medio entre la concesión y el pedir. El Estado otorga derechos fundamentales a los pueblos indígenas y, al mismo tiempo, los pueblos indígenas solicitan el reconocimiento de su existencia y una solución a sus derechos. Bajo la misma lógica, los grupos indígenas se unen en la búsqueda de intereses propios y, sobre todo, en la persecución de sus intereses de grupo.

El juego liberal requiere consenso y el consenso requiere sacrificio. En la persecución de sus fines, hay dimensiones del discurso y de la acción política que son imposibles de ignorar. La complejidad es lo primero que se busca evitar en procesos de negociación e intercambio. Por ello, cuando los pueblos indígenas quieren movilizarse o actuar para su propio beneficio necesita disminuir sus diferencias y encontrar aquellos puntos que los unen. La discusión de estas instancias separadas y diferenciadas transforma los códigos de la identidad y crean, en conjunto, un modelo discursivo o actitudinal compatible en los puntos mínimos (Katznelsom 1996, 151-152). Aunque la racionalidad es un componente de los reclamos políticos, esto no quiere decir que sea la única vía de movilización indígena. Empero, la acción de minimizar el contenido de la diversidad, como estrategia política, ha probado ser eficaz.

La teoría feminista también ofrece un interesante punto de vista. El esencialismo estratégico refiere al proceso mediante el cual las mujeres sintetizan sus diferencias y politizan sus identidades de género y etnia para alcanzar fines políticos (Spivak 2003). Este tipo de estrategia es subalterna por dos razones. La primera, es una forma de responder a las dinámicas de poder impuestas por la categorización del Estado. Es una manera de explotar los clivajes para propósitos de resistencia política o amenazas de marginalización (Butler 2001) La segunda, es un ejercicio consciente de la diferencia y por ello es intermitente. Es decir, las colectividades se homogenizan conscientes del fin por el que lo hacen y, una vez logrado el objetivo, regresan a sus nichos identitarios.

Un ejemplo de esto es la Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca. Este colectivo surgió de la politización del género y de la etnia con el fin de defender los derechos individuales de las mujeres indígenas. En especial, por su inserción en el espacio público. La colectiva se

conforma por mujeres indígenas de las diferentes regiones del estado. Hay mujeres zapotecas, mixes, mixtecas, chontales, chatinas, triquis y demás (Martínez 2016, 169-172). Estas etnias son muy diferentes entre ellas; no obstante, este grupo se utiliza para un fin específico:

> En sus comunidades han logrado tejer un margen de negociación frente al orden comunitario que se materializa en espacios de acción e incidencia, ejemplo de ello es el caso de Sofía Robles Hernández (una de las fundadoras de la AMIO), quien logró ser presidenta municipal de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, municipio regido por el sistema normativo interno (Martínez 2016, 169-179).

Este tipo de iniciativas responden a las preocupaciones de teóricos como Barry, Moller Okin, Aguilar y Silva-Herzog. Es cierto que los sistemas de autogobierno y autonomía pueden oprimir a sus miembros. Pero también es cierto que los miembros no son colectividades estáticas y tienen la capacidad de responder a estas situaciones. Por supuesto, esto no ocurre en todos los casos. Vale la pena cuestionarnos si la reducción estratégica de las diferencias puede o no ocasionar mermas en la diversidad.

Brian Barry afirma que las posturas del reconocimiento son solo una forma de lidiar con el conflicto sin, necesariamente, solucionarlo. Explica que dado que recompensa a los grupos que pueden movilizarse de forma efectiva con el fin de hacer peticiones políticas. En el último de los casos el multiculturalismo puede ayudar a los empresarios étnicos más "hábiles". Es decir, a los que movilizan a la comunidad entorno a un paquete de políticas y peticiones para después usarlas en su propio beneficio (Barry 2001, 21). Aunque la explotación de la identidad étnica como fuente de movilización ha probado ser una cuestión contextual, vale la pena tener presente este argumento.

¿Esto tiene algún beneficio? Sí, en el corto plazo es más fácil y más rápido avanzar agendas conjuntas. En el largo plazo y, en términos más abarcadores, el beneficio se pierde y los grupos resultan más perjudicados que beneficiados. Esto se debe a que los intereses entre grupos pueden converger, pero sus prioridades difícilmente lo harán. La realidad indígena es un proceso que se nutre de pasado, presente y futuro. Las prioridades y necesidades de una población dependen de particularidades culturales, políticas, sociales y geográficas (Katznelsom 1996,151-152). Al rezagar estas demandas y concentrar esfuerzos sólo en lo que prefiere la mayoría ocurren dos cosas. En primer lugar, el movimiento proyecta una idea de lo que los indígenas necesitan. Con base a esa idea se hacen las negociaciones y ajustes legales o administrativos. Las demás necesidades que no fueron expuestas muy probablemente serán olvidadas o poco atendidas. En segundo lugar, no todos los pueblos indígenas enfrentan las

mismas condiciones de vulnerabilidad y calidad de vida. Aquellos grupos con mayor presencia nacional, mayor reputación o mayor cantidad de miembros pueden empujar sus agendas de forma más fácil que los que cuentan con menos recursos materiales y humanos.

Aunado a lo anterior, conviene preguntarse si la activación de clivajes o discursos indígenas homogéneos tiene implicaciones contundentes en la diversidad. Al analizar el fenómeno en el tiempo es posible afirmar que los grupos más desfavorecidos suprimen sus necesidades particulares en aras de unir fuerzas y avanzar una agenda "más global" (Fearon y Laitin 1996). El problema es que este no es un caso aislado, más bien, son procesos que se repiten en el tiempo y que tienen un efecto acumulativo. Lo que en principio es una careta de uniformidad transmuta en el imaginario y pasa de generación en generación. Lo que vale la pena que sea público, es más probable que permanezca. Lo que se queda a puertas cerradas, en tanto no trasciende, no adquiere responsabilidad política. Este efecto cumulativo termina por minar, poco a poco, la diversidad del grupo. Resultado de pregonar y movilizarse por un fin específico, los mismos grupos creen y afirman estas nuevas preocupaciones y las hacen propias.

El Sistema de Consulta de las Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas (SICETNO) resume las demandas que unifican a las organizaciones indígenas de Michoacán y Morelos. La temporalidad y la naturaleza de las organizaciones, permite encontrar puntos de convergencia. El tema que unía a estas asociaciones fueron las demandas de tierra y control político del territorio. No obstante, la divergencia de intereses primordiales quebró o reunificó los lazos de las organizaciones. Entre 1975 y 1994 las alianzas cambiaron del respeto a la tierra y la recuperación de los territorios a la representación política local y regional. Además, en la década de los noventa la idea de autonomía y territorio ganó más fuerza en unas comunidades que en otras. En este caso, la región indígena es la misma; sin embargo, las demandas son diferenciadas.

La región geográfica en la que están las comunidades, el momento en el tiempo o las dimensiones culturales son factores que inciden en sus demandas. Los zoques, por ejemplo, en 2007, se movilizaron porque las autoridades los desalojaron para construir el tapón del Río Grijalva. En principio, las demandas fueron por la protección de la tierra. Con el tiempo, evolucionaron a peticiones para mejores condiciones de vida y la protección a sus derechos (SICETNO 2018; Gutiérrez 2013).

En el mismo estado, los pueblos Mochó, Chuj y Jacalteca han peleado por el reconocimiento constitucional de sus etnias y sus lenguas. Lo que tienen en común estás poblaciones es que enfrentan el problema de no poder utilizar su lengua en asuntos de carácter público. Así, sus demandas se unen en forma de peticiones legales respecto a sus derechos. No obstante, cada uno de estos pueblos tiene demandas diferenciadas que, a través del movimiento, no serán atendidas sino rezagadas. La comunidad de los Mochó, por ejemplo, ha enfatizado la necesidad de mejorar sus condiciones de vida como comunidad. Los jacaltecas, por su parte, tienen demandas pendientes en materia agraria (SICETNO 2018). La distancia entre el contenido y la forma de las demandas es evidente. Los grupos indígenas, aunque envueltos en el mismo velo de uniformidad, no quieren –ni necesitan- las mismas cosas.

De este modo, las tendencias de homogeneidad endógena tienen implicaciones positivas en el corto plazo. Sirven como herramienta para canalizar y evidenciar demandas públicas. Si se tiene claro que el fin es único, el ejercicio favorece a los miembros de la unidad. Sin embargo, la homogeneidad en el largo plazo puede relegar las demandas de los pueblos menos favorecidos. Asimismo, si la movilización conlleva largos (y repetidos) periodos de tiempo, puede minar la diversidad real de las comunidades indígenas. Lo que se discute en el espacio público es reconocido como lo que vale la pena discutir. Las demandas diferenciadas que no se exploran, perderán relevancia hasta desaparecer.

V. UN MUNDO DE PUNTOS MEDIOS

Los dos lados de la moneda existen. El efecto de la homogeneidad puede ser impulsado por el Estado y por los pueblos indígenas. No obstante, no hay una naturalidad de la diversidad ni de su comportamiento. No es blanco ni negro: es un atributo que muta y responde al contexto y al tiempo. Un ejemplo de esto es la variación en los clivajes de identidad de los movimientos campesinos e indígenas. En la década de 1970 los conflictos agrarios se intensificaron. Las demandas de los sectores campesinos en torno a la tenencia de tierra y a la intromisión de proyectos de etnodesarrollo se hicieron evidentes en distintos puntos de la región mexicana (Sarmiento 1996, 369).

En 1976, con el fin de frenar las movilizaciones, el gobierno federal optó por conceder –de forma parcial- las demandas de los campesinos. Así, la identificación como campesino era la estrategia para ser incorporado en la agenda estatal. No es coincidencia que en este mismo periodo se impulsará la creación del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas y de los Consejos Supremos Indígenas (Jasso 2010, 65). La oleada de movilizaciones campesinas evidenció la cercana relación entre los pueblos indígenas y el campo. Por ello, crear herramientas para controlar a los indígenas fue una tarea importante. Aun con esto, el pacto estatal era claro: las tierras y las demás acciones de política agraria serían ofertadas a los campesinos.

Este fenómeno tiene matices distintos según la región de la que hablemos. Jacaranda Jasso examina la evolución del movimiento indígena en Michoacán. Tras las movilizaciones campesinas surgió, en 1979, la Unión de Comuneros Emiliano Zapata. La autora explica que esta organización estaba formada por "campesinos mestizos e indígenas, y la articulación a discursos y demandas regionales oscurecía las diferencias étnicas en su interior." No obstante, el conflicto entre los comuneros indígenas de Santa Fe de la Laguna y los ganaderos de Quiroga cambió el rumbo de las cosas. "La lucha de esta comunidad inició con demandas agrarias y concluyó con reivindicaciones étnicas acompañadas de la construcción de símbolos (bandera y lema purépecha)" (Jasso 2010, 66).

En 1991 se celebró el primer Encuentro de Comunidades Indígenas de Michoacán cuyo fin era luchar por los intereses de las comunidades indígenas. Las organizaciones que derivaron de este ejercicio tenían como meta ser más incluyentes y apreciar la diferencia indígena como límite

ante el resto del movimiento campesino. No obstante, en 1998 algunos de los líderes del movimiento decidieron separarse. La autora relata que "esta fractura indica las diferencias y enfrentamientos al interior de la organización y la gran influencia de los líderes" (Jasso 2010, 67-68). Sin embargo, esta fractura también devela la reacción de las comunidades frente a las respuestas del Estado. Asimismo, es un ejemplo del proceso de retroalimentación que existe entre los agentes involucrados, la temporalidad y las metas políticas. Las comunidades se perciben de acuerdo a los cambios y el gobierno recibe, de forma incompleta, las traducciones identitarias. Entre las consideraciones y la realidad, los resultados están siempre difusos.

Implicaciones y propuestas

Brian Barry explica que, en tiempos modernos, la pertenencia a un Estado es indispensable: "no tener una nacionalidad –ser una persona sin patria- es una forma internacional de muerte" Agrega que, sin embargo "los países que no tienen una definición inclusiva del ciudadano no pueden ser una democracia" (Barry 2001, 77). Barry también previene que una concepción inclusiva de la nacionalidad en su forma de ciudadanía no es condición suficiente para asegurar igualdad de trato y respeto entre los miembros de la comunidad. Del mismo modo, garantizar igualdad de oportunidades no garantiza que los resultados sean iguales para todos. Al migrar estos argumentos al caso de los pueblos indígenas es posible observar que hay un incumplimiento a los ciudadanos indígenas.

Las comunidades originarias continúan siendo las más vulnerables ante la situación de desigualdad. De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), el 69.5% de la población indígena, 8.4 millones de personas, experimenta una situación de pobreza, y el 27.9%, 3.4 millones de personas, de pobreza extrema. Además, el 43% de los hablantes de alguna lengua indígena no concluyeron la educación primaria, mientras que el 55.2% se desempeña en trabajos manuales de baja calificación.

Aunque ambos, los indígenas y el Estado, utilicen la homogeneidad como estrategia política, la responsabilidad mayor la tiene Estado. Es este quien, mediante la gestión pública, puede subsanar los agravios sociales. No obstante, la política indígena ha operado con el velo de la homogeneidad. El potencial de homogeneidad exógeno no le permite, al Estado, ver las diferencias de su población ni entender cuál es la mejor manera de proveer servicios, bienes públicos, oportunidades, etc. Muchas veces, la gestión estatal contradice las formas de vida de

las comunidades indígenas y perjudica su condición social. En pocas palabras, el Estado está ciego en lo que refiere a los indígenas. Por ello, la propuesta de esta tesina es diseñar mecanismos de información y conocimiento sobre los pueblos indígenas. Estos estudios deberán considerar las distintas variables del comportamiento social al nivel de la comunidad. La propuesta gira entorno a tres aspectos: las tasas de exogamia, los censos, y las tasas de migración.

Exogamia y migración

La endogamia, dice Lévi-Strauss, es la negativa a reconocer la posibilidad del matrimonio fuera de los límites de la comunidad humana. Es, además, una categoría identitaria, de tipo racial, que refuerza la pertenencia a una comunidad (Lévi-Strauss 1981, 80-85). La idea de formar familia con personas que comparten el mismo esquema cultural e identitarios contribuye a desarrollar una consciencia del "nosotros" más estable, más definida y más protegida. Asimismo, reivindica la originalidad del grupo. En el caso de las comunidades indígenas, el discurso del pasado, aunque romantizado, es relevante. Hay pueblos indígenas en México que se enorgullecen de su pureza ancestral. Tal es el caso de los mixes. "Los jamás conquistados"; referencia que utilizan en celebraciones y eventos tanto laicos como religiosos. Los mixes atribuyen la preservación de sus tradiciones y modos de vida a la ausencia de intromisión del proyecto colonial o criollo. Los mixes viven y se desarrollan –en todo sentido- al interior de su comunidad (De la Cerda Silva 1940). Ahí nacen, hacen familia y mueren. Para ellos, la preservación de sus tradiciones es una justificación para la endogamia.

Analizar las tasas de exogamia de los diferentes pueblos indígenas nos permitiría conocer a detalle la naturaleza de la evolución de identidades indígenas de México. Así como los medios por los que éstas se sostienen. San Román afirma que "La funcionalidad de la comunidad local de parientes se organiza sobre la base de la existencia y atributos de la raza "aunque) la funcionalidad social de la raza, por sí misma, en la vida cotidiana es escasa (San Román 1976, 111). Así como este autor, hay otros más que se preguntan si en verdad los límites territoriales y familiares constituyen barreras de protección para la identidad étnica.

En su libro, *Los grupos étnicos y sus fronteras,* Fredrik Barth cuestiona la utilidad de las fronteras. Menciona que, aunque es evidente que los límites se mantienen y son estables, la conservación de la identidad no depende de ello. Aun si sus miembros interactúan con otros o

se mueven a otras localidades, los grupos étnicos "no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos" (Barth 1976, 17). Lo que plantea este autor es interesante porque al supuesto imaginado de que el indígena es un sujeto que conocemos, habría que agregar la creencia de que su existir depende de la inmutabilidad geográfica. Pero no. El indígena no se tiene que quedar en su lugar. No existe, únicamente, en sus territorios de refugio. Los indígenas también salen de sus fronteras, se mezclan con otras personas y logran mantener sus atributos de identidad. Pero, si una vez fuera, mantienen los lazos con su comunidad y se organizan de manera conjunta, el argumento de la endogamia no pierde valor.

Pensar en los indígenas a solo través de sus comunidades alejadas es ciego. Los indígenas migrantes y sus dinámicas también deben importar al estado. Hay, por ejemplo, indígenas que emigran del campo a la ciudad y eso repercute en la forma que interpretan y sienten su relación con el Estado. También hay indígenas que migran al extranjero: mixtecos en Estados Unidos que hablan inglés, hablan mixteco y no hablan español. ¿Qué hace el Estado para conocerlos? Muy poco.

Ese es un tipo de exclusión. Es una falta al compromiso de ciudadanía. Si a los indígenas se les piensa aislados –y se les estudia así- los indígenas que viven en la ciudad o en el extranjero no existen. "Si las comunidades rurales de indígenas sufren de una capacidad de representación ambigua ante las autoridades municipales, estatales y federales, los indígenas que habitan espacios urbanos sufren de un mal radical: la ausencia total de reconocimiento legal y político" (De La Peña 2001, 116). En este sentido, levantar encuestas y recabar información sobre la migración indígena es urgente.

Censos

De la sección anterior queda claro que la información se traduce en oportunidades políticas. Los ciudadanos de los que se tiene información son los ciudadanos conocidos. Son los que, en lo político, existen. Entonces, censar a la población indígena es relevante. Los censos permiten pensar en modelos inclusivos a favor de poblaciones discriminadas por razón de diferencias étnicas. Además, son necesarios para la formulación de programas que procuren la igualación de derechos y de oportunidades (Ribio 2014, 12). Sobre todo, son importantes para conocer al indígena. Ana Paula Pintado menciona que uno de los problemas es que el Estado

cree tener un sólido bagaje cultural relacionado con lo indígena cuando no lo tiene. Producto de la discriminación, el conocimiento del Estado es muy superficial (Pintado 2021, 25).

Los censos son la herramienta para conocer a los mexicanos, pero no tienen la precisión necesaria para medir la realidad étnica. Es urgente poner atención a la forma y al contenido de los censos, dado que el formato afecta los resultados. "A su vez, estos afectan las recomendaciones y los indicadores que influyen las decisiones políticas" (Ribio 2014). Esto es medular pues, si las herramientas para conocer están incompletas, las decisiones nunca estarán bien informadas. La homogeneidad también implica un problema metodológico. Los censos responden a las percepciones históricas de lo indígena y presentan la diversidad "como si se tratase de una sola cosa –la misma- cosa: la cultura indígena" (Ribio 2014). Sin embargo, esta no es la forma de conocer la diversidad. En los censos nacionales no hay una forma estandarizada de conocer a la población indígena. El Consejo Nacional de Población considera como indígenas a aquellos que hablen alguna lengua, que se declaren parte de un grupo o que vivan en una casa donde al menos un integrante sea hablante de lengua indígena. El Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática utiliza el criterio de la lengua y el de auto identificación (este último solo en el cuestionario ampliado). La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas considera como indígenas a los que hablen la lengua o a aquellos que vivan en hogares donde el cónyuge o un ascendiente directo tengan dominio de la lengua (Ribio 2014, 12).

Cabe resaltar que esto no es responsabilidad de los censos como tal. Al final, estas herramientas tienen la función de ofrecer un panorama general. Por ello las preguntas de identificación indígena también son generales. Lo que sí hace falta es pensar en mecanismos especiales para conocer los grupos indígenas. Que no existan mecanismos para saber cuántos mayas, otmomíes, mazatecos, tsotsiles, etc. hay en cada comunidad, cómo piensan y cómo viven, dice mucho del Estado. Así, es fundamental diseñar herramientas para dibujar, con el mayor apego posible, a los grupos étnicos.

La propuesta es diseñar un censo cuyo fin sea, exclusivamente, conocer a los indígenas del país. Este tipo de censos parten de la identificación étnica y, por ende, tienen un campo de acción más amplio. No comienzan con la distinción entre indígenas y no indígenas, sino que evitan el eco de la dualidad. El censo indígena permitiría obtener información detallada sobre los grupos étnicos del país. También nos acercaría a entender cómo piensan y perciben estas

comunidades al Estado y al resto de la sociedad. Asimismo, es un paso clave para entender las necesidades y peticiones de los grupos. Sin duda, los censos contribuyen a que el actuar del Estado sea más preciso. En lugar de ofrecer lo que el Estado cree que necesitan los indígenas, tendría mecanismos tangibles para preguntar qué les hace falta. Por último, los censos son la mejor herramienta para hacer análisis de múltiples variables. La región geográfica, la zona económica, el nivel promedio de ingresos, la disponibilidad de recursos materiales, el partido en el poder, las dinámicas sociales, la naturaleza de los conflictos étnicos y demás, son variables que aterrizan la identidad colectiva como parte de un sistema más complejo.

CONCLUSIONES

Este trabajo cuestiona la idea de homogeneidad en torno a las comunidades indígenas de México. A lo largo del proceso de conformación nacional, el Estado intentó homogenizar a la población. La figura del mestizo sirvió, durante muchos años, para crear un único tipo de *mexicanidad*. No obstante, las evidentes contradicciones entre la ficción y la realidad terminaron por tumbar este ideal de razas fusionadas. Así, a través de movimientos indígenas y demandas sociales, comenzó en México un periodo de reivindicación a los pueblos indígenas. Aunque esto puede ser interpretado como un avance al reconocimiento, en realidad es una acción paliativa. Los indígenas siguen viviendo las consecuencias de la discriminación, el rezago y la desigualdad. El reconocimiento, puede ser útil, pero es insuficiente.

No se han dado respuestas contundentes a los agravios que viven los indígenas. Esta es una agenda pendiente porque se ha hecho poco por conocer y explorar lo que realmente necesitan esos pueblos. El país pasó de la homogeneidad social a imaginar la existencia de grupos uniformes. Los indígenas tienen un espacio limitado en la arena política. Existen al margen de la sociedad mayoritaria. Su esencia es ser diferentes a lo que se considera, por fuera, como normal. En este sentido, el Estado creó una imagen homogénea de los grupos indígenas. Esta es una estrategia política útil y atractiva para el control político. En vez de convivir con muchos actores dispares, el Estado limita las agencias sociales a una sola. Reduce costos de operación, asume que todos los indios son iguales y los trata como tal. No obstante, esta idea del indígena está alejada de la realidad. No hay un solo tipo de indio. Hay diversidad en la diversidad. Al mismo tiempo, los indígenas, también suprimen su propia diversidad. En aras de avanzar sus agendas políticas o de perseguir sus derechos, recurren a la estrategia de uniformidad. Para ellos, la unión hace la fuerza. Ser percibidos como un grupo amplio y fuerte los posiciona como negociadores estratégicos. La homogeneidad los acerca más a su meta.

Dado que este es un fenómeno cotidiano, la tesina exploró las implicaciones políticas de la homogeneidad por parte del Estado (exógena) y por parte de los mismos pueblos (endógena). Por un lado, la idea de uniformidad indígena es una especie de velo que nubla la visión del Estado. Sin un conocimiento certero el Estado no puede ejercer sus funciones para con estos grupos. Incluso, esta tesina probó que la falsa idea de homogeneidad puede ocasionar un actuar contradictorio por parte del Estado. Más que ayudar a los indígenas, termina por dañar sus

formas de vida y alterar sus modos de supervivencia. Asimismo, creer que todos los indígenas son iguales puede entorpecer el rumbo de las políticas de bienestar generales. Si éstas no consideran las particularidades de los pueblos indígenas no podrán, jamás, lograr sus cometidos.

Por otro lado, la homogeneidad endógena ocurre como un mecanismo de reacción y de defensa. Pese a que es una herramienta que en el corto plazo puede tener buenos resultados, en el largo plazo las cosas cambian. La constante negación de la diversidad por parte de los pueblos indígenas menos favorecidos termina por restar importancia a sus atributos de singularidad étnica. Aunado a esto, la tesina explicó que la unión de los pueblos indígenas también tiene ejes de poder. Los pueblos con mayor capacidad de movilización, con mayor cantidad de miembros o con mayor cantidad de recursos, tienen más posibilidades de avanzar sus agendas. Mientras tanto, los pueblos de apoyo, en su posición de desventaja, tendrán que unir fuerzas para conseguir un objetivo que, aunque les interese, puede no ser su prioridad. La falta de continuidad del movimiento indio hace que las demandas de los pueblos más desaventajados sean raramente escuchadas.

Esta discusión abre la puerta a explorar las posiciones que toma el Estado frente a la diversidad en general. En esta tesina se planteó el potencial indígena; sin embargo, la discusión podría ampliarse a clivajes étnicos más generales. En México existen otros grupos que tampoco caben en los mitos unificadores. El país es sumamente rico en culturas y esta riqueza va más allá de lo indígena. Pero, como menciona Aguilar, "todo lo demás es anómalo, los extranjeros no existen simbólicamente, pues no pueden ser explicados por la fusión originaria de indios y españoles" (Aguilar 2004, 245). Así, valdría la pena expandir esas otras formas de diversidad y entender qué es lo que hay dentro. Los afros mexicanos, los migrantes y los extranjeros también son fuerzas sociales importantes.

En síntesis, las construcciones de homogeneidad hacen más mal que bien. El Estado, al tener mayor responsabilidad política y social, debe apostar por conocer la *diversidad de la diversidad*. Si las condiciones que enfrentan los indígenas son producto de injusticias acumuladas, la única forma que tiene el Estado para compensarlas es a través de la diferencia. La uniformidad no funcionó. Las construcciones sobre lo indígena son importantes y se debe invertir en ello. Sea a través de censos, encuestas o etnografías; conocer la diversidad es la única vía para entender la complejidad de las dinámicas étnicas. Asimismo, este ejercicio implica beneficios sociales y políticos. Avanzar hacia una mejor comprensión de lo indígena permite

reconfigurar la relación entre el Estado y los indígenas, pero también entre los indígenas y la sociedad mayoritaria y entre el Estado y otras minorías.

REFERENCIAS

Aguilar, José Antonio. 2004. *El sonido y la furia: la persuasion multicultural en México y Estados Unidos.* México: Taurus.

Aguilar, José Antonio. 2000. "El sonido y la furia: crítica de la persuasión multicultural." *Insonomía* 12 (1): 53-73.

Aguilar, José Antonio. 2015a. "La Refudación de México." En *La fronda liberal. La reivindicación del liberalismo en México (1990-2014),* coordinado por José Antonio Aguilar Rivera. México: CIDE-Taurus. Edición Kindle.

Aguilar, José Antonio. 2015b. "Multiculturalismo y Constitucionalismo en América Latina." En *De Cádiz al Siglo XXI: Doscientos años de constitucionalismo de México e Hispanoamérica (1812-2012*), coordinado por Adriana Luna, Pablo Mijangos y Rafael Rojas. México: CIDE-Taurus.

Aguirre Beltrán, Gonzálo. 1973. *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Secretaría de Educación Pública.

Aguirre Beltrán, Gonzálo. 1969. "Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano." *Revista Mexicana de Sociología* 31 (1): 51-71.

Alonso, Ana María. 1994. "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity." *Annual Review of Antropology* 23 (1): 379-405. https://doi:10.1146/annurev.an.23.100194.002115.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality*. Cambridge: Policy Press.

Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bates, Robert H. 1983. "Modemization, Ethnic Competition, and the Rationality of Politics in Contemporary Africa." En *State Versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*, editado por Donald Rothchild y Víctor A. Olorunsola. Nueva York: Routledge.

Bello, Álvaro. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina, la acción colectiva de los pueblos indígenas.* Chile: Naciones Unidas.

Benhabib, Seyla. 1999. "The Liberal Imagination and the Four Dogmas of Multiculturalism."*The Yale Journal of Criticism* 12 (2): 401-413.

Blanco, José. 2012. *La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptosfundamentales*. Sattelzeit: Temporalidad e historia.

Bonfil, Guillermo. 2019 [1987]. *México profundo. Una civilización negada*. México: FCE.

Butler, Judith. 2001. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

CDI-PNUD. 2005. "Sistema de Indicadores sobre la población indígena en México." Recuperado el 12 de febrero, 2021 https://www.gob.mx/inpi/documentos/indicadores-de-la-poblacion-indigena

Chandra, Kanchan. 2006."What is ethnicity Identity and Does It Matter?" *The Annual Review of Political Science* 9: 397-424. doi: 10.1146/annurev.polisci.9.062404.170715.

Connor, Walker. 1998. "Ilusiones de homogeneidad." En *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama.

Coulthard, Glen. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dawson, Alexander. 2004. *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

De La Cerda Silva, Roberto. 1940. "Los Mixes." *Revista Mexicana De Sociología* 2 (2): 63-113. doi:10.2307/3537392.

De La Peña, Guillermo. 2011. "Ethnographies of Indigenous Exclusion in Western Mexico." *Indiana Journal of Global Legal Studies* 18, (1): 307-19. doi:10.2979/indjglolegstu.18.1.307.

Deloria, Vine. 1969. *Custer died for your sins. An indian manifiesto*. New York: Macmillan.

Díaz-Polanco, Héctor. 2006. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI Editores.

Díaz-Polanco, Héctor. 1987. *Etnia, Nación y Política*. México: Juan Pablos Editor.

Díaz Polanco, Héctor. 2005. "Los dilemas del pluralismo." En *Pueblos indígenas, Estado y Democracia,* compilado por Pablo Dávalos. Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, Enrique. 2009. *Política de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta.

Fearon, James D., y David Laitin. 1996. "Explaining Interethnic Cooperation." *The American Political Science Review* 90 (4): 715-35. https://doi.org/10.2307/2945838.

Florescano, Enrique. 1997. *Etnia, Estado y Nación*. México: Aguilar.

Gamio, Manuel. 1992 [1916]. *Forjando Patria*, 4ª ed. México: Editorial Porrúa.

Giménez, Gilberto. 2002. "Paradigmas de identidad" en *Sociología de la identidad*, coordinado por Aquiles Chihu. México: Porrúa.

Gellner, Ernest. 1994. *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Gutiérrez, Natividad. 2012. *Mitos Nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México, UNAM.

Gutiérrez, Natividad, y Rosamaría Núñez. 1998. "Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México." *Revista Mexicana de Sociología* 60 (1): 81-90. doi:10.2307/3541257.

Gutiérrez, Natividad. 2019. *Las palabras que en mí dormían. Discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México*. Compilado por Natividad Gutiérrez. México: UNAM.

Gutiérrez, Natividad. 2013. *Etnicidad y conflicto en las Américas*, vol.2. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gómez Martínez, Emanuel. 2005. *Zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca*. En proyecto Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, CDI, 2005.

Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación-UNICEF. 2018. "Panorama educativo estatal de la población indígena 2018". https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2019/08/P3B112.pdf

INEGI. 2015. "Encuesta Intercensal 2015". Recuperado el 23 de mayo, 2021 https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/.

Jasso, Martínez, y Ivy Jacaranda. 2010. "Las demandas de las organizaciones purépechas y el movimiento indígena en Michoacán." *LiminaR*, 8 (1): 64-79. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272010000100005&lng=es&nrm=iso.

Jung, Courtney. 2007. "Democratic Engagement with Ethnic Minority Claims: A Meth odological Intervention into a Normative Debate." *En Multiculturalism and Law*, editado por Omid Payrow Shabani. Cardiff: University of Wales Press.

Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will. 2007. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press.

Katznelson, Ira. 1996. *Liberalism's Crooked Circle: Letters to Adam Michnik*. Princeton: Princeton University Press.

Mamdani, Mahmood. 2020. *Neither settler nor native: the making and unmaking of permanent minorities.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Mattio, Eduardo. 2009. "¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas." *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad* 4 (5): 1-11. https://programaddssrr.files.wordpress.com/2013/05/esencialismo-estratc3a9gico-un-examen-crc3adtico-de-sus-limitaciones-polc3adticas.pdf

Moller Okin, Susan. 1999. "Is Multiculturalism bad for women? En *Is Multiculturalism Bad for Women?*, editado por Joshua Cohen, Matthew Howard y Nussbaum Martha C. Nueva Jersey: Princeton University Press. http://www.jstor.org/stable/j.ctt7sxzs.4.

Molina, Mario. 2003. "Lengua y resistencia indígena frente a los contenidos formalmente impuestos. Una experiencia de lecto-escritura zapoteca-español en la Sierra Juárez". En, *Inclusión y diversidad. Discusiones recientes sobre la educación indígena en México*. México: Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.

Mumby, Dennis y Robin Clair. "El discurso de las organizaciones" en *El discurso como interacción social: estudios sobre discurso II. Una introducción multidisciplinaria*, compilado por Teun van Dijk. Madrid: Gedisa, 2002.

Navarrete, Federico. 2004. *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM.

Novelo-Oppenheim, Victoria. 2012. "De revoluciones y cambios culturales: Yucatán 1915-1929." *LiminaR* 10 (2): 178-194. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272012000200011&lng=es&tlng=es.

O'Neill, Daniel. 1999. "Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka, Taylor, and Walzer." *The Review of Politics* 61 (2): 219-50. doi:10.1017/S0034670500051986.

Ornelas, Raúl. 2004. “La autonomía como eje de Resistencia Zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles.” En *Hegemonías y emancipación en el siglo XXI*, coordinado por Ana Ceceña. Buenos Aires: CLACSO.

Pimentel, Francisco. 1905 [1864]. “Memorias sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla” en *Obras completes de D. Francisco Pimentel*. México: Tipografía Económica.

Pintado-Cortina, Ana. 2021. “La eucación indígena en la Sierra Tarahumara como un asunto de muerte: Obstáculos y retos ante una sociedad discriminatoria y desigual. *Figuras Revista Académica de Investigación* 2 (2): 8-29. https://revistafiguras.acatlan.unam.mx/index.php/figuras/article/view/142.

Quijano, Anibal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo yAmérica Latina.” En *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

Rawls John. 1997 [1971].*Teoría de la Justicia*. Traducción de María Dolores González. México: F.C.E.

Reitz, Jeffrey. 2009. "Assessing Multiculturalism as a Behavioural Theory." En *Multicul turalism and Social Cohesion: Potentials and Challenges of Diversity*, editado por Raymond Breton, Karen Dion y Kenneth Dion. Nueva York: Springer.

Recondo, David. 2007. *La política del gatopardo: Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. https://doi.org/10.4000/books.cemca.2066.

Restor, Macrina. 2009. *La influencia de las instituciones y los programas gubernamentales en la división interna entre los yaquis de Sonora, 1970-1994*. México: Padilla.

Reina, Leticia. 2004. *Historia de los pueblos indígenas de México*. México: CIDE.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Chixinakcvc utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Ribio, Juan. 2014. *Censos y población indígena en México: Algunas reflexiones*. México: Naciones Unidas.

Ruiz, Ethelia. 2010. “Los indios de la Mixteca Alta de Oaxaca y las revoluciones (1810-1910).” En *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana*, coordinado por

Miguel León-Portilla y Alicia Mayer. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sarmiento Silva, Sergio. 1996. “Movimiento indio, autonomía y agenda nacional.” En *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, coordinado por Hubert C. de Gramont. México: UNAM/Plaza y Valdés Editores.

Said, Edward. 1990. *Orientalismo.* Madrid: Editorial al Quibla.

Silva-Herzog, Jesús. 2001. “Entrar al liberalismo.” En *La fronda liberal. La reivindicación del liberalismo en México (1990-2014)*, coordinado por José Antonio Aguilar Rivera. 2015. México: CIDE-Taurus. Edición Kindle.

Smith, Anthony. 1981. *The Ethnic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press,

Stjernfelt, Frederik. 2012. "Liberal Multiculturalism as Political Philosophy: Will Kymlicka." *The Monist* 95 (1): 49-71. http://www.jstor.org/stable/41419014.

Taylor, Analisa. 2009. *Indigeneity in the Mexican Cultural Imagination: Thresholds of Belonging*. Tucton: University of Arizona Press.

Taylor, Charles. 1993. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tully, James. 1995. *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tonalmeyotl, Martín. 10 de septiembre 2016. “La educación bilingüe y la farsa calidad educativa.” *Revista Sinfín* 6. https://www.revistasinfin.com/articulos/la-educacion-bilingue-la-farsa-calidad-educativa/.

Valdés, Luz María. 1995. *Los indios en los censos de población*. México: UNAM.

Valtierra Zamudio, Jorge y Juan Illicachi. 2019."La interculturalidad en la pastoral indígena: hacia un diálogo interreligioso en México, Guatemala y Ecuador." *Andes* 30 (2). https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12761653007.

Velasco Cruz. 2019. “Resistencias y movilizaciones indígenas contemporáneas en México.” *Política y Sociedad* 56 (1): 21-45. https://dx.doi.org/10.5209/poso.60791.

Villoro, Luis. 1998a. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Villoro, Luis. 1998b. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE.

Villoro, Luis. 1998c. “El futuro de los pueblos indígenas II.” En *La fronda liberal. La reivindicación del liberalismo en México (1990-2014),* coordinado por José Antonio Aguilar Rivera. 2015. México: CIDE-Taurus. Edición Kindle.

Walker, Brian. 1997. "Contested Territories: A Critique of Kymlicka," *Canadian Journal of Political Science* 30 (2): 211–34. doi:10.1017/S0008423900015419.

Yanes, Pablo. 2009. “Diferentes y desiguales: Los indígenas urbanos en el Distrito Federal.” En *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XX,* coordinado por Rolando Cordera, Patricia Ramírez Kuri y Alicia Ziccardi. México, Siglo XXI.

Yashar, Deborah. 2005. “Citizenship regimes, the state, and ethnic cleavages.” En *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge,* 31–53. Cambridge Studies in Contentious Politics. Cambridge: Cambridge. University Press, 2005. doi:10.1017/CBO9780511790966.002.

Yun, Young. 2006. "From Ethnic to Interethnic. “The Case for Identity Adaptation and Transformation." *Journal of Language and Social Psychology*, 25 (3): 383-300. https://doi.org/10.1177/0261927X06289429

Zapata Silva, Claudia. 2008. “Edward Said y la Otredad Cultural.” *Atenea (Concepción)* (498):55-73. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622008000200005.

ANEXO

Índice de remplazo etnolingüístico 2005

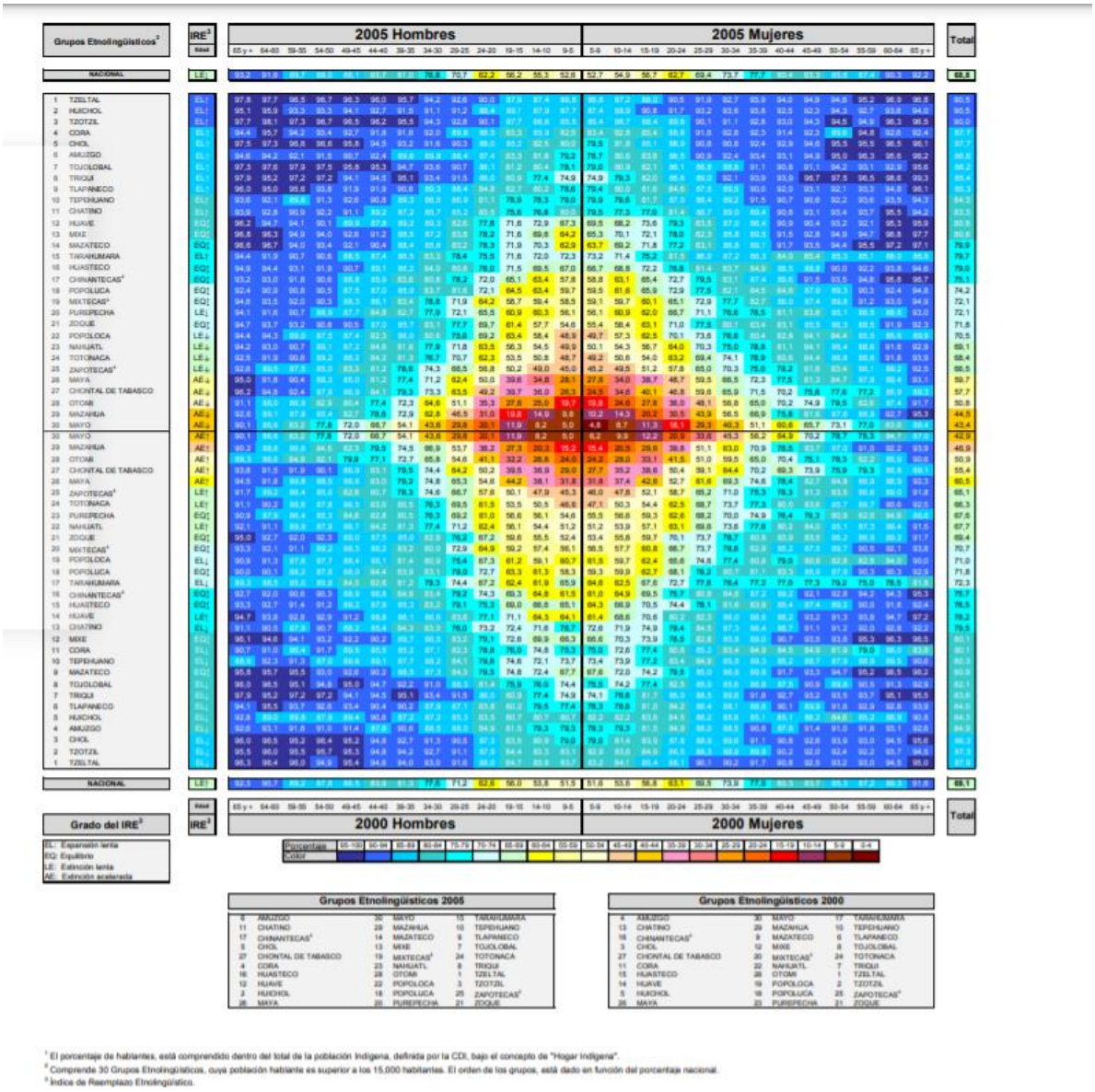
Índice de Reemplazo Etnolingüístico por sexo, México, 2005

Grupo etnolingüístico	Hombres	Mujeres	IRE
Aguacateco	0.0000	0.0000	0.0000
Amuzgo	1.2619	1.2836	1.2727
Cakchiquel	0.1830	0.2164	0.1997
Chatino	1.5284	1.4061	1.4673
Chichimeca Jonaz	1.3173	1.5785	1.4479
Chinantecas	0.9313	0.8978	0.9146
Chocho	0.2472	0.2103	0.2287
Chol	1.1704	1.2344	1.2024
Chontal de Oaxaca	0.1586	0.1296	0.1441
Chontal de Tabasco	0.3193	0.3648	0.3421
Chuj	1.2393	1.2020	1.2206
Cochimí	0.0000	0.0000	0.0000
Cora	1.4959	1.5217	1.5088
Cucapa	0.4606	0.7109	0.5859
Cuicateco	0.5939	0.6154	0.6047
Guarijio	0.9941	1.0907	1.0424
Huasteco	1.0164	1.1293	1.0729
Huave	0.9082	1.0229	0.9655
Huichol	1.5082	1.5760	1.5421
Ixcateco	0.2530	0.4583	0.3557
Ixil	0.6144	0.0000	0.3072
Jacalteco	0.1178	0.1716	0.1447
Kanjobal	1.1517	1.1681	1.1599
Kekchí	1.1743	1.4018	1.2880
Kikapú	0.7480	0.8125	0.7802
Kiliwa	0.0000	0.0000	0.0000
Kumiai	0.4146	0.7109	0.5627
Lacandón	0.9217	1.0395	0.9806
Mame	0.2179	0.2808	0.2494
Matlatzinca	0.2770	0.2663	0.2717
Maya	0.3849	0.4378	0.4114
Mayo	0.1036	0.1266	0.1151
Mazahua	0.2245	0.2471	0.2358
Mazateco	0.9213	0.9593	0.9403
Mixe	0.9017	0.9129	0.9073
Mixtecas	1.0744	1.0645	1.0694
Motocintleco	0.2151	0.4147	0.3149
Náhuatl	0.7889	0.8359	0.8124
Ocuilteco o tlahuica	0.5583	0.4240	0.4912
Otomi	0.3752	0.4019	0.3885
Paipai	0.0606	0.1914	0.1260
Pame	1.3583	1.4670	1.4126
Pápago	0.2151	0.2927	0.2539
Pima	0.6492	0.6548	0.6520
Popoloca	0.7926	0.8493	0.8209
Popoluca	1.0062	0.9869	0.9966
Purépecha	0.7735	0.7634	0.7684
Quiché	0.1898	0.2017	0.1957
Seri	0.6390	0.8978	0.7684
Tacuate	1.9479	1.3178	1.6328
Tarahumara	1.1414	1.2515	1.1964
Tepehua	0.5245	0.4618	0.4931
Tepehuano	1.4333	1.4802	1.4568
Tlapaneco	1.4966	1.5508	1.5237
Tojolabal	1.1367	1.2747	1.2057
Totonaca	0.7649	0.8123	0.7886
Triqui	1.3522	1.3124	1.3323
Tzeltal	1.3996	1.5128	1.4562
Tzotzil	1.3261	1.4111	1.3686
Yaqui	0.6585	0.9042	0.7813
Zapotecas	0.6641	0.6645	0.6643
Zoque	0.9437	1.0581	1.0009

Grado
Extinción acelerada
Extinción lenta
Equilibrio
Expansión lenta
Expansión acelerada

Fuente: CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la población indígena en México, 2005

Índice de remplazo etnolingüístico por grupo etnolingüístico, edad y género.



Fuente: CDI-PNUD, Sistema de Indicadores sobre la población indígena en México, 2005

Índice de remplazo etnolingüístico 2015

Pueblo*	2015			
	Población	HLI 3+	IRE	Grado
Náhuatl	2,886,767	1,726,906	0.6839	Extinción lenta
Maya	1,646,782	859,940	0.3487	Extinción acelerada
Mixteco	819,725	517,993	0.9186	Equilibrio
Zapoteco	813,272	479,750	0.5918	Extinción lenta
Tseltal	689,797	557,019	1.436	Expansión lenta
Otomí	667,038	308,085	0.4094	Extinción acelerada
Tsotsil	614,105	488,132	1.3037	Expansión lenta
Totonaco	438,756	267,761	0.6855	Extinción lenta
Mazahua	360,231	147,192	0.2705	Extinción acelerada
Mazateco	358,829	239,210	0.7615	Extinción lenta
Ch'ol	328,867	251,951	1.0469	Equilibrio
Huasteco	255,190	173,954	0.8561	Extinción lenta
Tarasco	221,555	141,300	0.7322	Extinción lenta
Chinanteco	211,760	138,796	0.7307	Extinción lenta
Mixe	190,040	133,792	0.7394	Extinción lenta
Tlapaneco	180,327	134,223	1.2731	Expansión lenta
Tarahumara	113,129	73,977	1.0689	Equilibrio
Mayo	108,180	42,608	0.2974	Extinción acelerada
Zoque	104,321	68,182	0.8736	Extinción lenta
Amuzgo	75,953	57,625	0.9481	Equilibrio
Tojolabal	74,924	55,452	1.1192	Expansión lenta
Huichol	71,450	52,534	1.3125	Expansión lenta
Chatino	69,663	51,644	1.1979	Expansión lenta
Chontal de Tabasco	57,792	27,666	0.3533	Extinción acelerada
Tepehuano del sur	47,144	36,609	1.5607	Expansión lenta
Popoluca de la sierra	45,628	37,714	1.0762	Equilibrio
Cora	37,300	28,745	1.5402	Expansión lenta
Triqui	37,028	25,683	1.1652	Expansión lenta
Yaqui	35,132	20,340	0.6954	Extinción lenta
Popoloca	28,783	18,206	0.8568	Extinción lenta
Mam *	27,050	11,393	0.2657	Extinción acelerada

Pueblo*	2015			
	Población	HLI 3+	IRE	Grado
Huave	24,222	18,541	0.9719	Equilibrio
Cuicateco	22,086	13,324	0.5297	Extinción lenta
Pame	16,736	12,242	1.3417	Expansión lenta
Tepehua	16,585	10,435	0.5583	Extinción lenta
Tepehuano del norte	14,342	9,572	1.3376	Expansión lenta
Q'anjob'al	13,737	8,423	0.6594	Extinción lenta
Chontal de Oaxaca	10,848	5,065	0.3304	Extinción acelerada
Sayulteco	10,462	4,117	0.055	Extinción acelerada
Chichimeco jonaz *	4,709	2,134	0.8275	Extinción lenta
Chuj	4,557	2,890	1.1296	Expansión lenta
Matlatzinca **	3,893	1,568	0.1741	Extinción acelerada
Akateko	3,202	2,837	0.9168	Equilibrio
Guarijío	2,946	2,093	0.9792	Equilibrio
Tlahuica	2,863	1,550	0.5637	Extinción lenta
Q'eqchi'	2,138	1,324	0.5602	Extinción lenta
K'iche' **	1,388	730	0.7734	Extinción lenta
Pima	1,375	744	0.7848	Extinción lenta
Texistepequeño *	1,340	455	0.556	Extinción lenta
Jakalteko *	1,315	527	0.5056	Extinción lenta
Chocholteco *	1,296	729	1.506	Expansión lenta
Seri *	1,263	755	0.6065	Extinción lenta
Kumiai *	1,197	486	1.5459	Expansión lenta
Lacandón **	1,166	998	1.0893	Equilibrio
Cucapá **	542	278	0.1743	Extinción acelerada
Ixcateco **	485	148	0.5157	Extinción lenta
Paipai **	468	216	0.2461	Extinción acelerada
Qato'k **	456	134	0	Extinción acelerada
Pápago **	440	112	0	Extinción acelerada
Ixil *	335	103	0	Extinción acelerada
Kiliwa **	306	194	0.2767	Extinción acelerada
Teko *	303	81	0	Extinción acelerada
Oluteco *	268	90	0	Extinción acelerada
Kickapoo **	241	124	0.1541	Extinción acelerada
Kaqchikel **	207	61	0	Extinción acelerada
Ayapaneco **	35	24	1.4701	Expansión lenta
Awakateko **	31	17	2.8067	Expansión acelerada

* Estimaciones distintas a cero y no especificado, que tienen coeficiente de variación (%) en el rango de [15, 25).

Fuente: CDI, Estadísticas e Indicadores vinculadas a los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, 2005