

Hitos Demográficos del Siglo XXI: Población Indígena

Eduardo Andrés Sandoval Forero
Bernardino Jaciel Montoya Arce
Adán Barreto Villanueva
(Coordinadores)



Hitos Demográficos del Siglo XXI: Población Indígena

Eduardo Andrés Sandoval-Forero
Bernardino Jaciel Montoya-Arce
Adán Barreto-Villanueva
(Coordinadores)



UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México



GOBIERNO DEL
ESTADO DE MÉXICO



GENTE QUE TRABAJA Y LOGRA
enGRANDE



CONSEJO DE INVESTIGACIÓN Y
EVALUACIÓN DE LA POLÍTICA SOCIAL

DIRECTORIO

*Universidad Autónoma
del Estado de México*

*Gobierno del
Estado de México*

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca
Secretario de Docencia

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

M. en D. José Benjamín Bernal Suárez
Secretario de Rectoría

M. en E.P. y D. Ivett Tinoco García
Secretaria de Difusión Cultural

M. en C. I. Ricardo Joya Cepeda
Secretario de Extensión y Vinculación

M. en E. Javier González Martínez
Secretario de Administración

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna
Secretario de Planeación y Desarrollo Institucional

Mtra. en Ed. A. Yolanda E. Ballesteros Senties
Secretaria de Cooperación Internacional

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien
Abogado General

Lic. en Com. Juan Portilla Estrada
Director General de Comunicación Universitaria

Lic. Jorge Bernáldez García
Secretario Técnico de la Rectoría

M. en A. Emilio Tovar Pérez
*Director General de Centros Universitarios
y Unidades Académicas Profesionales*

M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
Contralor Universitario

Dr. en S. Bernardino Jaciel Montoya Arce
*Coordinador del Centro de Investigación
y Estudios Avanzados de la Población*

Dr. Eruviel Ávila Villegas
Gobernador Constitucional

Mtro. José Sergio Manzur Quiroga
Secretario General de Gobierno

Prof. Arturo Osornio Sánchez
Secretario de Desarrollo Social

Mtro. Adán Barreto Villanueva
Secretario Ejecutivo

Consejo de Investigación
y Evaluación de la Política Social

Segunda edición, julio de 2014

Hitos Demográficos del Siglo XXI: Población Indígena

Eduardo Andrés Sandoval-Forero, Bernardino Jaciel Montoya-Arce y Adán Barreto-Villanueva (Coords.)

Esta obra fue dictaminada en la modalidad revisión por pares académicos doble ciego, tal como lo establece el Reglamento Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Universidad Autónoma del Estado de México

Av. Instituto Literario 100 Ote.

Toluca, Estado de México

C.P. 50000

Tel. (52) 722 277 38 35 y 36

<http://www.uaemex.mx>

direccioneditorial@uaemex.mx



Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, siempre que se cite la fuente. Disponible para su descarga en acceso abierto en: <http://ri.uaemex.mx>

Citación:

Sandoval-Forero, Eduardo Andrés, Bernardino Jaciel Montoya-Arce y Adán Barreto-Villanueva (Coords.) (2014), *Hitos Demográficos del Siglo XXI: Población Indígena*, (ISBN: 978-607-422-537-2), México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Imagen de portada: Paulino Osorio Montaña

ISBN: 978-607-422-537-2

Cuerpos Académicos participantes:

- *Estudios de la Población*, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población, Universidad Autónoma del Estado de México
- *Patrimonio Biocultural de los Pueblos Originarios*, Licenciatura de Desarrollo Sustentable, Universidad Intercultural del Estado de México

Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población (CIEAP)

Paseo Tollocan s/n, Ciudad Universitaria, Toluca, México, C.P. 50100, Tel.

(01722) 2 15 71 11 y 2 15 36 66.

Correo electrónico: pepelescieap@hotmail.com

Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social (CIEPS)

Av. José María Morelos núm. 1222, col. San Bernardino, Toluca, Estado de México, C.P. 500080, tel. (01 722) 214 25 82 y 2 14 25 93

cieps@edomex.gob.mx

Contenido

<i>Presentación</i>	7
Parte 1. Sociodemografía indígena	
Población indígena rural y urbana <i>Marco Antonio Meneses-Monroy</i>	15
Pobreza en la población y los municipios indígenas de México, 2010. Una breve revisión según familia lingüística <i>Ricardo César Aparicio-Jiménez y Nayeli Noyolitzin Salgado-Granados</i>	35
Vulnerabilidad social en los hogares indígenas de México: implicaciones para la política social <i>Ignacio César Cruz-Islas</i>	63
¿Hay límites inferior y superior de la población indígena en el Estado de México? <i>Juan Gabino González-Becerril y José Antonio Soberón-Mora</i>	91
Panorama socioeconómico de la población indígena en los municipios de Hidalgo <i>José Aurelio Granados-Alcantar y Laura Myriam Franco-Sánchez</i>	109
Pueblos originarios de México, más allá de las cifras oficiales <i>Mindahi Crescencio Bastida-Muñoz y Saúl Alejandro García</i>	129
Parte 2. Interculturalidad y derechos indígenas	
La autonomía de los pueblos indígenas ¿utopía de cara a las prácticas del Estado? <i>Magdalena Gómez-Rivera</i>	145
Pueblos indígenas, derechos humanos y derechos colectivos <i>Eduardo Andrés Sandoval-Forero</i>	177

Los <i>yoremes</i> de Sinaloa y su inclusión en la sociedad de la información	197
<i>Ernesto Guerra-García y Fortunato Ruiz-Martínez</i>	
Académicos en la Universidad Intercultural del Estado de México: internacionalización, jubilación y reemplazo	215
<i>Dianely Velasco-López y María del Carmen Consuelo Farfán-García</i>	
Educación superior intercultural y pobreza	239
<i>Diana Patricia Bailleres-Landeros</i>	
Actos performáticos y el proceso reidentitario de las comunidades totonacas del municipio de Huehuetla en la Sierra Norte de Puebla	257
<i>José Juan Méndez-Ramírez</i>	

Presentación

El presente libro ostenta diversas reflexiones acerca de la situación en que se encuentran los pueblos indígenas y su relación con el Estado y la sociedad no indígena. La cuantificación que nos ofrece el INEGI en los datos del Censo de Población y Vivienda 2010, es de 15.7 millones de indígenas en México, de los cuales poco más de seis millones hablan alguna lengua indígena. Esta población está repartida en 62 pueblos indígenas que hablan 89 diversas lenguas. El censo elabora la cuantificación de esta población a través de indicadores como el hablar una lengua indígena o la autoadscripción. Estos indicadores, desde la perspectiva positivista, son suficientes, “científicos” y objetivos. Desde otras perspectivas cualitativas y en sentido crítico, se argumenta que en los censos se ocultan realidades debido al racismo inherente en la misma conceptualización y determinación de los indicadores de los censos. Esto ha sido denominado con el término etnocidio estadístico demográfico indígena.

En cualquiera de las perspectivas, existe por lo menos un reconocimiento formal de la conformación de la nación a partir de la condición multiétnica, multicultural y multilingüística, que tiene expresiones diversas en el contexto nacional. Parte de las realidades en que viven los indígenas en México y de su entramado sociocultural, es lo que se registra en el presente libro. En particular se exponen, en una sección, las condiciones sociodemográficas de algunas poblaciones indígenas y en otra sección, las dinámicas de la interculturalidad. Se presentan dimensiones demográficas

relacionadas con las condiciones sociales y económicas de los indígenas en contextos municipales y locales. También tenemos el propósito de hacer visibles las relaciones interculturales que en los tiempos presentes se entretrejen entre la población indígena y la mestiza, mediada por instituciones como la educativa.

En la sección *Sociodemografía indígena*, iniciamos con el trabajo titulado “Población indígena rural y urbana”, de Marco Antonio Meneses-Monroy, cuya investigación muestra una visión acerca de los indígenas de México en cuanto a su identidad, cantidad de indígenas de acuerdo al grupo étnico al que pertenecen, por categoría hablante de lengua indígena y por categoría rural o urbana. También realiza un análisis teórico acerca de las poblaciones indígenas rurales y urbanas, en donde se muestra el porqué de la invisibilidad de los indígenas en las ciudades y por lo tanto la subestimación de los mismos, tanto en los censos como para ubicarlos como población objetivo de políticas públicas.

El segundo texto “Pobreza en la población y los municipios indígenas de México, 2010. Una breve revisión según familia lingüística”, de Ricardo Aparicio y Nayeli Noyolitzin Salgado-Granados, anota el hecho de que en 2009 el Estado mexicano adoptó una metodología de medición de pobreza multidimensional que además del ingreso, permite conocer otros aspectos relacionados con la educación, la salud, la seguridad social, la vivienda y la alimentación. Esta metodología, el Módulo de Condiciones Socioeconómicas, así como la incorporación de la pregunta hablante de lengua indígena a la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares posibilitan medir la pobreza para las personas que hablan lengua indígena y para los municipios indígenas. El censo de 2010 y los resultados de pobreza multidimensional municipales son fuentes con las que se puede conocer la pobreza según tipo de lengua indígena. En este documento se presentan los resultados de pobreza por tipo de familia lingüística de acuerdo con el catálogo de clasificación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Entre los hallazgos más relevantes están la heterogeneidad entre los grupos indígenas y las condiciones desfavorables de las personas que hablan lengua Huave.

El tercer trabajo titulado “Vulnerabilidad social en los hogares indígenas de México: Implicaciones para la política social”, de Ignacio César Cruz-Islas, plantea que la vulnerabilidad de los hogares indígenas puede interpretarse partiendo de dos enfoques. Uno, el acceso a una mejor calidad de vida asociado a la estructura de oportunidades presentes en un ámbito geográfico particular. Otro, las limitaciones de presupuesto que impiden

a este grupo de hogares apropiarse de activos para mejorar su calidad de vida. En esta propuesta se analizan las condiciones de vulnerabilidad en los hogares indígenas. Con los resultados obtenidos se desarrolla una discusión sobre sus implicaciones para la política social, específicamente las estrategias enfocadas a la población indígena.

El cuarto texto “¿Hay límites inferior y superior de la población indígena en el Estado de México?”, de Juan Gabino González-Becerril y José Antonio Soberón-Mora, aborda el concepto del límite inferior en la estimación de la población indígena (cinco años o más hablante de lengua indígena) y cómo, de acuerdo con este enfoque, se ha visto reducido su monto absoluto y por lo tanto su proporción en relación con la población total. La propuesta consiste en verificar el límite inferior y superior de la población indígena del Estado de México con las combinaciones citadas entre el año 2000 y 2010.

El quinto trabajo “Panorama Socioeconómico de la población indígena en los municipios de Hidalgo” de José Aurelio Granados-Alcantar y Laura Myriam Franco-Sánchez, pretende realizar un análisis de las condiciones socioeconómicas y demográficas de los pueblos indígenas del Estado de Hidalgo, además de ubicar la discusión sobre la insatisfacción de las necesidades de los municipios indígenas en Hidalgo en un contexto nacional.

Cierra la sección sociodemográfica el trabajo “Pueblos originarios de México, más allá de las cifras oficiales”, de Mindahi Crescencio Bastida y Saúl Alejandro García, quienes plantean que desde la Colonia, producto de la invasión europea en México, hubo —y aún persiste— un proyecto indigenista-integracionista, que pretendió la desaparición de los pueblos originarios y ocasionó la muerte de millones de personas descendientes directas de estos pueblos. El propósito asimilacionista se dio primero con la aniquilación de las estructuras políticas y religiosas de los antiguos señores, hasta reducir sus instituciones a la comunidad. Al mismo tiempo, las enfermedades traídas por los europeos y las aniquilaciones masivas diezmaron la población. Durante los tres siglos de la Colonia y durante los dos siglos del México Independiente continuaron las estrategias de crear un país mestizocrático, con políticas indigenistas renovadas. Los autores argumentan que a pesar de la puesta en marcha de un sinnúmero de acciones por parte de los gobiernos para tener una sola cultura nacional, los pueblos originarios, desde su resistencia, están presentes en esta nación multicultural, aportando a la riqueza biocultural de México en el mundo. Sostienen que más allá de las cifras oficiales y de las variables aplicadas por el Estado, los pueblos originarios representan la base del Estado nacional (Art.

2do. Constitucional) por lo que las políticas públicas deben abrir caminos de representación en los tres órdenes de gobierno y en los tres pisos gubernamentales, para llegar a convertir al país en un Estado plurinacional.

La sección titulada *Interculturalidad y derechos indígenas* inicia con el texto denominado “La autonomía de los pueblos indígenas ¿utopía jurídica y proyecto contra hegemónico?” de Magdalena Gómez, quien reflexiona sobre los avances y debilidades constitucionales relativos a la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas reconocidas en el artículo segundo constitucional. A partir del no pleno reconocimiento a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, discute la lógica del combate a la pobreza, la discriminación, la desigualdad y el despoblamiento presentado en las regiones indígenas. Concluye la autora con propuestas para la política pública dirigida a los pueblos indígenas a partir de una transformación radical de la relación con el Estado y en particular del programa Oportunidades.

“Pueblos indígenas, derechos humanos y derechos colectivos”, de Eduardo Andrés Sandoval-Forero, expone algunos argumentos en torno a las categorías de pueblos indígenas y pueblos originarios para enseguida tratar la complejidad que tienen estos pueblos en relación con los derechos humanos y en particular con los derechos colectivos. El texto aborda dicha problemática a partir de la dimensión de la Sociología jurídica, así como de evidentes ejemplos de la realidad que denotan la debilidad de la justicia para los indígenas.

Continúa el texto denominado “Los *yoremes* de Sinaloa y su inclusión a la sociedad de la información”, de Ernesto Guerra-García y Fortunato Ruiz-Martínez, que analiza desde un punto de vista sociointercultural la yuxtaposición de la etnorregión *yoreme* con la sociedad de la información. De las innumerables dimensiones de la retórica de la información, al menos tres de ellas describen no sólo las asimetrías, sino las asincronías que al considerar el tiempo se presentan entre la realidad del pueblo *yoreme mayo* de Sinaloa y las aspiraciones globales. Estas dimensiones son: i) los derechos lingüísticos de las comunidades indígenas en el nuevo contexto de aceptación de la diversidad étnica y cultural, ii) el impulso de las nuevas políticas de acceso a la información pública y iii) las aspiraciones globales de conformar una sociedad de la información y del conocimiento con el uso de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (NTIC). Se plantea en el trabajo que la interacción de estas tres dimensiones resulta en una enorme distancia con los objetivos planteados por los principales organismos nacionales y mundiales que han apostado el futuro intercultural de la humanidad y de la sociedad de la información.

Continuamos con el tercer texto de la sección de *interculturalidad indígena*, denominado “Académicos en la Universidad Intercultural del Estado de México: internacionalización, jubilación y reemplazo”, de Dianely Velasco-López y María del Carmen Farfán-García, cuyo trabajo surge por el interés sobre el enfoque intercultural dentro del ámbito educativo, principalmente en el nivel superior, con la puesta en marcha de Universidades Interculturales en todo el país. La investigación describe indicadores como la internacionalización, jubilación y reemplazo de los académicos de la Universidad Intercultural del Estado de México y tiene como objetivos principales identificar la tendencia de envejecimiento de los académicos que formarán los Cuerpos Académicos de la UIEM, registrar las formas en que los académicos piensan su jubilación y reemplazo y registrar las formas de internacionalización de los académicos.

El capítulo “Educación Superior intercultural y pobreza”, de Diana Bailleres, expone que en medio de los procesos políticos de fines del siglo XX, la educación intercultural se tornó en una bandera de presencia en las comunidades indígenas, de los partidos políticos identificados como elitistas o los que abanderaron la supuesta transición democrática de México. A la educación se le ha llevado y traído como la solución a la pobreza de cualquier país; se ha convertido en el nuevo paradigma del progreso. A diez años de su establecimiento, la Universidad Intercultural del Estado de México le ha dado educación a más de dos mil estudiantes de la región norte del Estado de México y ha titulado alrededor de 100 egresados de tres carreras. La experiencia de estos años de presencia de la Universidad en la región muestra que pese a todos los discursos comunicativos sobre el mejoramiento del nivel de vida en años recientes, la pobreza sigue tundiendo a los habitantes de las comunidades mazahuas y ahora más con la recesión de los vecinos del norte. Hace un análisis desde la perspectiva educativa de tres variables del desarrollo: educación, pobreza y comunicación.

Cerramos con el capítulo “Actos performáticos y el proceso reidentitario de las comunidades totonacas del municipio de Huehuetla en la Sierra Norte de Puebla”, de José Juan Méndez-Ramírez. Este trabajo describe la propuesta teórica del performance en el análisis del proceso reidentitario que experimentan algunos integrantes de las comunidades indígenas totonacas del municipio de Huehuetla de la sierra Norte de Puebla. En los resultados investigativos, los actos performáticos del sacerdote del pueblo, las madres carmelitas y los asesores, son explicados desde propuestas teóricas que permiten visualizarlos como los actores que a través de la creencia y la educación inciden en el cambio de valores y creencias de los

totonacos. Dichas acciones son legitimadas desde la cultura totonaca, es decir en defensa de lo totonaco, estos actores deciden qué rescatar y desde dónde para el resto de la etnia de este municipio.

Esperamos que los diferentes textos que componen el presente libro, contribuyan al conocimiento y discusión de la problemática sociodemográfica y de relaciones interculturales de los indígenas del México contemporáneo.

Por último, nos permitimos expresar nuestro reconocimiento a la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Estado de México y al Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social, por su apoyo en la edición de este libro.

Eduardo Andrés Sandoval-Forero
Bernardino Jaciel Montoya-Arce
Adán Barreto-Villanueva

Parte 1
Sociodemografía indígena

Población indígena rural y urbana

Marco Antonio Meneses-Monroy

El Colegio de México, México

Introducción

La presente investigación muestra una visión acerca de los indígenas de México en cuanto a su identidad, cantidad de indígenas según el grupo étnico al que pertenecen, por categoría hablante de lengua indígena y por categoría rural o urbana. En México hay 62 grupos etnolingüísticos, los cuales se muestran en cuanto a montos poblacionales. También se realiza un análisis teórico acerca de las poblaciones indígenas rurales y urbanas, en donde se muestra el porqué de la invisibilidad de los indígenas en las ciudades y por lo tanto la subestimación de los mismos, tanto en los censos como para ubicarlos como población objetivo de políticas públicas.

Metodología

La población indígena en México es una minoría, sin embargo de acuerdo con el Censo de población y vivienda 2010, 6.9 millones de personas la conforman, atendiendo al criterio lingüístico, lo que representa 6.6 por ciento de la población de tres años y más o 15.7 millones, según el criterio de autoadscripción, lo que representa 14.9 por ciento de la población de tres años y más. Por tal motivo, los indígenas son una población considerable a nivel nacional. En el presente trabajo se hace la distinción de indígenas rurales y urbanos. Los primeros serán considerados como aquellos hablantes de alguna lengua indígena que residan en localidades de 1 a 14 999 habitantes y los últimos serán los hablantes de lengua indígena, residentes en localidades de 15 mil habitantes o más.

Identidad indígena en un contexto teórico social

De manera general podríamos decir que todos sabemos o creemos saber ciertas cosas básicas respecto a las personas indígenas, como que por lo regular tienen una lengua propia, usan vestimentas peculiares y la gran mayoría de ellos se encuentra en estratos socioeconómicos bajos ¿Pero lo anterior es verdad o qué elementos se requieren para ser considerado indígena? Estas y otras cuestiones de identidad indígena, de datos socio-demográficos y de criterios de identificación de indígenas se abordarán a continuación.

Ser indígena no depende de una serie de elementos con los que se pueda contar o no y dichos elementos determinen la condición de indígena. Más bien, como se desprende del Convenio 169 de la OIT, importa la auto-identificación o la auto-adscripción de los propios indígenas. Bonfil Batalla (1987: 112) explicó que la identidad étnica es una ideología que se manifiesta a nivel individual y colectivo y que expresa la pertenencia (y la aceptación correspondiente) a un determinado grupo étnico, entendido como un conjunto delimitado de individuos que se reproduce biológica y socialmente y que participa de un mismo ámbito de cultura autónoma, es decir, que ejerce en forma legítima el control sobre un repertorio de recursos culturales propios.

Otras posturas respecto a la cuestión indígena abordan aspectos relativos a las dificultades de definir a los pueblos indígenas, puesto que se trata de una cantidad de pueblos heterogéneos que de manera homogénea reciben la misma denominación. De igual manera es común que algunos autores asocien al indígena como campesino, por la relación que generalmente tienen los indígenas con la tierra, donde la siembra y cosecha van a ser fenómenos importantes para ellos. Sin embargo, esta tendencia “campesinista” es una visión errada del indígena porque precisamente de esta manera pierden la connotación de pueblos indígenas con la que pueden gozar de una serie de beneficios como preservar su cultura e instituciones y se les trata como campesinos, reduciéndolos de esta forma a su relación con la tierra.

Arturo Warman (2003) señala que el concepto indígena es fundamentalmente usado por aquellos que no pertenecen a esa población. Como concepto simplificador “hace caso omiso de las identidades étnicas primarias y atribuye características comunes y compartidas a un complejo mosaico de diversidad”. Propiamente no existe una única identidad indígena, sino que dentro de esa denominación se han incluido pueblos y culturas diferentes

entre sí. Para entender la magnitud de esta diversidad, basta señalar que en el caso del lenguaje, una de las manifestaciones culturales más representativas de identidad cultural, muchos pueblos originarios de México no comparten las raíces etimológicas de sus lenguas. Carlos Montemayor se expresó en el mismo sentido:

En verdad los indios de México nunca han sido los indios de México. Son pueblos que han tenido nombres precisos desde el siglo XV hasta nuestros días: son purépechas, tzotziles, chinantecos, mayas, nahuas, tojolabales, mazatecos, rarámuris, tenek, bibizá, ayuk, ódames, seris, mayos, yaquis, kiliwas, mazahuas, tantos otros. El concepto 'indio' sigue ocultando a esos pueblos, sigue siendo una señal que recuerda la negación de su existencia (Montemayor, 2001).

Ahora bien ¿Qué es la cosmovisión? ¿En qué consiste la importancia de la lengua? La cosmovisión es una forma de concebir al mundo, es una construcción del pensamiento de una sociedad o sistema determinado, es una concepción histórica, cambiante con el devenir del tiempo, misma que se transmite generacionalmente a través del lenguaje y la interacción cotidiana de los individuos de dicho grupo. Por lo anterior, cada individuo es dueño de su propia cosmovisión en relación con el modo en que concibe a su entorno y al universo mismo, mas dicha cosmovisión se verá íntimamente ligada o determinada por la sociedad o sistema al que pertenece. Por ello, una de las características de mayor relevancia para los indígenas ha sido su lengua, ya que buena parte de las personas indígenas tienen su propia lengua que difiere de la oficial del Estado-nación al que pertenecen. Habiendo abordado en qué consiste la cosmovisión, cabe reiterar la relevancia de la lengua, ya que por medio del lenguaje se transmite principalmente la manera de concebir al mundo. De este modo, el hecho de que diversos pueblos se encuentren insertos dentro de un mismo país es significativo, ya que si la concepción del mundo difiere, de igual forma sus necesidades y propósitos cambian y dicho fenómeno es lo que ha hecho que en nuestro país y en otros países latinoamericanos al integrar al indígena a los estados nacionales se pretenda eliminar diferencias y homogeneizarlos al resto de la población no indígena. Para mantener su cosmovisión, los pueblos indígenas han intentado mantener su lengua y para adaptarse al cambio han aprendido la lengua que la mayor parte de la población del país al que pertenecen habla. En el caso de México, gran parte de la población indígena se declara bilingüe (80.46 por ciento de la población hablante de

lengua indígena se declaró bilingüe en el año 2010). Retomando a Bonfil Batalla respecto a la importancia de la lengua, señala:

Un aspecto especialmente importante es la resistencia lingüística, ya que la preservación de la lengua tiene importancia fundamental para que se mantengan los códigos más profundos para entender el mundo. Los mecanismos que aseguran la continuidad lingüística han sido escasamente estudiados en México, pero uno de los factores que parece jugar un papel destacado es el uso de la lengua materna en la vida doméstica y, en consecuencia, la importancia de la mujer como transmisora del idioma propio (Bonfil, 1988).

Análisis teórico. Indígenas urbanos

Antes de la llegada de los españoles, México-Tenochtitlan —nadie lo ignora— era una gran ciudad. Sin embargo, después de la conquista y a lo largo de los años se ha identificado a los indígenas como eminentemente rurales, en parte por la estrecha relación con la tierra de muchos de ellos. Sin embargo, es una realidad que existen muchas personas indígenas en ciudades, que pueden ser subestimadas porque a menos de que vistan trajes típicos, hablen alguna lengua indígena o expresen de manera abierta costumbres o tradiciones, es casi imposible su identificación, tornándose invisibles en las ciudades. ¿Por qué razones algunos indígenas abandonan los rasgos característicos que los identifican? Algunas causas son la adaptación al medio que los rodea, provocada por la interacción cotidiana con personas no indígenas, el hecho generacional común de pérdida de características como lengua y vestimenta, entre otras. Es decir, en ocasiones los padres hablan alguna lengua indígena o visten trajes típicos y sus hijos ya no lo hacen. También existe el temor a sufrir discriminación por su calidad de indígenas, lo que los lleva a no exteriorizar rasgos que los identifiquen como tales, pues aunque en algunos sectores poblacionales se ha revalorado a los indígenas, en otros aún existen arraigados prejuicios acerca de ellos. En ocasiones se valora a los indígenas prehispánicos pero no a los actuales.

Cuando se habla de indígenas urbanos, por lo general se piensa en aquellos indígenas migrantes que pertenecían a un entorno rural y pasaron a uno urbano, probablemente en busca de mejores oportunidades, laborales principalmente. Sin embargo es importante pensar en indígenas que nacieron en ciudades debido a que sus papás o abuelos habían migrado previamente, pero también hay que tomar en cuenta que algunos indígenas pasan a ser urbanos por las conurbaciones o incremento del número de habitantes en los lugares que viven y no olvidar que las personas residentes en ciudades

son indígenas de acuerdo con el criterio de autoadscripción o según el criterio lingüístico, sin importar por qué habitan en zonas urbanas. Lo cierto es que son una realidad y se les debe tomar en cuenta como un sector hasta ahora poco atendido y que reclama atención y respeto por parte de las instituciones y la sociedad en general.

¿Dónde se insertan laboralmente los indígenas en las ciudades? Se sabe que principalmente en el sector informal, en actividades poco calificadas y en el caso de las mujeres indígenas urbanas, en muchas ocasiones se insertan como trabajadoras domésticas. Sin embargo, lo anterior no impide que algunos, pocos de ellos, ciertamente, desempeñen cualquier tipo de trabajo incluyendo aquellos en que se necesite alto grado de estudios o determinadas especializaciones.

De acuerdo con estimaciones del Consejo Nacional de Población basado en datos del INEGI, 2000, en México uno de cada tres indígenas era urbano. Pero ¿qué beneficios tiene ser indígena urbano? Diversos investigadores señalan que los indígenas generalmente por el hecho de estar en un entorno urbano, tienen mayor bienestar que los indígenas rurales (Vargas y Flores, 2002; Hernández *et al.*, 2006; Del Popolo *et al.*, 2009), aunque menor bienestar que la población no indígena urbana (Vargas y Flores, 2002; Hernández *et al.*, 2006).

Datos sociodemográficos de las poblaciones indígenas rurales y urbanas de México

En el Cuadro 1 se muestra la población rural y urbana hablante de lengua indígena por decenios. En 1990 había cuatro millones y medio de indígenas rurales, diez años más tarde la cifra se incrementó a poco más de cuatro millones novecientos mil y para 2010 aumentó a cerca de cinco millones quinientos mil habitantes, es decir, la población indígena rural se ha ido incrementando decenalmente aproximadamente en quinientos mil habitantes. En cuanto a la población indígena urbana, en 1990 había 782 115 indígenas urbanos, diez años más tarde se incrementó considerablemente llegando a 1 137 625 indígenas urbanos. En 2010 la población indígena urbana se incrementó ligeramente alcanzando un total de 1 237 334 indígenas urbanos. El incremento poblacional de los indígenas en el periodo 1990-2010, hablando en números absolutos fue mayor en la población rural que en la urbana, sin embargo, en porcentajes fue a la inversa, ya que en los veinte años estudiados hubo un incremento de 21.28 por ciento para la población indígena rural y 58.2 por ciento en la población indígena urbana.

Cuadro 1. Población de cinco años o más, hablante de lengua indígena, residente en zonas rurales y urbanas 1990-2010

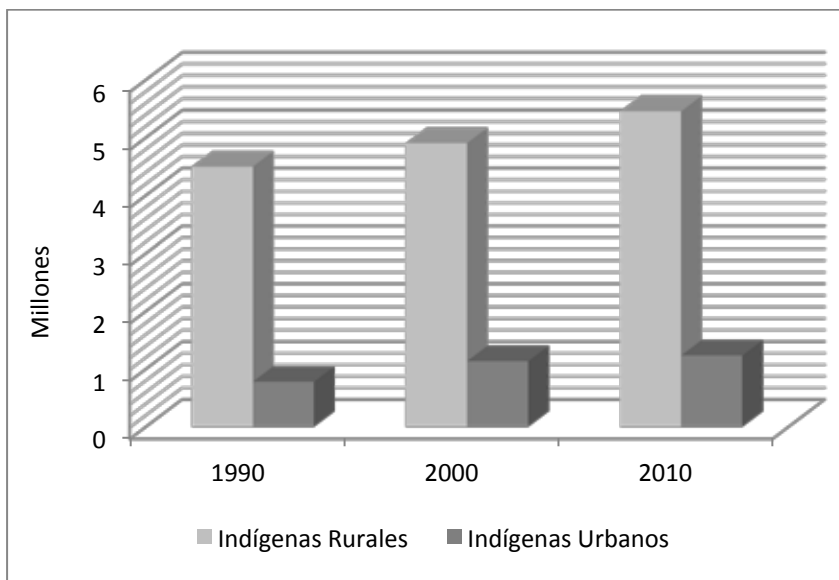
Año	Indígenas rurales	Indígenas urbanas
1990	4 500 232	782 115
2000	4 906 922	1 137 625
2010	5 457 894	1 237 334

Fuente: elaboración propia con datos del INEGI.

De acuerdo con la Gráfica 1 en donde se muestra la población hablante de lengua indígena, se presenta un incremento constante en la población indígena rural de 1990 a 2000 y de 2000 a 2010. En cuanto a la población indígena urbana, de igual forma, se presentó un incremento en dicha población en los periodos 1990-2000 y 2000-2010, apreciándose que en 1990, la población indígena urbana no alcanzaba el millón de personas y diez años más tarde dicha población sobrepasó ligeramente el millón. De 2000 a 2010 los indígenas urbanos aumentaron en alrededor de cien mil personas. En 1990 la población indígena rural era de aproximadamente cuatro millones y medio mientras que la urbana no llegaba al millón; en el año 2000 los indígenas rurales casi llegaron a los cinco millones y los indígenas urbanos sobrepasaron ligeramente el millón de personas; en 2010, con un ligero incremento respecto del decenio anterior, hay alrededor de un millón doscientos mil indígenas urbanos de acuerdo con el criterio de habla indígena.

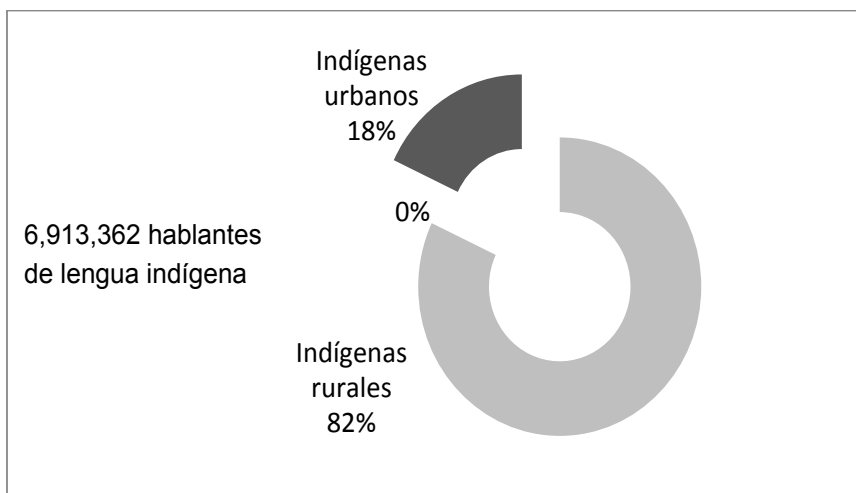
En 2010 (ver Gráfica 2) la población indígena rural representa el 82 por ciento de la totalidad de la población indígena, mientras que el 18 por ciento son indígenas urbanos, es decir, aproximadamente cuatro de cada cinco indígenas son rurales y tan sólo uno de cada cinco indígenas son urbanos a nivel nacional con base en el criterio lingüístico. Sin embargo, más de un millón de indígenas urbanos es una población significativa que requiere ser estudiada, además de que dicha población está creciendo en 2.91 por ciento anual, de acuerdo con el crecimiento reportado durante el periodo 2000-2010.

Gráfica 1. Población de cinco años o más hablante de lengua indígena residente en zonas rurales y urbanas 1990-2010



Fuente: elaboración propia a partir del Cuadro 1.

Gráfica 2. Población de tres años o más hablante de lengua indígena según condición de rural o urbana en porcentajes 2010



Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

Distribución de hablantes de lengua indígena rurales y urbanos por sexo

Respecto al sexo de los hablantes de lengua indígena rurales (ver Cuadro 2) es ligeramente menor la población masculina a la femenina; de igual forma en el ámbito urbano la población masculina es un poco inferior que la femenina. Sin embargo, de manera general se observa un porcentaje semejante tanto de hombres como de mujeres rurales y urbanos, ya que las diferencias en porcentajes respecto a género no son significativas.

Cuadro 2. Distribución de hablantes de lengua indígena rurales y urbanos por sexo 2010, en porcentaje

	Indígena rural	Indígena urbano
Hombres	49.10	49.30
Mujeres	50.90	50.70
Total	100.0	100.0

Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

Principales lenguas indígenas en poblaciones rurales de México

Las seis principales lenguas indígenas en poblaciones rurales de México, de acuerdo con el mayor número de hablantes, son, de forma descendente (ver Cuadro 3): Náhuatl, maya, tzeltal, tzotzil, zapoteco, otomí. Juntas representan 51.77 por ciento, de los hablantes de lengua indígena rurales, es decir, uno de cada dos hablantes de lengua indígena rurales pertenece a uno de los seis grupos que tienen un mayor número de hablantes de lengua indígena. Las tres primeras lenguas indígenas más habladas dan 35.44 por ciento, lo que significa que uno de cada tres indígenas rurales, según condición de habla indígena, pertenece a uno de los tres grupos etnolingüísticos con mayor número de hablantes. El náhuatl es la lengua indígena más hablada con 18.62 por ciento, lo que representa que uno de cada cinco hablantes de lengua indígena en poblaciones rurales habla náhuatl. La segunda lengua más hablada en poblaciones rurales es el maya, con 9.3 por ciento, de manera tal que uno de cada diez indígenas rurales pertenece a dicho grupo de acuerdo con el criterio de habla indígena. Por otro lado, hay alrededor de 35 lenguas indígenas que son habladas por menos de mil habitantes. Para hacer más evidentes estas diferencias, obsérvese que en poblaciones rurales, mientras el náhuatl es hablado por más de un millón de personas, el papabuco y otras dos lenguas tan sólo son habladas por una persona.

Cuadro 3. Porcentaje de hablantes rurales de alguna lengua indígena por orden de importancia numérica 2010

Lengua indígena	Absolutos	Porcentajes
Náhuatl	1 055 117	18.62
Maya	527 189	9.30
Tzeltal (Tseltal)	426 188	7.52
Tzotzil (Tsotsil)	382 921	6.75
Zapoteco	313 537	5.53
Otomí	229 679	4.05
Totonaca (Totonaco)	213 924	3.77
Chol (Ch'ol)	204 960	3.61
Mazateco	161 939	2.85
Huasteco	142 136	2.50
Chinanteco	119 395	2.10
Mixe	116 243	2.05
Mazahua	115 356	2.03
Tlapaneco	114 648	2.02
Purépecha (Tarasco)	111 408	1.96
Mixteco	101 225	1.78
Tarahumara	76 532	1.35
Tojolabal	48 638	0.85
Chatino	46 126	0.81
Huichol	43 284	0.76
Amuzgo de Guerrero	43 105	0.76
Popoluca	40 742	0.71
Mayo	35 268	0.62
Tepehuano de Durango (Tepehuano del sur)	25 243	0.44
Zapoteco sureño	23 514	0.41
Chontal de Tabasco	22 860	0.40
Triqui	22 506	0.39
Cora	20 135	0.35
Zoque	17 270	0.30
Huave	17 018	0.30
Popoloca	16 766	0.29

Fuente: Censo de Población y Vivienda, 2010.

Cuadro 3. Porcentaje de hablantes rurales de alguna lengua indígena por orden de importancia numérica 2010 (continuación)

Lengua indígena	Absolutos	Porcentajes
Yaqui	15 221	0.26
Cuicateco	11 564	0.20
Pame	11 360	0.20
Mame (Mam)	9 343	0.16
Kanjobal (Q'anjob'al)	9 124	0.16
Tepehuano de Chihuahua (Tepehuano del norte)	8 225	0.14
Tepehua	7 715	0.13
Amuzgo de Oaxaca	5 134	0.09
Chontal de Oaxaca	3 485	0.06
Tepehuano	2 637	0.04
Chuj	2 568	0.04
Chichimeca jonaz	2 182	0.03
Guarijío	2 115	0.03
Aguacateco (Awakateko)	1 967	0.03
Mixteco de la mixteca baja	1 585	0.02
Tacuate	1 574	0.02
Mixteco de la mixteca alta	1 525	0.02
Chinanteco de Ojitlán	1 354	0.02
Kekchi (Q'eqchi')	1 212	0.02
Zapoteco vallista	867	0.01
Amuzgo	796	0.01
Pima	760	0.01
Ocuilteco (Tlahuica)	723	0.01
Matlatzinca	718	0.01
Seri	709	0.01
Chocho (Chocholteco)	547	0.00
Jacalteco (Jakalteko)	542	0.00
Kikapú (Kickapoo)	405	0.00
Chontal	343	0.00
Quiché (K'iche')	276	0.00
Kumiai	221	0.00

Fuente: Censo de Población y Vivienda, 2010.

Cuadro 3. Porcentaje de hablantes rurales de alguna lengua indígena por orden de importancia numérica 2010 (continuación)

Lengua indígena	Absolutos	Porcentajes
Zapoteco del Istmo	190	0.00
Zapoteco de Ixtlán	150	0.00
Ixcateco	147	0.00
Paipai	141	0.00
Cucapá	100	0.00
Cakchiquel (Kaqchikel)	93	0.00
Cochimí	77	0.00
Ixil	71	0.00
Chinanteco de Usila	64	0.00
Pápago	42	0.00
Motocintleco (Qato'k)	22	0.00
Kiliwa	17	0.00
Chinanteco de Valle Nacional	15	0.00
Mixteco de la costa	9	0.00
Chinanteco de Petlapa	7	0.00
Mixteco de Puebla	7	0.00
Solteco	6	0.00
Lacandón	4	0.00
Mixteco de la zona mazateca	4	0.00
Popoluca de la sierra	4	0.00
Ayapaneco	3	0.00
Chinanteco de Lalana	1	0.00
Chinanteco de Sochiapan	1	0.00
Papabuco	1	0.00
Popoluca de Oluta	0	0
Popoluca de Texistepec	0	0
Zapoteco del rincón	0	0
Otras lenguas indígenas de México	36	0.00
Otras lenguas indígenas de América	127	0.00
Lengua indígena no especificada	59974	1.05
Total	5 665 022	100.00

Fuente: Censo de Población y Vivienda, 2010.

Principales lenguas indígenas en poblaciones urbanas de México

Las poblaciones indígenas urbanas, sin importar que en números absolutos representen poco menos de una quinta parte del total de hablantes de lengua indígena, tienen casi la misma diversidad de lenguas que las poblaciones rurales, pero lo que evidentemente resulta menor es el número de hablantes de distintas lenguas cuando se hace el comparativo con un mismo grupo etnolingüístico en tanto es hablado en un entorno rural o urbano. Por ejemplo, el náhuatl, que es la lengua indígena más hablada en México con un total de 1 314 913 hablantes, es hablada por 1 055 117 náhuatles rurales y por 259 796 náhuatles urbanos, que equivalen a 80.24 por ciento rurales y 19.75 por ciento urbanos. Si bien se acaba de mencionar que la lengua indígena más hablada en México es el náhuatl, la lengua indígena más hablada en poblaciones urbanas es el maya, con 269 216 hablantes.

Las seis principales lenguas indígenas en poblaciones urbanas de México, de acuerdo con el mayor número de hablantes, son, de forma descendente (ver Cuadro 4): maya, náhuatl, zapoteco, mixteco, otomí, tzeltal; juntas representan 68 por ciento de los hablantes de lengua indígena urbanos, es decir, dos de cada tres hablantes de lengua indígena urbanos pertenecen a uno de los seis grupos que tienen un mayor número de hablantes de lengua indígena. Las tres primeras lenguas indígenas más habladas dan 52.03 por ciento, lo que significa que uno de cada dos indígenas urbanos, según condición de habla indígena, pertenece a uno de los tres grupos étnicos con mayor número de hablantes de lengua indígena. El maya, que es la lengua indígena más hablada en poblaciones urbanas, representa 21.56 por ciento de los hablantes de lengua indígena y el náhuatl, segunda lengua indígena más hablada en el entorno urbano, sólo está ligeramente por debajo del náhuatl con 20.81 por ciento de hablantes. Por otro lado, en contraste con las lenguas indígenas más habladas, aproximadamente cincuenta lenguas indígenas son habladas por menos de mil personas en zonas urbanas y seis de ellas tan sólo cuentan con una persona que las representa, aunque ciertamente en porcentajes no se reflejen dichas lenguas, por no ser representativas en términos numéricos.

Cuadro 4. Porcentaje de hablantes urbanos de alguna lengua indígena por orden de importancia numérica 2010

Lengua indígena	Absolutos	Porcentajes
Maya	269 216	21.56
Náhuatl	259 796	20.81
Zapoteco	120 664	9.66
Mixteco	93 061	7.45
Otomí	58 373	4.67
Tzeltal (Tseltal)	48 110	3.85
Tzotzil (Tsotsil)	46 247	3.70
Mazateco	43 093	3.45
Totonaca (Totonaco)	36 328	2.91
Mixe	20 493	1.64
Mazahua	18 454	1.47
Purépecha (Tarasco)	16 936	1.35
Chinanteco	15 958	1.27
Huasteco	12 765	1.02
Tlapaneco	12 596	1.00
Chol (Ch'ol)	10 287	0.82
Tarahumara	9 182	0.73
Tojolabal	5 563	0.44
Triqui	4 631	0.37
Mayo	4 491	0.35
Huichol	4 341	0.34
Zoque	3 669	0.29
Amuzgo de Guerrero	2 784	0.22
Yaqui	2 371	0.18
Popoluca	1 731	0.13
Popoloca	1 719	0.13
Tepehuano de Durango (Tepehuano del sur)	1 561	0.12
Cuicateco	1 473	0.11
Cora	1 310	0.10
Tepehua	1 253	0.10
Huave	1 246	0.09

Fuente: Censo de Población y Vivienda, 2010.

Cuadro 4. Porcentaje de hablantes urbanos de alguna lengua indígena por orden de importancia numérica 2010 (continuación)

Lengua indígena	Absolutos	Porcentajes
Amuzgo	1 234	0.09
Chatino	1 201	0.09
Mame (Mam)	1 124	0.09
Mixteco de la mixteca alta	989	0.07
Chontal de Oaxaca	927	0.07
Chontal	761	0.06
Mixteco de la mixteca baja	653	0.05
Chinanteco de Ojitlán	588	0.04
Chontal de Tabasco	578	0.04
Zapoteco sureño	575	0.04
Zapoteco vallista	532	0.04
Kanjobal (Q'anjob'al)	501	0.04
Zapoteco del Istmo	424	0.03
Tepehuano	403	0.03
Matlatzinca	388	0.03
Chocho (Chocholteco)	267	0.02
Pame	267	0.02
Zapoteco de Ixtlán	229	0.01
Tepehuano de Chihuahua (Tepehuano del norte)	174	0.01
Pápago	119	0.00
Quiché (K'iche')	115	0.00
Chichimeca jonaz	113	0.00
Pima	107	0.00
Guarijío	86	0.00
Seri	86	0.00
Motocintleco (Qato'k)	84	0.00
Kumiai	72	0.00
Amuzgo de Oaxaca	69	0.00
Kekchi (Q'eqchi')	67	0.00
Chuj	64	0.00
Jacalteco (Jakalteko)	60	0.00
Paipai	59	0.00

Fuente: Censo de Población y Vivienda, 2010.

Cuadro 4. Porcentaje de hablantes urbanos de alguna lengua indígena por orden de importancia numérica 2010 (continuación)

Lengua indígena	Absolutos	Porcentajes
Cakchiquel (Kaqchikel)	50	0.00
Cucapá	45	0.00
Ixcateco	43	0.00
Kikapú (Kickapoo)	41	0.00
Mixteco de Puebla	32	0.00
Aguacateco (Awakateko)	30	0.00
Kiliwa	29	0.00
Ocuilteco (Tlahuica)	22	0.00
Mixteco de la costa	18	0.00
Popoluca de la sierra	17	0.00
Lacandón	16	0.00
Chinanteco de Valle Nacional	14	0.00
Chinanteco de Usila	13	0.00
Ixil	12	0.00
Cochimí	11	0.00
Tacuate	10	0.00
Solteco	4	0.00
Chinanteco de Petlapa	2	0.00
Mixteco de la zona mazateca	2	0.00
Ayapaneco	1	0.00
Chinanteco de Sochiapan	1	0.00
Papabuco	1	0.00
Popoluca de Oluta	1	0.00
Popoluca de Texistepec	1	0.00
Zapoteco del rincón	1	0.00
Chinanteco de Lalana	0	0-00
Otras lenguas indígenas de México	111	0.00
Otras lenguas indígenas de América	710	0.05
Lengua indígena no especificada	90 480	7.24

Fuente: Censo de Población y Vivienda, 2010.

Monolingüismo y bilingüismo

Se considera monolingüe al hablante de lengua indígena que no habla español y a quien habla alguna lengua indígena y español se le considera bilingüe. En México (ver Cuadro 5) 80 por ciento de la población hablante de lengua indígena es bilingüe y 16 por ciento monolingüe, lo que representa que cuatro de cada cinco indígenas son bilingües, mientras que poco menos de uno de cada cinco indígenas habla solamente lengua indígena, ignorando el español. De los hablantes de lengua indígena rurales (ver Cuadro 6) 79 por ciento son bilingües, mientras que 19 por ciento son monolingües. Respecto a la población indígena urbana (ver Cuadro 7) 87.5 por ciento es bilingüe y tan sólo 1.5 por ciento monolingüe, es de notar que en este rubro los no especificados representan 11 por ciento, porcentaje muy alto para personas que no se precisó si eran bilingües o monolingües.

Cuadro 5. Bilingüismo y monolingüismo de la población hablante de lengua indígena 2010

	Hablantes de lengua indígena	Habla español Bilingüismo	No habla español Monolingüismo	No especificados
Números absolutos	6 913 362	5 562 979	1 096 512	253 871
Porcentajes	100	80	16	4

Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

Cuadro 6. Bilingüismo y monolingüismo de la población hablante de lengua indígena rural 2010

	Hablantes de lengua indígena rurales	Habla español Bilingüismo	No habla español Monolingüismo	No especificados
Números absolutos	5 665 022	4470 417	1 078 040	116 565
Porcentajes	100	79	19	2

Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

Cuadro 7. Bilingüismo y monolingüismo de la población hablante de lengua indígena urbana 2010

	Hablantes de lengua indígena urbanos	Habla español Bilingüismo	No habla español Monolingüismo	No especificados
Números absolutos	1 248 340	1 092 562	18 472	137 306
Porcentajes	100	87.5	1.5	11

Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

Conclusiones

Mayoritariamente, las poblaciones indígenas de México siguen siendo rurales, sin embargo, hay un volumen poblacional considerable de indígenas urbanos, puesto que aproximadamente —de acuerdo con el criterio de habla indígena— uno de cada cinco indígenas es urbano. De 1990 a 2010 los indígenas rurales han tenido una tasa de crecimiento promedio anual de 1.06 por ciento, mientras que la misma tasa para el mismo periodo en el caso de los indígenas urbanos ha sido de 2.91 por ciento, por lo que si continúa la tendencia que se ha presentado en los últimos decenios, en los próximos años se verá un mayor número de indígenas en ciudades. Es decir, los indígenas en las ciudades son una realidad innegable, que sin embargo muchas veces no se reconoce, ya sea en parte porque el concepto de “indígena” no es con el que se designan a sí mismos los grupos indígenas, porque en los procesos de adaptación se pierden rasgos que los caracterizan, o por temor a sufrir discriminación de los propios indígenas, entre otros. Esto en lo concerniente a los indígenas en relación con que ellos mismos propicien una subestimación o invisibilidad en las ciudades. Pero echarle la culpa al indígena por subestimarlo o por su invisibilidad en las ciudades es una aberración, puesto que indígenas y no indígenas debemos de reconocer un México multicultural, que valore a las culturas prehispánicas y, lo más importante, a los pueblos indígenas de hoy, sabiendo que además de ser en diversas cuestiones diferentes a los mestizos son peculiares entre ellos y tanto las diferencias como las coincidencias culturales, hacen de México un país con gran riqueza cultural.

No obstante, lo anterior es parte del discurso ideal que ya se empieza a pregonar en México pero que no se aplica en la realidad. De hecho, hay una parte perversa en la subestimación de los indígenas en ciudades y en la invisibilidad de los indígenas en las urbes, porque si hay pocos indígenas en ciudades o no se ven, entonces los gobiernos y las políticas públicas no se ocuparán —como hasta ahora ha sucedido— de este sector poblacional que ha existido, perdura y crece. Sí, aumenta, pero en condiciones de desigualdad con la población mestiza o no indígena.

Generalizando, podemos decir (diversos estudios lo indican, entre ellos algunos elaborados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD) que los indígenas rurales se encuentran en situación de pobreza, pero también en zonas urbanas hay una población significativa y creciente que se encuentra ahí en la pobreza y desigualdad, sin ser vista o

acaso sin querer ser vista por el Estado a nivel nacional, estatal y municipal, para no tener que cubrir las necesidades y los derechos que reclaman los indígenas en las ciudades y que ya es hora de atender.

Recomendaciones

- Reconocer y preservar la diversidad cultural como patrimonio invaluable de México.
- El Estado, a nivel nacional, estatal y municipal debe realizar programas integrales para la conservación y desarrollo de las culturas y sociedades indígenas en donde ellos participen tanto en la planeación como en la aplicación de dichos programas.
- Reconocer que existe un volumen poblacional significativo de indígenas en ciudades, que aumenta año con año pero que se encuentra en condiciones de desigualdad y vulnerabilidad.
- La invisibilidad indígena urbana es propiciada por diversos factores, pero sociedad y gobierno deben trabajar en programas concretos que identifiquen a la población indígena urbana y la hagan visible y participe en acciones tendientes al desarrollo social de los indígenas conservando sus culturas y tradiciones.

Bibliografía

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1987, “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales”, en Néstor García Canclini (ed.), *Políticas culturales en América Latina*, Editorial Grijalbo, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1988, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, en *Anuario Antropológico/86*, Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro.

DEL POPOLO, Fabiana, Ana María Oyarce y Bruno Ribotta, 2009, “Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio”, en *Notas de población*, núm. 86, CEPAL.

FONDO INDÍGENA, 2007, *Pueblos indígenas y ciudadanía. Los indígenas urbanos*.

HERNÁNDEZ BRINGAS, Héctor Hiram, René Flores Arenales, Gabriela Ponce Sernicharo, Ana María Chávez Galindo, 2006, “La población indígena en la Zona Metropolitana del Valle de México 2000”, en *Papeles de Población*, núm. 047, enero-marzo, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 155-200, Toluca.

INEGI, 2011, *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.

MONTEMAYOR, Carlos, 2001, *Los pueblos indios de México hoy*, ed. Planeta, México.

MENESES MONROY, Marco Antonio, 2011, “Comportamiento reproductivo de la población indígena urbana”, en *La investigación Social en México*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, pp. 49-60.

OEHMICHEN, Cristina, 2006, “Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México”, en *Papeles de Población*, núm. 28, abril-junio, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 181-197, Toluca.

PNUD, 2010, *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD.

VARGAS BECERRA, Patricia Noemí, Julia Isabel Flores Dávila, 2002, “Los indígenas en ciudades de México: El caso de los Mazahuas, Otomíes, Triquis, Zapotecos y Mayas”, en *Papeles de Población*, núm. 34, octubre-diciembre, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 235-257, Toluca.

Marco Antonio Meneses-Monroy

Maestro en Estudios de Población por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Actualmente es estudiante del Doctorado en Estudios de Población en el Colegio de México. Entre sus publicaciones recientes se encuentra “Identidad indígena y criterios de identificación en México”, en *Investigación Social en México, 2011*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Correo electrónico: monroy111@hotmail.com

Pobreza en la población y los municipios indígenas de México, 2010. Una breve revisión según familia lingüística

Ricardo César Aparicio-Jiménez y
Nayeli Noyolitzin Salgado-Granados

*Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social
CONEVAL, México*

Introducción

La multidimensionalidad de la pobreza se expresa en diferentes aspectos de la vida de las personas, como necesidades básicas insatisfechas, falta de recursos, limitaciones en la libertad y como la aspiración negada a tener una vida digna. Si bien se acepta de manera generalizada que la pobreza es un fenómeno multidimensional, la mayoría de las mediciones se ha realizado con enfoques monetarios.¹ Éstos han proporcionado información relevante de las condiciones de vida de la población, sin embargo, han sido sometidos a varias revisiones y criticados por no considerar otros aspectos del bienestar que no necesariamente se adquieren en el mercado, como la producción para autoconsumo o el bienestar derivado del consumo de bienes y servicios públicos (Kakwani y Silber, 2008).

Las aportaciones de Amartya Sen (1980) han propiciado la reflexión de los especialistas sobre la concepción y medición de la pobreza. Durante los últimos años, el enfoque de derechos humanos para el estudio de la pobreza ha sido impulsado por investigadores y gobiernos internacionales, pues brinda un marco teórico que la concibe como la falta de titularidades de las personas para tener una vida digna.

Las características de los derechos humanos como la universalidad, la indivisibilidad, la interdependencia y no discriminación implican que

¹ Un claro ejemplo de este tipo de mediciones es la del Banco Mundial que considera como umbral de pobreza 1.25 dólares diarios en poder de paridad de compra para realizar comparaciones internacionales.

todas las personas independientemente de su ubicación, edad, género o condición racial tienen derecho a un conjunto de satisfactores mínimos reconocidos normativamente. Asimismo, el enfoque de derechos reconoce las obligaciones de los Estados para garantizar condiciones de vida mínimas para su población.

Recientemente, el Estado Mexicano adoptó una metodología de medición multidimensional que tiene un enfoque de derechos humanos, específicamente, de derechos económicos y sociales. Ésta responde a los ordenamientos que la Ley General de Desarrollo Social (LGDS) le hace al Consejo Nacional de Evaluación en términos de los indicadores, la periodicidad y las fuentes de información que deben utilizarse. Si bien la metodología no mide el ejercicio del derecho, da cuenta del piso mínimo de acceso a un conjunto de necesidades básicas relacionadas con el ingreso, la educación, la salud, la seguridad social, la vivienda y la alimentación (CONEVAL, 2009).

Una de sus virtudes es que permite identificar tres grupos poblacionales con necesidades diferenciadas. Estos grupos son la población vulnerable por carencias sociales, por ingresos y los no pobres y no vulnerables. Debido a la propiedad axiomática de desagregación por grupos de población, es posible conocer el porcentaje y número de personas en pobreza para distintos grupos y para la población que habla lengua indígena.

En este documento se presentan los resultados oficiales de pobreza para la población que habla lengua indígena y para los municipios indígenas y se cuenta, por primera vez, con estimaciones de pobreza para ocho de las once familias lingüísticas enumeradas en el catálogo del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

Para cumplir con su objetivo, el presente trabajo se divide en cinco secciones: en la primera se mencionan los conceptos, la metodología y las fuentes de información; en la segunda se presentan los resultados de pobreza para la población que habla lengua indígena y se contrastan con otros grupos poblacionales; en la tercera se presentan las estimaciones de pobreza según tipo de lengua; en la cuarta se presenta la pobreza de los municipios indígenas y finalmente, los principales hallazgos y algunas conclusiones derivadas del análisis.

Antecedentes

México, a través de Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), es uno de los pocos países en América Latina que realiza encuestas en hogares con la complejidad temática, periodicidad y nivel de desagregación

como la Encuesta de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH). La primera ENIGH se levantó en 1977; desde 1992 y hasta 2010 ha permitido de manera bienal conocer los niveles y tendencias de la pobreza por ingresos en México a nivel nacional, rural y urbano.²

La publicación de la LGDS en 2004 modificó los criterios para realizar las estimaciones de pobreza, pues estableció que las mediciones de pobreza debían ser multidimensionales. El CONEVAL ha publicado los resultados de 2008 y 2010 a nivel nacional y por primera vez para todas las entidades del país y en 2010, para los 2 456 municipios de México.

Una característica de la nueva medición es la desagregación por grupos poblacionales, entre ellos, la población que habla lengua indígena. Sin embargo, fue hasta 2008 cuando por primera vez se pudo conocer la pobreza en las personas que hablan lengua indígena gracias a la incorporación de la pregunta hablante de lengua indígena en las fuentes que se utilizan para medir la pobreza multidimensional (INEGI, 2009).

Antes de esa fecha, los diagnósticos y el análisis de las condiciones socioeconómicas, de pobreza, vulnerabilidad y exclusión social de las personas originarias fueron posibles con la información de los censos y conteos.³

Alejandro Ramírez (2006) presenta el porcentaje de población en pobreza por ingresos en los municipios indígenas entre 1992 y 2002 y Jesús Mena (2011) utiliza el Índice de Rezago Social y sus componentes para dar cuenta de sus condiciones socioeconómicas. Sin embargo, estos estudios utilizan como unidad de análisis el municipio o sus localidades y no a los hogares o las personas.

Otros estudios en grupos étnicos o regiones indígenas han permitido conocer las condiciones de vida de grupos indígenas específicos (González, 2006; Torres *et al.*, 2007).

Lo anterior, aunado a la inexistencia de datos de pobreza calculados con una misma fuente, son dos de las motivaciones de este trabajo. Sin embargo, las preguntas más importantes que motivaron la realización del mismo son las siguientes: ¿De qué magnitud son los contrastes de pobreza entre la población indígena y no indígena? ¿Hay diferencias o heterogenei-

² En 2001, el Comité Técnico para la Medición de la Pobreza propuso una metodología de medición de pobreza basada en ingresos para que la Secretaría de Desarrollo Social identificara la población beneficiaria de sus programas sociales. Esta metodología define tres tipos de pobreza: alimentaria, de capacidades y de patrimonio. Sólo es posible tener datos a escala nacional, rural y urbana. Para mayor información véase Skézely, Miguel (coord.) (2005), *Los números que mueven al mundo*, México, SEDESOL-CIDE-ANUIES.

³ Información del Consejo Nacional de Población y Vivienda (CONAPO), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en México y reportes de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) brindaron información relevante de la marginación y el desarrollo humano en estas poblaciones.

dad entre los indígenas según el tipo de lengua que hablan? ¿Qué tipo de diferencias? ¿Los contrastes también son territoriales según la presencia de población indígena? ¿Dónde están ubicados territorialmente los municipios indígenas en pobreza?

Metodología de medición y fuentes de información

La concepción de la pobreza tiene importantes implicaciones para su medición. Si bien no existe una definición única de pobreza, es común asociarla con la insatisfacción de las necesidades básicas, aunque también se reconoce que vivir en condiciones de pobreza tiene consecuencias que trascienden a otros aspectos de la vida como tener o no libertad para hacer, pensar o materializar aquello que es considerado como valioso.

Entre los enfoques disponibles para el estudio y medición de la pobreza durante los últimos años, el de derechos humanos ha proporcionado elementos importantes para el estudio de la pobreza, ya que retoma los conceptos de libertad, dignidad y exigibilidad de los satisfactores básicos bajo criterios universales y no discriminatorios (Jahan, 2002). Asimismo, como parte de sus características, este enfoque reconoce las obligaciones de los Estados para garantizar el ejercicio pleno de sus habitantes con los principios de indivisibilidad, interdependencia y progresividad, mismos que el Estado Mexicano refrendó en 2011 al elevar al rango de derechos humanos el artículo primero de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos.

La metodología de medición de la pobreza del CONEVAL (2009) retoma la centralidad del ingreso para satisfacer necesidades básicas e incorpora seis aspectos importantes del bienestar como la educación, la salud, la seguridad social, la vivienda y la alimentación.

La identificación de la población en situación de pobreza utiliza dos espacios analíticos: uno que mide el ingreso de las personas para satisfacer sus necesidades básicas alimentarias y no alimentarias y otro que da cuenta de un piso mínimo de acceso a los derechos sociales consagrados en la Constitución en términos del Cuadro 1. La metodología tiene otro espacio: el contexto territorial que se mide con el grado de cohesión social. Este espacio no se utiliza para identificar a las personas en pobreza, pues se considera un atributo de los pueblos o comunidades más que de los individuos.⁴

⁴ Para medir el grado de cohesión social se utiliza el índice de Gini, las razones de ingreso, el grado de polarización entre estados o municipios e índices de percepción de redes sociales. Para mayor detalle, véase *Metodología para la medición de la pobreza multidimensional en México*, disponible en www.coneval.gob.mx

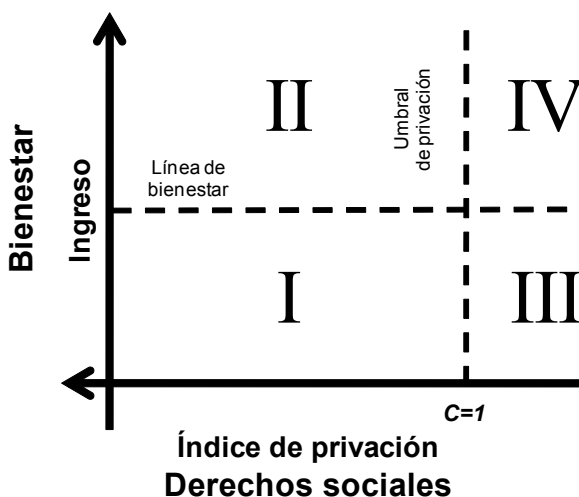
Cuadro 1. Indicadores, umbrales y normatividad de los indicadores de la medición de la pobreza

Indicador	Normatividad aplicable	Criterios para considerar a una persona carente según la medición de pobreza
Rezago educativo	Artículo 3° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) y los artículos 2°, 3° y 4° de la Ley General de Educación (LGE), que establecen que toda la población debe cursar la educación preescolar, primaria y secundaria, niveles que constituyen la educación básica obligatoria	Una persona tiene rezago educativo si cumple alguno de los siguientes criterios: <ul style="list-style-type: none"> • Tiene de tres a quince años, no cuenta con la educación básica obligatoria y no asiste a un centro de educación formal. • Nació antes de 1982 y no cuenta con el nivel de educación obligatoria vigente en el momento en que debía haberla cursado (primaria completa). • Nació a partir de 1982 y no cuenta con el nivel de educación obligatoria (secundaria completa).
Acceso a los servicios de salud	El Artículo 4° de la Constitución establece que toda la población mexicana tiene derecho a la protección de la salud. En términos de la Ley General de Salud (LGS), este derecho constitucional se refiere al derecho de todos los mexicanos a ser incorporados al Sistema de Protección Social en Salud (artículo 77 bis1 de la LGS).	No cuenta con adscripción o derecho a recibir servicios médicos de alguna institución que los presta, incluyendo el Seguro Popular, las instituciones públicas de seguridad social (IMSS, ISSSTE federal o estatal, Pemex, Ejército o Marina) o los servicios médicos privados.
Acceso a la seguridad social	La seguridad social se encuentra consagrada en el Artículo 123 de la Constitución, La Ley del Seguro Social (LSS) y la Ley del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado.	En cuanto a la población económicamente activa, asalariada, se considera que no tiene carencia en esta dimensión si disfruta, por parte de su trabajo, de las prestaciones establecidas en el artículo 2° de la LSS (o sus equivalentes en las legislaciones aplicables al apartado B del Artículo 123 constitucional). <ul style="list-style-type: none"> • Dado el carácter voluntario de la inscripción al sistema por parte de ciertas categorías ocupacionales, en el caso de la población trabajadora no asalariada o independiente se considera que tiene acceso a la seguridad social cuando dispone de servicios médicos como prestación laboral o por contratación voluntaria al régimen obligatorio del IMSS y, además, cuenta con SAR o Afore. • Para la población en general, se considera que tiene acceso cuando goce de alguna jubilación o pensión, o sea familiar de una persona dentro o fuera del hogar con acceso a la seguridad social. • En el caso de la población en edad de jubilación (sesenta y cinco años o más), se considera que tiene acceso a la seguridad social si es beneficiario de algún programa social de pensiones para adultos mayores. La población que no cumpla con alguno de los criterios mencionados, se considera en situación de carencia por acceso a la seguridad social.
Calidad y espacios de la vivienda	El Artículo 4° de la Constitución establece el derecho de toda familia a disponer de una vivienda digna y decorosa	<ul style="list-style-type: none"> • El material de los pisos de la vivienda es de tierra. • El material del techo de la vivienda es de lámina de cartón o desechos. • El material de los muros de la vivienda es de barro o bajareque; de carrizo, bambú o palma; de lámina de cartón, metálica o asbesto; o material de desecho. • La razón de personas por cuarto (hacinamiento) es mayor que 2.5.
Acceso a los servicios básicos en la vivienda		<ul style="list-style-type: none"> • El agua se obtiene de un pozo, río, lago, arroyo, pipa; o bien, el agua entubada la obtienen por acarreo de otra vivienda, o de la llave pública o hidrante. • No cuentan con servicio de drenaje, o el desagüe tiene conexión a una tubería que va a dar a un río, lago, mar, barranca o grieta. • No disponen de energía eléctrica. • El combustible que se usa para cocinar o calentar los alimentos es leña o carbón sin chimenea.
Acceso a la alimentación	La Constitución sólo ha incorporado el derecho a la alimentación para las niñas y los niños, pero no para el resto de la población. La LGDS reconoce el acceso a la alimentación como uno de los derechos para el desarrollo social.	Una persona tiene carencia si el hogar en el que vive presenta un grado de inseguridad alimentaria moderado o severo. Es decir, si su hogar presenta aspectos de preocupación por la falta de alimentos, los cambios en la calidad y cantidad de estos, e incluso las experiencias de hambre.

Fuente: elaboración propia con base en la "Metodología para la medición multidimensional de la pobreza en México", CONEVAL, 2009.

Se considera que una persona está en situación de pobreza si tiene un ingreso insuficiente para adquirir una canasta básica y si tiene una o más carencias sociales. Gráficamente, es la población con un ingreso inferior a la Línea de Bienestar (LBE) y con umbral de privación mayor o igual a $C = 1$ (cuadrante I de la Figura 1).

Figura 1. Identificación de la población en pobreza y otros grupos poblacionales



Fuente: elaboración propia con base en la “Metodología para la medición multidimensional de la pobreza en México”, CONEVAL, 2009.

Tres grupos más se pueden identificar con la metodología. Los vulnerables por carencias sociales (cuadrante II) tienen un ingreso superior a LBE y una o más carencias sociales; los vulnerables por ingresos (cuadrante III) no tienen carencias sociales pero sí un ingreso inferior a LBE.⁵ Finalmente, las personas no pobres ni vulnerables son las que tienen un ingreso suficiente para satisfacer sus necesidades básicas y no tienen carencias sociales (cuadrante IV).⁶

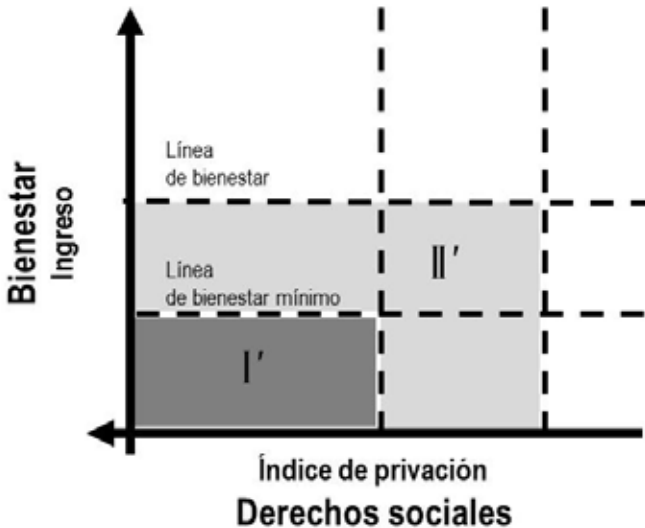
La metodología también permite diferenciar dos tipos de pobreza: la extrema (cuadrante I') y la moderada (I''). La primera es aquella que padece la población que tiene un ingreso que les imposibilita adquirir la ca-

⁵ En 2010 el valor monetario de la LBE equivalía a 2 114 pesos en las zonas urbanas y a 1 329 pesos en las zonas rurales.

⁶ El índice de privación social es la suma de los indicadores de carencia social. La importancia relativa de cada una de las carencias tienen la misma ponderación debido a las características de los derechos humanos de indivisibilidad e interdependencia.

nasta alimentaria,⁷ y que además tienen tres o más carencias sociales. Los pobres moderados son el complemento, o sea aquellos que no son pobres extremos (Figura 2).

Figura 2. Identificación de la población en pobreza moderada y extrema



Fuente: elaboración propia con base en la “Metodología para la medición multidimensional de la pobreza en México”, CONEVAL, 2009.

Fuentes de información

El Módulo de Condiciones Socioeconómicas (MCS) permite calcular los indicadores de la medición según los ordenamientos de la LGDS. Su diseño de muestra en combinación con la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH) proporciona información sobre los ingresos, el acceso a la salud, a la seguridad social, la educación de los integrantes del hogar, la seguridad alimentaria de los hogares, las características de las viviendas que ocupan y sus servicios. Estos datos están disponibles para las personas, sus hogares y viviendas a nivel nacional, rural y urbano, y por primera vez para las 32 entidades federativas.

Desde 2008, la ENIGH recolecta información acerca de la seguridad alimentaria de los hogares y por primera vez permite identificar a la pobla-

⁷ En 2010 el valor monetario de la línea de bienestar mínimo que equivale al valor monetario de la canasta alimentaria, la cual en 2010 costaba 978 pesos en las zonas urbanas y 684 en las zonas rurales.

ción que habla lengua indígena gracias a la incorporación de la pregunta al cuestionario (INEGI, 2009).

Las técnicas de imputación con la muestra del censo y el MCS-ENIGH para 2010 le permitieron al CONEVAL obtener estimaciones de pobreza multidimensional para los 2 456 municipios de México.⁸ Al igual que la ENIGH, la muestra del censo permite identificar a la población que habla lengua indígena y los tipos de lenguas. Debido al tamaño de la muestra del censo comparada con el tamaño de la muestra de la ENIGH, es posible obtener información de más tipos de lengua indígena y con mayor grado de desagregación geográfica.⁹

Tanto la muestra del censo como la ENIGH incluyen un reactivo en sus cuestionarios de auto-identificación como indígena. En este trabajo se utiliza la variable “hablante de lengua indígena” para identificar a las personas indígenas u originarias. A pesar de ello, se reconoce que hay otras definiciones disponibles.¹⁰

La pobreza de las poblaciones indígenas

De acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en 2010 había en México poco más de 6.8 millones de indígenas (seis por ciento de la población total). De éstos, 79.3 por ciento estaba en situación de pobreza, en contraste con 44.1 por ciento de la población no hablante de lengua indígena y 46.2 de la población total o nacional.

Las condiciones son más desfavorables para la población indígena en pobreza extrema que para las otras poblaciones de referencia. Mientras

⁸ Véase: *Metodología para la medición de la pobreza en los municipios*, disponible en www.coneval.gob.mx.

⁹ Es necesario señalar que, anteriormente, se captaba información del indicador de lengua hablada únicamente para personas de cinco años o más y para el censo 2010 se capta población desde tres años o más, pues se asume que a esta edad los rasgos lingüísticos ya están desarrollados.

¹⁰ Algunas de las formas más comunes son considerar a una persona indígena si habla alguna lengua indígena; se auto-identifica o se auto-adscribe a algún pueblo originario o etnia; pertenece a algún núcleo familiar con esas características; pertenece a un hogar donde el jefe de familia habla lengua indígena o si el jefe de familia se considera indígena, o bien si la persona vive en lugar con alta concentración de población que hable lengua indígena (Castells, 2004; CEPAL, 2009; Tuirán, 2001). En nuestro país es muy común considerar a una persona indígena como aquella que habla lengua indígena. Sin embargo, esta definición tiene fuertes implicaciones, sobre todo cuando los patrones culturales están incentivando a que las personas dejen de hablar las lenguas nativas. Estas problemáticas no son únicas para México, razón por la cual otros países de la región han incorporado en los censos otro tipo de preguntas para identificar a los pueblos indígenas. Algunas de estas preguntas incluyen aspectos relacionados con el territorio, los rasgos físicos, el lenguaje, la vestimenta y la auto-identificación. Véase Schkolink, Susana y Del Popolo Fabiana y (2005), “Población Indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo y de las Metas del Milenio”, en *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programa*, Santiago de Chile, CEPAL.

10.4 por ciento de la población nacional estaba en esas condiciones y 8.5 por ciento de la población no indígena, en la población indígena uno de cada dos —40.2 por ciento— no podía adquirir la canasta alimentaria y tenía tres o más carencias sociales (Cuadro 2).

Los indicadores de la medición de pobreza oficial comprueban una situación común entre los países latinoamericanos, es decir, que los indígenas tienen mayores carencias que el resto de la población (Patrinós, 1994).

A pesar de los avances generales en las coberturas de servicios básicos, en 2010 casi la tercera parte de la población total o no indígena tuvo al menos una carencia social, mientras que en la población indígena casi toda la población —95 por ciento— tuvo al menos una carencia de educación, salud, seguridad social, vivienda o alimentación.

Los porcentajes para cada una de las seis carencias que conforman el espacio de los derechos sociales son mayores para la población indígena que para las dos poblaciones de referencia. A excepción del indicador de acceso a los servicios de salud, en que los tres grupos tienen porcentajes parecidos, en las cinco carencias restantes las diferencias en puntos porcentuales entre los indígenas, los no indígenas y la población total son de aproximadamente veinte puntos. Las mayores brechas están en los indicadores de vivienda.

En las tres poblaciones, el acceso a la seguridad social fue la carencia predominante. Mientras cuatro de cada cinco personas indígenas estaban desprotegidas ante eventualidades de enfermedad, invalidez, maternidad o retiro, sólo una de cada dos personas de la población total o no indígena estaba en esas condiciones.

Para los indígenas, la siguiente carencia con mayor porcentaje fue la de acceso a los servicios básicos en la vivienda, con 50.6 por ciento, en contraparte con 14.3 por ciento de la población no indígena y 18.5 por ciento de la población total.¹¹

Otra desventaja de las personas indígenas es su rezago educativo. En 2010, 48.6 por ciento tenía esa carencia, en contraste con 18.9 por ciento en la población no indígena y 20.6 por ciento en la población total.¹²

También es relevante mencionar la calidad y espacios de las viviendas indígenas, de las cuales en 2010, 42 por ciento estaban construidas con

¹¹ Este indicador considera los servicios de electricidad, agua entubada y drenaje dentro de la vivienda y que las habitaciones sean suficientes para el descanso, es decir, que el promedio de personas por cuarto para dormir sea menor a 2.5.

¹² Uno de los mayores avances del siglo pasado se dio en las coberturas de educación básica. Las diferencias entre los grupos evidencian que no se han podido abatir las brechas educativas a pesar de los esfuerzos históricos nacionales.

Cuadro 2. Indicadores de la medición de pobreza* para grupos poblacionales seleccionados, 2010

Indicadores	Nacional			No hablantes de lengua indígena			Hablantes de lengua indígena		
	Porcentaje	Millones	Carencias promedio	Porcentaje	Millones	Carencias promedio	Porcentaje	Millones	Carencias promedio
Pobreza									
Población en situación de pobreza	46.2	52.0	2.5	44.1	46.6	2.4	79.3	5.38	3.3
Población en situación de pobreza moderada	35.8	40.3	2.1	35.6	37.6	2.1	39.1	2.65	2.6
Población en situación de pobreza extrema	10.4	11.7	3.7	8.5	9.0	3.7	40.2	2.72	4.0
Población vulnerable por carencias sociales	28.7	32.3	1.9	29.5	31.2	1.9	16.5	1.12	2.4
Población vulnerable por ingresos	5.8	6.5	0.0	6.1	6.5	0.0	1.0	0.07	0.0
Población no pobre y no vulnerable	19.3	21.8	0.0	20.4	21.5	0.0	3.2	0.22	0.0
Privación social									
Población con al menos una carencia social	74.9	84.3	2.3	73.5	77.8	2.2	95.8	6.49	3.2
Población con al menos tres carencias sociales	26.6	29.9	3.6	24.1	25.5	3.5	64.3	4.36	3.9
Indicadores de carencia social									
Rezago educativo	20.6	23.2	3.0	18.9	19.9	2.9	48.6	3.29	3.6
Carencia por acceso a los servicios de salud	31.8	35.8	2.8	31.4	33.2	2.7	37.2	2.52	3.9
Carencia por acceso a la seguridad social	60.7	68.3	2.5	59.3	62.7	2.4	83.5	5.66	3.3
Carencia por calidad y espacios de la vivienda	15.2	17.1	3.5	13.5	14.3	3.4	42.0	2.85	4.0
Carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda	16.5	18.5	3.3	14.3	15.1	3.2	50.6	3.43	3.8
Carencia por acceso a la alimentación	24.9	28.0	3.0	23.9	25.2	2.8	40.5	2.75	3.9
Bienestar									
Población con un ingreso inferior a la línea de bienestar mínimo	19.4	21.8	2.7	17.3	18.3	2.6	52.0	3.53	3.4
Población con un ingreso inferior a la línea de bienestar	52.0	58.5	2.2	50.2	53.1	2.1	80.3	5.44	3.3

Fuente: elaboración propia con información del CONEVAL.

* Hay dos versiones de las cifras de pobreza multidimensional, una con combustible y otra sin combustible en el indicador de servicios básicos para 2010. La información de 2008 no presenta esta dualidad debido a que la pregunta que permite identificar el uso de combustible para cocinar no se captó en el IMCS-ENIGH en ese año. Las cifras que se presentan en esta sección son sin combustible, mientras que las de pobreza municipal son con combustible.

materiales precarios en sus pisos, muros o techos, en tanto el porcentaje con carencia en las otras poblaciones era tres veces menor.¹³

Respecto a las experiencias de hambre y escasez de alimentos, en el indicador de acceso a la alimentación el doble de la población indígena tuvo esta carencia, mientras que una quinta parte de las personas en hogares no indígenas vivieron o percibieron ese tipo de eventos.

Las menores brechas entre grupos son en los servicios de salud, en los cuales 37.2 por ciento de la población indígena tuvo carencia *versus* 31.4 por ciento para la no población indígena y 31.8 para la población total.¹⁴

El espacio del bienestar económico y las fuentes de ingreso

Uno de los principales factores de exclusión es el ingreso de las personas. Aunque el ingreso no es la única fuente de bienestar, su importancia radica en que éste permite adquirir la canasta básica para satisfacer necesidades alimentarias, de vestido, calzado, transporte y vivienda, entre otras.

En 2010, una de cada dos personas de los grupos poblacionales de referencia tenía un ingreso inferior a LBE, mientras que más de tres cuartas partes (80.3 por ciento) de las personas indígenas tenían esta dificultad (cuadro 2). Más aún, en ese año una de cada cinco personas de la población total o no indígena no tenía los ingresos suficientes para adquirir la canasta alimentaria y cuatro de cada cinco indígenas tampoco.

En promedio una persona a nivel nacional percibía 2 916 pesos mensuales; una persona no indígena 3 072 y una persona indígena 1 247 pesos. Es decir, menos de la mitad que los ingresos de los otros grupos.

La descomposición del ingreso por sus fuentes muestra que para todos los grupos poblacionales 70 por ciento de su ingreso provino de fuentes laborales. No obstante, las brechas por renta de la propiedad son 9.3 veces mayores en la población no indígena respecto de la indígena; las remuneraciones por trabajo subordinado son 1.8 veces más altas; las transferencias monetarias son 1.5 veces mayores y las transferencias en especie 2.1 veces superiores para la población no indígena respecto a la indígena.

¹³ Es importante enfatizar que la medición de la pobreza para este indicador utiliza un umbral nacional que no toma en cuenta los usos de los materiales regionales de las viviendas.

¹⁴ Es interesante notar cómo cuando se desagregan los componentes de los indicadores mencionados, se evidencia que la expansión de la cobertura del Seguro Popular en los últimos años ha permitido reducir las desventajas sociales de la población indígena. Ver "Informe de pobreza en México 2010: el país, los estados y sus municipios" disponible en www.coneval.gob.mx

Cuadro 3. Fuentes de ingreso de la población total, indígena y no indígena, 2010

Rubro de ingreso	Nacional	Población no indígena	Población indígena
Ingreso corriente total	2,916	3,072	1,247
Ingreso corriente monetario	2,731	2,882	1,147
Remuneraciones por trabajo subordinado	1,862	1,968	642
Ingreso por trabajo independiente	280	290	189
Ingreso por renta de la propiedad	146	158	17
Otros ingresos provenientes del trabajo	89	92	49
Transferencias	355	373	251
Ingreso corriente no monetario	188	194	101
Pago en especie	83	85	48
Transferencias en especie	105	109	53

Fuente: elaboración propia con información del CONEVAL.

Cambios de pobreza indígena, 2008-2010

A nivel nacional entre 2008 y 2010, la pobreza aumentó en 3.2 millones de personas, ya que pasó de 44.5 a 46.2 por ciento; la pobreza extrema disminuyó en porcentaje al pasar de 10.4 a 10.6 y en número de personas permaneció igual, con 11.7 millones.¹⁵

La pobreza en la población indígena también aumentó: la pobreza y la pobreza extrema aumentaron en aproximadamente tres puntos porcentuales cada una (cinco mil personas, la primera y 2 773 personas, la segunda).

La población indígena que era vulnerable por ingresos o por carencias sociales disminuyó en porcentaje y número de personas; una pequeña proporción de la población indígena (0.2 puntos porcentuales) mejoró sus condiciones, ya que pasó a formar parte del grupo no pobre ni vulnerable. En esos dos años, la población indígena con al menos una carencia social permaneció igual en porcentaje y disminuyó en número de personas. Asimismo, los indígenas con tres o más carencias disminuyeron en porcentaje y número: de 73.3 en 2008 a 64.3 en 2010, es decir, de 5.16 a 4.36 millones de personas.

¹⁵ Si se desea mayor información consúltese www.coneval.gob.mx

Cuadro 4. Indicadores de la medición de pobreza para la población que habla lengua indígena, 2008-2010

Indicadores	Porcentaje		Millones de personas		Carencias promedio	
	2008	2010	2008	2010	2008	2010
Pobreza						
Población en situación de pobreza	75.9	79.3	5.34	5.38	3.7	3.3
Población en situación de pobreza moderada	36.4	39.1	2.56	2.65	3.1	2.6
Población en situación de pobreza extrema	39.4	40.2	2.78	2.72	4.2	4.0
Población vulnerable por carencias sociales	20.0	16.5	1.41	1.12	2.8	2.4
Población vulnerable por ingresos	1.1	1.0	0.08	0.07	0.0	0.0
Población no pobre y no vulnerable	3.0	3.2	0.21	0.22	0.0	0.0
Privación social						
Población con al menos una carencia social	95.8	95.8	6.75	6.49	3.5	3.2
Población con al menos tres carencias sociales	73.3	64.3	5.16	4.36	4.1	3.9
Indicadores de carencia social						
Rezago educativo	49.9	48.6	3.52	3.29	4.0	3.6
Carencia por acceso a los servicios de salud	52.8	37.2	3.72	2.52	4.0	3.9
Carencia por acceso a la seguridad social	85.9	83.5	6.05	5.66	3.7	3.3
Carencia por calidad y espacios de la vivienda	50.8	42.0	3.58	2.85	4.2	4.0
Carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda	54.3	50.6	3.82	3.43	4.1	3.8
Carencia por acceso a la alimentación	42.3	40.5	2.98	2.75	4.3	3.9
Bienestar						
Población con un ingreso inferior a la línea de bienestar mínimo	45.0	52.0	3.17	3.53	3.9	3.4
Población con un ingreso inferior a la línea de bienestar	77.0	80.3	5.42	5.44	3.6	3.3

Fuente: elaboración propia con información del CONEVAL.

Nota: las estimaciones de 2008 y 2010 utilizan los factores de expansión ajustados a los resultados definitivos del Censo de Población y Vivienda 2010, estimados por NEGI.

La información de los Cuadros 2 y 4 muestran los componentes que contribuyeron al aumento de la pobreza. Según los datos, el aumento se debió a la disminución de los ingresos de los indígenas.¹⁶ Los cambios 2008-2010 muestran una primera panorámica de las condiciones sociales de la población indígena: en todas las carencias sociales hay avances, especialmente en el indicador de salud y de calidad y espacios de la vivienda, con más de ocho puntos porcentuales de disminución.

Los cambios de pobreza entre 2008 y 2010 para indígenas y no indígenas muestran para ambos grupos un aumento de pobreza en magnitudes similares para la pobreza y la pobreza moderada. También se observa un aumento de la pobreza extrema para la población indígena y una disminución para los no indígenas. Entre estos años, hay disminuciones de la población vulnerable por carencias sociales y por ingresos para los dos grupos y mejoras para indígenas y no indígenas en términos de la población no pobre ni vulnerable.

Respecto a la magnitud de las diferencias, el aumento de la pobreza en la población indígena fue el doble que en la no indígena y el aumento de la pobreza extrema fue cuatro veces mayor en el primer grupo respecto del segundo.

En los indicadores de carencia, las mayores reducciones —en puntos porcentuales— de la población indígena respecto a la no indígena fueron en la calidad y espacios de la vivienda; el acceso a los servicios de salud; los servicios básicos de la vivienda y el rezago educativo.

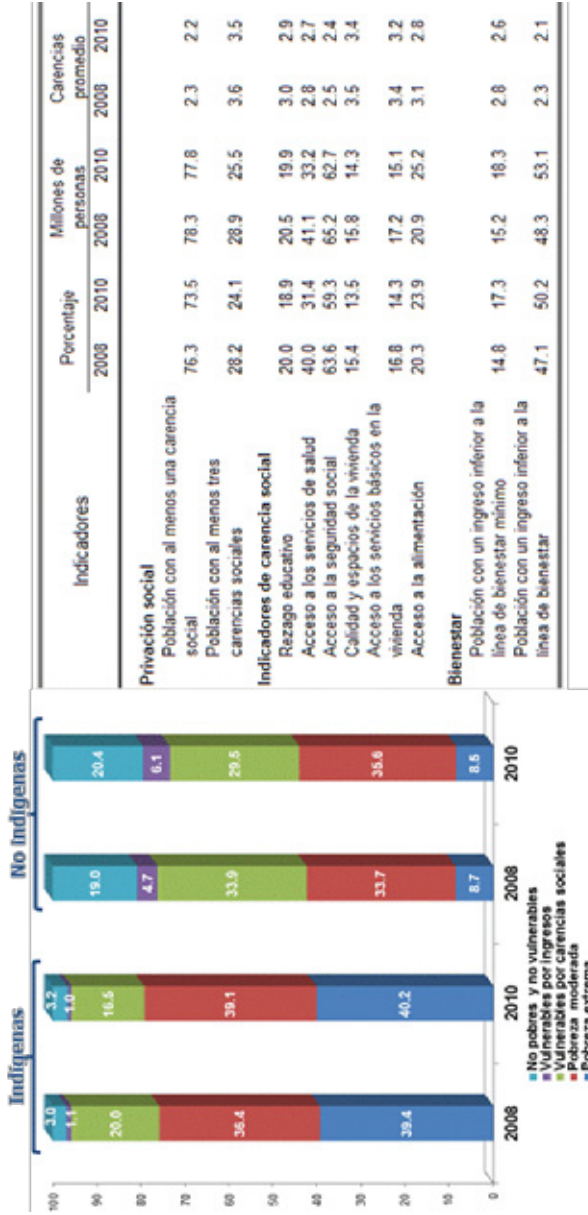
Pobreza por tipo de lengua indígena

Las desigualdades entre la población total, la indígena y no indígena evidencian uno de muchos contrastes sociales en México. Sin embargo, ¿Qué tan diferentes son los grupos indígenas entre ellos? ¿Son similares o diferentes sus condiciones de pobreza? ¿Quiénes son más pobres o menos pobres: los mayas, los otomíes o los tarahumaras?

La estimación oficial de los indicadores de la medición de la pobreza se puede conocer a través de la imputación de la información de las personas disponible en MCS-ENIGH 2010 a la muestra del censo de ese año.

¹⁶ A nivel nacional el aumento de la pobreza se debió a la disminución de los ingresos y al aumento de la carencia por acceso a la alimentación.

Gráfica 1. Indicadores de la medición de pobreza para la población que no habla lengua indígena, 2008-2010



Fuente: elaboración propia con información del CONEVAL.

Esta técnica, que en la literatura especializada se denomina estimación en áreas pequeñas, posibilita conocer el ingreso y las carencias sociales necesarios para identificar a la población en pobreza y es sumamente útil cuando se tiene una fuente de información con mayor grado de desagregación territorial como los censos y otra fuente nacional con mayor riqueza temática.¹⁷

A través de la imputación de la información de la ENIGH a la muestra del censo se tiene información de la pobreza y sus indicadores a nivel registro. Asimismo, la muestra del censo capta gran parte de los tipos de lenguas que se hablan en el país: conociendo el tipo de lengua indígena que habla la persona, su ingreso y cada una de las seis carencias sociales, se determina si la persona indígena es pobre o no.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y su catálogo de clasificación de lenguas indígenas, las variantes lingüísticas indígenas se clasifican en 68 agrupaciones lingüísticas y éstas en once familias lingüísticas.¹⁸ Las once familias lingüísticas del catálogo son: Yuto-nahua, Oto-mangue, Maya, Totonaco-tepehua, Tarasca, Mixe-zoque, Chontal de Oaxaca, Huave, Álgica, Seri y Cochimí-yumana.

El Mapa 1 muestra los municipios en donde se concentra la mayor proporción de población que habla alguna lengua que pertenece a una de las once familias de lengua indígena mencionadas. Para ello, el criterio utilizado fue que más de 95 por ciento de su población hablara alguna de las clasificaciones del catálogo del INALI.

En términos del número de municipios, la lengua Oto-mangue abarca 410 de los 2 456 municipios del país, seguida la Yuto-nahua (247 municipios) y la Maya (150). Por el contrario, las lenguas de las familias Cochimí-yumana Seri, Álgica y la Huave se hablan en menos municipios (Mapa 1).

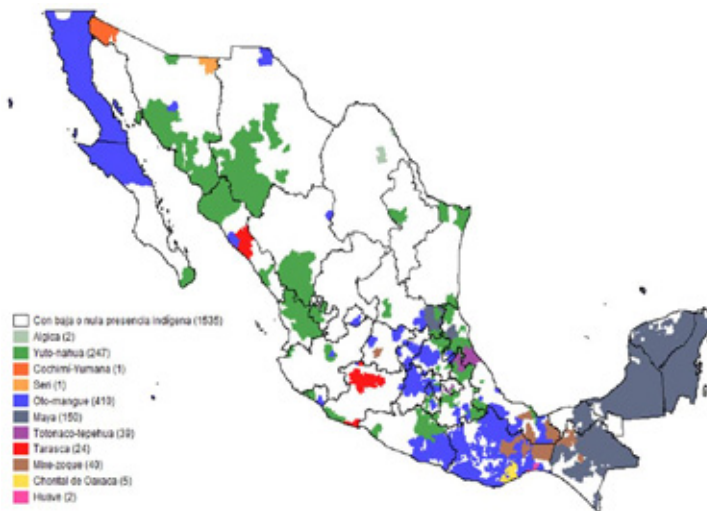
Debido al tamaño de la muestra del censo y al procedimiento de imputación, sólo fue posible estimar pobreza para las personas que hablan ocho de las once familias lingüísticas. Las familias lingüísticas para las que no se presentan datos de pobreza son la Álgica, Cochimí-yumana y Seri. Cuando en la muestra del censo se encontraba una lengua no enlistada en el catálogo del INALI, se le agrupaba en la categoría “otras lenguas” y “no

¹⁷ Véase: *Metodología para la medición de la pobreza en los municipios de México, 2010*, disponible en www.coneval.gob.mx

¹⁸ De acuerdo con el INALI, la familia lingüística es una agrupación o conjunto de lenguas con semejanzas estructurales y léxicas que tienen un origen histórico común; la agrupación son las variantes lingüísticas comprendidas bajo el nombre histórico de un pueblo indígena o las lenguas con especificidades en su estructura o diferencias léxicas respecto a otras variantes de la misma agrupación lingüística. Véase: *Catálogo de lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodeterminaciones y referencias geoestadísticas*, publicado en el *Diario Oficial de la Federación* en 2008.

especificado”. Además, cuando la persona declaraba hablar lengua indígena, pero no qué tipo, se le incluía en esa categoría.

Mapa 1. Municipios en donde 95 por ciento de la población habla alguna lengua indígena clasificada en una de las once familias lingüísticas



Fuente: estimaciones propias con la muestra del Censo de Población y Vivienda 2010 e información del INALI.

Las estimaciones de pobreza por familia de lengua indígena reafirman los contrastes mencionados en la sección anterior: utilizando las estimaciones de la muestra del censo, 79.4 por ciento de la población indígena estaba en estado de pobreza *versus* 43.5 de la población no indígena. Para ambos grupos hay porcentajes similares de pobreza moderada y diferencias de casi cuatro veces más de pobreza en los indígenas respecto a los no indígenas.

Los resultados obtenidos con la muestra del censo y con la ENIGH, a pesar de ser diferentes, confirman brechas por más del doble entre una población y la otra.

Para estimar la pobreza según familia lingüística, primero se identifica el tipo de lengua que reportó la persona al momento de la entrevista y se le asocia con la familia a la que pertenece.

Las cifras de pobreza por tipo de familia visibilizan las condiciones de pobreza y vulnerabilidad por ingresos y social entre los grupos de indígenas. Entre los resultados más importantes están porcentajes superiores

a 70 en las poblaciones de las ocho familias que se pudieron estimar y valores superiores a 30 por ciento en el caso de la pobreza extrema. Entre estos grupos, las personas que hablan lengua Huave o Mixe-zoque, tienen las proporciones más grandes de su población en pobreza. No obstante, el número de personas que hablaban Mixe-Zoque era doce veces el número de las personas hablantes de lengua Huave.

Distintuir el porcentaje respecto al número de personas es importante, a fin de dimensionar el problema. Si bien en la mayoría de las familias lingüísticas la población vulnerable por carencias sociales osciló entre 13 y 22 por ciento, el número de personas es mayor en las lenguas Yuto-nahua, Oto-mangue y Maya, las cuales estaban conformadas por más de un millón de personas. En este sentido, mientras la población tarasca tuvo el mayor porcentaje de población con carencia por ingresos con 1.2 por ciento (1 504 personas) la población maya en esa condición fue 0.9 por ciento, trece veces más, con 20 472 personas.

En el espacio del bienestar económico y de los derechos sociales, la población que hablaba lengua Huave fue la más desfavorecida, con los porcentajes altos en los indicadores de ingreso, seguridad social y calidad y espacios en la vivienda. Por otro lado, las personas que hablaban lengua Chontal de Oaxaca tuvieron mayor rezago educativo; la población Tarasca fue la más carente en el acceso a los servicios de salud y acceso a la alimentación y la Maya la que tuvo peores condiciones en los servicios básicos de sus viviendas.

Por otro lado, las carencias promedio de la población pobre para las personas de las distintas familias lingüísticas oscilaron entre 3.4 y 3.6: la población Tarasca o Huave tuvo el mayor número de carencias con 3.9.

Si bien las condiciones de vida de la población que habla lengua indígena respecto a no hablante de lengua indígena son peores, al interior de los grupos indígenas hay patrones relativamente homogéneos que es posible conocer con la información del censo de población y vivienda de 2010.

Pobreza en los municipios indígenas

El estudio del espacio y del territorio donde las personas se desenvuelven es tan importante como sus condiciones individuales: hogares, viviendas o condiciones laborales. La importancia del estudio de la pobreza indígena con enfoque territorial tiene como antecedentes los acontecimientos históricos que sucedieron a partir de la conquista española. Brigida García retoma un pasaje histórico que documenta la exclusión de los indígenas territorialmente desde la colonia. Menciona:

Cuadro 5. Indicadores de pobreza según familia de lengua indígena, México, 2010

Familia	No habla lengua indígena	Habla lengua indígena	Yuto-nahua	Oto-mangue	Maya	Totonaco-tepehua	Tarasca	Mixe-zoque	Chontal de Oaxaca	Huave	Otras lenguas y no especificado
Pobreza											
Población en situación de pobreza	43.5	79.4	78.6	77.9	82.0	80.6	71.6	84.0	78.1	85.9	58.4
Población en situación de pobreza moderada	34.5	35.7	38.1	35.3	33.8	38.1	40.2	36.6	41.1	32.9	38.3
Población en situación de pobreza extrema	9.0	43.6	40.5	42.6	48.2	42.5	31.5	47.3	37.0	52.9	20.2
Vulnerables por carencias sociales	30.0	16.7	17.6	18.2	14.4	15.6	22.9	13.3	17.8	11.8	27.6
Vulnerables por ingreso	6.0	0.9	1.0	0.7	0.9	1.1	1.2	0.7	0.6	0.3	3.0
No pobres y no vulnerables	20.5	3.0	2.8	3.1	2.8	2.8	4.2	2.1	3.5	1.9	11.0
Privación social											
Población con al menos una carencia social	73.5	96.1	96.2	96.1	96.3	96.2	94.5	97.2	95.9	97.7	86.0
Población con tres o más carencias sociales	25.8	72.3	71.4	73.8	72.6	71.2	73.8	73.4	69.6	82.9	48.2
Indicadores de carencia social											
Rezago educativo	20.2	47.5	45.5	49.0	48.0	47.9	47.3	48.3	59.2	46.0	38.5
Acceso a los servicios de salud	31.6	38.1	37.8	42.6	33.0	42.4	55.4	39.1	50.2	39.0	37.2
Acceso a la seguridad social	58.9	84.1	82.6	84.7	85.3	83.3	83.8	86.0	80.1	88.7	67.8
Calidad y espacios de la vivienda	12.9	42.6	43.0	41.7	43.3	42.5	50.1	41.7	31.9	70.6	26.9
Acceso a los servicios básicos en la vivienda	19.6	71.5	70.3	69.2	76.4	69.8	60.8	72.3	64.6	76.0	42.3
Acceso a la alimentación	23.0	44.4	48.6	46.4	40.1	41.5	53.8	40.3	28.2	45.7	36.8
Bienestar											
Población con ingreso inferior a la línea de bienestar	49.5	80.3	79.6	78.6	82.9	81.6	72.9	84.7	78.7	86.2	61.5
Población con ingreso inferior a la línea de bienestar mínimo	16.8	51.0	48.6	48.3	56.2	51.7	35.7	56.9	45.3	57.6	27.2
Población total	98,674,951	6,996,413	1,860,486	2,094,747	2,274,629	243,144	125,343	242,890	4,549	19,266	121,359

Fuente: estimaciones propias con base en la muestra del Censo de Población y Vivienda 2010 y el MCS-ENIGH 2010.

Nota: la población considerada es la de edad de tres años o más.

Nota: las cifras pueden variar por cuestiones de redondeo.

* Familia de lengua indígena con base en el catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales del INALI.

La corona ... vio la conveniencia de concentrar a la población indígena en territorios más compactos, donde su gobierno fuera más fácil. Describiendo el efecto negativo de los intereses privados en la política que el gobierno emprendía, Torquemada observó que era común que el lugar que pudiera ser mejor para hacer la congregación se desechara por peor, no porque lo fuera sino porque lo hallaban bueno para una estancia de ganado o para una labranza de pan (1987: 164).

Las *Cédulas de Información para 2010* retoman el enfoque territorial para el estudio de la pobreza indígena. En ellas, se identifican los tipos de municipios en México por tipo de presencia indígena:¹⁹ i) municipios indígenas, ii) municipios predominantemente indígenas, iii) municipios con población indígena dispersa y iv) municipios no indígenas.²⁰

De acuerdo con la clasificación anterior, en 2010, de los 2 456 municipios del país uno de cada cuatro era indígena, uno de cada diez tenía menos de 40 por ciento de su población con esta característica o era predominantemente indígena y dos terceras partes de los municipios del país tenían población indígena dispersa o no indígena (Mapa 2)

Las desigualdades entre los municipios indígenas respecto a los no indígenas están documentadas en varias investigaciones. Rubalcava y Ordaz (2012) evidencian que los municipios en donde habitan elevadas proporciones de indígenas no sólo se encuentran en zonas o comunidades altamente marginadas, sino que también tienen altas y estables tasas de pobreza. Además, de acuerdo con los autores, la población que vive en esos lugares tiene mayor propensión a tener baja escolaridad, baja participación laboral y viviendas precarias.

Otros estudios realizados con los índices de marginación de CONAPO y con los indicadores de pobreza por ingresos del CONEVAL (2010) muestran que los municipios indígenas están ubicados en las zonas más pobres del país, con condiciones orográficas desfavorables de difícil acceso o en serranías (ver Mapa 3; Coneval, s/f; Garza, 1999).

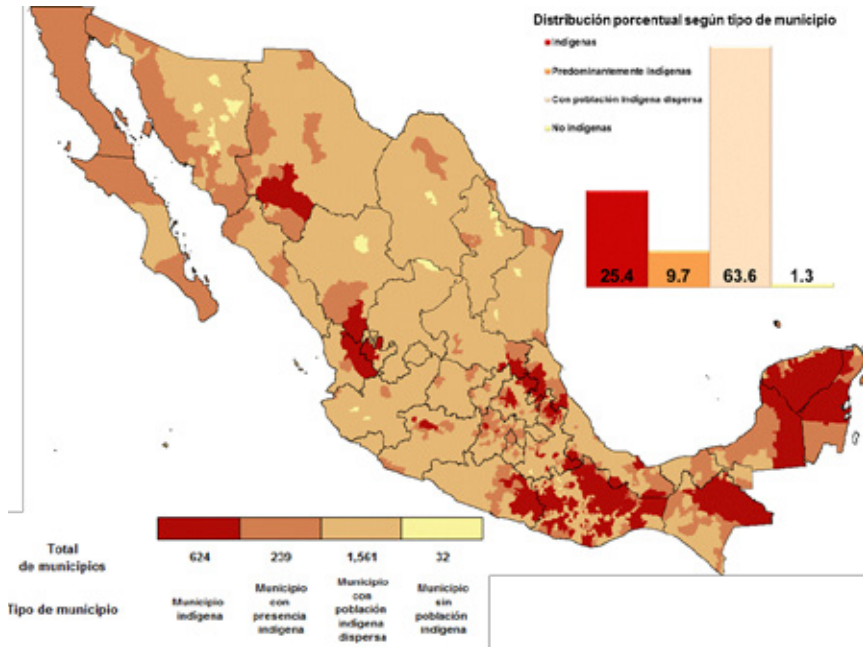
De los 624 municipios indígenas en 2010, ninguno de ellos tuvo porcentajes de población en pobreza menores a 30. En más de dos terceras partes de los municipios (70 por ciento) cuatro de cada cinco personas

¹⁹ Para clasificar a las localidades con presencia indígena, la CDI considera todas las localidades con al menos un indígena. Dependiendo del volumen de personas indígenas, se pueden identificar localidades con población indígena dispersa, más de cinco mil indígenas, de 40 a 69 por ciento de población indígena y de 70 por ciento o más.

²⁰ Los municipios indígenas son aquellos en los que 40 por ciento o más de los habitantes son indígenas; los municipios con presencia de población indígena son los que tienen menos de 40 por ciento de habitantes indígenas y en donde existen más de cinco mil indígenas. Los municipios con población indígena dispersa tienen menos de 40 por ciento de habitantes indígenas y los municipios no indígenas son aquellos sin presencia de población indígena.

(80 por ciento) vivía en condiciones de pobreza (Mapa 4). Casi todos los municipios con mayor pobreza estaban en Chihuahua, la Huasteca, la Península de Yucatán y los estados del suroeste mexicano: Guerrero, Oaxaca y Chiapas.

Mapa 2. Distribución porcentual de los municipios, según tipo de presencia indígena, 2010

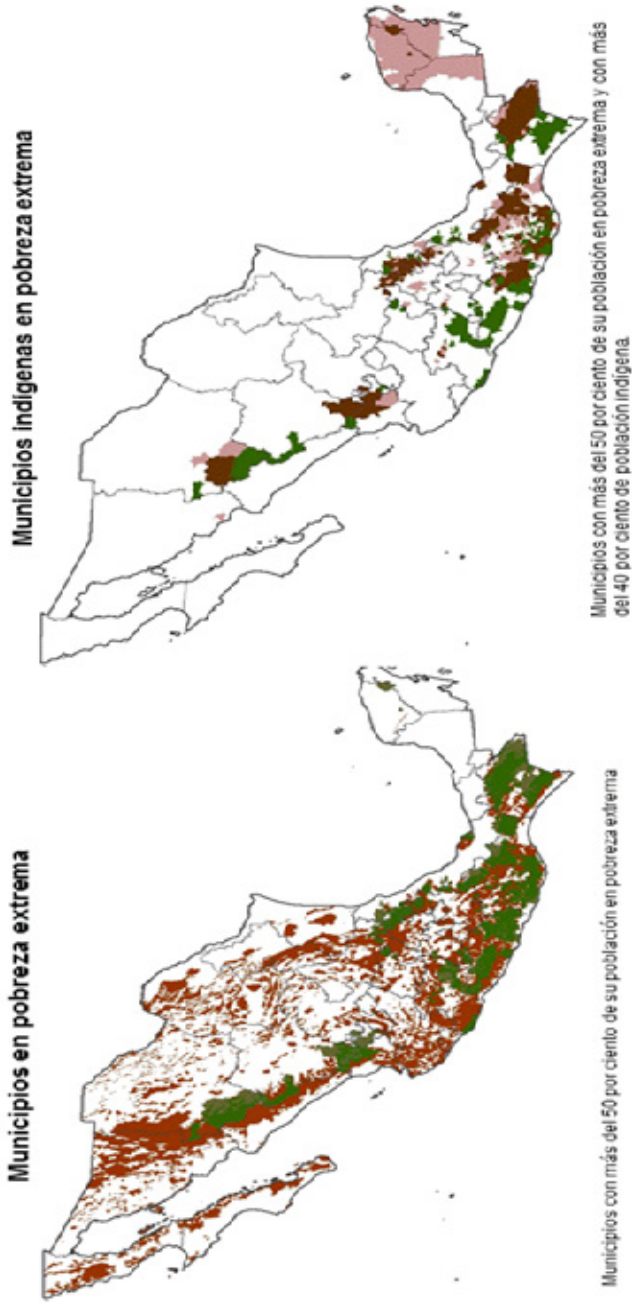


Fuente: elaboración propia con información de la CDI.

El *Informe de Pobreza 2010 en México: el país, los estados y sus municipios* del CONEVAL menciona que los datos de pobreza municipal muestran los niveles más altos de pobreza y pobreza extrema para los municipios indígenas; también altos porcentajes en términos de las carencias que conforman la medición.²¹

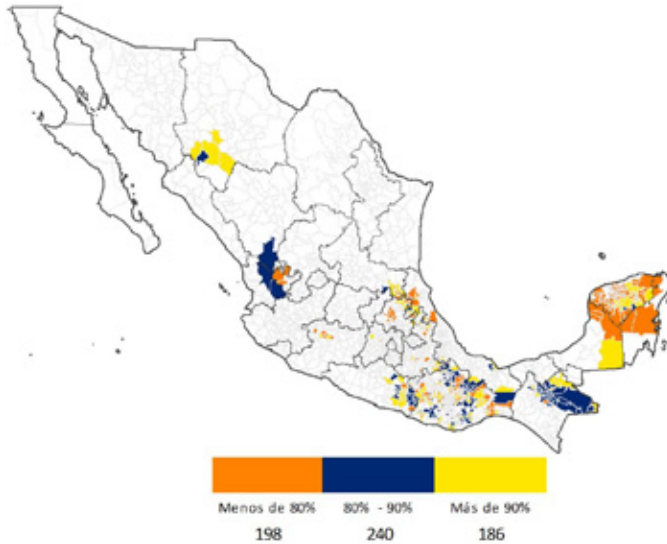
²¹ Respecto a la pobreza extrema, en cuarenta por ciento de los municipios menos de la mitad de su población estaba en esa situación; 257 municipios tenían cuarenta por ciento de su población en pobreza extrema y 135 municipios a más de 60 por ciento en esta situación. Son cifras preocupantes, ya que ningún municipio indígena tuvo niveles de pobreza extrema menores a 82.7 por ciento.

Mapa 3. Distribución geográfica de los municipios con mayor pobreza alimentaria



Fuente: Informe de pobreza por ingresos en México, CONEVAL, 2010.

Mapa 4. Municipios indígenas según pobreza, 2010



Fuente: elaboración propia con información de la CDI y del CONEVAL.

Cabe destacar que el ingreso promedio de las personas que viven en municipios con alta concentración de población indígena tienen, respecto a la población de los otros municipios, el menor ingreso. El ingreso mensual promedio de una persona en un municipio indígena era de 1 111 pesos en 2010; de 3 447 pesos para una persona de un municipio con presencia indígena; de 2 310 pesos para una persona en un municipio con población indígena dispersa y de 1 716 pesos para una persona que habitaba en un municipio no indígena.

Principales hallazgos y conclusiones

La concepción, definición, identificación y medición desde una perspectiva multidimensional implica asumir que el bienestar de las personas no depende únicamente de aspectos monetarios, los cuales se asocian a una economía de mercado.

En México, la adopción de un enfoque multidimensional y de derechos humanos para medir la pobreza impone al Estado un conjunto de obligaciones para establecer mecanismos que garanticen pleno ejercicio de los derechos de las mexicanas y los mexicanos, o en su defecto el acceso mínimo a los satisfactores básicos.

Los resultados presentados muestran retos y desafíos en términos del cumplimiento de los derechos humanos de toda la población, especialmente de la población que habla lengua indígena y sus comunidades.

Los altos niveles de pobreza para este grupo de la población ponen en tela de juicio los resultados del modelo de desarrollo de nuestro país, que puede dar la impresión de generar polarización entre la población indígena y la no indígena.

El análisis de cada una de las dimensiones que componen la medición de la pobreza permite constatar rezagos persistentes entre los grupos de población y avances en materia de desarrollo entre 2008 y 2010, pues si bien aún existen, las brechas entre la población indígena y la no indígena tienden a ser cada vez menores.

A pesar de ser un estudio exploratorio, las estimaciones de pobreza por familia lingüística muestran altos niveles de pobreza y vulnerabilidad para la población indígena, independientemente del tipo de lengua que hable. Sin embargo, los resultados permiten conocer qué tan homogéneos son entre ellos y qué tan heterogéneos a la vez. Estas diferencias son más desfavorables para la población que habla lengua Huave en términos de porcentaje y en número de personas para las familias lingüísticas Yuto-nahua, Oto-mangue y Maya.

Para futuros estudios valdría la pena incluir en la metodología de medición otros derechos sociales como indicadores del bienestar, de derecho al ambiente sano, a un trabajo digno y la no discriminación, por mencionar algunos. Además del acceso, también es necesario conocer la calidad de los servicios que les proporcionan a los indígenas y no indígenas.

Otros análisis que se sugieren para futuras líneas de investigación deberían estar orientados a profundizar las condiciones transversales que producen y reproducen la pobreza entre los distintos grupos indígenas.

El cumplimiento del ejercicio pleno de los derechos de la población indígena no puede omitirse en los proyectos de desarrollo social y económico de nuestro país. Garantizar las condiciones que les permitan tener un nivel de vida socialmente aceptable y vidas dignas es y debe ser una de las prioridades de nuestra sociedad.

Bibliografía

CASTELLS, Manuel, 2004, "La sociedad red", en *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Siglo XXI editores, Tomo I.

CELADE/CEPAL, 2011, *Sistema de indicadores Sociodemográficos de poblaciones y pueblos indígenas de América Latina*, SISPPPI, Centro Latinoamericano de Desarrollo Comisión Económica Para América Latina y el Caribe Fondo indígena, recuperado de: http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPPI/SISPPPI_notas-tecnicas.pdf 7 de septiembre de 2011.

CEPAL, 2009, *Recomendaciones para los censos de 2010 sobre cartografía censal, migraciones, enfoque étnico y cobertura censal*, Comisión Económica Para América Latina y el Caribe, Bogotá.

CDI, 2011, *Sistema de información e indicadores sobre la población indígena de México*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, recuperado de: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=category&id=38&Itemid=54 13 de octubre de 2011.

CDI, 2002, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*, recuperado de: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=206&Itemid=49 13 de octubre de 2011.

CDI/PNUD, 2006, *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

CDI, 2008, *Los pueblos indígenas de México. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México.

CDESC, 2001, *Cuestiones sustantivas que se plantean en la aplicación del Pacto internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: la Pobreza y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales ONU, Ginebra.

CONEVAL, 2009, *Metodología para la medición multidimensional de la pobreza en México*, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, recuperado de: http://www.coneval.gob.mx/cmsconeval/rw/resource/coneval/med_pobreza/Metodologia_final/Metodologia_para_la_Medicion_Multidimensional_de_la_Pobreza_en_Mexico.pdf?view=true 12 de diciembre de 2011.

CONEVAL, 2011, *Medición de pobreza 2010 por municipio*.

CONEVAL, 2012, *Caracterización de la población indígena en pobreza. Informe de proyecto*, mimeo.

CONEVAL, s/f, *La pobreza por ingresos en México*, disponible en www.coneval.gob.mx

CONAPO, 2011, *Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2010*, Consejo Nacional de Población, México.

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN, 2004, *Ley General de Desarrollo Social (LGDS)*, recuperado de: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=676752&fecha=20/01/2004 22 de septiembre de 2011, México.

FERNÁNDEZ HAM, Patricia, 1998, “Los montos de la población indígena, tres aproximaciones analíticas”, en *Demos*, núm. 11, pp. 33-34.

GARCÍA, Brígida, 1987, “Cambios demográficos y niveles de vida”, en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 2, núm. 2, El Colegio de México, México.

GARZA, Gustavo, 1999, “Capítulo 2”, en Gustavo Garza (coord.), *Atlas demográfico de México*, CONAPO, México.

GONZÁLEZ, Adrián *et al.*, 2006, “La pobreza en los pueblos indígenas totonacos y los efectos la política social en México”, en Cimadamore, Alberto *et al.*, *Pueblos indígenas y pobreza: enfoques multidisciplinarios*, Buenos Aires, CLACSO-Argentina, pp.115-149, disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/crop/indige/indige.html>

INEGI, 2009, *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares. Aspectos metodológicos*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, recuperado de: www.inegi.org.mx / 25 de octubre de 2011.

INEGI, 2011, *Marco conceptual del censo de población y vivienda 2010*, recuperado de: <http://www.censo2010.org.mx/> 25 de octubre de 2011.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 2002, *Programa Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, 2001-2006: Estado, pueblos indígenas, sociedad: hacia una nueva relación*, Presidencia de la República, Secretaría de Desarrollo Social, Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

JAHAN, Selim, 2002, *Human rights-based approach to poverty reduction– analytical linkages*, Practical Work y UNPD, PNUD.

KAKWANI, Nanak y Jacques Silber, 2008, *The many dimensions of poverty*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

MENA, Jesús, 2011, *Reproducción de pobreza indígena*, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, documento de trabajo 118, México.

ONU, 2011b, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Organización de las Naciones Unidas, recuperado de: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm> 7 de septiembre de 2011.

ONU, 2007, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Organización de las Naciones Unidas, recuperado de: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html> 7 de septiembre de 2011.

PATRINOS, Harry, 1994, *Indigenous peoples and poverty in Latin America: an empirical analysis*, The World Bank. Washington, D.C.

PLANT, Roger, 1998, *Pobreza y desarrollo indígena: algunas reflexiones*, Washington, 1998, Banco Interamericano de Desarrollo, recuperado de: <http://>

www.cseiiio.edu.mx/biblioteca/libros/escuelaycomunidad/pobreza_y_desarrollo_indigena.pdf, 29 de septiembre de 2011.

PNUD, 2010, *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México: El reto de la desigualdad de oportunidades*, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

PROGRAMA PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS 2009-2012, 2009, México, recuperado de: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=930&Itemid=74, 19 de septiembre de 2011.

RAMÍREZ, Alejandro, 2006, "México", en Gillete Hall y Harry Patrinos, *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*, Banco Mundial, Bogotá, Colombia.

SCHKOLINK, Susana y Fabiana del Popolo, 2005, *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas*, recuperado de: <http://www.eclac.cl/celade/noticias/paginas/7/21237/FdelPopolo-SScholnick.pdf>, 30 de septiembre de 2010.

SEN, Amartya, 1980, "Equality of what?", en S. McMurrin (ed.), *The Tanner lectures on human values*, vol. I, Salt Lake City, University of Utah Press.

TORRES, Alejandro *et al.*, 2007, "Pobreza en territorios indígenas de México. El caso del municipio de Xochitlán de Vicente de Suárez en la Sierra Nor-oriental de Puebla", en *Ra Ximhai*, Universidad Autónoma Indígena de México, recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/461/46130308.pdf>.

TUIRÁN, Rodolfo, 2001, "Lo doméstico como estructurante y estructurado. Identidad, prácticas y propiedades normativas", en Cristina Gomes, (compiladora), *Procesos sociales, población y familia. Alternativas teóricas y empíricas en las investigaciones sobre vida doméstica*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), México.

Ricardo Aparicio-Jiménez

Estudios de Maestría en Estadística por la London School of Economics (LSE). Actualmente se desempeña como Director General Adjunto de Análisis de la Pobreza en el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). Sus publicaciones más recientes son “El perfil del votante clientelar en México durante las elecciones de 2000”, en *Revista Estudios Sociológicos*, núm. 68, 2005; “Necesidades no satisfechas de anticoncepción. Un análisis de la Ensaar 2003”, en *La salud reproductiva en México. Análisis de la Encuesta Nacional de Salud Reproductiva 2003*, Secretaría de Salud/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, 2007, “Necesidades no satisfechas de anticoncepción: ¿una limitante para el ejercicio de los derechos reproductivos?”, en *Salud reproductiva y condiciones de vida en México*, Tomo I, México, 2008.

Correo electrónico: ricardo.ricapar@gmail.com

Nayeli Noyolitzin Salgado-Granados

Estudios de Maestría en Desarrollo Económico y Crecimiento en la Universidad Carlos III de Madrid y la Universidad Lund. Se ha desempeñado como Subdirectora de Análisis Geoestadístico en el Consejo Nacional de Evaluación (CONEVAL) y ha colaborado en el capítulo nacional de Transparencia Internacional capítulo México. Entre sus publicaciones recientes destacan *Pobreza y desigualdad social. Retos para la reconfiguración de la política social* (coautora) UNAM, 2013; “La pobreza rural en México”, en *La pobreza rural en México. Perspectivas de política pública* (coautora) UNAM (en proceso de publicación) y “La pobreza en los municipios de México” (coautora) en *Retos y perspectivas de los municipios de México*, CIECAS-INAFED.

Correo electrónico: nayeli.noyolitzin@gmail.com

Vulnerabilidad social en los hogares indígenas de México: implicaciones para la política social

Ignacio César Cruz-Islas

El Colegio de México, México

Introducción

En lo que concierne a la calidad de vida al interior de los hogares, la vulnerabilidad social puede distinguirse en dos planos. Por un lado, se relaciona con la estructura de oportunidades presentes en un ámbito geográfico particular. Por otro, está asociada con la capacidad de los hogares para apropiarse de activos para su aprovechamiento cotidiano.

La vulnerabilidad de los hogares con jefe hablante de lengua indígena puede interpretarse partiendo de ambos enfoques. Primero, porque el acceso a una mejor calidad de vida depende de la estructura de oportunidades presentes en un ámbito geográfico particular. Segundo, porque las limitaciones de presupuesto en este grupo de hogares les impiden apropiarse de activos para mejorar su calidad de vida.

Esta propuesta consiste en explorar las condiciones de este grupo de hogares en los siguientes aspectos: i) Ingreso disponible y capacidad de ahorro; ii) condiciones generales de la vivienda y servicios básicos disponibles; iii) nivel educativo; iv) acceso a los servicios de salud. Esto, mediante una comparación con los hogares cuyo jefe no habla lengua indígena. La fuente de información que se utilizará para este fin es la Encuesta de Ingresos y Gastos de los Hogares 2008, que tiene representatividad nacional.

Se pretende con ello mostrar diversas fuentes de vulnerabilidad social para este grupo de hogares en México, no obstante que desde hace varios lustros existe una política dirigida a atender a la población indígena. Además, se desarrolla una discusión sobre sus implicaciones para la política social, específicamente las estrategias enfocadas a la población indígena. Se espera que con el análisis de resultados y la discusión de dichas impli-

caciones sea posible proponer alternativas para que, desde dicha política pública, puedan atenderse los cuatro aspectos mencionados.

El estudio de la población indígena

El comportamiento demográfico de la población indígena en México está estrechamente asociado a la pobreza y al rezago socioeconómico que padecen los distintos grupos étnicos del país. También intervienen factores como la dispersión de estos grupos de población y el relativo aislamiento de las comunidades en que viven.

A estos grupos de población se les asocia con regímenes de fecundidad temprana y elevada; un perfil epidemiológico cuyos rasgos principales son una elevada mortalidad infantil y general, la desnutrición y las enfermedades infecciosas y parasitarias y un comportamiento migratorio dominado por factores de expulsión de población o por el desplazamiento de mano de obra poco calificada.

También puede observarse otro tipo de desventajas o vulnerabilidades para estos grupos de población: limitado acceso a educación y servicios de salud; escasez de trabajos bien remunerados; limitación para el ejercicio de la ciudadanía y la afectación de sus derechos humanos, entre otros.

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2005, en México había más de seis millones de personas de cinco años y más hablantes de alguna lengua indígena: dos millones 959 mil 64 hombres y tres millones 52 mil 138 mujeres. La razón de masculinidad es de 97 hombres por cada cien mujeres.

En nuestro país se hablan más de 85 lenguas indígenas. Las más importantes, de acuerdo con el volumen de hablantes, son el náhuatl, el maya y las lenguas mixtecas y zapotecas.

Encuesta de Ingresos y Gastos de los Hogares 2008

La Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH) es un proyecto de generación de información que se realiza bianualmente desde 1984. Su principal objetivo es medir el comportamiento de la economía nacional en el ámbito de los hogares e incorporarlo a las cuentas nacionales. El uso más conocido que se da a este instrumento es la medición de la pobreza. Sus datos se obtienen con base en un esquema de muestreo probabilístico poli-etapa, estratificado y por conglomerados. En éste se utiliza

como unidad de selección a la vivienda y como unidad de análisis el hogar (INEGI, 2007; INEGI, 2009).¹

Las limitaciones por considerar de esta fuente de información son, por un lado, la subestimación del ingreso real; por otro, la exclusión de la población con mayor y menor nivel de ingreso. Esta subestimación se produce principalmente por la negativa a ser encuestados, por la baja probabilidad de resultar seleccionados en la muestra o por las dificultades inherentes a la gran dispersión de la población rural, factores asociados a la brecha de desigualdad entre los distintos rangos de ingreso en México (Cortés, 2006; Damián, 2007).

Los análisis del ingreso de los hogares efectuados a partir de la ENIGH durante los últimos años, por otra parte, presentan algunas inconsistencias asociadas en gran medida a la influencia de algunos programas sociales. Entre otros se cuentan los programas federales Oportunidades y Procampo, los cuales pueden verse como fuentes alternativas de ingreso ajenas a la dinámica propia de los hogares (Cortés, 2006; Damián, 2007).

La población indígena y los jefes de hogar

La manera más elemental para estimar a la población indígena se refiere a las características individuales. Esto, con base en los atributos de hablante de lengua indígena y/o pertenencia a un grupo étnico. No obstante, la variación del número de hablantes de lengua indígena o individuos adscritos a un grupo étnico, depende tanto de su dinámica demográfica como de la transmisión de una generación a otra de la lengua y/o cultura indígenas (CONAPO, 1998; CONAPO, 2002).

Como alternativa, el criterio de población hablante de lengua indígena se ha combinado con el de territorio de residencia o el hogar de pertenencia. En el caso del hogar de pertenencia, se define como indígena a toda la población que pertenece a algún hogar en el que el jefe, su cónyuge o algún otro de sus miembros —que no sea trabajador doméstico— hablan alguna lengua indígena. Se atiende al papel del hogar como marco para la socialización entre individuos y la transmisión de códigos, identidades y comportamientos (CONAPO, 2002).

Por otro lado, en las fuentes de captación de información en México se adoptó la noción de jefatura de la familia y el hogar. Se define con base en el criterio de reconocimiento de un jefe de hogar por parte del resto de sus

¹ Para efectos de la ENIGH, hogar se define como “el conjunto formado por una o más personas que residen habitualmente en la misma vivienda y se sostienen de un gasto común, principalmente para alimentarse y pueden ser parientes o no” (INEGI, 2007: 7).

miembros, así como en las relaciones de parentesco con esta figura. Esto, como medio para reconstruir la estructura de los hogares en estudio (López, 1994; Eternod, 2008).

Tomando en cuenta lo anterior, distinguiremos los hogares indígenas de los no indígenas de acuerdo con que el jefe de hogar hable o no alguna lengua indígena. Bajo este enfoque, en números absolutos la muestra de la ENIGH 2008 consta de 2 505 hogares indígenas y de 26 903 hogares no indígenas. Considerando que se trata de una muestra representativa, 9.3 por ciento de los hogares mexicanos serían indígenas.

Vulnerabilidad social de los hogares indígenas

Como expresamos párrafos atrás, en el caso particular de los hogares indígenas, su vulnerabilidad puede interpretarse partiendo de la estructura de oportunidades presentes en un ámbito geográfico particular, así como de las limitaciones de presupuesto en este grupo de hogares. Factores que les impiden apropiarse o generar capital físico y humano en calidad y cantidad suficiente para elevar su calidad de vida.

De acuerdo con la información de la ENIGH 2008, el tamaño promedio de los hogares indígenas es de 4.4 personas. En cambio, el tamaño promedio de los hogares no indígenas es de 3.98 miembros.

La proporción de hogares indígenas que tienen más de cuatro miembros es de 44 por ciento, por 34 por ciento de los hogares no indígenas. Esto podría constituir una fuente de vulnerabilidad para los hogares indígenas, dado que un mayor tamaño de hogar está asociado con más limitaciones de presupuesto para apropiarse de activos, particularmente en contextos familiares donde hay pocos perceptores de ingreso con bajas remuneraciones (Gráfica 1).

La edad promedio de los jefes de hogar que hablan lengua indígena es muy similar a la de los jefes de hogar que no la hablan —48.03 y 48.23 años, respectivamente—. Sin embargo, una mayor proporción de hogares indígenas se encuentra en etapas del ciclo de vida del hogar más vulnerables:² 23 por ciento contra 21 por ciento de hogares con jefe menor de 35 años de edad y 17 por ciento versus 16 por ciento de hogares con jefe de 65 y más años, notándose en cierto modo el efecto de la migración (Gráfica 2).

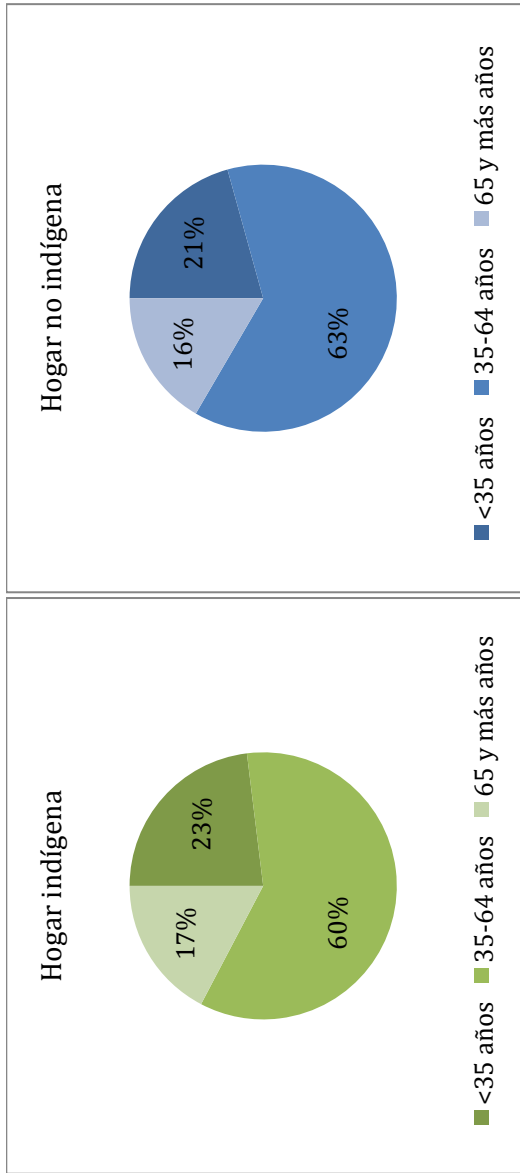
² Nos referimos aquí al modelo normativo sobre el ciclo de vida del hogar nuclear que incluye las etapas de formación, expansión, contracción y extinción. Véase: Ojeda, 1989.

Gráfica 1. México: proporción de hogares por tamaño del hogar según clase de hogar, 2008



Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Gráfica 2. México: proporción de hogares por edad del jefe del hogar según clase de hogar, 2008



Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Otra posible fuente de vulnerabilidad tiene que ver con el sexo del jefe de hogar. Existe un menor porcentaje de hogares con jefatura femenina entre los hogares indígenas —20 por ciento—, que en los hogares no indígenas —25 por ciento—. Es probable que esta diferencia se deba a pautas de comportamiento más tradicional, aunque también puede pensarse que hay un menor reconocimiento hacia las mujeres como jefas de familia (Gráfica 3).

Hay que considerar aquí, como propone González (2001) que los hogares son una estructura social donde las confrontaciones y negociaciones de lo cotidiano se desarrollan en un contexto de inequidad. Y si bien la vulnerabilidad social también puede ser entendida como un fenómeno que afecta de manera diferente a mujeres, hombres, niños y adultos, los hogares con jefa de hogar no necesariamente son los más vulnerables.³

En lo que corresponde al ámbito geográfico donde se ubican los hogares y la estructura de oportunidades disponibles para mejorar su calidad de vida, los hogares indígenas se ubican preeminentemente en localidades rurales y semiurbanas: prácticamente la mitad de los hogares indígenas —47 por ciento— se ubica en localidades con menos de 2 500 habitantes y 18 por ciento en localidades de 2 500 a 14 999 habitantes. De los hogares no indígenas en cambio, 18 y 13 por ciento, respectivamente, están ubicados en localidades de ese tamaño (Gráfica 4).

El hecho de que estos hogares se encuentren ubicados en localidades rurales, constituye una fuente de vulnerabilidad social adicional, pues se asocia con falta de oportunidades productivas y fuentes de ingreso o deficiente accesibilidad a servicios educativos y de salud, entre otros.

Ingreso, gasto y capacidad de ahorro

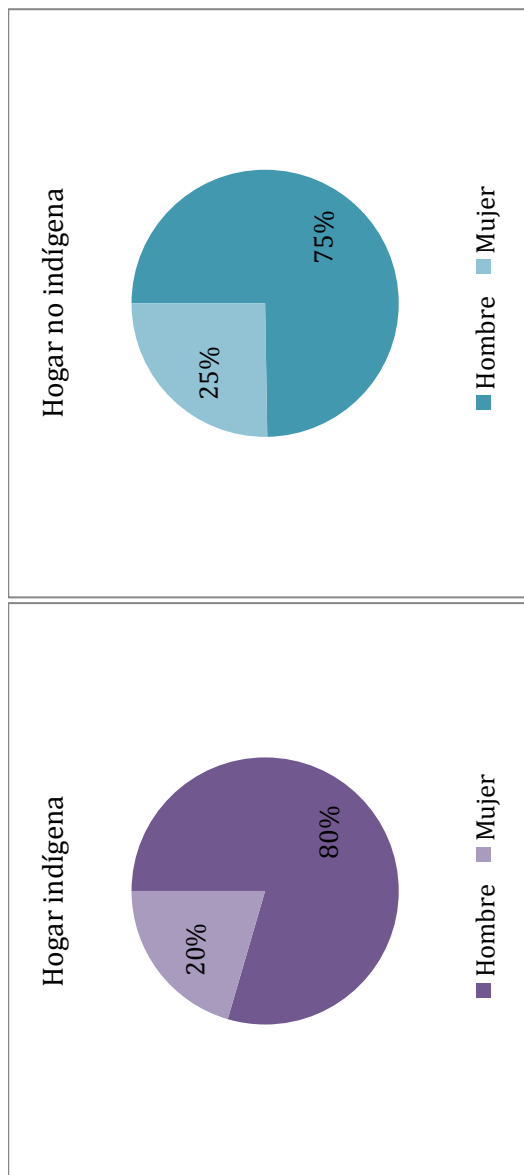
Conforme al periodo de referencia de la ENIGH 2008,⁴ el ingreso promedio mensual de los hogares indígenas es notablemente menor al de los hogares no indígenas: 7 553 versus 13 237 pesos, respectivamente (Cuadro 1).

En lo que toca a la capacidad de ahorro, también en el Cuadro 1 puede apreciarse que el remanente promedio mensual (ingreso menos gasto) es mucho menor en los hogares indígenas —568 pesos— respecto de los hogares no indígenas —1 778—. Sin embargo, este promedio oculta, como veremos a continuación, la proporción de hogares cuyo ingreso es menor al gasto declarado.

³ Según los hallazgos de esta autora, en los hogares con jefa de hogar existe un más cuidadoso control de los recursos, menos violencia intrafamiliar y una distribución de responsabilidades más equitativa.

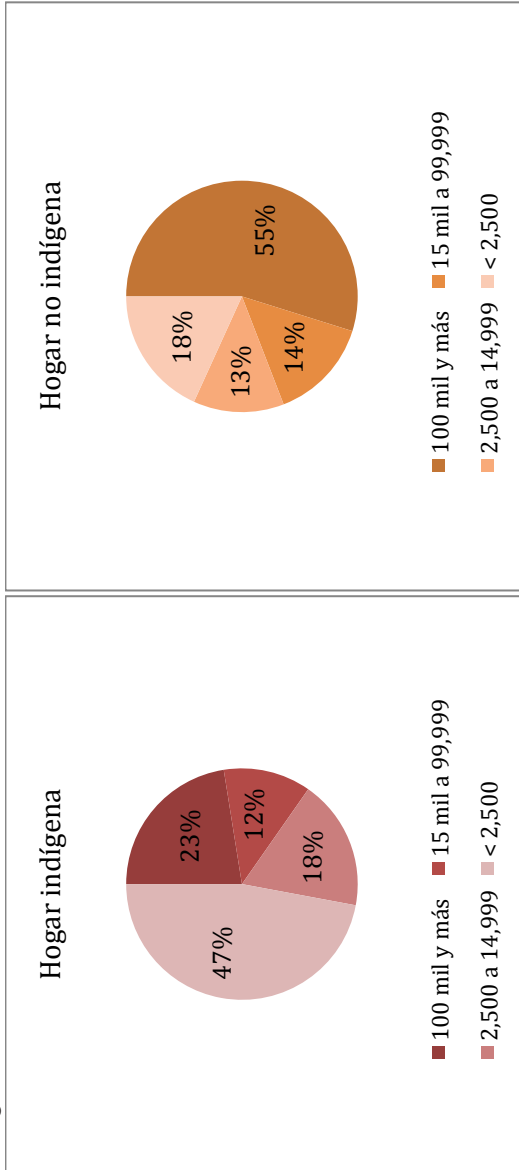
⁴ Agosto-noviembre de 2008.

Gráfica 3. México: proporción de hogares por sexo del jefe del hogar según clase de hogar, 2008



Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Gráfica 4. México: proporción de hogares por tamaño de la localidad donde se asienta el hogar según clase de hogar, 2008



Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Cuadro 1. México: Ingreso, gasto y remanente promedio mensual según clase de hogar, 2008

Clase de hogar	Ingreso promedio	Gasto promedio	Remanente promedio
Total	12 754	11 079	1 675
No indígena	13 238	11 459	1 778
Indígena	7 553	6 985	568

Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

En la Gráfica 5, por otro lado, se observa que la proporción de hogares indígenas es mayor en los estratos de ingreso más bajo y se reduce conforme crece el ingreso. Esto constituye una de las principales limitaciones para que la mayoría de estos hogares pueda mejorar su calidad de vida.

En 49 por ciento de los hogares indígenas el saldo del ingreso menos el gasto es negativo. Esto también ocurre en 43 por ciento de los hogares no indígenas, lo que indica que no hay capacidad de ahorro en cerca de la mitad de los hogares en México.

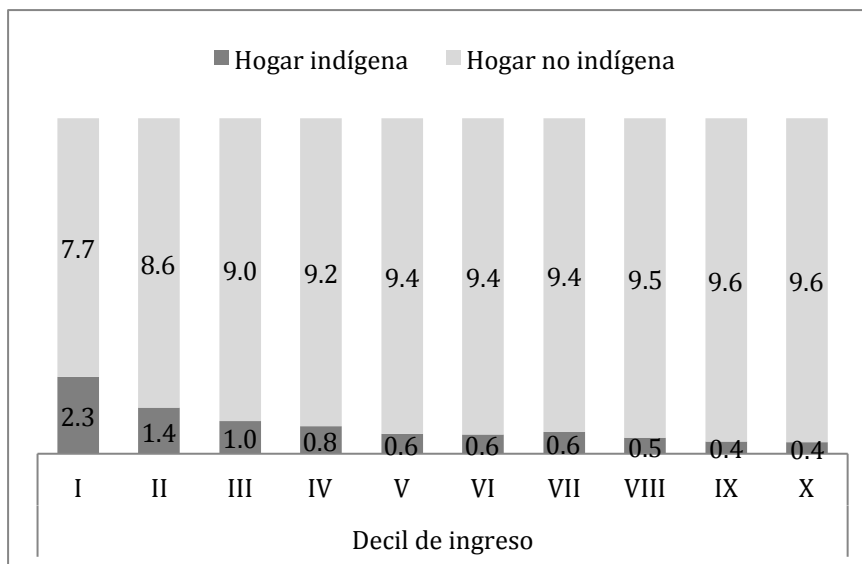
Las Gráficas 6.1 y 6.2 muestran que la proporción de hogares cuyo saldo de ingreso es negativo es mayor en los deciles de ingreso más bajo, tanto en los hogares indígenas como en los no indígenas.

Llama la atención, no obstante, que en siete de los diez estratos de ingreso es mayor la proporción de hogares no indígenas con saldo negativo de ingreso menos gasto. Por ejemplo, 79.1 *versus* 68.9 por ciento en el primer decil de ingreso, y 63.6 contra 53.6 por ciento en el segundo. Un comportamiento similar se observa en los deciles IV, V, VI, VIII y IX.

Dado que ambos tipos de hogar parecen contar con alguna fuente de financiamiento para solventar su gasto diario, esta diferencia sugiere que los hogares indígenas tienen menos acceso al mercado formal e informal de crédito. Bajo este supuesto, el cual es necesario estudiar con más detalle, los hogares indígenas estarían en situación de mayor vulnerabilidad, particularmente en caso de algún evento catastrófico como puede ser quedarse sin empleo o que un fenómeno meteorológico afecte sus viviendas o sembradíos.

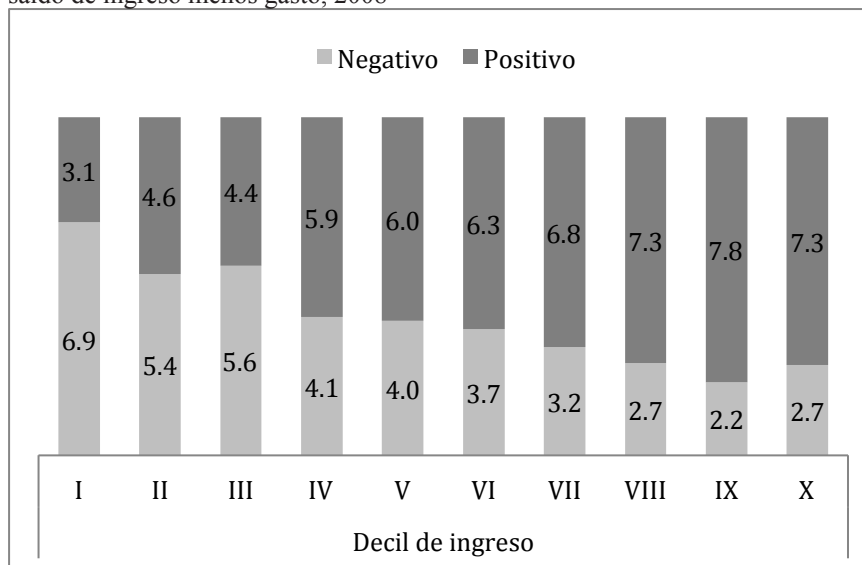
En el Cuadro 2 se observa que es más probable que los gastos sean mayores que el ingreso en los hogares con jefe hablante de lengua indígena (49.2 por ciento) que en los que no tienen la misma categoría (42.6 por ciento). Se trata de una relación estadísticamente significativa.

Gráfica 5. México: proporción de hogares por decil de ingreso según clase de hogar, 2008



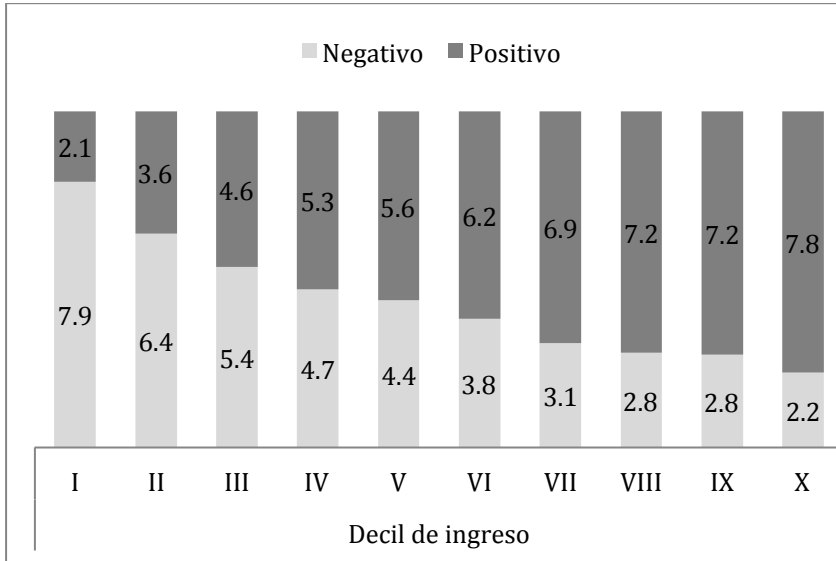
Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Gráfica 6.1. México: proporción de hogares indígenas por decil de ingreso según saldo de ingreso menos gasto, 2008



Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Gráfica 6.2. México: proporción de hogares no indígenas por decil de ingreso según saldo de ingreso menos gasto, 2008



Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Cuadro 2. México: proporción de hogares por remanente del ingreso del hogar según clase de hogar, 2008*

Remanente del ingreso	Hogar indígena		Total
	No	Sí	
No	42.6	49.2	43.2
Sí	57.4	50.8	56.8
Total	100.0	100.0	100.0

* Significativo a 5 por ciento ($p < 0.05$).

Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Condiciones generales de la vivienda y servicios básicos disponibles

La ubicación, características, condiciones y servicios en la vivienda pueden ser vistas como una fuente de vulnerabilidad para los miembros del hogar. El piso de tierra o la falta de un drenaje adecuado en las viviendas, por ejemplo, se relaciona con el riesgo de enfermedades gastrointestinales o respiratorias (CONAPO, 2002).

Conforme a la ENIGH, en México 27 por ciento de los hogares indígenas habitan viviendas con piso de tierra, mientras que de los hogares no indígenas sólo cuatro por ciento habita una vivienda en la misma condición (Gráfica 7).

De acuerdo con el Cuadro 3, es mucho más probable que en los hogares indígenas el material del piso de las viviendas sea de baja calidad (27.3 por ciento) respecto de los hogares no indígenas (4.5 por ciento). Por otro lado, es notablemente menos probable encontrar pisos con materiales de alta calidad en los hogares indígenas (11.4 por ciento) que en los no indígenas (42.5 por ciento), en una relación que es estadísticamente significativa.

Por otro lado, 39 por ciento de las viviendas habitadas por familias cuyo jefe habla alguna lengua indígena están en riesgo sanitario por falta de un drenaje adecuado. En los hogares donde el jefe no habla lengua indígena sólo ocho por ciento presenta esta fuente de vulnerabilidad. La relación es estadísticamente significativa e indica que los integrantes de cuatro de cada diez hogares indígenas están en riesgo de contraer enfermedades infecciosas o parasitarias por carecer de un sistema de drenaje adecuado en sus viviendas (Cuadro 4).

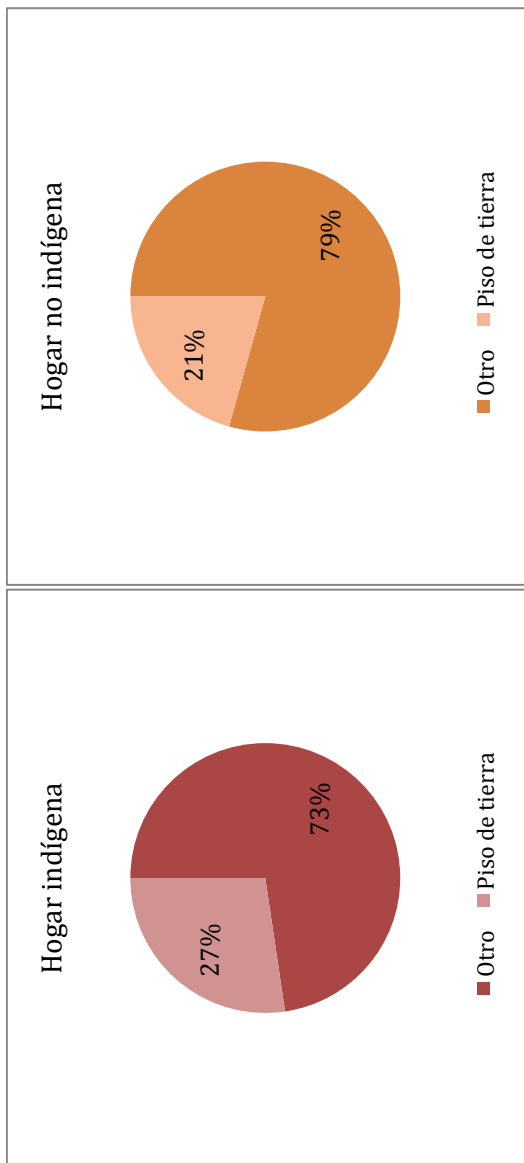
Es muy probable que estas fuentes de vulnerabilidad por riesgo a la salud en los hogares indígenas estén condicionando otros fenómenos. Entre ellos, puede contarse que en México la sobrevivencia infantil de los indígenas es significativamente menor que la de los no indígenas (CDI/PNUD, 2006).

Por otro lado, los hogares que no tienen fácil acceso a una fuente de agua para su reproducción cotidiana también son vulnerables. Esto por cuestiones de higiene y salud, o por el costo inherente a la contratación de pipas de agua por tener que recorrer alguna distancia para obtenerla.

De acuerdo con los datos de la ENIGH, 70 por ciento de los hogares indígenas cuentan con una toma de agua domiciliaria, en tanto 30 por ciento debe recurrir al servicio de pipas o acarrearla desde una red de distribución comunitaria, de un pozo, o de ríos o lagos. En el caso de los hogares no indígenas, 91 por ciento cuenta con una toma en su domicilio, y sólo nueve por ciento se ve obligado a acudir a otra fuente de agua para su uso cotidiano (Gráfica 8).

Esto se relaciona con la disponibilidad de agua en la vivienda durante los días de la semana. Según se aprecia en el diferencial estadísticamente significativo del Cuadro 5, es más probable que los hogares indígenas no dispongan de agua en la vivienda todos los días de la semana (37 por ciento) que los hogares no indígenas (24.7 por ciento).

Gráfica 7. México: proporción de hogares por tipo de piso en la vivienda según clase de hogar, 2008



Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Cuadro 3. México: proporción de hogares por calidad del material de pisos en la vivienda según clase de hogar, 2008*

Material pisos de la vivienda	Hogar indígena		Total
	No	Sí	
Baja calidad	4.5	27.3	6.4
Mediana calidad	53.0	61.3	53.7
Alta calidad	42.5	11.4	39.9
Total	100.0	100.0	100.0

* Significativo al 5 por ciento ($p < 0.05$).

Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Cuadro 4. México: proporción de hogares por tipo de descarga de drenaje en la vivienda según clase de hogar, 2008*

Descarga de drenaje	Hogar indígena		Total
	No	Sí	
Riesgo sanitario	8.0	38.9	10.7
Controlada	92.0	61.1	89.3
Total	100.0	100.0	100.0

* Significativo al 5 por ciento ($p < 0.05$).

Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Cuadro 5. México: proporción de hogares que disponen de agua diariamente según clase de hogar, 2008*

Disponen de agua diariamente	Hogar indígena		Total
	No	Sí	
No	24.7	37.0	25.6
Sí	75.3	63.0	74.4
Total	100.0	100.0	100.0

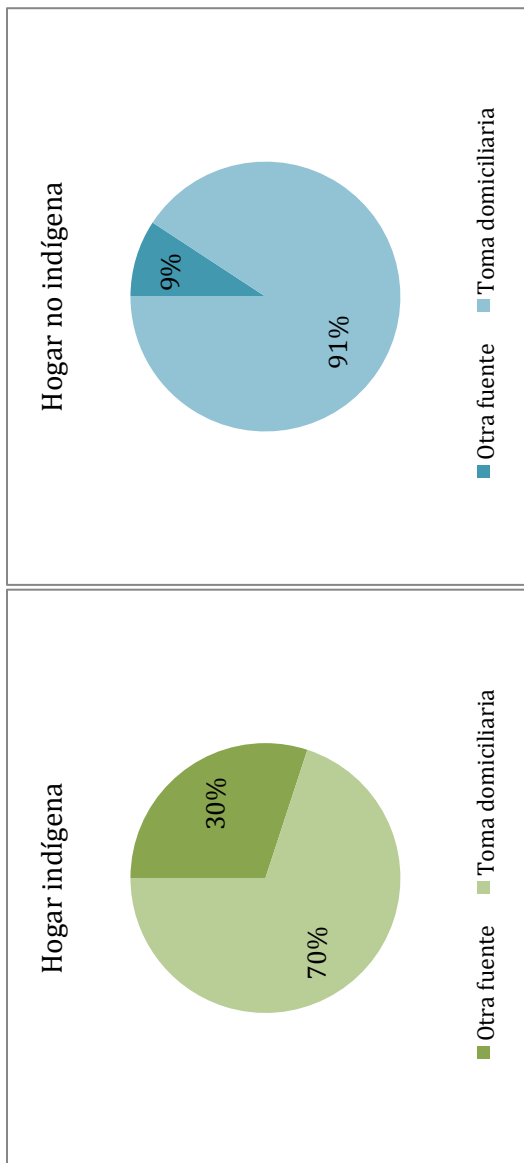
* Significativo al 5 por ciento ($p < 0.05$).

Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Nivel educativo

La educación y capacitación de los miembros del hogar les proporcionan ventajas comparativas para insertarse en el mercado de trabajo, aumentar el nivel de ingreso y mejorar su calidad de vida. Entre otros, les dota también de herramientas para la defensa de sus derechos, así como de conocimientos elementales sobre cuestiones vitales como el cuidado de la salud o los beneficios de una buena nutrición. En ese sentido, las personas menos educadas son altamente vulnerables.

Gráfica 8. México: proporción de hogares por fuente de agua en la vivienda según clase de hogar, 2008



Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

De esta forma, 28 por ciento de los jefes de hogar que hablan lengua indígena no saben leer ni escribir. En cambio, únicamente 7 por ciento de los jefes de hogar que no hablan lengua indígena carecen de esta habilidad (Gráfica 9).

Por lo que toca al nivel de instrucción, 78.7 por ciento de los jefes de hogar hablantes de lengua indígena aprobaron educación primaria o menos, 17.4 por ciento completaron algún tipo de educación media⁵ y sólo 3.8 por ciento educación superior.⁶ Del lado de los jefes de hogar que no hablan lengua indígena, 46.3 por ciento aprobaron primaria o menos, 39 por ciento educación media y 14.7 por ciento educación superior (Cuadro 6).

Cuadro 6. México: proporción de hogares por escolaridad del jefe del hogar según clase de hogar, 2008*

Escolaridad del jefe del hogar	Hogar indígena		Total
	No	Sí	
Hasta primaria	46.3	78.7	49.1
Educación media	39.0	17.4	37.2
Educación superior	14.7	3.8	13.8
Total	100.0	100.0	100.0

* Significativo al 5 por ciento ($p < 0.05$).

Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Se trata de un diferencial estadísticamente significativo que nos muestra la elevada probabilidad de que los jefes de hogar hablantes de lengua indígena tengan nivel educativo de primaria o menos. Como se sabe, la educación se asocia con el acceso a mejores oportunidades de desarrollo para los jefes de hogar y sus familias.

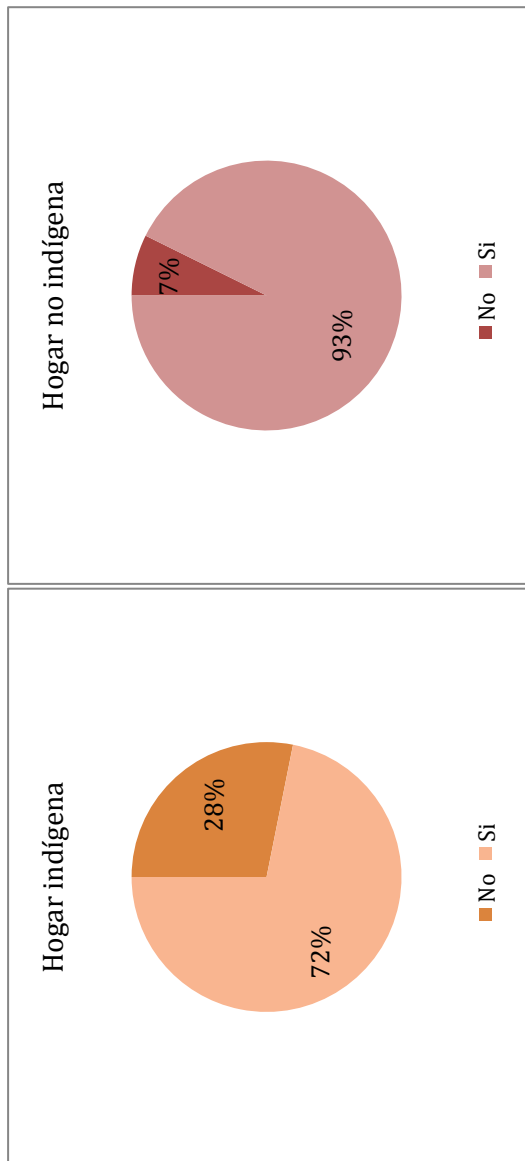
Acceso a los servicios de salud

La situación de mayor vulnerabilidad social en los hogares indígenas también se expresa en el acceso a los servicios de salud. En el Cuadro 7 puede observarse que sólo 25.4 por ciento de los jefes de hogar que hablan lengua indígena están afiliados o inscritos en alguna institución para recibir atención médica. En cambio, 58.4 por ciento de los jefes de hogar que no hablan lengua indígena tienen ese beneficio social.

⁵ Incluye secundaria, bachillerato, normal o carrera comercial.

⁶ Incluye posgrado.

Gráfica 9. México: proporción de hogares donde el jefe del hogar sabe leer y escribir según clase de hogar, 2008



Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Cuadro 7. México: proporción de hogares donde el jefe del hogar está afiliado a servicios de salud según clase de hogar, 2008*

Afiliado a servicios de salud	Hogar indígena		Total
	No	Sí	
No	41.6	74.6	44.0
Sí	58.4	25.4	56.0
Total	100.0	100.0	100.0

* Significativo a 5 por ciento ($p < 0.05$).

Fuente: elaboración propia con base en la ENIGH 2008.

Se trata de una relación estadísticamente significativa. Dado que la afiliación para servicio médico considera a un titular y sus dependientes económicos, se hace evidente que las familias de los jefes de hogar que hablan lengua indígena están en condición de vulnerabilidad ante una eventual enfermedad, pues carecen de acceso a los servicios institucionalizados de salud y no cuentan con el ingreso suficiente para contratar un médico particular.

Las condiciones de los hogares con jefe hablante de lengua indígena en los aspectos explorados de manera breve hasta aquí, pueden observarse en conjunto en el modelo de regresión logística que se presenta a continuación.

En este modelo se usan como variables de control la región y el tipo de localidad donde se asienta el hogar. Para las regiones se consideran los hogares de las entidades federativas para tres grandes franjas de desarrollo (norte, centro y sur) contemplando de manera independiente al Distrito Federal. Los tipos de localidad son urbanas (de 15 mil o más habitantes) y no urbanas (menos de 15 mil habitantes).

De acuerdo con los resultados del modelo, es menos probable que el jefe de hogar sea hablante de lengua indígena en los hogares donde se observa remanente del ingreso, respecto de los hogares donde este remanente no se observa en el periodo de referencia de la ENIGH, aunque el resultado no es estadísticamente significativo cuando se cambian las variables de control.

Por otro lado, es menos probable que el jefe de hogar sea hablante de lengua indígena en los hogares donde el jefe de hogar tiene educación media o educación superior, respecto de los hogares donde el jefe de hogar tiene hasta primaria. El resultado es estadísticamente significativo según se usen o no variables de control.

Igualmente es menos probable que el jefe de hogar sea hablante de lengua indígena en los hogares donde el jefe de hogar está afiliado a un servicio público de salud, respecto de los hogares donde el jefe de hogar no tiene afiliación. El resultado también es estadísticamente significativo según se usen o no variables de control.

En el caso del material de los pisos de la vivienda, es menos probable que el jefe de hogar sea hablante de lengua indígena en los hogares donde el material de los pisos de la vivienda es de mediana o alta calidad, respecto de los hogares donde el material de los pisos de la vivienda es de baja calidad. El resultado es estadísticamente significativo con ninguna, una o dos variables de control.

En lo que toca a si disponen diariamente de agua en la vivienda, es menos probable que el jefe de hogar sea hablante de lengua indígena en los hogares donde disponen de agua diariamente, respecto de los hogares donde no disponen de agua diariamente, excepto cuando se controla por región donde la relación es opuesta. Esto sugiere que en este indicador de vulnerabilidad influye más el grado de desarrollo regional que la característica de los hogares en estudio.

Finalmente, es menos probable que el jefe de hogar sea hablante de lengua indígena en los hogares donde la descarga del drenaje de la vivienda es controlada, respecto de los hogares donde la descarga del drenaje constituye riesgo sanitario. El resultado es estadísticamente significativo independientemente de las variables de control utilizadas.

Implicaciones para la política social

A grandes rasgos, la política social de México ha pasado por dos fases fácilmente identificables: el régimen de subsidios generalizados y el régimen de focalización.

Entre los años cincuenta y setenta del siglo pasado, se observaron altas tasas de crecimiento económico, principalmente en el sector industrial y en el ámbito urbano. En las ciudades había una amplia red de subsidios al consumo para toda la población, los cuales se justificaban como una suerte de ingreso indirecto para los trabajadores del sector industrial. En este esquema el sector rural hizo las veces de proveedor de bienes primarios, recursos naturales y humanos de bajo costo, razón por la que también había una amplia red de subsidios al sector agrícola.

Cuadro 8. Razón de momios del análisis de regresión logística sobre si el hogar es indígena (n = 21 654)

Fuentes de vulnerabilidad	Sin variables de control	Controlando por región	Controlando por tipo de localidad	Controlando por región y tipo de localidad
<i>Remanente del ingreso</i>				
No	1.000	1.000	1.000	1.000
Sí	0.867 *	0.944	0.892 **	0.959
<i>Escolaridad</i>				
Hasta primaria	1.000	1.000	1.000	1.000
Educación media	0.451 *	0.470 *	0.489 *	0.492 *
Educación superior	0.466 *	0.431 *	0.508 *	0.450 *
<i>Afiliado a servicios de salud</i>				
No	1.000	1.000	1.000	1.000
Sí	0.535 *	0.644 *	0.573 *	0.666 *
<i>Material pisos de la vivienda</i>				
Baja calidad	1.000	1.000	1.000	1.000
Mediana calidad	0.433 *	0.516 *	0.453 *	0.531 *
Alta calidad	0.196 *	0.240 *	0.224 *	0.260 *
<i>Disponen de agua diariamente</i>				
No	1.000	1.000	1.000	1.000
Sí	0.811 *	1.015	0.828 *	0.992
<i>Descarga de drenaje</i>				
Riesgo sanitario	1.000	1.000	1.000	1.000
Controlada	0.286 *	0.341 *	0.335 *	0.368 *
<i>Variables de control</i>				
Región				
Distrito Federal		1.000		1.000
Región Norte		0.446 *		0.410 *
Región Centro-occidente		0.825		0.730 *
Región Sur-sureste		4.065 *		3.452 *
<i>Tipo de localidad</i>				
No urbana			1.000	1.000
Urbana			0.514 *	0.682 *
Constante	1.222 **	0.461 *	1.367 *	0.579 *
R ² de Cox y Snell	0.062	0.096	0.067	0.097
R ² de Nagelkerke	0.173	0.266	0.185	0.269
-2 log de la verosimilitud	8361.4	7570.0	8258.4	7539.7
gl	8	11	9	12

* Significativo al 5 por ciento ($p < 0.05$).

** Significativo al 10 por ciento ($p < 0.10$).

Nota: las categorías omitidas se presentan entre paréntesis.

Fuente: elaboración del autor con base en el análisis de la regresión logística.

La drástica caída en los precios del petróleo en 1982 originó una crisis de deuda pública que llevó al país a una severa recesión económica, por esa razón fue necesario modificar el régimen de subsidios, no obstante que se habían logrado avances en la reducción de la pobreza y la desigualdad. La estrategia para hacer frente a esta situación fue la implementación del Programa Nacional de Solidaridad. Los principios rectores de este programa fueron la focalización y la participación social.

Estos mismos ejes rectores fueron utilizados por el Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá). De acuerdo con Székely (2002) la característica más importante del Progresá parece ser que la entrega de los recursos focalizados directamente a la población objetivo, exigía a cambio el compromiso de invertir en la educación y salud de los miembros de cada familia. El Programa Oportunidades, a su vez, amplió el horizonte del régimen focalizado e incluyó apoyos para actividades productivas.

En su actual conceptualización, la política social en México asume que la pobreza y el rezago social se deben a la desigualdad existente en la apropiación de activos, y no a la incapacidad de la economía para generar bienes y servicios para toda la población. En esta concepción dicha desigualdad en buena medida es producto de la inequitativa distribución de capital humano o físico.⁷

Entonces, la idea central del régimen focalizado es reducir la brecha de desigualdad en la posesión de activos generadores de ingreso tales como educación, salud, patrimonio o vivienda. Se refiere por tanto a la capacidad de los hogares para generar activos.

Existen sin embargo otras inequidades que constituyen restricciones adicionales para acumular activos. Entre éstas se encuentran la falta de oportunidades laborales o de inversión del capital físico o humano, así como desigualdades en el valor de intercambio de la mano de obra. Es decir, dependen de la estructura de oportunidades disponibles en un área geográfica particular.

En el caso de México se han identificado diversas restricciones para que la población pueda acumular activos y/o utilizarlos en su beneficio. Por esa razón los resultados del presente estudio indican que la condición de vulnerabilidad de los hogares con jefe hablante de lengua indígena es

⁷ En términos generales el proceso de generación de ingresos refleja la combinación del capital humano (habilidades y capacidades necesarias para producir un bien o servicio) y del capital físico (valor monetario de cualquier forma de activo financiero utilizado para la producción). También hay otras formas de capital, como el capital social inherente a la estructura de relaciones entre los miembros de una comunidad, los valores culturales o las relaciones familiares. Véase Székely, op. cit.:10.

notoria. Además, la vulnerabilidad social también afecta a una importante proporción de hogares no indígenas.

Esto se debe a que las transferencias provenientes de la política social no han sido suficientes para que dichas restricciones tengan menos impacto, especialmente para el caso de los hogares asentados en las áreas geográficas del país con menor grado de desarrollo social y económico, así como para los hogares que pertenecen al ámbito no urbano, grupos que concentran a la mayoría de la población indígena en México.

Las restricciones que más impacto tienen en la inversión del capital físico y humano y por ende hacen que la población indígena sea más vulnerable, son: insuficiente oferta de servicios básicos, déficit de capital humano y de capital físico, falta de acceso a mecanismos de protección social y déficit acumulado de oportunidades asociado a la discriminación laboral, el costo de transporte y la falta de acceso a crédito.

Con la actual política social se pretende eliminar dichas restricciones, invirtiendo en infraestructura educativa y de salud, en comunicaciones y en servicios básicos como electricidad, agua potable y drenaje. También se han hecho esfuerzos para aumentar sus capacidades mediante el abasto de bienes nutricionales o becas educativas. Igualmente se procura el acceso a mecanismos para hacerse de una vivienda o mejorarla, así como el acceso a servicios de salud mediante el Seguro Popular.

Por otro lado hay programas de empleo temporal, pero no hay mercados de crédito que sean eficientes y accesibles a la población de menores recursos económicos. Esto se debe a la estrecha relación entre la estrategia de desarrollo para los pueblos indígenas y la orientación de la política económica.

De hecho, es hasta cierto punto reciente el renovado interés público por los asuntos indígenas en México y se produce en un contexto de cambio en la estrategia económica seguida en nuestro país tras la pronunciada caída de diversos indicadores económicos y de calidad de vida en la década de los ochenta del siglo pasado. El principal punto de inflexión para el gobierno mexicano, sin duda lo constituye el surgimiento de la rebelión armada iniciada por indígenas chiapanecos en enero de 1994 y su impacto en el ámbito internacional.

Desde entonces, en el discurso se reconoce que el rezago, pobreza y marginación afectan en forma particular a la población indígena y comienzan a implementarse programas dirigidos en específico a este sector de la población mexicana. Sin embargo, como se desprende de este documento, una importante proporción de hogares indígenas se encuentra en situación

de vulnerabilidad, esto a pesar de que el gasto dirigido a atenderlos se ha incrementado en términos reales durante los últimos años.

El fondo del asunto radica entonces en modificar la estrategia seguida hasta el momento para atender a los grupos vulnerables. Sin embargo, poco puede hacerse en un contexto de crisis económica, seguida de una política de choque, que erosiona las alternativas para diversificar el ingreso de los hogares y agudiza su vulnerabilidad.

Dado que la vulnerabilidad social, producto de estreñimientos para acceder a infraestructura educativa o de salud, a una vivienda adecuada o a oportunidades de empleo y generación de ingreso, entre otros, es una característica que se encuentra tanto en los hogares indígenas como en los no indígenas, es importante contemplar el lugar que ocupa la política social respecto a otras políticas públicas.

Una cuestión central es que la reorientación de la política social ha estado supeditada a los cambios de corte neoliberal en la política económica. Estos cambios han propugnado por reducir la intervención del estado para que sea la lógica del mercado la que medie en las relaciones sociales.

No obstante, las “inversiones” en capital social y humano, así como las dotaciones de capital físico provenientes de la política social en México han sido insuficientes para que sus beneficiarios puedan incorporarse plenamente al mercado. Esto por un lado se debe a condiciones preexistentes y por otro, a que el mercado está dominado por el gran capital y las empresas transnacionales. Así, más que instrumento de redistribución que permita reducir la desigualdad, la política social es un mecanismo de compensación para amplios sectores de población.

Es necesario anotar además que los principales programas sociales no contemplan al grueso de la población indígena. Como ejemplo se encuentran los siguientes:

1. Hábitat: con este programa se atienden sólo “zonas urbanas marginadas con alta concentración de pobreza que presentan condiciones físicas y sociales desfavorables para el desarrollo de sus habitantes”. Como vimos, la población indígena está asentada principalmente en localidades no urbanas.
2. Programa Opciones Productivas: busca dar solución al tema de generación de ingresos con alternativas que sean sostenibles en el tiempo, sin embargo, obvia las dificultades inherentes al mercadeo de los productos para los habitantes de las localidades más dispersas.
3. Programa 3x1 para migrantes: se trata de esfuerzos de coordinación para que la inversión de los migrantes incida en el desarrollo de las

comunidades de origen. No obstante, el perfil de los migrantes ha cambiado y las comunidades menos favorecidas difícilmente tienen acceso a sus beneficios.

4. Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas: busca atender a “Familias jornaleras que presentan condiciones de vulnerabilidad y exclusión social”, sin embargo, no especifica qué se debe entender por “exclusión social”, ni por “condiciones de vulnerabilidad”, por lo que tienen problemas para definir y ubicar a su población objetivo.

Otro aspecto sumamente trascendente es que, en tanto focalizados, los programas sociales también son selectivos. Por ende, más que procurar la equidad favorecen la predominancia de diversas desigualdades y las hacen más notables para los grupos de población que no tienen acceso a los beneficios de dichos programas. Por esa razón, desde diversas perspectivas analíticas puede comprobarse una y otra vez el estancamiento secular de importantes grupos de población indígena y aún el crecimiento de la brecha de desigualdad social respecto a otros grupos de población.

Son notables, por ejemplo, los vicios de origen en la conformación de los padrones de beneficiarios, tanto como la ausencia de una estrategia para su depuración permanente. Por otro lado se encuentran las limitaciones en el alcance operativo de la estructura administrativa de la Secretaría de Desarrollo Social, para hacer un monitoreo preciso y permanente del avance en cada uno de los programas.

Como tercer y último aspecto se encuentra el presupuesto público orientado a atender a la población indígena. Se requiere elaborar un estudio muy preciso que controle las modificaciones administrativas y la transferencia de fondos entre programas. También es necesario atender que buena parte del gasto social se canaliza a través de los gobiernos locales. En el presupuesto público, sin embargo, este tipo de gasto muestra una tendencia decreciente durante los últimos años.

Un apunte final es destacar la necesidad de ampliar el análisis estadístico que se presenta en este trabajo. Para ello se requiere contemplar variables relativas a las características demográficas de los hogares (en este trabajo usamos el tamaño del hogar y el sexo del jefe del hogar) tanto como aquellas que pueden constituirse en indicadores de vulnerabilidad y rezago.

La ENIGH 2008 es la primera Encuesta Nacional en Ingresos y Gastos de los Hogares donde se añade al cuestionario una pregunta sobre lengua indígena para los integrantes del hogar con tres años o más, permitiendo un

análisis más completo, de interés para el estudio de la población indígena en México.

Bibliografía

BUSSO, Gustavo, 2001, *Vulnerabilidad social: nociones e implicancias de políticas para Latinoamérica a inicios del Siglo XXI*, Trabajo presentado en el Seminario Internacional Las diferentes expresiones de la vulnerabilidad social en América Latina y el Caribe, 20 y 21 de junio, Santiago de Chile.

CDI/PNUD, 2006, *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

CONAPO, 1998, “Población indígena: principales grupos etnolingüísticos”, en *Situación Demográfica de México, 1998*, Consejo Nacional de Población, México.

CONAPO, 2002, “Estimaciones de la población indígena en México”, en *Situación Demográfica de México, 2002*, Consejo Nacional de Población, México.

CORTÉS, Fernando, 2006, “Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social”, en *Papeles de Población*, núm. 47. UAEM, México.

DAMIÁN, Araceli, 2007, “Los problemas de comparabilidad de las ENIGH y su efecto en la medición de la pobreza”, en *Papeles de Población*, núm. 51, UAEM, Toluca, México.

ETERNOD, Marcela, 2008, “Hogares y familias en las fuentes regulares de información estadística”, en Beatriz Figueroa (coord.), *El dato en cuestión*, El Colegio de México.

FILGUEIRA, Carlos, 2001, *Estructura de oportunidades y vulnerabilidad social. Aproximaciones conceptuales recientes*, Trabajo presentado en el Seminario Internacional Las diferentes expresiones de la vulnerabilidad social en América Latina y el Caribe, 20 y 21 de junio, Santiago de Chile.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes, 2001, “From the resources of poverty to the poverty of resources? the erosion of a survival model”, en *Latin American Perspectives*, Issue 119, vol. 28, núm. 4, julio.

INEGI, 2007, *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares 2006*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), México.

INEGI, 2009, *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares 2008. Cambios y Adiciones*, México.

LÓPEZ, María y Haydea Izazola, 1994, *El perfil censal de los hogares y las familias en México*, Tomo IX, INEGI-SSA-IISUNAM, México.

PIZARRO, Roberto, 2001, *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*, Serie Estudios Estadísticos y Prospectivos, núm. 6, CEPAL, Santiago de Chile.

PNUD, 2010, *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA, 1995, *Plan Nacional de Desarrollo 1995-2000*, México.

SOTTOLI, Susana, 2002, “La política social en América Latina: diez dimensiones para el análisis y el diseño de políticas”, en *Papeles de Población*, núm. 34, CIEAP/UAEM, octubre/diciembre.

SZÉKELY, M., 2002, *Hacia una nueva generación de política social*, Cuadernos de Desarrollo Humano, núm. 2. SEDESOL.

Ignacio César Cruz-Islas

Doctor en Estudios de Población por El Colegio de México. Actualmente es profesor e investigador en El Colegio del Estado de Hidalgo en donde imparte el Taller de Casos de Gestión Urbana y Regional y desarrolla el proyecto de investigación Población y desarrollo sustentable en el Estado de Hidalgo desde una perspectiva regional. Sus recientes publicaciones son “Energy consumption of Mexican households”, en *The Journal of Energy and Development*, vol. 38, núm. 2, 2013 y “Hogares y vulnerabilidad social en México: la perspectiva de género”, en *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, núm. 4, 2012.

Correo electrónico: icruz@elcolegiodehidalgo.edu.mx

¿Hay límites inferior y superior de la población indígena en el Estado de México?

Juan Gabino González-Becerril y
José Antonio Soberón-Mora

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Introducción

En términos metodológicos se dice que el límite inferior de la estimación de la población indígena es la población de cinco años y más Hablante de Lengua Indígena (HLI). Este es un concepto que aparece desde el primer ejercicio censal en nuestro país. Sin embargo, de acuerdo con este enfoque se ha visto reducido su monto absoluto y por lo tanto su proporción en relación con la población total. Esta disminución ha permitido hablar de despoblamiento o extinción de las lenguas vernáculas. Ante tal situación el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) a partir del ejercicio censal del año 2000 incluyó la pregunta de autoadscripción. El INEGI define así la *autoadscripción indígena*: “Reconocimiento que hace la población de pertenecer a una etnia, con base en sus concepciones” y en su preocupación por aumentar el tamaño de la población indígena, el Consejo Nacional de Población (CONAPO) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) incluyen a los menores de cero a cuatro años de edad que habitan en hogares cuyo jefe o jefa de familia o su cónyuge es hablante de lengua indígena. Esto, en cierta forma, permite obtener el límite superior del tamaño de población indígena y sus hogares. Justamente el presente trabajo se basa en esta propuesta para verificar el límite inferior y superior de la población indígena del Estado de México con las combinaciones citadas entre 2000 y 2010.

Antecedentes de la preocupación sobre los límites de la población indígena

En México, los indígenas sobresalen por la importancia que se les asigna en el discurso oficial, sobre todo cuando se promocionan los esfuerzos de política pública que hacia ellos se destinan (Gutiérrez, 2004). No es de ninguna manera un evento nuevo. Desde el gobierno foxista se tiene esa costumbre de resaltar, con auxilio del *marketing*, algunas acciones de gobierno que si bien son reales, aún resultan insuficientes para la economía en general, pero sobre todo para este sector tan vulnerable de la población.

Mientras tanto, en la realidad sobresalen en razón de sus condiciones reales de vida; son por lo general el grueso de la población que vive en extrema pobreza en México. Peor aún, se refieren a los indígenas como un todo homogéneo, como una población delimitada y ubicada espacialmente. Sin embargo, uno de los problemas es que no se tiene una definición de lo indígena que capte a todas las personas que son o se sienten indígenas. Esto deriva en una falta de precisión en el total de indígenas en el país, en las entidades, pueblos y comunidades. La compleja acepción de lo indígena, la connotación ideológica de sentirse o reconocerse como tal, sobre todo en algunos contextos, dificulta una delimitación operativa exhaustiva.

Aun así, destacan los esfuerzos que desde las instituciones del gobierno federal y estatales se están llevando a cabo con el fin de impulsar el conocimiento y la definición de líneas y acciones estratégicas en torno a los grupos indígenas que han emergido en años recientes. Básicamente ha sido la creación de nuevas instituciones —como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) en 2003— mediante el funcionamiento y continuidad de comisiones como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), algunas reformas a la ley, la adhesión a compromisos y convenios internacionales para fomentar la diversidad en México, además del uso de publicaciones sobre métodos y marcos conceptuales alternativos, para la medición y estimación del volumen de las poblaciones indígenas (Fernández *et al.*, 2002). Aunque constitucionalmente desde 1992 en México ya se reconocía a los diferentes pueblos indígenas asentados en el país, en 2001 se aprobó una modificación constitucional al artículo dos, que refrenda el reconocimiento de la pluralidad cultural de la nación mexicana. A partir de allí se prepararon los libros de texto de la educación primaria en algunas lenguas nativas.

El escollo principal sigue siendo la medición (reconocer su límite inferior y superior) de esta población. Aunque la definición de indígena tiene varias acepciones, teóricas y empíricas, lo más usual para caracterizarla hace referencia al manejo de la lengua originaria, aunque sólo se aplique a la población de cinco años o más (en el Censo de Población y Vivienda de 2010 a los de tres años o más). El fundamento implícito sugiere que la lengua indígena es aquella que procede de la comunidad existente originalmente en el territorio en cuestión, desde antes del establecimiento del Estado mexicano, así como aquellas provenientes de otros pueblos indoamericanos preexistentes que se han arraigado en el territorio nacional y que se reconocen por poseer un conjunto ordenado y sistemático de formas orales funcionales y simbólicas de comunicación (por cierto poco estudiado). Pero como referimos, esta es sólo una de muchas formas de caracterizar lo indígena, aunque sea la que más se utiliza y en consecuencia sirva de base al diseño de las políticas públicas referidas a esta población.

En la realidad, las denominaciones vigentes de “indios”, “indígenas”, “pueblos indígenas”, “poblaciones indígenas”, “etnias” y “grupos étnicos”, han venido elaborándose en el curso de complejos procesos históricos, en contextos sociales y políticos diversos, con una gran connotación colonial y contenidos distintos y hasta contradictorios entre sí. De hecho la explotación lingüística y cultural de los indígenas ha sido sólo una parte de la situación de dominación y privación múltiple en la que han desenvuelto históricamente sus modos de vida. La otra parte se conforma por la dominación económica, social, política y religiosa. En este sentido, no es de extrañar que en la actualidad, entre sus reivindicaciones indígenas, encontremos no sólo reclamos económicos, pues también buscan la actualización de sus propios proyectos políticos, lingüísticos, culturales y sociales.

En este sentido, saber quiénes son, donde están, cómo se comporta su perfil y la forma en que se distribuyen espacialmente, ha sido una interrogante añeja. Sólo que hoy día cobra mayor relevancia dada la situación migratoria y éxodo de gente joven de las comunidades indígenas del país. La primera intención por develar estas inquietudes ha sido construir la delimitación de lo que se entiende por indígena; un pionero en este ejercicio fue, sin duda, Alfonso Caso. En 1948, al ofrecer una definición del “indio” y “lo indio”, sostenía que con sólo cuatro criterios se podría definir al indígena. El primero es el biológico, que consiste en precisar un importante y preponderante conjunto de caracteres físicos; le sigue el cultural, que implica demostrar que el grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o de origen europeo pero adoptadas, de grado o por fuerza, entre

los indígenas y que, sin embargo, han desaparecido ya de la población blanca. Estos rasgos deben ser también preponderantes en la comunidad. El criterio lingüístico, perfecto en los grupos monolingües, aceptable en los bilingües, pero inútil para aquellos grupos que ya hablan castellano y, por último, el criterio psicológico, que consiste en demostrar que el individuo siente que forma parte de una comunidad indígena. Enfatizaba que es indio aquel que siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual, elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos (Caso, 1996: 337).

Inspirándose en esta definición, el 2º Congreso Indigenista de Cuzco (1949), definió que

El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños o externos. Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes (Anales, 1949).

Con posterioridad se han alzado voces desde diferentes disciplinas que han intentado interpretar lo indígena en función de relaciones sociales, semánticas, políticas, económicas; llenas de rigor analítico, pero carentes de generalidad y con poca utilidad operativa. Refiere Aguirre Beltrán (1990: 284) que las nociones aportadas por Caso fueron criticadas porque se restringían a las comunidades indígenas aisladas en posesión de determinadas características raciales y lingüísticas, con lo que quedaba limitada la noción de indio (Villoro, 1950) y porque reduce la calidad de indio a un sentimiento subjetivo y evoca, a pesar de él, consideraciones raciales (Stavenhagen). Años después, Bonfil (Güemes, 1995: 342) sostenía que con la categoría de “indio” se le delimitaba su condición de colonizado, su argumento fue que lo “indio” es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. Sin embargo como lúcidamente ha señalado De la Peña (1995) en términos operativos lo “indio” también es una dimensión identitaria. Señala que es

importante seguir capturando información sobre las lenguas vernáculas, la indumentaria y otros rasgos culturales, entre los que habría que destacar la participación en instituciones comunitarias. Pero la atención debe fijarse principalmente en la identidad asumida: si una persona se considera o no indio, indígena o miembro de una etnia, dado que la identidad implica sentido de pertenencia, debe establecerse cuál es el grupo de referencia: la comunidad, el barrio o vecindario, la familia, la parentela, la asociación ritual o la organización étnica militante. Es necesario pensar en lo indio como un concepto análogo, donde pueden darse distintas combinaciones de componentes para diferentes situaciones. Es urgente reemplazar los estereotipos por una visión de los indios como sujetos de su propia historia y constructores de su propio futuro.

El documento de mayor aceptación internacional respecto a lo indio y lo indígena, es sin duda el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que más bien se refiere a pueblos indígenas y señala una serie de recomendaciones y condiciones para que éstos puedan desarrollar sus modos de vida de manera igualitaria en sus países de ubicación. El convenio señala que:

La evolución del Derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia. Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven. Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión. Recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacional.

En el artículo 1, punto 2, menciona que “la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”. En el artículo dos, se enfatiza que los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad, mediante medidas que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie

de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población y que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones y sus instituciones; que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

En un afán por poner orden y sentido a las diferentes acepciones y de algún modo contribuir en un mejor diseño de las políticas públicas diseñadas para este sector, en el Primer Informe del Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas, se intentó delimitar y especificar los rasgos de lo indígena. Sin embargo, dicho informe, publicado por el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), mantiene los dos mismos rasgos; delimita lo indígena como un concepto de origen colonial que define a una población que comparte una tradición cultural de raíz prehispánica, la cual se reorganiza y funda sus características formales en el marco de la sociedad novohispana y que retiene entre sus rasgos más importantes el hablar una lengua amerindia o el asumir una identidad con esa tradición (INI, PNUD 2000: 836).

La falta de una delimitación estricta sobre el concepto de indígena y su circularidad en torno a la lengua y tradiciones asociadas, ha dado lugar a su aplicación a grupos que no conservaban lenguas y tradiciones indígenas y que probablemente eran confundidos con los mestizos rurales pobres. Como señala Warman (2003: 38-39) esto ocurrió todo el siglo XX. En el discurso público y en el pensamiento ilustrado, el ámbito de aplicación del concepto indígena se redujo a quienes eran portadores de una lengua y tradiciones asociadas (sobre esto también se puede revisar la historia censal de México). Otro problema fuerte, sobre todo para el rasgo de identidad, es el papel que juega la memoria socio histórica del indígena; como ha resaltado Bartolomé (1996) ésta le recuerda continuamente su condición étnica y sobre todo los problemas sociales vinculados a ella. Por esta razón, para muchos mexicanos ser indígena les representa una forma de vida ineficiente, una precaria definición existencial que requiere superarla vía el tránsito étnico, negándose como tal en determinados contextos.

Otro aspecto que va contra esta forma de concepción, es que el propio sistema educativo mexicano, al querer homogenizar a todos los individuos mediante el dominio de la lengua castellana, ha hecho que menos indígenas practiquen y se comuniquen en su propia lengua, por lo que poco a poco

se va minando su auto adscripción. El alfabeto y los programas educativos que se enseñaban en las escuelas de educación básica mexicanas, fueron elaborados para personas que hablaban español, se buscaba normalizarlos, no resaltar sus cualidades como sujetos indígenas. No obstante que a partir de los noventa se comenzaron a editar algunos libros de texto de educación básica en las lenguas nativas (purépecha, algunas variantes de zapoteco y otras) siguen siendo esfuerzos marginales y las más de las veces contradictorios entre sí.

En ese sentido, es menester tener en cuenta que medir a las poblaciones indígenas preguntándoles solamente su adscripción también tiene sus desventajas, ya que algunos lo negarán. En otros casos donde la imagen de indígena sea mucho más valorada, será fácil captar estos sujetos que tomaron lo indígena como algo de mucho valor social.

Hay diferencias analíticas, sin embargo, que han generado la aparición de nuevas perspectivas y esfuerzos sistemáticos por construir una definición de lo indígena y, sobre todo, para definirlo operativamente para estimar su límite inferior y superior, para de este modo agilizar y clarificar el conteo y delimitación socio espacial de este sector de población. En este sentido, la definición lingüística de lo indígena ha sido la variable que el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) ha utilizado continuamente para estimar el volumen y las características de la población indígena en México, sobre todo los censos de población y vivienda y encuestas sociodemográficas, dejando de lado otras formas de lo indígena que en consecuencia sub contabiliza esta población. Por otro lado, esta variable se aplica únicamente a las personas de cinco o más años, los menores no se consideran y no se cuentan (hasta 2010 se incluyó a los mayores de tres años de edad).

No obstante, a pesar de sus visibles limitaciones y subconteos, esta sola variable ha permitido advertir la importancia de su variación o disminución de este subconjunto de la población total. Por ejemplo, es notoria su caída en términos relativos a la población total que ha venido experimentando en términos generales censo tras censo. A nivel de grupos indígenas específicos, la caída en sus participaciones relativas en la población total, en algunos casos es mucho más grave, a tal grado que algunas lenguas del Estado de México como la Otomí, Mazahua y Matlatzinca, se encuentran en peligro de extinción (Ordorica, 2008: 18).

Con esta sola variable, los diferentes censos y encuestas nos marcan ya una tendencia descendente en esta población, y se avizoran problemas de despoblamiento en las comunidades rurales y pequeñas de nuestra entidad,

pero sobre todo en las de carácter indígena que los conduce a rebasar su límite inferior. Las razones de tales eventos están parcialmente analizadas y estudiadas en la Demografía étnica. Es conocido que la población indígena, incluso medida en estos términos tan reducidos (reconocido como límite inferior) constituye una población que busca y construye sus modos de vida bajo condiciones de exclusión social (para lo cual la investigación demográfica ha arrojado información marginal), la situación de pobreza extrema y marginación en la que desarrollan sus formas de vida los obligan a moverse en busca de mejores empleos y condiciones de reproducción (incluso para los residentes hablantes de lenguas indígenas territorializadas en otros países). Estas junto con otras causales, están motivando la salida acelerada de la población en edad productiva y capacitada de sus lugares de origen hacia los principales centros urbanos, Estados Unidos y Canadá.

Como es sabido, en la migración laboral interna e internacional, las estancias en los lugares de destino son cada vez más largas, al tiempo que se difunde la idea de la migración como cierto rito de paso entre los jóvenes y se afianza la tradición migrante de las comunidades indígenas (como las del sur de la entidad). Es una nueva situación que en conjunto está dando lugar a lo que se conoce como despoblamiento por éxodo masivo que sólo deja a mujeres, ancianos y niños (Reichert, 1981; Mines, 1981). En suma, si se permite que estas condiciones avancen y no se desarrollan políticas *ad hoc*, en algún momento el despoblamiento y la extinción de estas poblaciones indígenas será inevitable.

Metodología

El consenso que existe en este momento es reconocer que los datos de los censos de población sobre Hablantes de Lenguas Indígenas (HLI) representan el límite inferior del número total de indígenas que hay en el país y en el Estado de México. Resulta inevitable, entonces, reconocer las diferentes aproximaciones técnicas, estructuras, procedimientos y algoritmos alternativos que han permitido contar con cifras más cercanas a la realidad de la población indígena mexicana.

Por ello, se han realizado diferentes esfuerzos en el pasado reciente con esta intención, los cuales pueden ordenarse en tres grandes grupos utilizando el censo de población (Conapo, 2001):

- El primer grupo está integrado por los procedimientos que establecen la concentración territorial de los HLI o que incorporan a la categoría de indígenas a todos los habitantes de los municipios o localidades,

donde los Hablantes de Lengua Indígena superan en la fecha de referencia un determinado porcentaje de la totalidad de habitantes con iguales edades (cinco años o más de edad cumplida). Estos procedimientos se diseñaron sobre todo para ubicar geográficamente a las poblaciones indígenas y para disponer de datos aproximados sobre sus características sociodemográficas mediante los datos de los censos publicados a escala de municipio o a nivel localidad.

- El segundo grupo de estudios consiste en agregar, a los datos de hablantes de lenguas autóctonas, montos adicionales que supuestamente representan a indígenas excluidos por el criterio lingüístico. Estos procedimientos aparecieron en la última década, gracias a la publicación de tabulados censales (y la muestra censal) que contienen mayor detalle, en particular los menores de cinco años de edad enumerados por el Censo de 1990 que pertenecían a hogares donde el jefe o su cónyuge declararon ser hablantes de algún dialecto (un total de 1.13 millones de menores), así como por la presentación de las cifras del Censo de 1995 sobre niños (también de cero a cuatro años de edad) que residían en viviendas donde la primera o la segunda persona anotada en la lista de ocupantes declaró hablar lengua indígena (un total de 1.232 millones niños).
- El tercer camino para lograr una mejor contabilización de los indígenas mexicanos a partir de los datos sobre HLI es el desarrollado en el CONAPO, adoptando una aproximación metodológica constituida por el manejo sistemático de los hogares como unidad de análisis en vez del individuo, bajo la consideración de que el hogar permite una observación más comprensiva de algunos fenómenos sociales, en este caso la pertenencia a los grupos étnicos.

En este trabajo se usarán los siguientes conceptos para construir indicadores acerca del hogar y de la población indígena:

- Analizar a hogares con población de tres años o más Hablante de Lengua Indígena (HLI).
- Estudiar a la población indígena de cero a cinco años de edad que habita en hogares cuyo jefe, su cónyuge, algún hijo u otro pariente es Hablante de Lengua Indígena.
- Examinar a la población que se autoadscribió como indígena.
- Contar a la población de cero a cuatro años (hijos o no hijos), tomando como referencia aquellos hogares en donde el jefe de familia, el cónyuge, algún hijo del jefe u otro pariente habla lengua indígena.

Para fines operacionales retomamos estos criterios para hallar el límite inferior y superior de la población indígena en nuestra entidad entre 2000 y 2010 con base en la muestra censal de diez por ciento.

Análisis de resultados de los límites inferior y superior de la población indígena

Uno de los pendientes que se ha tenido respecto a la población indígena en el país es su cuantificación correcta, además de su ubicación dentro del territorio nacional y estatal. Tradicionalmente, se ha estimado a partir de los censos de población y del criterio “Habla de Lengua Indígena”, como ya hemos citado anteriormente, que se reconoce como el límite inferior. Esta condición presenta varias limitaciones al suponer que la pertenencia a un grupo étnico se deriva de la autodefinición respecto a la categoría, ser hablante o no. Pero con todo y sus salvedades, representa la variable con un comportamiento más estable como se podrá verificar posteriormente.

Además de ser nuestra variable definitoria, consideramos que es la más estable y comparable con respecto a dos mediciones, a partir de 2000¹ se incluyó la autoadscripción respecto a la pertenencia de un grupo indígena. Esto hace que incremente el número de sujetos y se tenga otro límite superior en relación con la variable de lengua indígena.

Al utilizar ambos criterios (la lengua indígena y la pertenencia étnica) para la estimación del monto de la población indígena en el Estado de México, resultan las siguientes cantidades:²

En un primer acercamiento a las cifras reportadas para 2000, las personas que dijeron hablar una lengua indígena suman 403 807. Al considerar el criterio de autoadscripción, se obtienen 202 097 sujetos, cifra que representa la mitad de quienes son hablantes de alguna de las lenguas en la entidad.³ Al igual que en el trabajo de Hernández y Chávez (2007) nos encontraríamos ante la necesidad de definir un criterio con el cual se está contabilizando a la población indígena de la entidad. Si en este caso se tomaran ambos atributos, la cantidad de personas que reportaron una u otra condición, asciende a 495 503, pero este es un tercer criterio construido.

Veamos ahora los sujetos reportados en la muestra censal de 2010. Esta situación no se repite. Quienes dijeron hablar alguna lengua indígena no crecieron ni uno por ciento entre ambos períodos. Las cifras van de

¹ En el cuestionario ampliado que representa cerca de diez por ciento de la población respectiva.

² La muestra censal del año 2000 consideró exclusivamente a sujetos de cinco o más años a quienes se les aplicaron ambas preguntas. Lo mismo no se aplica para el año 2010 en donde las preguntas se aplicaban para residentes de tres o más años de edad.

³ En el Estado de México predominan los náhuatl, mazahuas y otomíes.

403 807 a 406 331. Situación diferente, en cuanto a la variación de quienes reportaron pertenecer a alguna etnia indígena. El incremento osciló en casi ocho veces el valor que se había obtenido en 2000, en donde se obtuvo una cantidad de 202 097, la cual pasó a 1 611 740 personas. Esto sugiere que el verdadero límite superior de la población indígena en el Estado de México para 2010 estaría representando 11.7 por ciento de la población total, si consideramos una cantidad final de 1 666 662 personas que hablan o pertenecen.

Como mencionamos, Hernández y Chávez (2007) definen el concepto “positivamente consistentes” por la presencia de los dos criterios centrales de la definición de la población indígena. De esta forma, población positivamente consistente representa una cantidad de 110 401 sujetos en el Estado de México de acuerdo con la información de la muestra censal del año 2000 y 351 409 personas en 2010 (véase cuadros 1a y 1b).

En el juego de los límites inferior y superior, la información presentada en los Cuadros 2a y 2b se refiere a la misma información respecto a las muestras censales de 2000 y 2010 pero ahora en datos relativos. De esta manera, se tiene que en la entidad únicamente 3.5 por ciento de la población dijo hablar alguna lengua indígena, cantidad que desciende a 2.8 por ciento si nos remitimos a la información del año 2010, situación que permite plantear la hipótesis de que la población indígena desde esta vertiente tiende a descender de un límite inferior a otro muy inferior.

El mismo examen, pero ahora con la población que se autodefine perteneciente a un grupo étnico, pasó de 1.7 a 11.3 por ciento. Esta forma de examinar la información demuestra una cosa: la población autodenominada perteneciente a un grupo étnico creció entre ambas mediciones de manera exorbitante, aunque podría ser mucho mayor si se toma en cuenta que antes de la Conquista la mayoría de los moradores de nuestro país y de la entidad eran indígenas. Por tanto, esperaríamos que casi 90 por ciento se declararan indígenas bajo este concepto. Pero, dada la inhibición y el proceso de discriminación, una cantidad importante no se declara como tal.

Cuadro 1a. Hablante de lengua y pertenencia indígena, año 2000

	Pertenencia étnica			Total
	Sí pertenece	No pertenece	No sabe	
Si habla	110 401	274 832	18 574	403 807
No habla	91 443	10 833 329	273 656	11 198 428
No sabe	253	19 603	21 725	41 581
Total	202 097	11 127 764	313 955	11 643 816

Fuente: Microdatos, Censo de Población y Vivienda 2010.

Cuadro 1b. Hablante de lengua y pertenencia indígena, año 2010

	Pertenencia étnica			Total
	Sí pertenece	No pertenece	No sabe	
Sí habla	351 409	51 366	3 556	406 331
No habla	1 258 543	12 497 731	65 893	13 822 167
No sabe	1 788	22 101	45 431	69 320
Total	1 611 740	12 571 198	114 880	14 297 818

Fuente: Microdatos, Censo de Población y Vivienda 2010.

Cuadro 2a. Hablante de lengua y pertenencia indígena, año 2000
(porcentajes)

% por renglón % por columna	Pertenencia étnica			Total
	Sí pertenece	No pertenece	No sabe	
Sí habla	27.3	68.1	4.6	100
	54.6	2.5	5.9	3.5
No habla	0.8	96.7	2.4	100
	45.2	97.4	87.2	96.2
No sabe	0.6	47.1	52.2	100
	0.1	0.2	6.9	.4
Total	1.7	95.6	2.7	100
	100.0	100.0	100	100

Fuente: Microdatos, Censo de Población y Vivienda 2010.

Cuadro 2b. Hablante de lengua y pertenencia indígena, año 2010
(porcentajes)

% por renglón % por columna	Pertenencia étnica			Total
	Sí pertenece	No pertenece	No sabe	
Sí habla	86.5	12.6	0.9	100.0
	21.8	0.4	3.1	2.8
No habla	9.1	90.4	.5	100.0
	78.1	99.4	57.4	96.7
No sabe	2.6	31.9	65.5	100.0
	0.1	0.2	39.5	0.5
Total	11.3	87.9	0.8	100.0
	100.0	100.0	100.0	100.0

Fuente: Microdatos, Censo de Población y Vivienda 2010.

Propuesta de medición de la población indígena

A partir de este momento, la modalidad de análisis se conforma por hogares indígenas bajo dos condiciones: la pertenencia étnica o la posesión de lengua indígena de alguno o algunos de sus miembros. Una manera de controlar esta situación es mediante la identificación del jefe de hogar, ejercicio del que obtenemos la cifra citada. Otra manera es mediante el análisis de la consistencia respecto a la interacción de ambas preguntas tal y como lo hicieron Hernández y Chávez (2007).

Dado el comportamiento de la variable autoadscripción, se propone examinar, en lo sucesivo, únicamente a la variable lengua indígena. La propuesta considera además la composición de los hogares mexiquenses. Esta forma de examinar el comportamiento de la pertenencia indígena (ya sea por lengua o por autoadscripción) se obtiene al recurrir a la revisión de estas variables a nivel hogar. Si partimos de que en el Estado de México se encontraban 3 723 607 hogares de acuerdo con la muestra censal de 2010, encontramos que únicamente 188 271 sujetos jefes de familia dijeron hablar lengua indígena. Esto es una cantidad sumamente pequeña comparada con las cifras que hemos citado en la sección precedente. El total de la población hablante ascendió a 406 331.

El Estado de México reporta bajo esta modalidad a los hablantes de lengua indígena al considerar el parentesco como sigue:

1. En su mayoría, los hablantes de lengua indígena son jefes o jefas de hogar (46.3 por ciento).
2. Le siguen en orden de importancia las o los cónyuges (29 por ciento).

3. los hijos y las hijas (12.6 por ciento).
4. Otros parentescos (véase Cuadro 3).

El Cuadro 3 permite sugerir que quienes pueden hacer aumentar el límite inferior de la población indígena son los jefes (as), cónyuges e hijos (as) que serían los garantes de preservar la cultura e identidad de cada grupo indígena de nuestra entidad. Éstos deberán ser acompañados por una política gubernamental que garantizara la no extinción de las poblaciones indígenas del Estado de México.

Cuadro 3. Parentesco de las personas que dijeron hablar lengua indígena en el Estado de México (2010)

	N	%
<i>Parentesco</i>		
Jefe (a) de hogar	188 271	46.3
Cónyuge	117 994	29.0
Hijos (as)	51 207	12.6
Nietos (as)	2 386	0.6
Nuera/Yerno	6 843	1.7
Padre/Madre	11 936	2.9
Suegro (a)	3 534	0.9
Otro parentesco	16 680	4.1
Otro no pariente	4 512	1.1
No especificado	2 268	0.6
Total	406 331	100.0

Fuente: Microdatos, Censo de Población y Vivienda 2010.

De esta forma, proponemos que la existencia de jefes (as) de familia hablantes de lengua indígena podrían estimular el aprendizaje de ésta por medio de su transmisión a los menores de edad que se encuentran radicando en el mismo hogar, que cuentan con una edad de cinco años o menos.

Para lograr la condición anterior, se recurrió a una metodología en donde se contabilizan los hogares en donde el jefe de familia o el cónyuge sean hablantes de lengua indígena y además se cuente, dentro del mismo hogar, con residentes de tres a cinco años, independientemente de que reporten parentesco ya sea con el jefe o con el cónyuge de éste y que además no hablen lengua indígena. Adicionalmente se contempló a los hogares que tienen menores de tres años.⁴

Dentro de la metodología utilizada, encontramos que el total asciende a 406 331 de acuerdo con la cifra que reporta la muestra censal de 2010.

⁴ Otras posibles relaciones aparecen cuando en un hogar encontramos la existencia de menores de edad y la presencia de otros parientes hablantes de lengua indígena.

Cuadro 4. Hablantes de lengua indígena en el Estado de México por relación de parentesco y menores en el hogar

	Jefe	Cónyuge	Hijo (s)	Otro (s)
	188 271	117 721	30 485	33 293
% respecto al total de hogares en la entidad (3 723 607)	5.1	3.2	0.8	0.9
Menores en el hogar				
Menores de 3 años de edad	48 747	36 387	8 711	13 261
No hablantes entre 3 y 5 años de edad	48 672	36 140	6 737	12 798
Total	97 419	72 527	15 448	26 059

Fuente: Microdatos, Censo de Población y Vivienda 2010.

Los casos no son sumables horizontalmente por multiplicidad.

* La edad de los hijos hablantes puede oscilar entre 3 y más años.

Este monto ha variado en las últimas mediciones caracterizándose por un lento pero progresivo descenso. El mismo es atribuible a diversos factores que no se examinan en este documento pero que se consideran para el planteamiento de la propuesta presentada, la cual pretende contabilizar, dentro de su potencialidad, a los menores que se encuentran en la posibilidad de acceder al aprendizaje de la lengua que habla uno de los integrantes mayores del hogar. Así, considerar la existencia de 97 419 sujetos, podría incrementar casi en 100 mil hablantes para las próximas mediciones. Lo anterior, si se toma en cuenta la condición hablante de lengua indígena por parte del jefe de familia, independientemente del sexo del mismo. Esta es la condición más consistente si se contempla que es el padre (madre) del menor quien le transmite una o más lenguas.

Otra razón para indicar el número de niños (independientemente de la relación de parentesco con el jefe) que no hablan lengua indígena, cuando el jefe de familia sí, es para tener una referencia y compararlos con aquellos que no hablan. Entonces encontramos que son 1797 los hijos de entre tres y cinco años, que sí hablan lengua indígena y además se encuentran en hogares en donde el jefe también es hablante. Contrariamente y como se puede verificar en el Cuadro 4, son 48 672 los hijos entre tres y cinco años que no hablan, 96.4 por ciento contra 3.6 por ciento de aquellos.

Bajo este panorama, es posible anticipar un escenario en donde cerca de 96 por ciento de los hijos entre cero y dos años tampoco hablarán lengua indígena cuando se encuentren en el rango entre tres y cinco años de edad.

En este sentido, nuestra propuesta se dirige a estimar la potencialidad existente a incrementar (encontrar el límite superior) o detener la disminución de los hablantes de lengua indígena por ser uno de los determinantes dentro de la definición de esta categoría.

Discusión

Los datos presentados en este ensayo esperan contribuir en torno al estudio de los límites inferior y superior del monto absoluto de la población indígena en el Estado de México, considerando a hogares de cinco años o más de edad, Hablante de Lengua Indígena (HLI) a la población indígena de cero a cuatro años de edad que habita en hogares cuyo jefe o jefa de familia o su cónyuge es hablante de lengua indígena, a la población que se autoadscribió como indígena.

Es necesario que varios expertos de distintas disciplinas logren un consenso sobre la medición de la población indígena, no sólo del Estado de México, sino del país. Para que los análisis no sean una generalidad como la que se expone en este documento, debemos bajar los niveles de análisis, como la región, el municipio, la localidad y el área geostatística básica (Ageb).

Este nivel de desagregación permitirá implementar políticas públicas para inhibir la extinción de estas poblaciones, muy dirigidas para recuperar la lengua, las tradiciones, usos, la organización social y su situación cosmogónica, entre otros.

La responsabilidad recae en los gobiernos de los tres niveles y la población indígena rural y urbana. La articulación de estos sujetos sociales permitirá revertir la despoblación y hablar solamente de un límite superior de los indígenas.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1990, *La población negra de México, 1519-1810: estudio etno-histórico*, Fuente Cultural.

ANALES, 1949, *II Congreso Indigenista Interamericano*, del 24 de junio al 4 de julio, Cuzco, Perú.

CASO, Alfonso, 1996, "Definición del indio y lo indio", en *América Indígena*, vol. 8, homenaje a Alfonso Caso, Obras escogidas, Patronato para el Fomento de Actividades Culturales y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas, México.

CONAPO (Consejo Nacional de Población), 2001, *La situación demográfica de México*, México.

CONAPO (Consejo Nacional de Población), 2004, *Clasificación de localidades de México según grado de presencia indígena, 2000*, México.

DE LA PEÑA, Guillermo, 1995, “El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico”, en H.Díaz Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina: 79-103*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

FERNÁNDEZ HAM, Patricia, Juan Enrique García y Diana Esther Ávila, 2002, “Estimaciones de la población indígena en México”, en Consejo Nacional de Población, *La situación demográfica en México*, 2002, CONAPO, México.

GÜEMES, Lina, 1995, *Obras escogidas de Guillermo Bonfil: selección y recopilación de Lina Güemes*, 3, México.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad, 2004, “Mercadotecnia en el indigenismo de Vicente Fox”, en Rosalía A. Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Cámara de Diputados LIX legislatura, Miguel Ángel Porrúa, 27-51, México.

INI/PNUD, 2000, *Diagnóstico sociodemográfico de los adultos mayores indígenas de México*, disponible en http://www.cdi.gob.mx/adultos_mayores/diagnostico_adultos_mayores_indigenas.pdf

MINES, R., 1981, “Developing a community tradition of migration: a field study in rural Zacatecas”, *México and California settlement areas*, monographs in U.S.-Mexican studies núm. 3, Program in United states-Mexican studies. University of California San Diego, La Jolla California.

ORDORICA MELLADO, Manuel, 2008, “El índice de Thompson en el estudio de la extinción de poblaciones que hablan lenguas indígenas”, en *Papeles de Población*, vol. 14, núm. 58, octubre-diciembre, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.

REICHERT, J., 1981, *The migrant syndrome: seasonal U.S. wage labor and rural development in central Mexico*, Human Organization 40(1).

STAVENHAGEN, Rodolfo, 2010, *Los pueblos originarios: el debate necesario*, Clacso, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/coediciones/20101117084419/Stavenhagen.pdf>, Buenos Aires.

VILLORO, Luis, 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México.

WARMAN, Arturo, 2003, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, FCE, México.

Juan Gabino González-Becerril

Economista egresado de la Facultad de Economía de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Maestro en Estudios de Población por El Colegio de la Frontera Norte (COLEF). Actualmente labora como profesor investigador en el Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población (CIEAP) de la UAEM. Ha sido articulista de *El Financiero* y revistas académicas con temas de empleo, urbanización y migración. Dentro de sus últimas publicaciones destaca *La industrialización y urbanización del Estado de México*.

Correo electrónico: cieap@coatepec.uaemex.mx

José Antonio Soberón-Mora

Maestro en Demografía por El Colegio de la Frontera Norte. Es profesor-investigador de tiempo completo en el Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) donde imparte los cursos de Demografía y Calidad de Vida. Entre sus últimas publicaciones se encuentran “Migración de retorno de mexiquenses provenientes de Estados Unidos y características de los migrantes ausentes” (coautor), en *Migración mexiquense a Estados Unidos: un análisis interdisciplinario*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2012; “Migración de retorno y salud”, en *La salud y la migración en México*, Gobierno del Estado de México, UAEM, El Colegio de la Frontera Sur, COESPO, 2012.

Correo electrónico: josesoberon2004@yahoo.com

Panorama socioeconómico de la población indígena en los municipios de Hidalgo

José Aurelio Granados-Alcantar y
Laura Myriam Franco-Sánchez

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México

Introducción

El presente trabajo pretende realizar un análisis de las condiciones socioeconómicas y demográficas de los pueblos indígenas del estado de Hidalgo. Este estudio tiene la intención de permitirnos ubicar nuestra discusión sobre la insatisfacción de las necesidades de los municipios indígenas en Hidalgo en un contexto nacional, ya que esto se considera un elemento importante en la planeación y la evaluación de la política social.

Para la clasificación de los municipios indígenas se utilizará la metodología del valor del índice medio, ya que ésta se enfoca en determinar aquellos casos, dentro de un conjunto de unidades territoriales, que tienen mayor semejanza entre sí, de manera que se formen subconjuntos particulares de acuerdo con el valor de la media aritmética y la desviación típica. De este modo fueron clasificados aquellos municipios con características similares considerando la utilización del valor del índice medio, el cual sintetiza diferentes variables utilizadas en este estudio.

Antecedentes

En torno a la marginación, la pobreza y al rezago social se han desarrollado diversas metodologías para su cálculo, es por ello que en este apartado se retoman como antecedentes del documento.

El Consejo Nacional de Población (CONAPO) elabora el índice de marginación, el cual nos muestra el acceso diferencial de la población al disfrute de los beneficios del desarrollo, concentrándose en las carencias

que tiene la población en el acceso a los bienes y servicios básicos, captados en tres dimensiones: educación, vivienda e ingresos, de manera que se puedan identificar los espacios geográficos de acuerdo con su grado de marginación en muy alta, alta, media, baja y muy baja, con lo que sería posible conocer la situación en que viven las personas que residen en las entidades o municipios que componen el territorio nacional considerando dichos indicadores.

La fuente de información que se utiliza para la elaboración de dicho índice es el Censo de Población y Vivienda, consultándose los tabulados del cuestionario básico y ampliado (muestra censal).

El censo permite medir los nueve indicadores para las 32 entidades federativas y los 2 456 municipios que existían en 2010. Las variables consideradas en esta medición son las siguientes:

- Porcentaje de población de 15 años y más que es analfabeta.
- Porcentaje de población de 15 años y más sin primaria completa.
- Porcentaje de ocupantes en vivienda sin drenaje ni sanitario exclusivo.
- Porcentaje de ocupantes de viviendas sin energía eléctrica.
- Porcentaje de ocupantes de viviendas sin agua entubada.
- Porcentaje de viviendas con algún nivel de hacinamiento.
- Porcentaje de ocupantes en viviendas con piso de tierra.
- Porcentaje de población que vive en localidades de menos de 5000 habitantes.
- Porcentaje de población ocupada con ingresos de hasta dos salarios mínimos.

Con las variables señaladas y a partir del análisis factorial se obtuvo un índice sumatorio ponderado, donde los pesos son los elementos del vector característico asociado a la mayor raíz latente de la matriz de intercorrelaciones.

Por su parte, la pobreza es medida por el Consejo Nacional de Evaluación de la política de Desarrollo Social (CONEVAL),¹ estableciendo los lineamientos y requerimientos para la definición, identificación y medición de la pobreza, para lo cual se utiliza la información proporcionada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Esta medición de la pobreza es multidimensional e incorpora al menos indicadores de ingreso, educación, salud, seguridad social, alimentación, características y servicios disponibles de la vivienda y el grado de cohesión social. Las estimaciones de la pobreza se analizan a partir de los tres niveles definidos por

¹ Organismo público descentralizado de la Administración Pública Federal.

CONEVAL: pobreza alimentaria, de capacidades y de patrimonio. Además de las mediciones de pobreza por ingresos, el CONEVAL calcula el Índice de Rezago Social. Este índice se calcula empleando la técnica estadística de componentes principales. Esta técnica es la misma que utiliza CONAPO para la construcción del índice de marginación, la cual permitió combinar información de indicadores de carencias en un índice que sintetiza numéricamente diferentes dimensiones de la pobreza. El índice se calculó para niveles estatal, municipal y localidad.

Variables utilizadas para la construcción del Índice de Rezago Social:

- Porcentaje de la población de 15 años y más analfabeta.
- Porcentaje de la población de seis a 14 años que no asiste a la escuela.
- Porcentaje de los hogares con población de 15 a 29 años, con algún habitante con menos de nueve años de educación aprobados.
- Porcentaje de la población sin derechohabiencia a servicios de salud.
- Porcentaje del promedio de ocupantes por cuarto.
- Porcentaje de las viviendas particulares habitadas con piso de tierra.
- Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de excusado o sanitario.
- Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública.
- Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de drenaje.
- Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de energía eléctrica.
- Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador.
- Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora.

El Índice de Rezago Social se construye como una suma ponderada de los diferentes indicadores. Para su construcción se utilizan como ponderadores los coeficientes de la primera componente. El índice es estandarizado de tal forma que su media sea cero y su varianza unitaria.

En virtud de que el Índice de Rezago Social, por la forma en la cual se construye, cumple con el propósito de ordenar las diferentes unidades de observación (localidades, municipios y estados) éstas se estratificaron en cinco categorías, de tal forma que dentro de cada categoría las unidades fueran lo más homogéneas posible y entre los estratos lo más distintos posibles. La técnica de estratificación de Dalenius y Hodges cumple con este

propósito. De esta forma se crearon cinco estratos que son: muy bajo, bajo, medio, alto y muy alto rezago social, que dan la idea de grupos de localidades, municipios y estados que van de aquellos que muestran de una menor a una mayor carencia en los indicadores que conforman el índice, respectivamente. Por último, este índice, al igual que el de marginación de CONAPO, no trata de medir la pobreza, ya que no incorpora los indicadores de ingreso, seguridad social y alimentación, pero permite tener información de indicadores sociales desagregados para la toma de decisiones en materia de política social, especialmente para analizar la desigualdad de coberturas sociales que subsisten en el territorio nacional (Coneval, 2007: 24).

Si bien los trabajos antes descritos han desarrollado metodologías que tratan de dar un panorama más o menos claro de la marginación y rezago social en México, en la actualidad no se dispone de información reciente a nivel estatal y municipal que señale el rezago social en los municipios de mayor concentración de población que habla alguna lengua indígena, por lo que proponemos elaborar una metodología a partir de la información generada por el XII Censo de Población y Vivienda 2010, que mida el Índice de Rezago Social en los municipios con alta concentración de población indígena en el estado de Hidalgo. A continuación explicaremos la metodología sugerida para lograr el objetivo propuesto.

Metodología

El valor del índice medio es una metodología que permite clasificar un conjunto de unidades territoriales, con base en un índice obtenido a partir de la información aportada por las variables consideradas en el estudio. Lo anterior permite precisar con facilidad las diferencias particulares existentes entre unidades calificadas como muy semejantes, o bien, semejanzas presentes en unidades calificadas como muy diferentes.

Esta metodología resalta su importancia cuando se pretende involucrar dentro de un estudio geoeconómico una cantidad importante de valores o indicadores, buscando que éstos aporten de manera simultánea información para clasificar o caracterizar las condiciones de un conjunto con alto número de casos.

Asimismo, dentro de las técnicas de análisis multivariado ubicamos los métodos de jerarquización, como el análisis de componentes principales y el análisis de cúmulos. La metodología del valor del índice medio es una metodología clasificatoria alternativa, porque se basa en la obtención de un índice capaz de reflejar las condiciones generales de cada uno de los

casos evaluados, midiendo el comportamiento en conjunto de las variables originales que los caracterizan (García de León, 1988: 69).

Esta metodología logra su mejor aplicación cuando se enfoca a determinar qué casos dentro de un conjunto de unidades territoriales tiene mayor semejanza entre sí como para conformar subconjuntos particulares, derivando esta semejanza bajo el criterio de similitud de las variables de esas unidades territoriales.

El método planteado aplica a las variables consideradas en el análisis un tratamiento cuantitativo, de manera que inicia con una normalización de las variables originales de estudio, con el fin de evitar las diferencias existentes en las variables, respecto a diversos aspectos expresados en unidades distintas, por lo cual primeramente se calcula el valor de la media aritmética y el de la desviación típica de cada una de las variables analizadas.

Ecuación 1

$$\bar{X} = \frac{\sum X}{n}$$

Ecuación 2

$$S = \sqrt{\frac{\sum (x_i - \bar{x})^2}{n}}$$

Una vez calculadas la media aritmética y desviación típica, se procede a la normalización de los datos originales.

Ecuación 3

$$Z_i = \frac{x_i - \bar{x}}{S}$$

Donde:

\bar{X} = Media aritmética.

X_i = Valor de cada caso en la variable i .

N = Número de casos.

S = Desviación típica.

Z_i = Valor normalizado resultante de la variable i en cada caso.

Una vez normalizadas las variables del conjunto de casos son reducidas a unidades tipificadas, siendo estas unidades dimensionales por lo que vienen a ser independientes de las unidades en las que se expresan originalmente.

Valores	Condición respecto a la media aritmética	Calificación
Mayor a 1	Muy superior a la media	6
de 0.5 a 1	Superior a la media	5
de 0 a .49	Cercano superior a la media	4
de -0.49 a 0	Cercano inferior a la media	3
de -.5 a -1	Inferior a la media	2
Menor de -1	Muy inferior a la media	1

Posteriormente se categorizan las variables normalizadas, de acuerdo con su posición respecto a la media aritmética de la variable respectiva proponiéndose los siguientes rangos de clasificación:

Una vez categorizados los valores de las variables normalizadas, se procede a sumar las calificaciones obtenidas por las variables en cada caso y a obtener un promedio de las mismas. Finalmente, a partir de la información obtenida, se procede a formar grupos con unidades territoriales caracterizadas por condiciones similares y por tanto, susceptibles de estructurar regionalizaciones.

Para la construcción de este indicador se tomaron las siguientes variables:

- Porcentaje de población indígena.
- Porcentaje de población de 15 años o más analfabeta.
- Población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela.
- Población de 15 años y más con educación básica incompleta.
- Población sin derechohabiencia a servicios de salud.

- Viviendas con piso de tierra,
- Viviendas que no disponen de excusado o sanitario.
- Viviendas que no disponen de agua entubada de la red pública.
- Viviendas que no disponen de drenaje.
- Viviendas que no disponen de energía eléctrica.
- Viviendas que no disponen de lavadora.
- Viviendas que no disponen de refrigerador.

Población indígena: conceptos básicos

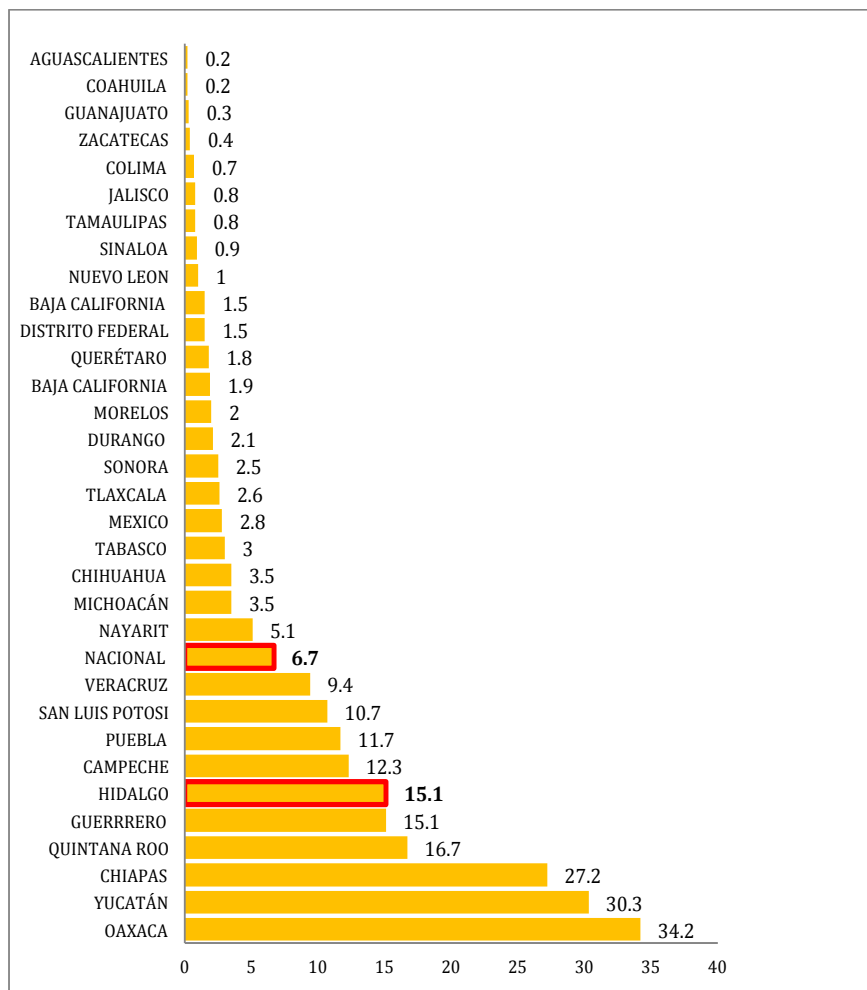
La población indígena se identifica en los censos de población utilizando principalmente dos criterios: el criterio lingüístico, que se refiere a la condición de habla de lengua indígena y el criterio de pertenencia o auto adscripción étnica, donde se les pregunta si se consideran indígenas. Para estimar la Población Indígena (PI), las diferentes instituciones adoptan sus propios criterios, teniendo como base la información que se obtiene del Censo General de Población y Vivienda o del Conteo de Población y Vivienda. Así tenemos, por ejemplo, que INEGI considera como indígena aquella población que habla alguna lengua indígena y a la población en viviendas en donde el jefe y/o cónyuge declaró hablar alguna lengua indígena. CONAPO, por su parte, considera como población indígena (PI) aquella que habita en hogares en los cuales cualquier miembro, excepto el servicio doméstico, es hablante de lengua indígena o se asume como perteneciente a un grupo indígena.

El estado de Hidalgo y la población indígena

El estado de Hidalgo, por el tamaño de su población, se ubica en el lugar 19 entre las entidades del país, con algo más de 2.5 millones de habitantes. Ocupa el sexto lugar por población indígena con 369 mil 549 personas mayores de cinco años que hablan alguna lengua indígena, lo que representa 15.1 por ciento de la población de la entidad.

A pesar de que se dio un aumento en el número de hablantes de lengua indígena entre 2000 y 2010 (pues en el primer año de referencia había 339 mil 866 personas mayores de cinco años que hablaban alguna lengua indígena, diez años después éstos eran aproximadamente 20 mil más, pues el indicador se ubicó en 359 mil 972 en 2010) la entidad ha experimentado una disminución relativa en su población indígena, el porcentaje de personas de cinco años o más que señaló hablar alguna lengua indígena representaba 17.2 por ciento en 2000, éste fue 15.1 por ciento.

Gráfica 1. Porcentaje de la población que habla lengua indígena por entidad federativa, 2010



Fuente: elaboración propia con datos del Censo General de Población y Vivienda, 2010.

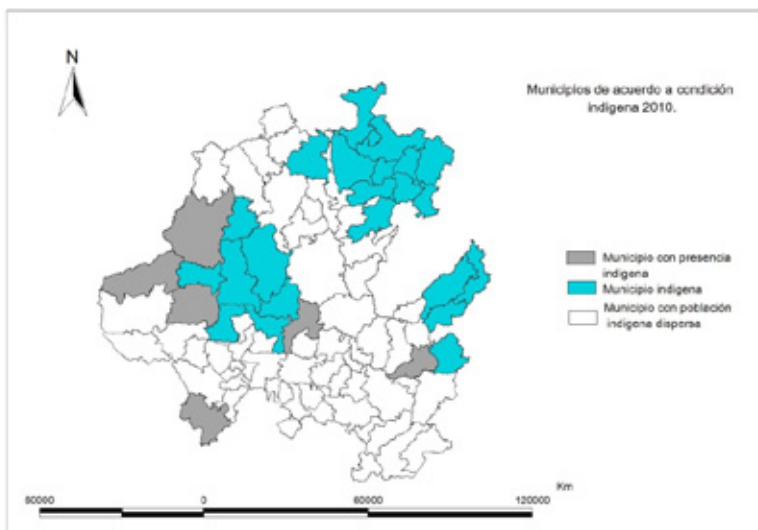
Esta disminución relativa de la población indígena en Hidalgo es semejante a lo que sucede en la mayor parte del país, donde la población indígena ha disminuido proporcionalmente; asimismo, podría ser causada, en parte, por la pérdida de las lenguas indígenas que impacta directamente en el indicador de población indígena (porque para ser considerado indígena es necesario que se hable la lengua o que alguno de los miembros del hogar

hable lengua indígena). Otro factor puede ser la migración que separa a las familias, en este caso si no se habla lengua indígena y se está separado de la familia, no se registra como tal.

La población indígena en Hidalgo se distribuye en sus 84 municipios de la siguiente manera: 23 son indígenas, siete tienen presencia indígena y 54 tienen población indígena dispersa,⁹ destacando principalmente como municipios en los cuales predomina la población indígena: Xochiatipan donde 90.5 por ciento de su población mayor de 5 años habla alguna lengua indígena, Jaltocán con 85 por ciento, Huautla 73.08 por ciento y San Felipe Orizantlán con 69.9 por ciento. Otro aspecto por considerar son aquellos municipios que concentran un porcentaje importante de la población indígena del estado. Tal es el caso de Huejutla, el cual dentro de su población poco menos de la mitad es indígena y dentro del estado concentra 16 por ciento del total.

El Mapa 1 muestra el estado de Hidalgo con la división municipal, observándose muy claramente las tres regiones indígenas que existen en la entidad. Pachuca de Soto, Tepeji del Río de Ocampo y Tulancingo de Bravo, son tres municipios con presencia indígena que no pertenecen a ninguna región.

Mapa 1



Fuente: elaboración propia con datos del INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010.

La presencia indígena en estos municipios se debe principalmente el fenómeno migratorio, ya que la población de origen étnico se traslada a estos municipios en busca de trabajo o mejora en condiciones de vida, por ser estos municipios en donde se concentran las principales actividades productivas, educativas e infraestructura de salud de la entidad.

El comportamiento demográfico de la población indígena se caracteriza por una fecundidad temprana y elevada, intervalos cortos entre nacimientos y un perfil epidemiológico que tiene como rasgos principales tanto una elevada mortalidad infantil y general, como patrones de enfermedad y muerte donde predominan la desnutrición y las enfermedades infecciosas y parasitarias, con marcadas diferencias entre los más de 60 grupos etno-lingüísticos que existen en el país. Este patrón está estrechamente asociado a la pobreza y al rezago socioeconómico que padecen sus integrantes, así como a la dispersión y al relativo aislamiento en el que se encuentran.

Cuadro 1. Población indígena de cinco años y más según grupos de edad y sexo, Hidalgo, 2010

Grupos de edad	2010	%	Hombres	%	Mujeres	%
5-14	66 608	18.50	33 588	18.95	33 020	18.07
15-24	62 785	17.44	31 657	17.86	31 128	17.04
25-64	230 579	64.05	112 023	63.19	118 556	64.89
Total	359 972	100.00	177 268	100.00	182 704	100.00

Fuente: elaboración propia con datos de Censo de Población y Vivienda, 2010.

La población indígena en Hidalgo representa 15.1 por ciento del total del estado, con 359 972 habitantes, de los cuales 49 por ciento son hombres y 51 por ciento mujeres, observando un ligero predominio de las mujeres.

La población indígena de la entidad es joven, ya que poco más de la tercera parte de los indígenas (36 por ciento) tiene menos de 25 años, por lo que es prioritario atender en los próximos años las necesidades de educación y empleo. Del total de la población indígena del estado en 2010, 50.4 por ciento eran mujeres y 49.6 por ciento hombres. El Cuadro 1 muestra la población indígena por grupos de edad. Llama la atención que en el rango de 0 a 14 y 15 a 24 años haya ligeramente más hombres que mujeres. En el siguiente rango las mujeres son mayoría.

Esta tendencia de la población indígena del Estado de Hidalgo coincide con los patrones de la población total del estado y la población total nacional. Dentro de las posibles causas de este comportamiento está la migración masculina en la entidad. El estado de Hidalgo presenta un índice de masculinidad indígena de 97 por ciento; el grupo de 5 a 14 años participa

con 101.7 por ciento, el de 15 a 24 con 101.7 por ciento del total estatal y el de 15 a 64 con 94.5 por ciento.

Por su parte, la razón de dependencia indica la carga económica que soporta la porción productiva de una población. Este indicador para la población indígena se estima en 75.7 por ciento por cada 100 habitantes.

La pirámide de población indígena presenta un comportamiento estable a lo largo de sus grupos de edad, con un ligero estrechamiento en su base, lo cual refiere una menor fecundidad entre la población hablante de lengua indígena.

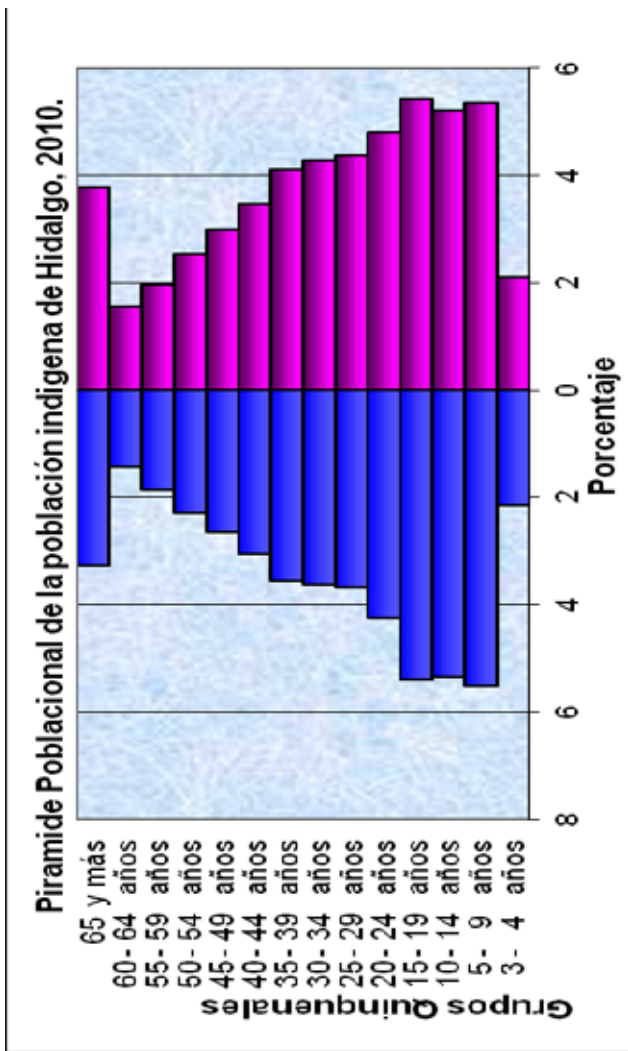
La pirámide de población indígena del Estado de Hidalgo se presenta estrecha en la base, en el grupo 3-4 y más amplia en los grupos de edad 5-9, 10-14 y 15-19 años. Lo anterior nos muestra una pirámide de población joven.

En la entidad puede encontrarse población indígena de al menos 39 grupos etnolingüísticos diferentes. Los más significativos son el nahua (66 por ciento) y el otomí (31 por ciento). También es uno de los asentamientos más importantes del grupo tepehua (0.5 por ciento). En conjunto estos tres pueblos indígenas representan más de 95 por ciento de la población indígena para 2010.

La conservación de la lengua indígena al interior de los hogares tiene diferentes expresiones en los grupos indígenas de México. Cada grupo presenta distintas estructuras poblacionales y procesos lingüísticos, lo que, generalmente, implica cambios en la definición de su identidad como colectividades culturalmente diferenciadas y con particularidades demográficas y socioeconómicas. En referencia a la categoría de “lengua” en México, los indígenas pueden ser bilingües, monolingües Hablantes de Lengua Indígena (HLI), monolingües hablantes de español o no especificado.

Además, las necesidades de comunicación para las comunidades indígenas con los mestizos han fomentado el uso del español entre ellos, de manera que 90 por ciento de los indígenas hablan español (sean monolingües o bilingües) y 69 por ciento hablan lengua indígena (sean bilingües o monolingües). Caracterizando este indicador por sexo se observa que la mujer es en su mayoría monolingüe hablante de lengua indígena, lo cual implica menos acceso a la información, a los mercados y por tanto a las oportunidades.

Las mujeres en el Estado de Hidalgo son quienes hablan más lengua indígena, ya sea que hablen sólo lengua indígena o sean bilingües. Hay 187 mil 465 mujeres hablantes de lengua indígena, frente a 182 mil 084 hombres que lo hacen.



Fuente: Elaboración propia con datos del Censo de población y Vivienda, 2010.

Proporcionalmente hay más hombres bilingües y hablantes de español que mujeres. Es decir, hay 44 por ciento de población masculina bilingüe frente a 42 por ciento de población femenina, además, las mujeres encabezan con ocho por ciento la población que no habla español en comparación con la población masculina, de la cual sólo cinco por ciento no lo habla.

Categorización de los municipios indígenas de Hidalgo de acuerdo con sus condiciones socioeconómicas

En el siguiente apartado se realizó un análisis de los municipios indígenas considerando sus condiciones socioeconómicas, de manera que presupone la hipótesis que en este tipo de municipios es donde prevalecen situaciones deplorables.

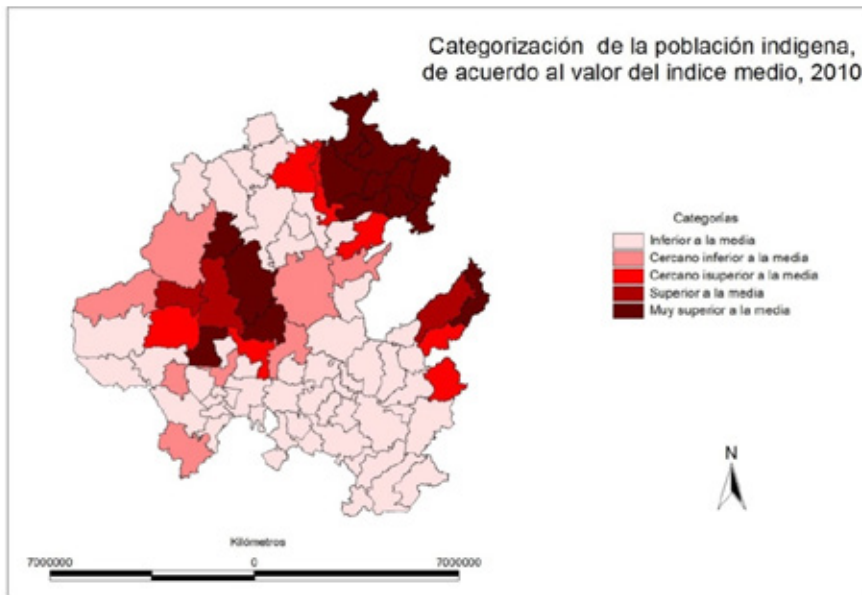
Para dar inicio al análisis se pretende hacer una regionalización propia a partir de este índice, considerando la población de lengua indígena, de donde se obtienen los siguientes resultados:

Municipios con mayor valor del índice medio en población indígena, 2010

Municipios	Categorización
11 Atlapexco	6
14 Calnali	6
15 Cardonal	6
19 Chilcuautila	6
25 Huautla	6
26 Huazalingo	6
27 Huehuetla	6
28 Huejutla de Reyes	6
32 Jaltocán	6
43 Nicolás Flores	6
46 San Felipe Orizatlán	6
55 Santiago de Anaya	6
73 Tlanchinol	6
78 Xochiatipan	6
80 Yahualica	6

Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, 2012.

Mapa 2



Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, 2010.

Población indígena

Al realizar la categorización se obtuvo que 15 municipios de los 84 son aquellos que ubican su población por encima de la media, lo anterior después de realizar la metodología del valor del índice medio que permitió identificar la población vulnerable.

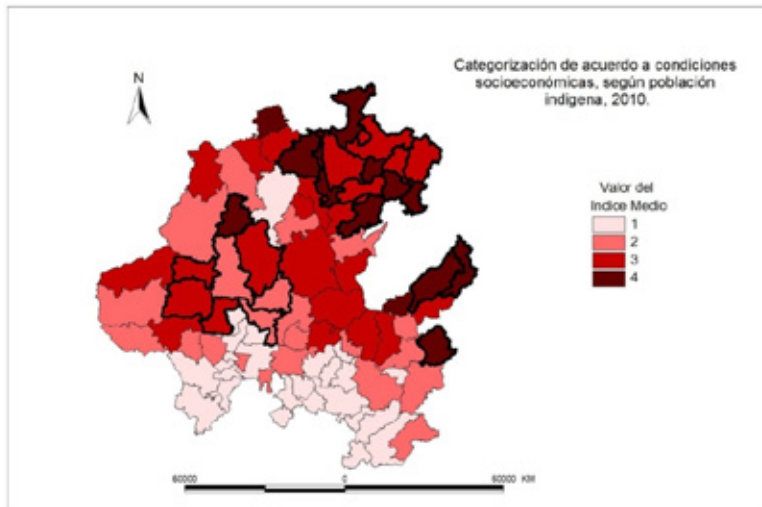
La categorización puede ser visible en el Mapa 2, donde se observan los valores obtenidos por el valor del índice medio.

Utilizando la metodología del valor del índice medio se generan cuatro grupos de análisis de los seis que propone la metodología (ya que en dos grupos no incidió ningún caso) que permiten categorizar las condiciones socioeconómicas de la población indígena. El primero tiene las mejores condiciones y así sucesivamente hasta llegar al cuarto estrato donde se observa una situación deplorable en las variables analizadas.

En el Mapa 4 se analiza al grupo 4, en el cual se observa claramente que la mayor parte de los municipios categorizados en este grupo es indígena o su población tiene esta característica. Este grupo se integra por 14 municipios de los cuales 71 por ciento es considerado indígena. Lo interesante de esto es que de acuerdo con la hipótesis planteada, el análisis del panorama

socioeconómico de los municipios es definir su adversidad de acuerdo con su condición de ser o no indígena, al aplicar la metodología del valor del índice medio se pudo constatar tal formulación, ya que la mayoría de los municipios indígenas ubicados en este estrato se catalogan por ser los peor evaluados en cuanto a condiciones socioeconómicas, es decir, cuestiones educativas, porcentaje de población de 15 años o más analfabeta, población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela, población de 15 años y más con educación básica incompleta también importante dentro del municipio. En cuanto a condiciones de salud, su población sin derechohabencia a servicios de salud presenta niveles altos, sus viviendas con piso de tierra representan un gran porcentaje, así como también viviendas que no disponen de excusado o sanitario, viviendas que no disponen de agua entubada de la red pública, viviendas que no disponen de drenaje y viviendas que no disponen de energía eléctrica. En cuanto a la posesión de bienes, se considera de alto porcentaje a las viviendas que no disponen de lavadora y a las que no disponen de refrigerador. De esta manera, en este estrato se visualiza la población indígena y las condiciones de rezago social que en ella inciden. Ver Mapa 4.

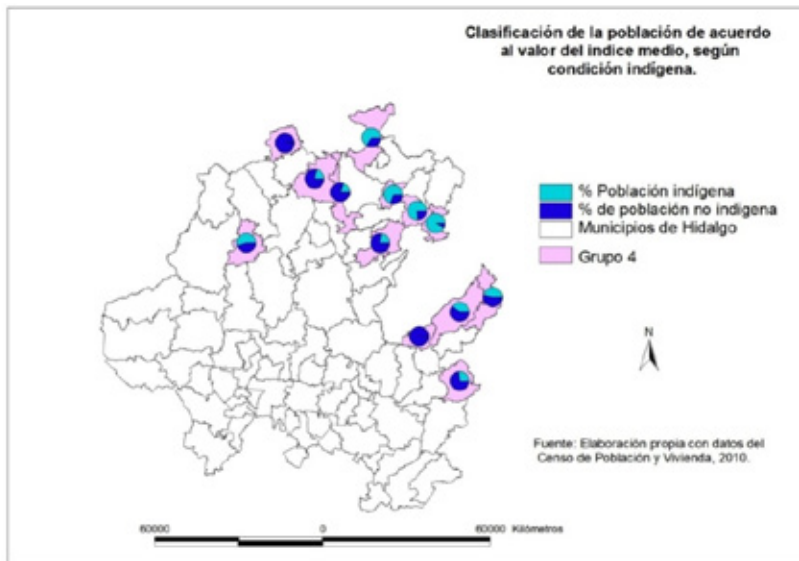
Mapa 3



Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, 2010.

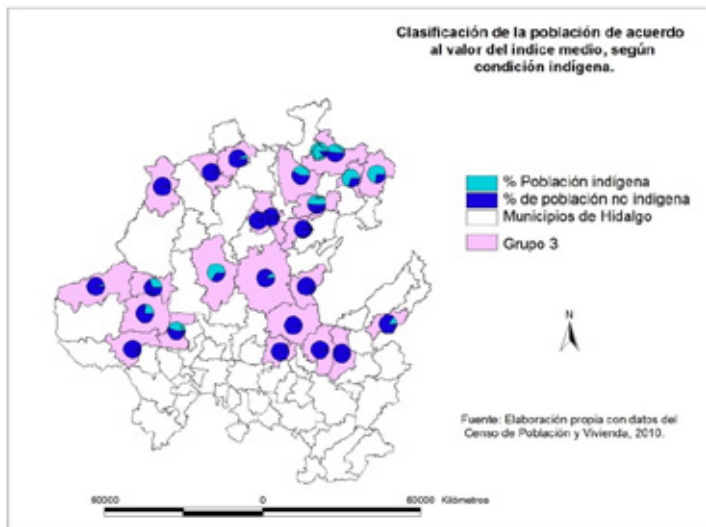
Por su parte, al realizar el análisis del grupo 3, integrado por 24 municipios de los cuales 50 por ciento corresponde a municipios indígenas, es importante señalar que las variables analizadas en el grupo anterior son las mismas, sólo que éstas se ubican en una situación de mejoría con respecto al grupo 4. Ver Mapa 5.

Mapa 4



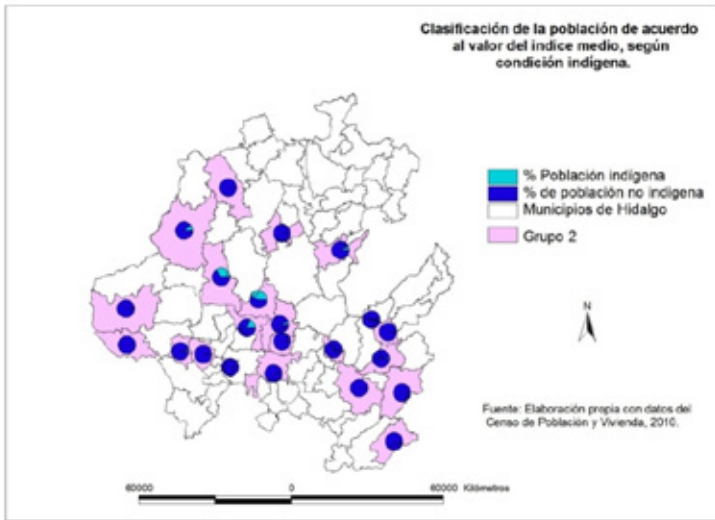
Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, 2010.

Mapa 5



Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, 2010.

Mapa 6



Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, 2010.

En el Mapa 6 se observa el grupo 2, integrado por 22 municipios, en él sólo participa 27 por ciento de municipios indígenas, es decir, sólo seis municipios indígenas se ubican en esta categoría, obviamente las condiciones en las variables analizadas son mucho mejores en este grupo.

Finalmente, al analizar el Mapa 7 del grupo 1, integrado por 22 municipios, sólo encontramos a dos municipios con presencia de población indígena. Cabe resaltar que estos municipios son Pachuca de Soto y Tepeji del Río, esto pudiera ser a consecuencia de la migración interna llevada a cabo en estas ciudades, en donde han recibido población inmigrante indígena de los diversos municipios del estado. Este grupo es el mejor evaluado, es decir, el que tiene las mejores condiciones en las variables analizadas con respecto a los demás. Cabe señalar que geográficamente este grupo se ubica en la parte sur del Estado de Hidalgo.

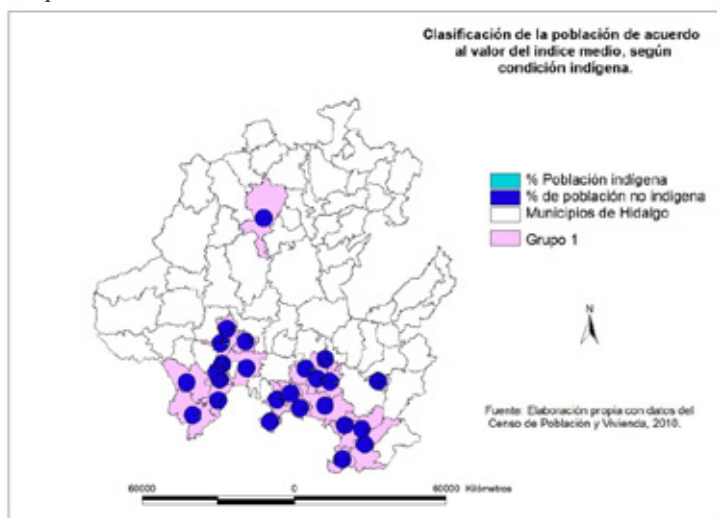
Conclusiones

Diagnosticar la población indígena en el Estado de Hidalgo y más aún, identificar las condiciones socioeconómicas en las que los municipios indígenas de la entidad se encuentran, es de gran importancia dentro de las políticas. Es en este documento donde se parte de la premisa de que en estos territorios prevalecen las condiciones desiguales y de rezago, mismas que

a través de la formulación de la metodología del valor del Índice medio se pudo definir tal situación, ya que se realizó una clasificación; lo anterior es importante, ya que retoma las variables que usa el CONEVAL para la construcción del índice de rezago, pero para el análisis involucra la variable de población indígena, que es de esta manera un indicador exclusivo para la población indígena que se ubica en situación de desigualdad.

Es a través de la integración de cuatro grupos donde se visualiza la hipótesis planteada de inicio, de acuerdo con condiciones de similaridad y donde el estrato mejor ubicado es el uno y así sucesivamente hasta llegar al cuatro, se indican los municipios en situación deplorable en las variables analizadas. Lo anterior conllevó a ubicar principalmente a los municipios con mayor porcentaje de población indígena en los estratos más bajos, el cuatro y cinco. Lo anterior nos permite deducir que hace falta la implementación de políticas que inciten el desarrollo de manera que pueda aminorarse el rezago en estos municipios.

Mapa 7



Fuente: elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda, 2010.

Esta población presenta una gran desigualdad en cuanto al goce de los satisfactores básicos que permiten el desarrollo integral de sus habitantes, como es el caso de los servicios, la educación y la vivienda, lo cual da pie para generar un diálogo que denote cuál es el desarrollo de las poblaciones indígenas en los municipios y del estado en su conjunto, que se plasme en políticas de población, mismas que propongan propuestas directas en cuanto a la mejora de los pueblos indígenas.

Bibliografía

CASTRO GUZMÁN, M., 2007, *Política social y pueblos indígenas. Un análisis desde la participación y la organización social*, Congreso Nacional Sobre Poblaciones Indígenas. Hacia la conformación de la red mexicana de estudios sobre poblaciones indígenas, ed. UAEH, Pachuca, Hidalgo.

CDI, 2005, *Localidades indígenas*, CDI, México.

CDI, 2006, *Regiones indígenas*, CDI, México.

CONEVAL, 2007, *Los mapas de Pobreza en México. Anexo técnico metodológico*, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, http://www.coneval.gob.mx/cmsconeval/rw/pages/salaprensa/fechas_relevantes/Dia%20internacional%20de%20la%20poblaciones%20indigenas.es.do

GARCÍA DE LEÓN, 1988, *Generalidades del análisis de cúmulos y del análisis de componentes principales*, Instituto de Geografía, UNAM, México.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía), 2010, *Censo General de Población y Vivienda*, México.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía), 2007, *II Censo de Población y Vivienda*, México.

PNUD, 2009, *Indicadores de desarrollo humano y Género en México 2000-2005*, PNUD, México.

LÓPEZ PÉREZ, S., 2007, *Puntos de partida para la construcción del sujeto social indígena: El caso del estado de Hidalgo*, Congreso Nacional Sobre Poblaciones Indígenas. Hacia la Conformación de la red mexicana de estudios sobre Poblaciones Indígenas, ed. UAEH, Pachuca, Hidalgo.

ORTIZ LAZCANO, A., 2007, *Posmodernidad y divorcio en un escenario indígena del Estado de Hidalgo*, Congreso Nacional Sobre Población Indígena. Hacia la conformación de la red mexicana de estudios sobre poblaciones indígenas, UAEH, Pachuca, Hidalgo.

REYNA BERNAL, A., 2007, *Distribución territorial y migración de la población indígena en México*, Congreso Nacional Sobre Población Indígena. Hacia la conformación de la red mexicana de estudios sobre poblaciones indígenas, UAEH, Pachuca, Hidalgo.

José Aurelio Granados-Alcantar

Doctor en Planeación Territorial y Desarrollo Regional por la Universidad de Barcelona. Es profesor de tiempo completo en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, en donde imparte los cursos de Metodología Cuantitativa, Estadística y Migración. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 1, cuenta con perfil PROMEP. Entre sus últimas publicaciones destacan “Paso del norte que lejos te vas quedando” (coautor) en *Estudios Urbanos y Demográficos, Los nuevos residentes de Pachuca*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y *Dinámicas Demográficas en el Estado de Hidalgo*, Plaza y Valdés.

Correo electrónico: joseg@uaeh.edu.mx

Laura Myriam Franco-Sánchez

Doctora en Urbanismo por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesora de tiempo completo en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, en donde imparte los cursos de Economía, Estadística y Desarrollo Regional y Urbano. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel Candidato, cuenta con perfil PROMEP. Entre sus últimas publicaciones destacan *Cambios sociales y precariedad en el empleo* (coautora), Lito-Grapo y Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo; *La migración en Hidalgo un enfoque de desarrollo regional*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y *Migración y remesas en la Ciudad de Ixmiquilpan*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Correo electrónico: myriam_franco@hotmail.com

Pueblos originarios de México, más allá de las cifras oficiales

Mindahi Crescencio Bastida-Muñoz
y Saúl Alejandro García

*Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Lerma, México/
Universidad Intercultural del Estado de México, México*

Introducción

Para saber el número de población actual de pueblos originarios que hay en México, bastaría consultar el último Censo de Población 2010. Pero confiar en que los datos que se muestran en éste y en los censos anteriores son verídicos, es como creer que las leyes que emanan de la Constitución se cumplen en un marco de Estado de derecho, de legalidad y equidad.¹

En efecto, los censos de población y vivienda que se han levantado en relación a la población de los pueblos originarios de México no son tan reales. Más bien, son datos aproximados que muestran una realidad acotada de la población originaria que vive en el país.

Los censos de población, instrumentos fundamentales para determinar la dinámica demográfica, la situación económica y social, han avanzado a tal grado que hoy en día es posible conocer la situación socioeconómica y la movilidad que presentan los actores locales.

Aun cuando la confiabilidad de los instrumentos está determinada por los márgenes de error aceptables, existen datos que nos ponen en duda cuando nos acercamos a la realidad, como la situación acerca de la población de los pueblos originarios de México.

El propósito de este trabajo no es hacer un análisis general sobre si los datos estadísticos son reales o no lo son. Más bien a partir de los datos existentes, intentamos hacer una reflexión en torno a la población actual de los habitantes de los pueblos originarios y su relación con el Estado, tomando en cuenta la existencia de los grupos por cada década. Es decir, partimos de las cifras oficiales pero hacemos una reflexión más allá de esas cifras.

¹ En México se levanta un Censo de Población y Vivienda cada 10 años, la institución encargada es el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

Para tal fin, nos dimos a la tarea de consultar los datos de población y vivienda del siglo XX y de los últimas dos décadas, a fin de mirar la evolución de la población originaria.

Relaciones interétnicas y el Estado

En el mundo del México antiguo, previo a la llegada de los españoles, la población originaria del centro y sur del país se encontraba formada por una diversidad étnica cultural bajo el sojuzgamiento del pueblo mexicana-azteca.

Se sabe por textos e investigaciones históricas que los aztecas tenían sometidos a los demás pueblos, pero al menos, había un respeto a la estructura política al interior de los grupos sometidos,² es decir, los grupos respetaban la autoridad local, manteniendo su autonomía, aunque estaban obligados a entregar tributos a los aztecas.

Así, el primer mapa de las relaciones interétnicas³ se da en un marco de sometimiento para mantener la estructura política-religiosa de los aztecas a través del control militar.

Después con la invasión española, las relaciones interétnicas se modificaron enormemente; el pueblo azteca pasó a ser otro pueblo más de los otros muchos que coexistían en las diferentes regiones de México. El trato hacia ellos se dio en un marco de etnocentrismo europeo, donde el grupo español dominaba y sobresalía. Desde entonces quedó enraizada la política contemporánea indigenista. Recordemos que aún los hijos de españoles que nacían en México, conocidos como criollos, tenían un trato diferenciado con los llamados ibéricos, nacidos en España.

El mapa de las relaciones interétnicas en el periodo de la Colonia, e incluso en la época independiente, no varió mucho. Los principales protagonistas de estos periodos fueron la recién naciente clase de españoles

² La Triple Alianza (Zavala *et al.*, 1954) que se había establecido entre los mexicas, tepanecas y acolhuas, controlaba la región central de México

³ Hay dos nociones conceptuales que quisiéramos precisar, lo étnico y las relaciones interétnicas. Lo étnico son categorías conceptuales (cultura, religión, lengua entre otros) que definen un grupo social y lo diferencia de otro (Navarrete, 2004). Sin embargo, coincidimos con Rubinelli, 2002; Korsbaek y Alvarez, 2002; Forero, 2002) quienes dicen que las categoría étnica va más allá de “encasillar” a un grupo a partir de sus rasgos culturales, sociales o políticos. Lo étnico se refiere a un proyecto político sustentado en la organización étnica, el acervo cultural, de las representaciones que un colectivo hace de sí mismo a partir de su historia y territorio. Las relaciones o interacciones que tiene un grupo social frente a otro, es lo que llamamos relaciones interétnicas; la convivencia con grupos sociales diferenciados. Estas nociones conceptuales, lo étnico y las relaciones interétnicas, han sido importantes en este país. Históricamente las relaciones interétnicas han sido desiguales entre los diversos grupos, primero entre aztecas y otros pueblos mesoamericanos, posteriormente entre españoles e indios y finalmente entre originarios mesoamericanos y mestizos. No olvidemos que en el juego de las relaciones interétnicas, el Estado ha jugado un papel importante como se ve en este escrito.

nacidos en México, los llamados criollos, quienes finalmente lograron establecerse e imponerse como grupo político y étnico, a partir de la independencia de México.

Durante la Colonia, cuando el territorio recibió el nombre de Nueva España, la población nativa fue relegada a establecerse en territorios propios o denominados “republica de indios”. Los grandes señoríos desaparecieron junto con sus estructuras territoriales, políticas, jurídicas, económicas, culturales y sociales. Es decir, los pueblos fueron reducidos a la comunidad. Incluso algunos grupos decidieron emigrar para esconderse en las montañas o establecerse en lo que Aguirre Beltrán denominó para el siglo XX como “Regiones de refugio”.

En general, la participación social y económica de esta población se redujo a la esclavitud y servidumbre; estuvo enmarcada en la utilización de mano de obra por parte de los españoles para la construcción de templos, haciendas, en el trabajo de minas, la agricultura y la servidumbre.

En cuanto al papel de la Corona hacia los pueblos originarios en los siglos XVI al XIX, fue de sometimiento. Podríamos decir que en el colonialismo español, la atención a los nativos fue de reducción y de imposiciones legales realengas hacia su territorio. Las encomiendas,⁴ en manos de los españoles, se diseñaron de tal manera que despojaron de sus tierras a los pueblos, sólo dejando pequeñas comunidades, llamadas congregaciones. Todas las posiciones de autoridad se otorgaron a los españoles por el rey de España, inmediatamente después de la invasión, con ello impusieron un sistema político que no reconoció a los gobiernos nativos, excepto a algunos y por periodos cortos, como el caso del señorío de Tlaxcala, que pudo mantener su gobierno interno, pero supervisado por las autoridades españolas (Prescott, 1934).

En la época colonial (1521-1821) la población nativa decreció por todos lados. Muchos factores fueron las causas de la declinación. Durante la invasión fueron sacrificados muchos nativos al frente de la guerra. La falta de alimentos y la expansión de las epidemias provocaron también la muerte de millones de ellos⁵. Fue en esa época que las enfermedades traídas por los españoles, el tifo, la viruela y otras, diezmaron a las poblaciones de

⁴ Las encomiendas se diseñaron de tal manera que los españoles se adjudicaban de los territorios de los pueblos originarios. Una, dos o más encomiendas se establecieron en un señorío nativo o al contrario un número de señoríos estaba bajo el mando de una sola encomienda. Después de las encomiendas se crearon las jurisdicciones como el Marquesado del Valle concedido por el Rey de España a Hernán Cortés. Él tenía derecho de acceder a los tributos, tierras, vasallos, ingresos, pasturas y al agua (Bastida, 2001).

⁵ Carrasco (1967), menciona que las enfermedades traídas por los españoles eran distintas a las que había en México, por lo que las personas no tenían inmunidad y perecieron muchos.

las comunidades originarias. Durante esos tres siglos hubo dos epidemias que ocasionaron muchas muertes, una era conocida como matlazahuatl (tifo) y la otra fue la viruela. La población en Mesoamérica y Aridoamérica se estimaba en millones de personas. Tres décadas más tarde, un número considerable de pueblos y comunidades habían desaparecido. Después de la gran epidemia de viruela y bajo los mandatos reales declarados en 1551 y 1558, los sobrevivientes de los pueblos nativos, excepto los que se escondieron en bosques y selvas o huyeron al desierto, fueron apiñados en comunidades de corte español. A muchos se les forzó a ser esclavos y a miles se les llevó a realizar trabajos forzados en la Antillas y perecer. Por ello las rebeliones se suscitaron permanentemente en contra de los españoles, durante la etapa colonial y después (Bastida, 2001: 72).

En lo social había una marcada discriminación derivada de la condición económica y racial. Quizás los únicos que mostraron una política asistencial fueron algunas órdenes religiosas que “educaron a los indígenas” a través de la evangelización para la conversión al cristianismo y al mismo tiempo impulsaran la castellanización. En menor medida la justicia española se encargaba de atender asuntos menores que se daban por abusos de los españoles.

Más aún, se sabe que la participación de los pueblos originarios en los movimientos de Independencia y de Reforma fue como carne de cañón. Este movimiento estuvo alentado por los criollos y mestizos, pero los que estuvieron al frente de batalla fueron individuos de los diferentes pueblos. La promesa había sido la abolición de la esclavitud y la libre determinación y autonomía de los pueblos, situación que nunca se dio. En estas gestas murieron millares de personas provenientes de los distintos pueblos. Además los pueblos quedaron excluidos del proyecto de nación.

La época independiente no cambió en mucho las relaciones entre el Estado y los pueblos originarios. En gran medida por la fragilidad política y las disputas de poder entre los grupos políticos; liberales y conservadores. El indigenismo y la discriminación hacia los pueblos aumentaron.

Otras epidemias que llegaron en el siglo XIX y XX provocaron aún más la disminución de los pueblos originarios y redujeron a la población, a tal vez dos millones de gente de pueblos originarios para 1800, para entonces eran apenas la mitad de la población. La otra parte eran ya mestizos y sólo cinco por ciento eran criollos o españoles peninsulares (Gerhard, 1972: 7).

Así, las relaciones entre pueblos originarios y los gobiernos fueron muy desgastantes al no reconocer al Estado como un país pluriétnico y plurinacional. En general, con la Independencia de México, los pueblos origina-

rios no obtuvieron beneficios, al contrario, fueron vistos como el “problema sintomático” del Estado: un obstáculo para el crecimiento económico y la modernización del nuevo Estado. Y aunque la esclavitud quedó abolida, los criollos todavía vendían esclavos y aprovecharon para desplazar más a los pueblos. Así, los territorios de los pueblos fueron cercenados aún más por el naciente Estado nacional. Para Bustamante (1960) la situación de los “indios” empeoró con la Independencia y éstos sólo cambiaron de tutores (Aragón, 1990).

A finales del siglo XIX y principios del XX, las relaciones entre el Estado y los pueblos originarios dieron un cambio sustancial, al considerar que los pueblos originarios seguían siendo un gran problema, pues impedían detonar y lograr el desarrollo del país. Esto con base en el Liberalismo, promovido durante el porfiriato, que aducía la igualdad del ciudadano mexicano en los derechos naturales. Aquí es donde se anidan las pautas sistemáticas para eliminar las identidades nativas. En este tenor, se implementó la Política General de Educación para imponer el español como la lengua oficial. García Cuba estima que para 1877, 38 por ciento de la población mexicana hablaba lenguas nativas. El censo de 1895 mostraba un decremento de más de la mitad de este número, representando 16.6 por ciento de la población total y para 1910 se había reducido a 12.93 por ciento. Es decir, las políticas indigenistas del México independiente habían dado sus frutos. Pero la estrategia desde entonces fue reducir en números oficiales, a través de los censos nacionales, al tomar en cuenta la variable de contar como “indígenas” sólo a aquellos que hablan una lengua nativa. La asimilación lingüística ha servido para desconocer a los habitantes descendientes de los pueblos originarios y en palabras de González Navarro (1954: 136) había “contribuido a la unidad nacional”.

En efecto, al inicio del siglo XX había un interés profundo hacia los pueblos originarios que duraría hasta la década de los setenta. A este periodo se le conoce como “el problema indígena” donde el principal interés del Estado era la integración. Desde entonces se institucionaliza el indigenismo como práctica de Estado.

Pero el indigenismo, como se anotó antes, tiene sus raíces en los modelos eurocéntricos, ya que desde el siglo XVII, con la influencia de Bartolomé de las Casas,⁶ aumentó la ideología indigenista que argumentaba un beneficio material y espiritual para los llamados “indios”. Estos “beneficios”,

⁶ Fray Bartolomé de las Casas fue uno de los principales indigenistas del siglo XVI, impulsaba causas nobles en beneficio de los nativos. Sin embargo, él mismo fue encomendero y tenía a su servicio varios nativos. Asimismo, al tiempo que condenó la injusticia permitía la cristianización, impulsaba el mestizaje y el modelo colonial capitalista (Alcina, 1985).

sin embargo, implicaban la incorporación de sus culturas a una cultura homogénea de corte europeo.⁷ El precio para muchos fue la aculturación y alejamiento de sus culturas.

Muchos de los pueblos estuvieron en resistencia durante siglos, por lo que se mantuvieron alejados de esas políticas.⁸ Por ello, después de la Revolución Mexicana, la prioridad era integrar a las diferentes regiones a un proyecto económico político para incentivar el desarrollo. Así, el indigenismo ha impulsado varias herramientas para el proceso asimilacionista. Una de las principales es la disminución oficial histórica de habitantes de pueblos originarios de los números en los censos de población. Otra ha sido la negación de representación política en los órdenes de gobierno, dejando sólo a la comunidad como único espacio político, pero ligado a la municipalidad.

En México el indigenismo fue institucionalizado en la década de 1940 con el antecedente de la creación del Instituto Indigenista Interamericano e inmediatamente se expandió por toda América Latina.

El indigenismo como teoría y praxis se ha enfocado, desde los Estados nacionales, para producir cambios culturales y socioeconómicos en los pueblos originarios. Su propósito principal es erradicar e integrar a las culturas y pueblos originarios. Así, el indigenismo contemporáneo es un conjunto de políticas gubernamentales que apuntan hacia la integración nacional, con un carácter de homogeneización cultural. Es decir, esta corriente, como otra herramienta de integrar y diezmar a los habitantes de pueblos originarios, tiende a establecer una cultura nacional única.

En este sentido, el motor de la integración del Estado hacia los pueblos originarios fue a través de la educación, con la creación de la Secretaría de Educación Pública a manos de José Vasconcelos, quien impulsó la primera campaña de alfabetización y castellanización, las escuelas rurales y creó la figura de los misioneros culturales a través de la Misión Cultural (Tinajero, 1993).

Las misiones culturales jugaron, por más de 70 años, un papel importante en la educación rural e indígena. El profesor tuvo un papel importante en este papel; surgieron con él las casas del pueblo, en donde no sólo se alfabetizaba, sino también se enseñaban artes y oficios. Fue con Lázaro Cárdenas que se dio un mayor impulso a este tipo de modelo educativo integracionista y junto con las escuelas normales rurales se impulsaron la

⁷ En 1932, se creó la Casa de Incorporación del Indio, con el propósito de estudiar el proceso de asimilación.

⁸ A partir del intento del Estado mexicano por asimilar o desaparecer a los pueblos originarios, muchos de ellos han sobrevivido y resistido esas políticas integracionistas.

castellanización y el agrarismo. Destaca la Casa del Estudiante Indígena impulsada por Moisés Sáenz.

Es importante mencionar que en el periodo Cardenista se creó un proyecto de Estado-nación sustentado en los principios socialistas y la búsqueda constante por impulsar el desarrollo integral del país a través de una política nacionalista. Durante este tiempo, México aún no se recuperaba de los conflictos que había vivido, primeramente de la Revolución mexicana y posteriormente con el conflicto de los “cristeros”.

Qué decir de la situación de los pueblos, cuyas demandas estaban orientadas principalmente a la recuperación de la tierra. Pero la educación seguía siendo el camino hacia la integración de un proyecto nacionalista. Por ello los pueblos debían incorporarse al nuevo esquema integracionista que permitiera incorporarlos al desarrollo nacional.

Es por eso que con Cárdenas se empezó a trazar lo que se llamaría el indigenismo institucional. Esta nueva política hacia las regiones indígenas, se dio por dos hechos importantes: en primer lugar por el primer Congreso Indigenista en Pátzcuaro Michoacán (1940) y la creación del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) cuya dirección estuvo en manos del antropólogo Miguel Othón Mendizábal quién junto con académicos como Mauricio Swadesh, Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente, entre otros, dieron un fuerte impulso a la educación indigenista, pero con un fuerte sesgo de integración .

Al término de sexenio de Cárdenas (1940) la educación indígena formaba parte de la estrategia económica para integrar a las comunidades indígenas al proyecto de nación. Este proyecto va estar presente en los sexenios donde se impulsó el modelo de sustitución de importaciones y el modelo de desarrollo estabilizador.

En tanto la economía crece, el Estado va haciéndose más fuerte, porque este mismo es quien controla los precios y al mismo tiempo es quien produce. Como parte de la estrategia económica, resultaba importante integrar a los pueblos indígenas a este modelo por una simple razón. Muchas de las tierras y zonas de producción estaban en las llamadas “regiones indígenas”. Por eso resultaba importante incorporarlos al desarrollo nacional.

En 1948 nació el INI (Instituto Nacional Indigenista), cuyo antecedente era el Departamento de Asuntos Indígenas. Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente fueron los principales intelectuales que diseñaron la estrategia política del INI y cuyas acciones llegarían hasta la década de los setenta.

La principal función del INI consistió en atender los problemas de orden social y económico. En el campo de la educación

La liberación de los indígenas como clase explotada dependía no sólo de la creación de un aparato institucional, sino de acciones educativas y culturales de alcance regional que dependían de la acción de los maestros rurales (Bertely, 2002).

De esta manera, uno de los objetivos del INI fue revertir las tasas de analfabetismo y romper con el monolingüismo que impedía la comprensión de los valores nacionales. La educación se hizo a través de las escuelas rurales que todavía eran importantes en las comunidades.

Así, las principales consecuencias entre los pueblos se pueden distinguir como enajenación, alienación y alineación de los pueblos originarios.

Al comienzo de la década de los setenta, el modelo económico era el desarrollo estabilizador. Este modelo consistió básicamente en aumentar la productividad y lograr la competitividad internacional al incorporar tecnología moderna. El período se caracterizó por tener políticas neopopulistas, lo cual tuvo efectos en la educación.

Las acciones encaminadas a la educación indígena, fueron básicamente a través del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), que tuvo injerencia en la política pública. Prueba de ello fue la redacción de la Carta de los Pueblos Indígenas (1976, en Pátzcuaro Michoacán). A las peticiones se sumaron el Instituto Nacional Indigenista, la Secretaría de la Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina.

El logro más importante fue el reconocimiento de los maestros bilingües y su labor en las comunidades indígenas. Además, se reconocieron y revitalizaron las instituciones de autoridad tradicional indígena y se pusieron en marcha los Consejos Supremos y Consejos de Ancianos, entre otras formas de autoridad local.

Por ejemplo, en el Estado de México el proyecto se cristalizó con los consejos otomíes y mazahuas, además de la construcción de sus centros ceremoniales.

Parecía que las acciones encaminadas por el Estado giraban en torno al reconocimiento de los pueblos indígenas y a una política de indianización. Lo cierto es que esta política consolidó el movimiento indigenista promovido por el gobierno y gracias a ello se consolidaron los maestros bilingües en varias asociaciones: la Asociación Nacional de Profesionales Nahuas A.C (OPINAC) y la Asociación Nacional de Profesionales Bilingües (AN-PIBAC).

Entre todos difundieron la necesidad de promover la educación bilingüe desde la educación básica, normal y universitaria. Así en 1978 se creó la Dirección de Educación Indígena (DGEI), lo cual vino a formar el mode-

lo educativo bilingüe bicultural. A partir de esos momentos surgieron dos grandes posturas del indigenismo en México. Por una parte, el indigenismo institucional encabezado por el INI y otros como la DGEI y la postura crítica, representada por organizaciones civiles y de espacios académicos que critican el modelo educativo de la DGEI. Esta postura se distanció de la política indigenista y se constituyó como indianista, o devenida de los propios pueblos originarios de México.

Así, durante casi toda la década de los ochenta, la educación parecía no tener timonel, lo cual propició una profunda reforma educativa que permitiera establecer las bases para revolucionar la educación.

En los últimos años de la década de los ochenta, se impulsó una política de autogestión. La crisis económica de 1982 había dejado déficits en la administración pública. Ante esta situación el Estado empezó a vender las empresas paraestatales que antaño se había establecido. Estaba en marcha el plan económico neoliberal.

En la política indigenista se determinó que la mejor manera era la autogestión. Por ello el Estado fomentó el llamado “etnodesarrollo”. Era evidente que el modelo bilingüe-cultural no correspondía a los intereses propios del desarrollo.

Bertely (2002) indica que a finales de la década de los ochenta se realizó un estudio de la Secretaría de Educación Pública (SEP) a través del Programa para Abatir el Rezago Educativo (PARE), el cuál desnudó la realidad de la educación en las zonas indígenas de México. Los datos indicaban que dos quintas partes de los niños que hablaban una lengua indígena, aprendían a leer y escribir hasta los siete años. El 70 por ciento de los niños en edad escolar cursaba la primaria en comparación con 87 por ciento a nivel nacional. Y de cada cien hablantes de lengua indígena, 24 eran egresados de este nivel educativo.

A la par el INI formuló y aplicó programas específicos en el campo de la educación, la salud, la agricultura, la justicia, el crédito financiero y las comunicaciones, todos con el propósito de incorporar al “indio” en una sociedad homogeneizada.

En las últimas tres décadas, la política de Estado hacia los pueblos originarios ha cambiado por situaciones políticas internas, globales y de interés económico, pero ello tiene su base en la resistencia y lucha de los pueblos originarios de México. Es decir, no ha sido ninguna concesión de parte del Estado, sino fruto de las luchas pacíficas y armadas de los pueblos originarios, como el caso del movimiento zapatista EZLN (1994).

También en el marco del neoliberalismo, el Estado ha impulsado y reconocido la pluralidad étnica de los pueblos originarios.

En 1992 se elevó a rango constitucional este reconocimiento. Como respuesta a esta acción se han creado instancias para atender a la diversidad; destaca la creación de la Coordinación de Educación Intercultural y bilingüe de la SEP (2001), el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2003), la creación de las Universidades Interculturales a partir de 2003, entre otras acciones, como la conversión del INI en la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de México).

Sin embargo, estas acciones son para atender a una población que se encuentra en la fragilidad de ser rota y hasta desaparecer por causas económicas, culturales y sociales, pero también en gran medida, obedece a la acción del Estado al diseñar políticas públicas con una visión paternalista y de preservar las “tradiciones” de corte folklorista, como un plus que se inserta para atraer turistas.

Así el indigenismo del siglo XXI no es diferente del que hiciera referencia Bonfil Batalla (1970), el indigenismo como el intento de “lograr la desaparición de los indios”.

Los pueblos originarios, censos y acción estatal

Hemos visto que la acción estatal hacia los pueblos originarios ha sido con un afán de integrarlos, asimilarlos y finalmente de apropiarse de su riqueza biocultural. Los censos de población han determinado en gran medida acciones concretas para la integración de los pueblos hacia una sociedad nacional.

En el Cuadro 1 podemos notar cómo la población originaria ha sido cambiante en números y cómo el Estado ha tratado de minimizarlos; además no ha sido clara la cantidad de población originaria que hay en el país. Sobre todo porque la variable que ha imperado, hasta el censo de 2000, ha sido si el individuo habla algunas de las lenguas “indígenas”, hoy reconocidas como lenguas nacionales a partir de 2007.

Si tomamos en cuenta la misma variable, sólo 6.5 por ciento (6 913 362) declaró que habla una lengua nacional, pero el censo de 2010 abrió la posibilidad de reconocer la autoadscripción y tomar en cuenta que si el jefe de familia o algún integrante de la familia habla la lengua, entonces se considera a la familia completa. Así tenemos que hay 15 703 474 individuos que pertenecen a los pueblos originarios de México según el censo de 2010.

Cuadro 1. Población originaria en relación a la nacional, de 1895 a la actualidad

Año	Población total	Población total (pueblos originarios)	% de población originaria en relación con la población total
1895	10 632 050	2 044 719	19.23
1900	13 234 320	1 129 625	8.54
1910	13 143 372	1 929 797	14.68
1921	10 957 249	1 820 844	16.62
1930	16 552 722	2 370 324	14.32
1940	19 653 552	1 237 018	6.29
1950	25 791 017	795 069	3.08
1960	34 923 129	1 104 955	3.16
1970	48 225 238	3 111 415	6.45
1980	66 846 833		0.00
1990	81 249 645	5 282 347	6.50
2000	97 483 412	6 044 547	6.20
2010	112 336 538	6 913 362	6.15

Fuente: censos de población y vivienda (INEGI) censos históricos.

La acción estatal hasta la actualidad ha sido de negación hacia los pueblos en la composición del Estado. La representación de los pueblos, a pesar de ser la base originaria de la nación, en los diferentes órganos de gobierno es nula. Al menos deberían estar representados en diez por ciento en los pisos y órdenes del Estado. Asimismo, se deberían revisar las variables, más allá de la lengua y la autoadscripción, que se aplican en los censos nacionales para determinar la población de los pueblos originarios. Es decir, habría que impulsar una política de conteo, con base en el reconocimiento de los habitantes de los pueblos, que permita posicionar los números en los censos por venir, con el propósito de reconocerlos en todos los ámbitos de la política pública. Por ejemplo, se podría tomar en cuenta el modo de vida, la cultura a la que pertenece el individuo, entre otras.

Con todo, los pueblos originarios son la base para que México, a pesar del constante saqueo por más de cinco siglos, sea hoy el segundo país biocultural del mundo.⁹ La riqueza biocultural se basa en la gran biodiversidad

⁹ México tiene un legado de alto valor, representado por su enorme riqueza biológica, su variedad de culturas y lenguas y los productos tangibles e intangibles resultantes: i) más de 100 nuevas

—número de especies— en la agrodiversidad —centros de domesticación, y en la etnodiversidad —número de lenguas—. Hoy este patrimonio persiste, subsiste y resiste como parte esencial de las llamadas *culturas indígenas* y se encuentra cada vez más amenazado por un conjunto de procesos externos de carácter económico, cultural, social, político, tecnológico e informático.

La aportación de los pueblos originarios es fundamental en el buen vivir del país. En un estudio reciente, Boege (2008) revela que los pueblos originarios de México, con más de 28 millones de hectáreas,¹⁰ en su territorio captan la cuarta parte de la lluvia que precipita en el país. También mantienen la mayor parte de las selvas bien conservadas. Manejan, junto con ejidos, entre 70 y 80 por ciento de las selvas y bosques. Mantienen *in situ* la diversidad agrícola y genética (germoplasma) del país. Realizan conservación comunitaria en cerca de un millón de hectáreas. Realizan 95 por ciento de la agricultura orgánica (café). Además poseen conocimientos tradicionales, en particular los asociados a los recursos genéticos que son importantes para el desarrollo e innovación de medicinas, tecnologías y cosméticos, entre otros. Así, están aportando a la riqueza biocultural de México en el mundo.

En suma, los pueblos originarios más allá de las cifras oficiales, están presentes en México, contribuyendo a la sustentabilidad intercultural del país. Para que no se comprometa su buen vivir y el del país, urgen políticas públicas y un cambio institucional que reconozca los aportes que los pueblos originarios de México están haciendo al país, con el propósito de frenar, detener y revertir la erosión biocultural. Se hace necesario entonces buscar vías de representación política de estos pueblos, más allá de la comunidad, en los distintos órdenes y pisos del Estado nacional, para que eventualmente México se convierta no sólo en un país multicultural, sino en un Estado plurinacional.

especies de plantas domesticadas y sus miles de variedades; ii) nuevos paisajes que resultan de la implantación y perfeccionamiento durante miles de años de sistemas de producción bien adaptados a las condiciones locales; iii) conocimientos, tecnologías, usos y estrategias de manejo, herbolarias, médicas, culinarias, vestimentas, artesanías, etcétera.

Todas estas creaciones fueron enriquecidas y recreadas, en diferentes grados, con la llegada de especies, técnicas, conocimientos y nomenclaturas venidas de Europa.

¹⁰ La tenencia de la tierra de los pueblos originarios es de ejidos y propiedad de bienes comunales.

Bibliografía

- ALCINA FRANCH, José, 1985, *Bartolomé de las Casas. Obra indigenista*, Alianza Editorial, España.
- ARAGÓN, Agustín, 1990, *El territorio de México y sus habitantes, y México y su evolución social*, Tomo 1, vol. 2, México.
- BASTIDA MUÑOZ, Mindahi C., 2001, *500 años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad. Hacia la creación de un cuarto piso de gobierno*, UAEM, Instituto Interamericano Indigenista, México.
- BERTELY BUSQUETS, María, 2002, *Panorama histórico de la educación para los indígenas de México*, en Libro electrónico: Diccionario Histórico de la Educación en México, UNAM, CIESAS, CONACYT, disponible en <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/index.html>.
- BOEGE, Eckart, 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- BUSTAMANTE, Carlos María, 1960, *La Constitución de Apatzingán*, Empresas Editoriales, México.
- CARRASCO, Pedro, 1967, “The mesoamerican indian cultures. The problem of integration”, en Betty Bell, *Indian Mexico: past and present*, Latina Merican Center, University of California, Los Angeles.
- GEHRARD, Peter, 1972, *A guide to historical geography of New Spain*, Cambridge University Press, Great Britain.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Alfonso, 1954, “Instituciones políticas en México independiente”, en Alfonso Caso *et al.*, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Memorias del instituto Nacional Indigenista, vol. I, Instituto, Nacional Indigenista, México.
- KORSBAEK, Leif y Reyes Luciano Álvarez, 2002, “Lengua y etnicidad: dos casos del Estado de México”, en *Convergencia*, vol. 29, núm. 9, UAEM, Toluca, México
- PRESCOTT, William H., 1934, *The conquest of New Spain*, International Collectors Library, Nueva York.
- RUBINELLI, Maria Luisa, 2002, *La interculturalidad: reflexiones actuales de un tema presente en cuatro pensadores latinoamericanos: José Martí, Raúl Scalabrini, Rodolfo kush, y Arturo A. Roig*, Cuaderno de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, núm. 15, Universidad de Jujuy, Argentina.
- SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés, 2002, *La ley de las costumbres en los indígenas mazahuas*, Universidad Autónoma del Estado de México y Universidad del Cauca, Colombia.

TINAJERO BERRUELA, Jorge, 1993, *Misiones culturales mexicanas*, CREFAL, Disponible en www.crefal.edu.mx/bibliotecadigital/CEDEAL/, México.

ZAVALA, Silvio y José Miranda, 1954, “Las instituciones indígenas en la colonia”, en Alfonso Caso *et al.*, *Métodos y resultados de la política indígena en México*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional Indigenista, México.

Mindahi Crescencio Bastida-Muñoz

Doctor en Desarrollo por la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. Medalla al Mérito Universitario. Miembro del Comité Técnico Académico de la Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural de CONACyT, México. Desde 2005 es miembro del Grupo Asesor/Comité Directivo del art. 8j del Convenio de Diversidad Biológica de Naciones Unidas. Es conferencista y autor de artículos, ensayos y libros sobre comercio, ambiente y desarrollo sustentable, la relación pueblos indígenas-Estado nacional, derechos de propiedad intelectual e interculturalidad. Su último libro es *Convenio sobre Diversidad Biológica y el Protocolo de Nagoya*. UAM Lerma, CONACyT y REPB, 2013.

Correo electrónico: mindahib@yahoo.com.mx

Saúl Alejandro García

Antropólogo social y Maestro en Estudios Regionales por el Instituto Mora. Profesor de tiempo completo de la División de Desarrollo Sustentable de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM). Miembro del cuerpo académico “patrimonio biocultural de los pueblos originarios”. Miembro de la organización social “Consejo Mexicano del Desarrollo Sustentable”. Activista en la comunidad de Santa María Atarasquillo en la defensa de los bosques de la comunidad. Sus publicaciones: “Un paradigma educativo intercultural para impulsar la paz y el desarrollo local de las comunidades originarias”, en el número 3 de la revista *Ra Ximhai*, Universidad Autónoma Indígena de México.

Correo electrónico. otopame@yahoo.com.mx

Parte 2
Interculturalidad y derechos indígenas

La autonomía de los pueblos indígenas: ¿utopía de cara a las prácticas del Estado?

Magdalena Gómez-Rivera

Universidad Pedagógica Nacional, México

Presentación

El punto de partida para la elaboración de este texto es que los avances constitucionales y en Derecho Internacional no han impulsado una nueva institucionalidad acorde con la autonomía y libre determinación reconocida en el artículo segundo constitucional. Prevalece la posición de concebir a los pueblos indígenas como objetos de asistencia social más que como sujetos de Derecho. Es frecuente que aún se les denomine “grupos vulnerables”, no obstante el avance que se ha logrado en el terreno normativo para reconocerles como pueblos indígenas. Derivado de lo anterior, se fijan posturas respecto al vínculo del no reconocimiento, en los hechos, de la autonomía jurídica indígena por parte del Estado, colocando en su lugar la lógica del llamado combate a la pobreza.

Hay discriminación y desigualdad atadas a la llamada pobreza multifuncional. Hace tres décadas se logró desplazar el concepto de población y de grupos indígenas y hoy paradójicamente se regresa a ellos para tratar individualmente a mujeres y hombres indígenas como beneficiarios, antes que pertenecientes a un pueblo indígena en lógica de derechos colectivos. Por otra parte, se deja sentado que las tierras y territorios se encuentran bajo asedio constante a través de los llamados megaproyectos, donde el Estado otorga concesiones sin consideración a los pueblos indígenas.

Asimismo se anotan fenómenos como el del virtual despoamiento que se está viviendo en vastas regiones indígenas. Se concluye con una serie de propuestas que implican una transformación de raíz respecto a las actuales políticas públicas relativas a pueblos indígenas.

La globalización frente al espejo indígena: razón de Estado, derecho y resistencia de los pueblos

Tras dos décadas de lucha por el reconocimiento de sus derechos, los caminos de la movilización indígena se han transformado. Algunos se han bifurcado para encontrarse en la lucha por los espacios del Estado, mientras que otros han hecho del repliegue una estrategia para fortalecer su autonomía. También las demandas sufren reacomodos y redimensionamiento. Hoy está claro que el proceso de juridicidad de los pueblos indígenas se ha topado con la indisposición de los Estados para optar por su profunda transformación y dar paso plenamente al componente pluricultural históricamente negado. En lugar de ello, algunos han optado por apropiarse del discurso para diseñar más que un traje, un disfraz, para decirlo a la manera de Lowenstein (Lowenstein, 1979).

En esta aparente imposibilidad hay un elemento cierto, como la profundización de las políticas neoliberales que han hecho de los antiguos Estados-Nación una mera ficción. Ahí se asienta el necesario redimensionamiento de las luchas sociales en los países latinoamericanos. Pelean de cara a sus Estados, pero con la mira puesta en las transnacionales que no han requerido de proceso constituyente alguno fuera de los aparatos en que se han convertido organismos como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) o el Banco Mundial (BM), entre otros. Conceptos como el de Democracia o lugares comunes como la llamada Reforma del Estado aparecen en el escenario anunciando transiciones y transformaciones que repiten el síndrome de la exclusión para los pueblos indígenas, al trivializar los reconocimientos constitucionales y legales, reduciéndolos a compilaciones de normas cargadas de expresiones huecas.

Si nos acercamos a los diversos países de la región y los vemos por la ventana indígena, nos vamos a encontrar escenarios comunes, independientemente de la ausencia o presencia de normas constitucionales, legales o de Derecho Internacional. Por ejemplo, paradójicamente la tierra ya no vale tanto por sus fines agropecuarios como por su utilización para megaproyectos. Se impone en los Estados la tendencia a ubicar en la explotación de recursos naturales de los territorios indígenas la vía para superar la crisis económica, por medio de concesiones forestales, mineras, turísticas o hidroeléctricas. Ello, sin garantizar siquiera el ejercicio del derecho a la consulta a favor de los pueblos indígenas antes de tomar decisiones que les afecten, como establece el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Mucho menos aparece viable el ejercicio del derecho al

consentimiento libre e informado, reconocido por la Declaración de derechos de los pueblos indígenas en Naciones Unidas.

Si bien aún existen particularidades en los procesos nacionales, éstas se refieren a las maneras en que se administran las políticas o a la reacción de las sociedades nacionales o de la clase política. En los hechos nos encontramos de cara a las definiciones y programas del BID y del Banco Mundial que no dejan lugar a dudas sobre su visión acerca del rol actual de los antiguos Estados nacionales, hoy transformados a partir de la lógica neoliberal.

Ese es el marco que sustituyó a lo que antaño se denominaba “el Estado-Nación” o el proyecto emanado de la Revolución mexicana. El Estado Nacional, en la nueva lógica, garantiza la preeminencia del capital y legisla a modo para facilitar su inserción en terrenos que ponen en riesgo la supervivencia misma de los pueblos indígenas, pues en los hechos su derecho sobre el territorio se encuentra ausente y ello no se subsana al considerarles retóricamente “preferentes” frente a la competencia con las transnacionales (Gómez *et al.*, 2011).

En ese contexto, se puede observar el reforzamiento de la privatización mediante la emisión de sucesivas leyes centradas en la biodiversidad. Se perfila paulatinamente la desaparición del espacio propio del Derecho público al colocar al Estado como simple promotor y certificador de las operaciones privadas de los inversionistas, lo cual no implica la desaparición del Estado, sino el abandono de sus responsabilidades de intervención para garantizar los derechos económicos, políticos, sociales y culturales, particularmente de las grandes mayorías que han sido marginadas y excluidas.

Vale aclarar que no es una ofensiva local. El capitalismo se está recomponiendo a través de esas nuevas maneras de intervenir, de ocupar los territorios ancestrales de los pueblos.

Sin embargo, felizmente la realidad tiene otros escenarios, “bolsones de resistencia”, como les han llamado los zapatistas mexicanos —porque los hay de otros países— y desde ahí y desde las redes que pacientemente se van tejiendo, se organizan para detener el empuje neoliberal que esta vez ya no sólo busca excluirlos sino prácticamente eliminarlos. Frente a ello, las comunidades y los pueblos son quienes más han encabezado movimientos de resistencia en México y en el resto del continente. Hoy más que nunca faltan bases para concebir a las luchas indígenas de manera aislada respecto al rumbo que está tomando el perfil neoliberal, pues sus territorios son asediados ya no para lograr su despojo, sino para conseguir la explotación de los recursos mediante otras vías. A lo largo y ancho del

país hay pueblos organizados contra las concesiones mineras que provocan despojos territoriales y promueven el divisionismo en torno al magno engaño del llamado “progreso”. Así, en Oaxaca se encuentra el Congreso Autónomo Cuicateco, que intenta resignificar su identidad y rearticularse; está también la Asamblea del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio, que lucha contra las transnacionales que son apoyadas con un discurso oficial en torno a la supuesta mitigación del cambio climático para realizar el mega proyecto eólico del Istmo de Tehuantepec.

En este contexto, se dice a las comunidades que esta energía es una respuesta al agotamiento de mantos petrolíferos y se enfatiza la importancia de las energías renovables en el contexto del agotamiento de las energías no renovables. Se entrega el territorio sin siquiera consultar a los pueblos. Inclusive, actualmente el territorio ya se ha repartido entre las grandes empresas transnacionales de la energía: Iberdrola, Unión Fenosa y Eléctrica de Francia.

Coexisten varios pueblos originarios en esos territorios (winizá, mixes, zoques, chontales) y los intermediarios oficiales llegan a las comunidades para convencerlos de la ocupación de sus tierras, señalando que éstas no valen nada y que los proyectos son del Estado mexicano y se realizarán aún en contra de su voluntad, por lo que es preferible aceptar “contratos”, sobre sus tierras ejidales y comunales.

Por otra parte, el pueblo wirrárika ubicado en Durango, Jalisco, Nayarit, San Luis Potosí y Zacatecas, se ha mantenido en unidad, pues en esta nueva etapa del despojo se enfrenta a la amenaza de mineras como la First Majestic Silver, que pretende operar en territorio espiritual. Para ellos, se está pasando al exterminio de una cultura que se ha venido resguardando por mucho tiempo. Ahora quieren destruir los cimientos, señalan: “nuestra raíz como pueblo, la pérdida de una cultura milenaria, la sabiduría está en peligro. Wirikuta es uno de los centros sagrados donde vamos año con año porque así nos mandaron”.

El colmo es que el Estado exige a las víctimas del despojo que demuestren con peritajes en qué medida se afectará la tierra en los próximos sesenta años y que expliquen por qué veneran, porqué es importante el lugar sagrado. Denuncian que el Estado no entiende, porque si entendiera un poco se atrevería a indagar si se puede impunemente destruir esos territorios.

Si el Estado ataca a los pueblos, es necesaria la unidad de todos para detener la devastación contra la madre tierra, porque a todos nos corresponde defender el planeta. Y pese a todo, los pueblos insisten en que apuestan tanto a la movilización como a la lucha legal, pues sus territorios están

protegidos por un derecho histórico y se disponen a ofrecer peritajes tradicionales y pruebas antropológicas para probar la importancia de las ceremonias y de los lugares rituales.

Por otra parte, en Chiapas se impulsa el llamado reordenamiento territorial que sirve para ejercer el despojo. Antes se llamaba Plan Puebla-Panamá y ahora su nombre es Mesoamérica. Uno de los mecanismos es el proyecto de las ciudades rurales, que son formas de concentrar a la gente, *urbanizarla* e introducirla en la lógica del consumo. Mientras, las juntas de buen gobierno resisten frente a la guerra de baja intensidad y a la contrainsurgencia. Hay estrategias de divisionismo promovido igual por los partidos políticos que por los paramilitares o mediante programas y proyectos que no mitigan la pobreza.

Así, podemos enumerar despojos como el que entraña la construcción de la presa El Zapotillo, en Jalisco, donde la comunidad de Temacapulín ha dado la batalla legal y pese a sus triunfos la obra continúa, o el caso de la tribu yaqui que defiende sus recursos hídricos, o Santa María Ostula, en Michoacán, con su cauda de víctimas por defender sus tierras y San Juan Copala, que no encuentra salida para que sus integrantes exiliados regresen.

Mientras, habitantes de la montaña de Guerrero, pese a su larga y estratégica lucha mediante la policía comunitaria, ahora enfrentan junto a la deforestación también la amenaza minera en sus territorios aunque los núcleos agrarios deciden el rechazo a las concesiones.

Hoy existen contados casos que han logrado enfrentar y detener la embestida estatal, como el que se opone a la construcción de la presa La Parota, en Guerrero y el municipio autónomo en Cherán, Michoacán donde se ha logrado instaurar un gobierno propio y arrancar al Estado su legitimación y reconocimiento, lo que les permitirá consolidar la ruta en defensa de sus bosques. Pese a ello, con enorme realismo se preguntan: “¿hasta dónde podemos caminar con la ley y hasta donde ésta se tuerce?” Por otra parte, las crecientes movilizaciones indígenas en regiones que conjugan extrema pobreza y marginación social y política, están generando una tendencia de criminalización muy grave y creciente, que consiste en valorar la problemática indígena bajo un esquema de seguridad nacional, en lugar de proponerse, incluso en lógica de gobernabilidad, el fortalecimiento del Estado de Derecho con la ampliación del marco constitucional, que propicie la participación directa de estos pueblos en la definición y ejecución de políticas nacionales. Sin duda un viraje así es impensable con el actual modelo económico.¹

¹ Casos planteados en reunión con movimientos indígenas realizada el 30 de noviembre de 2011 en el IIE UNAM.

Relacionado con este asedio a los territorios indígenas, se encuentra un notorio incremento de migración a zonas urbanas marginales, donde se unen con aquellos igualmente excluidos y desde esos espacios buscan la reidentificación colectiva dentro de las estrategias de sobrevivencia. En los hechos se están formando comunidades fuera de los territorios originales, incluso fuera de sus países, la mayoría mantiene la vista y el interés puesto en ellas. No hay renuncia, se trata de traslados involuntarios definidos por la necesidad de sobrevivencia.

Los pueblos indígenas están dando la batalla jurídica y encuentran que no existen condiciones de justiciabilidad para los derechos adquiridos. En el plano interno hay ausencia de mecanismos para obligar a los Estados cuyos organismos tienen formas de control muy débiles o inoperantes a cumplir con sus compromisos internacionales como los establecidos con la OIT.

Desde sus diversos espacios, estos pueblos han hecho una contribución importante para plantear el reto por la reforma del Estado. Ante todo, se requiere romper la lógica vigente, que consiste en reconocer derechos a los pueblos indígenas, siempre y cuando no los ejerzan.

Por todo ello es urgente dar horizonte a todas esas luchas y recuperar la propuesta de autonomía contenida en el gran pacto constitutivo que se expresa en los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, como una alternativa para reconstruir territorios. Urge romper el ciclo de resistencias meramente reactivas y trascender el cerco frente a los otros sectores sociales igualmente afectados como los jóvenes y los trabajadores. Ello entraña superar tanto procesos de autosegregación de los pueblos indígenas como posturas racistas y discriminatorias presentes en sectores sociales que se consideran de izquierda o progresistas. Hoy más que nunca se hace necesario insistir en que no se puede hablar de democracia en México sin la plena articulación de los pueblos indígenas con el conjunto de los movimientos sociales en el marco de un proyecto nacional contrahegemónico (Santos, 2002).

El derecho al desarrollo y la libredeterminación indígena

El telón de fondo descrito líneas atrás no excluye la necesidad de mantener la búsqueda de fortalecimiento jurídico de la demanda autonómica indígena, con miras a lograr la transformación de la actual situación adversa. Por ello, hay que considerar que si los grandes problemas globales de nuestro tiempo afectan a la comunidad internacional en su conjunto y carecen de solución en el plano exclusivamente nacional, las opciones de solución que se perfilen buscarán fortalecer redes de acción regionales y mundiales sin abandonar la dimensión local.

Junto a instrumentos jurídicos específicos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas cuyos ejes son la autonomía y la libredeterminación como derechos colectivos, es importante considerar como soporte para la misma la proclamación del derecho al desarrollo como derecho humano destinado a realizarse en este caso, en el ámbito territorial de los pueblos indígenas (resolución 41/128 de 4 de diciembre de 1986).

En dicha Declaración se establece que: i) la persona humana es el sujeto central del desarrollo. El desarrollo propicia el disfrute de todos los derechos humanos, pero la falta de éste no puede invocarse por los estados como justificación para limitar los derechos humanos internacionalmente reconocidos; ii) los estados deben cooperar entre sí para asegurar el desarrollo y eliminar los obstáculos que se opongan a su logro; iii) la comunidad internacional debe propiciar una cooperación internacional más eficaz para la realización de este derecho; iv) el progreso duradero con miras a la aplicación del derecho al desarrollo requiere políticas eficaces a nivel nacional, así como relaciones económicas equitativas y un entorno favorable en el plano internacional.

Con base en en los principios de indivisibilidad, interconexión e interdependencia de los derechos humanos puede afirmarse que un derecho que ha sido considerado como fundamento del derecho al desarrollo es el derecho a la vida, recogido en el artículo tres de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en el artículo seis del Pacto Internacional de derechos civiles y políticos.

El derecho a la vida es más amplio que el derecho a la mera existencia física; tal derecho debe garantizar una vida digna, que permita el libre desarrollo de la personalidad del individuo.²

Y agregamos la reconstitución de los pueblos indígenas. Inclusive, la propia Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) estableció el concepto de “vida digna”, en su emblemática sentencia “Villagrán Morales contra Guatemala”(19/11/99). Además, por medio de la Opinión consultiva 11 eximió a “los indigentes” del agotamiento previo de “recursos internos”, cuando no tienen medios económicos comprobados para disponer de asistencia jurídica ante las vías del ordenamiento legal interno para atender la reclamación y determinar el cumplimiento de los derechos humanos esenciales de ciudadanía.

² En México ya se falló a favor de una persona considerada indigente en el Distrito Federal que demandó a diversas dependencias por violación a sus derechos económicos, sociales y culturales básicos, Amparo Ricardo Farías 1494/11.

Por lo tanto, se puede concluir que en el artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos se encuentra una de las bases más sólidas para proclamar la existencia de un derecho humano al desarrollo.

Otro de los fundamentos del derecho al desarrollo es el derecho de autodeterminación de los pueblos, recogido en el artículo uno, común a los dos pactos internacionales de derechos humanos.

El derecho al desarrollo sería el corolario del derecho de libre determinación, en virtud del cual todos los pueblos establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural. Debe asumirse aquí que los derechos de los pueblos no implican necesariamente que a cada uno de ellos deba corresponder un Estado, sino que es el Estado específico el que debe transformarse para dar plena cabida a diferentes pueblos, como en el caso latinoamericano, dónde los pueblos indígenas demandan el reconocimiento de derechos en el marco de sus respectivos Estados.

Floriberto Díaz, líder mixe, mexicano, afirmaba categórico:

Desde lo indígena, el desarrollo no tiene futuro cuando se decide finalmente desde el Estado. Por ello, tenemos la certeza de que si somos nosotros quienes decidimos realmente, podemos armar y ejecutar proyectos eficientes... La ciencia y la tecnología modernas no están opuestas al desarrollo de los pueblos indígenas. Tampoco nos sentimos condenados a abandonar nuestra cultura si la adaptamos y usamos para reforzar nuestra comunitariedad para un desarrollo a la altura de los tiempos (Díaz, 1992).

Veinte años después de esta declaración, también de parte indígena se anota que el índice de desarrollo humano desde la perspectiva de la comunidad:

No es suficiente para medir una vida buena o el *vivir bien*. Es necesario fortalecer los valores propios de las personas y sus prácticas culturales. Éstas, desde el punto de vista de la gente, son obligatorias para medir otra forma de vida. Pero el gobierno debe ser corresponsable en las acciones conjuntas y en el respeto de la *comunalidad*. Es decir, reconocer la libredeterminación de los pueblos originarios y sus comunidades, aunque así el concepto de desarrollo varíe según el territorio, debido a las realidades y culturas distintas. Para realizar un análisis adecuado y pertinente acerca de la concepción del desarrollo de los pueblos originarios, es necesario incluir la relación de los pueblos con la naturaleza y otras dimensiones como la relación intercultural, tomar en cuenta los contenidos de la educación intercultural, además, es fundamental utilizar el ingreso y el acceso de los recursos desde una perspectiva sustentable (Bastida *et al.*, 2012).

Así, el derecho al desarrollo y el de libredeterminación revelan la inaplazable necesidad de tomar decisiones y acciones conjuntas al nivel de la comunidad internacional y no sólo en el ámbito de los Estados nacionales. Es decir, mientras que en el ámbito nacional el derecho al desarrollo sería un derecho de los pueblos contra su Estado, en el plano internacional el derecho al desarrollo debería ser un derecho que los Estados subdesarrollados podrían alegar ante los países desarrollados. El supuesto falla ante la realidad de contar con que la mayoría de los Estados se rigen por la lógica de la hegemonía de los poderosos, antes que optar por el respaldo e incluso la reivindicación de los derechos de sus pueblos. Vivimos un mundo lleno de paradojas.

Los estados en el plano nacional alegan frente a sus pueblos la férrea defensa de su soberanía interna ante lo que consideran amenaza a su estabilidad e integridad proveniente de la demanda social. Es el caso de la balcanización que atribuyen como riesgo al reconocer derechos a los pueblos indígenas. Sin embargo, en el plano internacional abdican de su soberanía para someterse a los dictados del gran capital.

A nivel interno en nuestros países hay barreras que se oponen a una realización realista y efectiva del derecho humano al desarrollo. Estas políticas han repercutido en un conjunto de aspectos mutuamente relacionados: los recortes de los subsidios estatales a la alimentación; la reducción de los gastos sociales en educación, salud o transporte; la privatización de empresas públicas; el aumento del desempleo; los desplazamientos masivos de población hacia las ciudades; la reducción de los salarios y el deterioro del medio ambiente, entre los más destacados. En este contexto y en lógica de contraste, se analizará la estrategia del Estado mexicano sobre pueblos indígenas “en tiempos de derechos”, parafraseando a Gabriel García Márquez.

Neoindigenismo y políticas de combate a la pobreza

El Presidente Vicente Fox asumió el cargo con la fuerte demanda pendiente sobre el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, por ello presentó al Senado como iniciativa la propuesta de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) que los expresaba el 5 de diciembre de 2000.³ Tras la movilización denominada Marcha del Color de la Tierra, entre febrero y marzo de 2001 y la presentación del Ejército Zapatista de Li-

³ Elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación integrada por legisladores de todos los partidos, en el contexto de los esfuerzos por concretar el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal el 16 de febrero de 1996.

beración Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena ante el Congreso de la Unión el 28 de marzo del mismo año, la Cámara de Senadores elaboró un dictamen que luego fue aprobado por la de diputados y algunas legislaturas estatales. Con base en dicho dictamen, la Comisión Permanente del Congreso de la Unión declaró el 18 de julio de 2001 formalmente aprobada la reforma constitucional, que fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto del mismo año.⁴

Esta reforma fue rechazada por el EZLN y el Congreso Nacional Indígena por contener importantes modificaciones de cara a los acuerdos referidos. Así, 2001 fue el año de la contrarreforma indígena, del aborto a la posibilidad de cumplir los Acuerdos de San Andrés Larrainzar y con ello promover la paz en Chiapas y en todo México (Gómez, 2005). Dicha contrarreforma le dio sentido a la continuidad de la misma política indigenista, al elevar a rango constitucional la ley que creó al Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. La clase política mexicana se mostró dispuesta a continuar tratando a los pueblos indígenas como pobres y por ello agregó el apartado B al nuevo texto del artículo segundo constitucional, que sirvió de vehículo para el recambio institucional indigenista que ofrece a los pueblos indígenas más de lo mismo, sólo que con nuevo disfraz, como fue señalado anteriormente.

A diferencia de las grandes reformas estructurales que el Estado ha decidido en el marco de su modernización, las reformas dirigidas a los pueblos indígenas y a sus integrantes no expresan aún un replanteamiento del Estado para incorporar con todas sus implicaciones la dimensión pluricultural y garantizar el pleno ejercicio de la autonomía.

Los avances constitucionales y en Derecho Internacional no han impulsado una nueva institucionalidad acorde con la autonomía y libre determinación reconocidas en el artículo segundo constitucional. Les resulta más fácil salirse por la puerta falsa del llamado “combate a la pobreza” que en el mejor de los casos logra paliativos que le permiten limitados márgenes de legitimación ante la “clientela” favorecida por sus acciones.

En cuanto a la participación política de los pueblos, existe la tendencia a propiciarla en términos de la lógica de los programas gubernamentales institucionales, más que en la de su necesaria autonomía y capacidad de decisión. Alrededor de las instituciones oficiales se mueven cuadros indígenas que han

⁴ El análisis de la reforma se desarrolló ampliamente en la ponencia “La constitucionalidad pendiente: análisis del proceso mexicano de reformas en materia indígena, 1992-2001”, presentada en el Seminario sobre Tratados y otros Acuerdos Constructivos sobre Pueblos Indígenas organizado por la Universidad de Andalucía, Sevilla España, del 9 al 13 de septiembre de 2001 cuya memoria está en prensa.

asimilado la ideología de la intermediación, lo que en ocasiones conduce a una auténtica sustitución de los pueblos.

En 2003 quedó claro que hay indigenismo para rato. En la lógica de la *innovación* se decretó el agotamiento institucional del INI y se creó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) que se sumó a la estrategia oficial de aplicar la contrarreforma indígena y darle al diferendo político con el EZLN y los pueblos un carácter de cosa juzgada. En la CDI prevalece la visión de los pueblos indígenas como pobres objeto de asistencia y no como sujetos de Derecho y se festeja que la nueva institución no esté sectorizada con ninguna dependencia, porque favorece la transversalidad de las políticas públicas en la materia. El manejo de los fondos de la CDI tiene cifras poco claras, pues no se deslinda su presupuesto del que dicen aplicar las dependencias a proyectos indígenas.

Ya en la ley del INI de 1948, en el artículo 12 se enunciaba su facultad de coordinar las acciones del conjunto de la administración pública, lo cual nunca se logró. El Congreso de la Unión no sometió a consulta el dictamen de ley que creó la Comisión, lo que contravino seriamente el contenido del Convenio 169 de la OIT (Gómez, 2004). En la pseudo consulta del INI —previa a la elaboración del proyecto de comisión— se sustituyó el concepto de instancias representativas de los pueblos por foros de consulta. Se concluyeron cuestiones poco creíbles, como que los indígenas querían un organismo “descentralizado y no sectorizado”, cuando en realidad dichos conceptos corresponden a inquietudes de la burocracia. Llegaron al absurdo de incluir a las dependencias del gobierno bajo el rubro de “sujetos indígenas a los que se debe consultar” y en su más reciente simulación de consulta concluyeron que los indígenas solicitan “cursos sobre autonomía”.⁵

La CDI se asume como “instancia de consulta de la administración pública” es decir, sustituye y usurpa la titularidad de un derecho que el Convenio 169 otorga a los pueblos (Cruz, 2008). Pretende “coadyuvar al ejercicio de la libredeterminación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas” y “proponer y promover las medidas que se requieran para el cumplimiento de lo dispuesto en el apartado B del artículo 2 de la Constitución”. Es decir, que en el ejercicio de la autonomía de los pueblos a la que “coadyuvará”, los sustituye.⁶

⁵ Información en la web de la CDI en 2003.

⁶ Es de lamentar que en México se observe la institucionalización de una política que restringe el deber de consultar a ejercicios propios de la planeación de instituciones públicas y que ésta se traduzca en última instancia en la realización de foros para recabar opiniones. Ello se expresa en la reivindicación del artículo 26 constitucional, cuyas consultas van orientadas a la elaboración sexenal de planes de Gobierno sin su necesaria articulación con los elementos propios de una consulta para pueblos indígenas.

Para realizar sus fines, cuenta con una junta de gobierno integrada por casi todo el gabinete federal —el director o directora de la comisión sólo tendrá derecho a voz— y se excluye la participación y decisión de los pueblos. Hay también un consejo consultivo al estilo de los viejos tiempos: participan organizaciones sociales, académicas, las juntas directivas de las comisiones de asuntos indígenas, un representante de cada entidad federativa donde se asienten los pueblos y un ambiguo sinnúmero de “representantes indígenas”, cuya selección descansa en la sempiterna lógica clientelar, pero eso sí, será indígena quien presida el consejo.

La CDI se organiza con criterios *modernos*, asentando en la planeación su principal instancia, que realiza convenios e interlocución con el resto de la administración pública. En los hechos esta nueva dinámica está provocando división en las comunidades, pues propicia una oleada de intervenciones y proyectos que, al margen de su viabilidad, no son decididos por los pueblos desde sus propias instancias representativas. Cada dependencia y sector llega a promover sus comités de manera tal que la organización indígena se pulveriza y se confronta. Esto no es inocente, pues este activismo oficial destruye liderazgos y se arroga una representatividad artificial. No es casual que se privilegie la labor en las zonas que mayor trabajo propio y esfuerzo autónomico han desarrollado.

Este activismo es muy riesgoso. Está en juego una operación de Estado y no es una más, pues busca aprovechar la autonomía. El llamado “combate a la pobreza” logra paliativos que le permiten limitados márgenes de legitimación ante la “clientela” favorecida por sus acciones. Pero la pobreza y su abatimiento no es el fin, sino el medio para penetrar los procesos y dividirlos.

Por otra parte, en la lógica de colocar el acento en el apartado B del artículo segundo constitucional, aparte de la Comisión de Desarrollo para los Pueblos Indígenas, se crearon espacios institucionales como la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe dentro de la Secretaría de Educación Pública; se fundaron once universidades interculturales, así como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, que son líneas importantes, sin duda, pero que no guardan relación alguna con la supuesta libre-determinación y autonomía que se reconoció a los pueblos indígenas y sin embargo entran en la lógica de los derechos permitidos (Caxaj, 2008) y en conjunto constituyen lo que se ha denominado “neoindigenismo”.

El caballo de Troya: políticas de combate a la pobreza

Habría que anotar que la CDI aplica políticas marginales, como en su tiempo el Instituto Nacional Indigenista y sin embargo hoy se trata de una institucionalidad que encubre la contra autonomía o la contra aplicación de derechos reconocidos a los pueblos. Es evidente que el grueso de la política que impacta a los pueblos indígenas no se impulsa desde la instancia oficial asignada. Son principalmente la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) y la Secretaría de Economía quienes se hacen cargo de la inclusión de familias indígenas en programas de combate a la pobreza y las concesiones mineras y otros megaproyectos. Resulta paradójico que el largo y enconado debate para lograr el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho no tenga ninguna implicación práctica para el Estado mexicano, pues su mira en el combate a la pobreza sigue centrada en la homogeneidad y su mayor alcance es la familia, pero los pueblos y sus comunidades no existen (Robles, 2009).

Hace tres décadas se cuestionó la denominación de población, pues implicaba un dato demográfico y hoy en día ese es el referente privilegiado. Las y los indígenas forman parte de la población en extrema pobreza, por tanto entran dentro de la categoría de potenciales beneficiarios focalizados. Diversos estudios sobre el impacto de estas políticas muestran que en efecto mitigan en gran medida las condiciones precarias de vida, disminuyen la migración en períodos de escasez de empleo y permiten a las familias contar con un mínimo de ingreso ante los bajos salarios y los problemas de comercialización que surgen en el mercado respecto a sus productos.

En otros países como Estados Unidos, Canadá y Nueva Zelanda, también se ha mostrado que este tipo de políticas obstaculizan a los pueblos indígenas el logro de la libredeterminación con desarrollo propio. Se trata de un único enfoque para todos los casos dentro de un país dado, que está destinado al fracaso por la variada diferenciación cultural que lucharon por conservar y la diversidad de la organización social que la historia de cada país impuso sobre sus pueblos indígenas. Es preferible dejar que ellos decidan por sí mismos, respetando sus formas de autogobierno. La toma de decisiones realizada por personas ajenas en este aspecto es la antítesis de la libredeterminación (Cornell, 2006: 24).

Muy ilustrativo resulta el informe de investigación denominado “Ejercicio del Presupuesto 2007 para el Sector Rural con base en la Presencia de la Población Indígena” (Robles Berlanga, 2010: 2, 5 y 6) cuyos rubros y conclusiones principales son:

- Impacto del gasto público destinado a la población indígena dentro del Presupuesto Especial Concurrente para el Desarrollo Rural Sustentable (PEC):
- Por las condiciones de alta y muy alta marginación, el mayor gasto del PEC en los municipios indígenas es para la vertiente social, catalogado como de combate a la pobreza. Existe una contradicción, pues en los municipios indígenas se encuentran importantes recursos naturales y la mayoría de la población se dedica a actividades primarias, sin embargo el presupuesto de las vertientes de competitividad (fomento de actividades productivas) y medio ambiente son muy bajos y no pesan en la estructura del presupuesto.
- La mayoría de los programas que componen el PEC se encuentran ausentes de los municipios indígenas. Los que reportan presencia en este tipo de municipios alcanzan muy poca cobertura.
- Una de las estrategias más promocionadas por el gobierno es la concurrencia, situación que no se presenta en los municipios indígenas, lo que disminuye el impacto de la acción gubernamental.
- Uno de los instrumentos de política pública es el financiamiento de las actividades primarias. Sin embargo, en los municipios indígenas sólo se ejerce dos por ciento de estos recursos. Se puede afirmar que ser indígena representa estar fuera de los esquemas de financiamiento para el desarrollo.

Los datos anteriores explican por qué en las zonas rurales (característica indígena) a pesar de la aplicación de recursos de combate a la pobreza, la pobreza se incrementó. De acuerdo con información difundida por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, (Coneval) entre 2006 y 2008 la pobreza patrimonial en México aumentó, pasando de 42.6 a 47.4 por ciento, lo que representó un incremento de 5.9 millones de personas. En el ámbito rural, significó un aumento de 6.1 por ciento, equivalente a 2.3 millones de personas.

Con la reforma constitucional de 2001 en materia de derechos y cultura indígenas, se estableció en el apartado B del artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que:

La Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones [entre éstas, el desarrollo de pueblos y comunidades indígenas] en los presupuestos de egresos que aprueben...

Si bien la Constitución estableció la obligación de transparentar el presupuesto destinado a los pueblos indígenas, pasaron varios años para que se empezara a materializar este derecho. A partir de 2002 se incluyó en el Decreto de Presupuesto de Egresos de la Federación (PEF) el monto total de las erogaciones para atender a la población indígena, el cual fue integrado un año después (2003) en un anexo específico, aunque no se desglosaban todas las partidas. Posteriormente algunos programas etiquetaron como indígena una parte de su presupuesto, con el criterio de municipalización que estableció la CDI, pero no con un padrón de productores indígenas ni una política que recogiera las particularidades y necesidades de esta población. En 2004 el Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo) “indígena” registró 1 570 millones de pesos. En 2008, como un hecho trascendente, se incluyó por primera ocasión el desglose de estas erogaciones.

Como lo señala Violeta Nuñez:

En los años previos sólo se integraban algunas partidas etiquetadas en materia indígena, que no mostraban el destino de las erogaciones totales... Ahora el presupuesto en materia indígena (que se anexa en el Decreto de PEF) está integrado por los programas y el monto de recursos que las diferentes secretarías y dependencias gubernamentales destinan a la atención de la población y comunidades indígenas (Nuñez, 2009).

En el Decreto de Presupuesto de Egresos de la Federación 2010, en el anexo 7, se desglosan las erogaciones para el desarrollo integral de la población indígena. El monto total asignado es de 44 368.3 millones de pesos, de los cuales 36.5 por ciento se destinó a desarrollo social, 17.6 por ciento a los programas de la CDI y 13.8 por ciento a educación pública. En contraste, sólo 5.1 por ciento se asignó al rubro de agricultura, ganadería, desarrollo rural, pesca y alimentación.

Si bien es un avance el desglose del presupuesto destinado a la población indígena, es necesario avanzar también en su focalización, pues la mayoría de los montos, salvo los de la CDI, se etiquetaron como indígenas con el criterio municipal, lo que no necesariamente significa que llegue a la población indígena. También se requiere cambiar la orientación del pre-

supuesto, pues se asocia lo indígena con pobreza y por lo tanto los mayores recursos son destinados al combate a la pobreza y no van al fomento de las actividades productivas.

A partir de 2003, con la danza de los millones se ha pretendido marcar el contraste con la anterior política indigenista, sin embargo las abultadas cifras dispersas en las diversas secretarías auguran todo, menos transparencia.

En conclusión, si el artículo segundo constitucional pretendió ser la evidencia del cumplimiento a los emblemáticos Acuerdos de San Andrés Larrainzar, en su texto aparece el reflejo de la esquizofrenia que desnuda la estrategia frente a los pueblos indígenas. En su apartado “A” se dice que los pueblos indígenas tienen autonomía y libredeterminación y en el “B”, éstas se les niegan al sentar las bases —¿también constitucionales?— de la anti- autonomía, señalando o reiterando que el Estado aplicará programas. Sin embargo, no se vinculan ambos apartados y en la práctica, el “B” camina —ese sí— con autonomía.

El sentido de la legislación: el indigenismo encomendero

En este apartado se hará una reflexión en términos de la viabilidad y de la justiciabilidad de los derechos de los pueblos indígenas, tratando de responder a la pregunta ¿a qué dan derecho los derechos reconocidos a los pueblos indígenas?⁷

A partir del saldo expresado en el texto del artículo segundo constitucional, pueden observarse dos escenarios, ambos precedidos por la postura política que colocó la Razón de Estado para evitar que los pueblos indígenas se reconstituyeran y contaran con el uso y disfrute de los recursos naturales en sus tierras y territorios y su carácter de entidades de Derecho Público que les diera la posibilidad de concretar el ejercicio de la libre determinación y autonomía.

El primer escenario lo integra la emisión de legislación que se refiere a materias ligadas a recursos naturales. Es el caso de la minería, sin que aparezca como reglamentaria del artículo segundo constitucional. El segundo se refiere a las iniciativas en proceso en el contexto propiamente indígena.

Por otra parte, está el Derecho Internacional, de manera relevante el convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, normativas cuya justiciabilidad interna se ve fortalecida con la reforma al artículo 1º constitucional: “Las normas

⁷ Este texto no se abordará la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia la cual tiende a priorizar los derechos individuales en sus resoluciones.

relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia, favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia”.⁸ Antes de presentar el panorama legislativo es importante anotar que el espacio indígena no es ajeno a la práctica de presentar numerosas iniciativas en que se ha convertido el Congreso de la Unión. Una muestra de ello es el Informe que México presentó al Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas: en 2008, se presentaron 47 iniciativas ante el Congreso de la Unión para reformar el marco jurídico federal en temas trascendentales para el desarrollo indígena, aprobándose una de ellas que derivó en el Decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Ley general del equilibrio ecológico y la protección al ambiente, para fortalecer la certificación voluntaria de predios. Las iniciativas comprenden propuestas que abarcan los siguientes aspectos: incluir el derecho de los indígenas a la vivienda digna y decorosa; fomentar la educación bilingüe e intercultural en las regiones indígenas, proponiendo el manejo de libros de texto en lengua indígena; impulsar el conocimiento y respeto de sus culturas; el reconocimiento como sujetos de Derecho Público de los pueblos y comunidades indígenas y el derecho de consulta garantizando su consentimiento libre, previo e informado; cuando los inculpados sean indígenas, incluir la obligación a cargo de las autoridades responsables de la procuración y administración de justicia de asignar defensores públicos que dominen su lengua y cultura; crear un subfondo para mejorar y ampliar la infraestructura educativa en regiones indígenas; incorporar disposiciones a la Ley agraria para la regulación de tierras y territorios de las comunidades indígenas y promover el acceso a la justicia agraria en su propia lengua; reconocer los territorios indígenas como una nueva categoría de administración territorial; reconocer a las parteras indígenas y rurales como agentes de atención médica materno-infantil, considerando su actividad como un servicio de carácter social; permitir el uso de flora y fauna silvestre considerada en riesgo para ritos y ceremonias; facultar al Congreso para legislar en materia de reconocimiento de derechos de autor y de patentes, así como en la protección y difusión del conocimiento tradicional indígena; permitir el manejo y/o administración directa de monumentos artísticos, lugares históricos y arqueológicos en favor de la población indígena asentada en esos espacios; la inclusión de lenguas indígenas en espacios públicos visibles, nomenclaturas y anuncios informativos oficiales; expedir una Ley general del sistema nacional de consulta indígena y realizar adecuaciones

⁸ Decreto del 10 de junio de 2011 en el Diario Oficial de la Federación.

en materia de consulta a la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; dar acceso a los pueblos y comunidades indígenas a los medios de radiodifusión; que los partidos políticos nacionales garanticen la participación de mujeres y hombres representantes de la población indígena, en cuyos distritos electorales constituyan 40 por ciento o más de la población total, a través de postulaciones a cargos de elección popular en el Congreso de la Unión, tanto de mayoría relativa como de representación proporcional; efectuar adecuaciones a la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, respecto al término de emisión y procedencia de la declaratoria de violencia de género, así como la previsión de recursos suficientes para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia.⁹ Con ésta lógica, ya desde 2002 se presentaron en el Senado de la República múltiples iniciativas, todas ellas sin consulta ni consentimiento previo, libre e informado, como establece el Derecho Internacional respectivo.

En el mismo sentido se aborda desde el Congreso la presentación de iniciativas sin mayor análisis respecto a la viabilidad de su aprobación.¹⁰

El listado de temas da una idea del tipo de contenidos planteados, acorde con la lógica de las políticas públicas: practicar la anti autonomía por acción u omisión.

Reformas relativas a recursos naturales

En 2005 se aprobó la reforma a la Ley minera. Hay que recordar que en 2001 se aprobó la reforma constitucional al artículo segundo, ya había pasado todo el proceso de debate sobre los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, dónde se inició un proceso que ha sido analizado en términos de que el Estado sintió que frente a los derechos había que diseñar una suerte de estrategia discursiva consistente en que se incluyeran para no incluirlos y se abordó en el artículo 13 de la Ley Minera. Parece una burla que los pueblos indígenas tengan derecho preferente frente a la solicitud de una concesión minera siempre y cuando iguallen la oferta en términos técnicos y financieros. Mas valía que no hubieran mencionado nada, pero lo hicieron con la idea de de señalar que están reglamentando los derechos de los pueblos indígenas como preferentes.

En esa reforma de 2005 se estableció la inversión extranjera directa a 100 por ciento con 50 años de vigencia para las concesiones mineras,

⁹ Noveno periodo de sesiones, Nueva York, 19 a 30 de abril de 2010.

¹⁰ Primer Informe semestral de actividades de la comisión de asuntos indígenas. Cámara de Diputados octubre 2009-febrero 2010.

prorrogables hasta por otros 50 años y no se establecieron límites a la superficie concesionada. Además, se permitió la transmisión a terceros en torno a la titularidad de los derechos que de ella derivaran, se sometieron a concurso público proyectos mineros y se simplificó el otorgamiento de las concesiones.

Por otra parte, también encontramos que el Estado, aparte de las concesiones, tiene la facultad o el mecanismo estratégico adicional de la expropiación, es decir, que si se logra que se retire o se niegue una concesión, el Estado puede expropiar y la Ley de expropiación en realidad está en el sentido nacionalista del General Lázaro Cárdenas: el interés nacional está por encima de cualquier otra consideración. Lo que habría que preguntarse es ¿cuál es el interés nacional? ¿en donde quedó entonces el procedimiento de expropiación una vez declarada la utilidad pública? Si se da la posibilidad, podría decirse coloquialmente, quien haya sido expropiado tiene “el derecho al pataleo”, pero finalmente se consolida la expropiación previos plazos para alegar, lo que representa una pinza adicional entre la concesión y la expropiación.

Ante todo esto, simplemente hay que recordar que el acceso a recursos naturales en el artículo segundo constitucional no puede entenderse en el sentido de afectar o menoscabar los derechos adquiridos por terceros. Esa cerrajería hace pensar en la viabilidad de la naturaleza de esos derechos.

La paradoja es que los recursos naturales siguen asignados al dominio directo de la nación, pero las normas secundarias están orientadas para que el gobierno malbarate los recursos, que están absolutamente abiertos y en lógica de mercado.

La minería es un ejemplo significativo, pero están también los megaproyectos.

Los recursos naturales son propiedad de la nación y los particulares sólo pueden aprovecharlos mediante concesión que el Estado les entregue. Mediante este procedimiento en el país se ha instalado la industria minera, que para 2010 había obtenido 24 182 concesiones, que abarcaban 49 472 055 hectáreas de terrenos, la mayoría de ellos de propiedad social. Los acuerdos de renta o compra de tierras asociados a la minería se caracterizan, por lo general, por una relación desigual entre las empresas mineras y los dueños de la tierra: precios muy bajos por la renta de la tierra en comparación con los ingresos que genera la actividad, incumplimiento de lo convenido, daño a las tierras productivas y protección por parte de los gobiernos a las empresas, fundamentados en la Ley Minera (López Bárcenas, 2010).

Según la Dirección General de Promoción Minera y la Dirección de Promoción de Proyectos de la Secretaría de Economía, en 26 estados de la República mexicana hay presencia de empresas con capital extranjero realizando trabajos de minería. El mayor número de proyectos se concentra en Sonora con 163, Chihuahua con 101; Durango con 73; Sinaloa igualmente con 73; Zacatecas con 50; Jalisco 41, Oaxaca 32, Baja California, Nayarit y Guerrero con 15 cada uno; Guanajuato 11, Michoacán y San Luis Potosí, 12; Chiapas nueve, Coahuila ocho, Estado de México siete, Puebla con seis; Nuevo León y Querétaro con cinco, Baja California Sur y Colima con siete e Hidalgo con tres; finalmente, con dos para cada uno, Morelos, Tamaulipas y Veracruz (Robles Berlanga, 2010: 48).

Otra reforma y en otra dimensión que también tiene mensaje reduccionista

Como se ha señalado reiteradamente, el artículo 27 constitucional estableció que la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos (sic) indígenas (Gómez, 2002) y la Ley agraria en su artículo 106 señaló que éstas se protegerían cuando se expidiera la reglamentaria del artículo 4º constitucional, la cual nunca existió, pues el propio párrafo fue derogado en 2001 y la protección anunciada no existe.¹¹

Sin embargo, aparece de nueva cuenta el interés en los derechos permitidos. Parece que es mejor regular el derecho al traductor que la integridad de las tierras. Así, el 22 de junio de 2011 el *Diario Oficial de la Federación* publicó la reforma al artículo 164 de la Ley Agraria aprobada el 31 de marzo de 2011: “en la resolución de las controversias que sean puestas bajo su conocimiento, los tribunales se sujetarán siempre al procedimiento previsto por esta ley y quedará constancia de ella por escrito, además observarán lo siguiente”:

1. Los juicios en los que una o ambas partes sean indígenas se considerarán los usos y costumbres de los pueblos o comunidades indígenas a los que pertenezcan mientras no contravengan lo dispuesto por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y esta ley.
2. Las promociones que los pueblos o comunidades indígenas, o los indígenas en lo individual hicieren en su lengua, no necesitarán acompañarse de la traducción al español. El tribunal la hará de oficio por conducto de persona autorizada para ello.

¹¹ En contraste, a dos días de la conclusión de su encargo, Felipe Calderón presentó una iniciativa para privatizar plenamente al Ejido. Hay que recordar que la inmensa mayoría de las tierras indígenas está ubicada en la vía ejidal.

3. Los juicios en los que una o ambas partes sean indígenas y no supieran leer el idioma español, el tribunal realizará una versión sintetizada de los puntos esenciales de las actuaciones y de la sentencia dictadas por él, en la lengua o variantes dialectales de la que se trate; debiendo agregarse en los autos constancia de que se cumplió con esta obligación. En caso de existir contradicción entre la traducción y la resolución, se estará a lo dispuesto por ésta última.
4. El tribunal asignará gratuitamente a los indígenas un defensor y un traductor que conozca su cultura, hable su lengua y el idioma español, para que se le explique, en su lengua, el alcance y consecuencias del proceso que se le sigue.

Los tribunales suplirán la deficiencia de las partes en sus planteamientos de derecho cuando se trate de núcleos de población ejidales o comunales, así como ejidatarios y comuneros.

Transitorios

Primero. Para el desarrollo de las acciones que deba realizar el tribunal a fin de dar cumplimiento a lo dispuesto por la presente ley, podrá apoyarse en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, así como en el Instituto Federal de Defensoría Pública, en el ámbito de sus respectivas competencias. Asimismo, deberá sujetarse a su disponibilidad presupuestaria.

Segundo. El presente Decreto entrará en vigor el día siguiente al de su publicación en el *Diario Oficial de la Federación*.

Es importante observar los candados del primero transitorio. La aplicación de la norma depende de instancias especializadas que no forman parte del sector agrario y están sujetas a la disponibilidad presupuestal. Es el caso del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

El texto del artículo 164 anterior a la reforma decretada no era específico y señalaba que se debían considerar los usos y costumbres de los grupos indígenas mientras no se contraviniera a la Ley Agraria ni afectaran derechos de terceros y que los tribunales, cuando fuera necesario, se asegurarían que los indígenas contaran con traductores.

Emisión de legislación reglamentaria del artículo 2º constitucional

En primer lugar, aparece la legislación de soporte a nuevas instituciones, es decir, la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, de 2003; la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, de 2003 y la Ley del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

También se han aprobado otras reformas,¹² la primera relativa al presupuesto y en la que encontramos en la exposición de motivos el reconocimiento del problema que fue señalado en el apartado de políticas públicas:

Los integrantes de las Comisiones Unidas de Presupuesto y Cuenta Pública y Asuntos Indígenas coincidimos con nuestros homólogos de la LX Legislatura al considerar que ...los diferentes instrumentos de desglose del Presupuesto de Egresos de la Federación para el Ejercicio Fiscal de 2007 (PEF 2007), sólo permiten identificar el destino de aproximadamente 25 por ciento, de los 28 mil 882 millones 662 mil 187 pesos, que acorde con el anexo 6 del propio PEF 2007, constituyen el total de las erogaciones de las dependencias y entidades para atender a la población indígena.

Artículo Único. Se adiciona un último párrafo al inciso j) de la fracción II, del artículo 41 de la Ley Federal de Presupuesto y Responsabilidad Hacendaria para quedar como sigue:

Artículo 41. El proyecto de Presupuesto de Egresos contendrá:

j) Las previsiones de gasto que correspondan a la atención de la población indígena, en los términos del apartado B del artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; asimismo, las previsiones de gasto de los programas especiales cuyos recursos se encuentren previstos en distintos ramos y, en su caso, en los flujos de efectivo de las entidades. Esta información deberá expresarse en un anexo desglosada por ramo y programa.

Por otra parte, desde la marginalidad de la Comisión de Asuntos Indígenas en ambas cámaras, se negocian y aprueban reformas aparentemente inofensivas, pero que reflejan al indigenismo encomendero que se diseñó en 2001 para vaciar de sentido a la autonomía y libredeterminación de los pueblos indígenas.

Se reformó la ley que creó la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) para otorgarle facultades que tienen un claro sentido anti-autonómico. El 3 de marzo de 2011 la cámara de Diputados aprobó por amplísima mayoría (359 votos en pro, 30 en contra y tres abstenciones) que el consejo consultivo de la CDI sea presidido por un representante indígena electo democráticamente en sesión plenaria del Consejo y éste formará parte de la Junta de Gobierno integrada por el alfabeto de las dependencias públicas. La iniciativa provenía del Senado y pasó al Ejecutivo para su promulgación. ¿Pensaron en serio las y los diputados que con semejante propuesta se garantizaba la representación indígena, cuando dicho

¹² la LXI Legislatura, 9 de febrero de 2010.

consejo se nombra a partir de una convocatoria y no con la decisión de los pueblos a partir de sus formas propias de organización social y política?

Ese mismo día lograron otra aprobación, más reveladora aún, que fue turnada a los Senadores. Con 378 votos en pro, tres en contra y 13 abstenciones, acordaron la creación del Registro Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y la CDI, no el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) como en todo caso procedería, estaría a cargo de elaborar dicho registro en coordinación con los estados. La justificación para ello fue la planeación de las políticas públicas como si de verdad el Estado garantizara cobertura universal en materia de derechos. ¿Y la autoidentificación como derecho de los pueblos? Hay que reiterar que se afianza en la ley a un Estado de beneficiarios más que de sujetos de Derecho.

Mientras el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas recomienda que:

El Estado parte debe considerar la revisión de las disposiciones pertinentes de la Constitución reformadas en el año 2001, en consulta con los pueblos indígenas. También debe adoptar todas las medidas necesarias para garantizar la consulta efectiva de los pueblos indígenas para la adopción de decisiones en todos los ámbitos que repercuten en sus derechos, de conformidad con el apartado 2 del artículo 1 y el artículo 27 del Pacto [Internacional de Derechos Civiles y Políticos].¹³

Discursos oficiales contradictorios sobre los saldos de las políticas de combate a la pobreza dirigidos a indígenas

Ya se ha anotado que los programas focalizados no propician la autonomía de los pueblos indígenas. Basta con revisar sus reglas de operación y los Lineamientos de organización y funcionamiento de los Comités Comunitarios de la Cruzada contra el Hambre y de los Programas Sociales Federales 2013 para dar cuenta de la ausencia de intervención de las autoridades indígenas de pueblos y comunidades.

Lo más colectivo que encontramos es la unidad familiar o —más actual— el lineamiento noveno de la Cruzada contra el Hambre, que señala: “En los municipios y comunidades conformados mayoritariamente con población indígena, se procurará integrar la opinión de las autoridades tradicionales de la comunidad en el nombramiento de la Mesa Directiva del Comité”.

¹³ Sesión del 8 y 9 de marzo de 2010 el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en <http://clavero.derechosindigenas.org>

Sin embargo, es necesario mostrar que además de modificar sustantivamente esa óptica, también se requiere que la información al respecto guarde una mínima congruencia. Aquí algunos ejemplos:

- En México, las condiciones de desigualdad y hasta la discriminación hacia los jóvenes indígenas han provocado que en este momento dos o tres de cada 100 tenga estudios universitarios, a pesar de que el gobierno federal ofrece apoyos económicos a 35 mil estudiantes provenientes de las comunidades indígenas “no son suficientes para solucionar la exclusión” hacia ese grupo.
- La población indígena tiene en común la prevalencia de elevados niveles de pobreza y marginación, así como rezagos en salud y educación.
- En México habitan 15.7 millones de personas que se autodefinen como indígenas; 9.1 millones de éstos no hablan lengua indígena alguna, mientras que 6.6 millones mantienen vivas 68 lenguas con más de 364 variantes.
- Seis por ciento vive en situación de pobreza multidimensional (de acuerdo con la definición del CONEVAL).
- 98 por ciento de localidades con presencia indígena constituyen contextos de alta o muy alta marginación.
- La tasa de analfabetismo es tres veces más alta que la media nacional y sólo dos o tres por ciento de la población tiene educación en nivel superior¹⁴.
- Sólo un año después, desde la CDI (De Gortari, 2012) se notificaron como saldos de política social:
 - Nueve de cada diez viviendas indígenas con electricidad.
 - Siete de cada diez viviendas indígenas con agua potable.
 - 63.6 por ciento de viviendas indígenas con drenaje.
 - 57 por ciento de la población con servicios de salud.
 - 80.9 por ciento de indígenas de 15 años o más con acceso a algún tipo de educación.
 - Incremento de tres puntos de analfabetismo.

También dio cuenta de los ejes institucionales de la CDI: promover el mejoramiento de la infraestructura, abatir rezagos, promover manifestaciones culturales y el acceso a la jurisdicción del Estado. Nada que ver con

¹⁴ El Universal 21 de junio de 2011. Datos referidos por Rodolfo Tuirán, subsecretario de Educación Superior citando al INEGI al inaugurar el Foro Inclusión Social, Equidad y Políticas Públicas en Educación Superior: Diálogo de Experiencias, organizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

la autonomía. Como desafíos, la CDI se propone armonizar la legislación (cuestión que corresponde al Poder Legislativo) consultar, revalorar culturas (sin poder para los pueblos) y promover el desarrollo con identidad. Estos elementos guardan relación con el llamado Índice de Rezago Social de los pueblos indígenas, cuyos indicadores son analfabetismo, asistencia escolar, primaria incompleta, falta de agua entubada, drenaje, energía eléctrica, vivir en casas con piso de tierra, sin sanitario exclusivo, en condiciones de hacinamiento, sin televisión, sin refrigerador y sin lavadora (IRSPI, 2000-2005).

Por ello, el CONEVAL sin evaluar propiamente a los pueblos indígenas, concluyó en 2010 que entre los municipios más rezagados se encuentran siete en la región rarámuri, más Cochoapa el Grande, en Guerrero, Mezquitic, en Jalisco y Totoloapan en Chiapas. Saltan a la vista los contrastes en estos ejemplos sencillos. Existen múltiples estudios —algunos promovidos desde el CONEVAL— sobre el impacto en general de las políticas. Ninguno de ellos parte de un dato obvio, la opinión de quienes son beneficiarios no es libre, tampoco de quienes no lo son y aspiran a serlo (Hernández y Razo, 2004: 2).

Sin embargo, a pesar de no colocar el énfasis en los pueblos indígenas, las regiones objeto de estudio tienden a reforzar el paradigma pueblos indígenas igual a pobreza multifuncional, salvo, claro está, los datos alegres recientemente presentados en SEDESOL desde la CDI.

Por su parte, el anterior titular de la CDI, Xavier Abreu, señaló en su momento que

Las mediciones oficiales de la pobreza no reflejan necesariamente el nivel de carencias entre los integrantes de las etnias, pues ellos, sostiene, no quieren acumular riquezas sino sólo tener para comer. Y el acceso a los alimentos... es un tema casi resuelto, pues la “madre tierra” les da los medios para sobrevivir. La medición de la pobreza es un tema muy discutible. Yo le doy la razón al Coneval: siempre a los más pobres les afecta cualquier cosa. Yo diría que aquí depende un poco de la cosmovisión de las comunidades. Si hablas con los *wixárikas*, ellos no quieren riqueza, quieren sustento, comida, tener para comer. Si hablas con los rarámuris, lo único que quieren es tener sustento para comer. Su factor no es riqueza patrimonial, porque tienen sus tierras; luchan más contra otros temas, como la marginación de servicios, los indicadores de salud, educación. Estos enfoques son los que más les interesan.

Entonces, el funcionario no mencionó la lucha de los wirráríkas en defensa de sus lugares sagrados contra una empresa minera concesionada por el Estado, tampoco que la institución que en aquel tiempo estaba a su

cargo no acompaña procesos de defensa de territorios indígenas. Por el contrario, su colaboradora Ludka de Gortari Krauss, reconoció que varias metas sexenales no serían cumplidas, como las relacionadas con el acceso a servicios de agua potable y alcantarillado, carreteras y rehabilitación de albergues.¹⁵

Saldos de la contrarreforma al 27 constitucional: mercado de tierras

En la búsqueda de las condiciones reales para lograr la autonomía indígena, a pesar de los reconocimientos constitucionales, se ha señalado que las políticas que combaten la pobreza, mitigan pero no evitan la migración y erosionan seriamente a pueblos y comunidades, pues no tienen intervención en las vías de acceso a los recursos económicos del Programa Oportunidades, en el sentido de los mismos, en sus reglas.

Ahora la intención es hacer un acercamiento a la situación del mercado de tierras que se vivió como amenaza en 1992 con la contrarreforma al 27 constitucional y que se relaciona con los territorios indígenas.

En un significativo estudio (Robles Berlanga, 2010) se muestra que la compra-venta de tierras se ha vuelto una práctica generalizada y se realiza tanto al interior como con personas ajenas a los núcleos agrarios. Las transacciones de tierras han involucrado apenas 2.9 por ciento de los 105 millones de hectáreas que pertenecen a ejidos y comunidades. La circulación de la tierra no ha conducido a su acaparamiento o concentración ni a superar el minifundio o a mejorar las condiciones de producción. Las restricciones establecidas en el Artículo 80 de la Ley Agraria no han frenado las transacciones irregulares de la tierra.

Gran parte de la compra-venta de tierras no se inscribe ante el Registro Agrario Nacional (RAN) porque son irregulares o por la falta de una cultura registral. El resultado final es que no se tiene certeza de quiénes son los propietarios de la tierra. La venta empieza a generar una diferenciación al interior de los núcleos agrarios y a desarticular su estructura organizativa, pues los nuevos titulares de la tierra no se identifican con el grupo o se consideran propietarios privados. Estos datos iniciales resultan paradójicos, pues los argumentos ofrecidos en 1992 para sustentar la llamada

¹⁵ Periódico *Reforma*. Entrevista de Daniela Rea. Febrero 2012. La reportera agregó al final de su texto: "Conózcalo. Nombre: Xavier Antonio Abreu Sierra Edad: 61 años Formación: Licenciado en Administración de Empresas por la Universidad Iberoamericana, Experiencia: Presidente del Comité Municipal del PAN en Mérida (1982-1984) Diputado federal (1985-1988); Alcalde de Mérida (1998-2001); Secretario de Desarrollo Social de Yucatán; candidato a Gobernador (2007); director de la CDI (2010 a la fecha)."

incertidumbre jurídica, parecen reproducirse de nuevo. Antes se rentaba sin autorización, ahora se renta y se vende sin respetar lo que dice la ley.

Adicionalmente, se anotan dos nuevos fenómenos en el campo mexicano: la feminización, con un millón 165 nuevas titulares de tierra y la migración, en donde cerca de 13 mil núcleos agrarios reportaron que no hay permanencia de la mayoría de los jóvenes. Sin embargo, el estudio no se focaliza en los pueblos indígenas. Su autor anota que los datos apuntan a que más que concentración de la tierra se presenta un fenómeno contrario: la pulverización de la tierra. En ese sentido se sugiere que los actores sociales campesinos se rigen a partir de las necesidades de la unidad familiar, por ello consideran al mercado de tierras como una opción ante las condiciones de crédito restringido. Además, disminuye los riesgos inherentes a la agricultura, propicia el relevo generacional de los titulares de la tierra y genera lazos de solidaridad al interior de los ejidos o poblados. Esta es una hipótesis más que debe analizarse, pues en el plano indígena, mercado de tierra y despoblamiento conducen a la imposibilidad de visualizar la reconstitución de los pueblos.

De la migración estacional al despoblamiento

En este recuento problemático hay un elemento ineludible, que es el traslado de población indígena a las ciudades, tendencia muy evidente desde hace tres décadas. A través de una nota de prensa publicada a finales de 2010, se aborda el fenómeno del despoblamiento:

Casi siete de cada diez municipios rurales del país enfrentan una situación de despoblamiento, es decir, salen más habitantes de los que ingresan o nacen. Este éxodo confirma el desplome de las actividades agrícolas como ocupación principal. Es probable que continúe esta sistemática reducción de población, advierte el compendio *La situación demográfica de México 2010*, el más reciente análisis en su tipo presentado por el Consejo Nacional de Población (Conapo). El despoblamiento se registra en 915 municipios, los cuales representan 65.2 por ciento de los ayuntamientos rurales y 37.2 por ciento del total nacional (Censo Nacional de Población y Vivienda, 2010).¹⁶

La misma tendencia se observa en un informe sobre el tema difundido por la Comisión de Desarrollo para los Pueblos Indígenas (CDI, 2006), el cual en su capítulo denominado “La migración interna” señala:

Hace más de diez años, el Instituto Nacional Indigenista (INI, 1996) registra diversos factores que explicaban el crecimiento de la migración indígena:

¹⁶ Fabiola Martínez. Periódico *La Jornada*, jueves 2 de diciembre de 2010: 16.

razones ecológicas, conflictos diversos relacionados con tenencia de la tierra, disminución de los precios de los productos agrícolas, hasta factores asociados con procesos sociales de expulsión, falta de servicios, conflictos religiosos y la propia presión demográfica. Muchos de estos factores prevalecen en las comunidades indígenas del país, destacando “los tiempos muertos en el ciclo agrícola de temporal”, que se han convertido en un factor de expulsión migratoria entre todos los grupos indígenas del país, al igual que la “baja demanda de algunos productos artesanales”. La carencia de capital y, sobre todo, la obtención de un ingreso más alto, constituyen las motivaciones más fuertes de la expulsión migratoria en las regiones indígenas de México.

La misma fuente registraba que poco más de diez por ciento de la población indígena se encontraba, en 1980, asentada en otros estados del país, destacando la Ciudad de México y los estados de Veracruz, México, Sinaloa, Campeche, Baja California, Quintana Roo, Jalisco y Tabasco. En 1990, casi nueve por ciento del total de la población indígena del país vivía en un estado distinto al de su nacimiento. Hoy en día, y según cifras consignadas en los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2002, existen trece entidades federativas que registran altos porcentajes de población indígena nacida en otro estado, destacando los casos de Quintana Roo, Distrito Federal, Sinaloa, Baja California, Tamaulipas y Nuevo León.

Las actividades económicas de la población indígena migrante están claramente diferenciadas por los mercados laborales. Así por ejemplo, mientras los jornaleros agrícolas y los trabajadores de las industrias agro-exportadoras se concentran en el noroeste del país, principalmente en Baja California, Sonora y Sinaloa, el contingente de migrantes que se desempeñan en la industria de los servicios ha aumentado en los polos de desarrollo turístico como Acapulco, en Guerrero y Cancún y la Riviera Maya en Quintana Roo, así como en Chiapas, Hidalgo, San Luis Potosí, Nayarit, Oaxaca y Veracruz, que concentran a los indígenas migrantes que laboran en las cosechas de tabaco, caña de azúcar, café, plátano y cítricos.

Conclusiones

1. A pesar del panorama crítico que hemos mostrado, no contamos con evidencias de que la autonomía indígena sea una mera utopía jurídica, pues aún falta que el Estado se comprometa a recuperar la propuesta contenida en el gran pacto constitutivo que se expresa en los Acuerdos de San Andrés Larrainzar y sobre todo, a aplicar derechos formalmente reconocidos.

2. En ese contexto, se debería reorientar la política económica del Estado, ubicar el ejercicio de derechos en lógica universal y no focalizada, asumir el respeto a la libredeterminación y autonomía de los pueblos indígenas.

Salta a la vista la ausencia de la consideración de derechos de los pueblos indígenas, en el programa Oportunidades y en la llamada Cruzada contra el Hambre, en específico el derecho a la autodeterminación y autonomía como su expresión concreta. Por ello las reglas de operación pueden cambiar para asumir la prioridad de las formas propias de organización social antes que la artificial y superpuesta creación de comités. En síntesis:

- Resulta necesario un replanteamiento de fondo de la política social focalizada y homogeneizante centrada en los derechos individuales sin consideración a los colectivos.
- Dicha política debe ser propuesta desde los pueblos atendiendo a sus características regionales, pues no es lo mismo, por ejemplo, la relación que en Oaxaca se tiene con los municipios, que el contraste en Chihuahua, donde los rarámuris están dispersos en rancherías que generalmente no guardan relación con la autoridad municipal.
- El Gobierno Federal tendría que asumir la validación de tantas modalidades de política social como pueblos indígenas existen y comunidades indígenas urbanas.

3. Es urgente realizar una evaluación profunda respecto al impacto que las políticas económicas vigentes tienen respecto a los pueblos indígenas, para ello se sugiere:

- Establecer una comisión de la verdad, en la cual se revisarán las concesiones o contratos que han sido otorgados ilegalmente para privatizar minas de oro, plata, cobre, petróleo y electricidad. Asimismo se evaluaría el destino real de los presupuestos que en los últimos doce años se han considerado “indígenas”.
- Los llamados programas de combate a la pobreza deben estar ligados a políticas dirigidas a mejorar la actividad económica, que afecten la calidad del nivel de vida a través de los cambios en el nivel de ingresos. Sin embargo, dado el carácter estructural del cambio que se requiere, sin olvidar ese fin último se pueden plantear sugerencias que modifiquen parcialmente el sentido inmediato de la política social.
- La institucionalidad actual en materia indígena está relacionada con el apartado “B” del artículo segundo constitucional en contradicción con lo que se anota en el apartado “A” del mismo artículo, el cual guarda

relación, si bien no absoluta con el convenio 169 de la OIT y en cierta forma con la declaración de Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas.

Desde 1997 dentro del Instituto Nacional Indigenista (INI) y en lógica de cumplimiento a los Acuerdos de San Andrés se elaboró una propuesta para que esa institución se sustituyera por una Comisión Nacional Indígena (CNI) la cual tendría una naturaleza de ombudsman y se encargaría de la supervisión de los planteamientos de incorporación de tareas indígenas a los presupuestos de los diversos ramos y, por consiguiente, al presupuesto de egresos. Sus observaciones resultarían vinculatorias y sus activos se transferirían a las entidades a un consejo representativo de los pueblos indígenas.

Es necesario que la institucionalidad actual sea sustituida por otra radicalmente distinta, para acercarse a la autonomía de los pueblos. Debe considerarse el impacto negativo frente a la reconstitución de los pueblos indígenas, al individualizar el acceso a dichos programas. Un anciano tzeltal, autoridad tradicional, señaló sobre los apoyos del gobierno: “haciendo nada más como zángano en nuestro hogar, viviendo de sus programas, tantos engaños que nos ha dado y tanto sufrimiento, no le gusta al gobierno que estamos organizados”. No podríamos encontrar una mejor síntesis.

Bibliografía

BASTIDA, Mindahi, Fernando Melo, Leila Oulhaj, 2012, *Sistematización del concepto de desarrollo desde la perspectiva de los pueblos indígenas y sus prácticas: estudio de dos comunidades en México*, CDI.

CAXAJ, Brisna, 2008, *Incongruencias discursivas y simbólicas. Derechos de los pueblos indígenas*, Equipo de Relaciones Étnicas, Área de Imaginarios Sociales, Guatemala, Avanco, Columna de Opinión, 22 de agosto.

CDI, 2000, *Índice de rezago social de los pueblos indígenas (IRSPI, 2000-2005)*, Comisión de Desarrollo Indígena.

CDI, 2006, *Memoria de la consulta sobre migración de la población indígena*, Comisión de Desarrollo Indígena.

CORNELL, Stephen, 2006, “Pueblos indígenas, pobreza y autodeterminación en Australia, Nueva Zelanda, Canadá y Estados Unidos”, en *Pueblos Indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinarios*, Cimadamore/Clasco/Croc, Buenos Aires, Argentina.

CRUZ RUEDA, Elisa, 2008, “Mecanismos de consulta a pueblos indígenas en el marco del convenio 169 de la OIT: el caso mexicano”, en *Estudios, aportes y retos de la Antropología Jurídica en México*, núm. 5, junio-noviembre, SAIAC Oaxaca.

DE GORTARI, Ludka, 2012, *Presentación en el seminario Internacional Avances y retos de la política social*, 8 y 9 de noviembre de 2012, SEDESOL.

DÍAZ Gómez, Floriberto, 1992, *Cultura para el desarrollo*, ponencia en el II Encuentro de Etnias de Oriente y Occidente, 8 de mayo, Tepic, Nayarit.

GÓMEZ, Magdalena, Victoria Chenaut, Teresa Sierra y Héctor Ortiz, 2011, “Justicia y diversidad en América Latina: pueblos indígenas ante la globalización”, en *Los pueblos indígenas bajo el signo de la privatización*, Ciesas México y Flacso Ecuador.

GÓMEZ, Magdalena, 2002, “Derecho indígena y constitucionalidad”, en Esteban Krotz (ed.) *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho*, Ed. Anthropos/UAM, España.

GÓMEZ, Magdalena, 2004, “La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la Corte”, en *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN, neoindigenismo, legalidad e identidad*, Porrúa, CIESAS, Cámara de Diputados, México.

GÓMEZ, Magdalena, 2005, “Pending constitutionality: an analysis of the Mexican legal reform process concerning indigenous peoples”, en Rene Kuppe y Richard Potz (eds.), *Law and Anthropology. International Yearbook for Legal Anthropology*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston, vol. 12, pp. 175-195.

HERNANDEZ LICONA, Gonzalo y Marcela del RAZO, 2004, *Lo que dicen los pobres: evaluación del impacto de los programas sociales sobre la percepción de los beneficiarios*, serie documentos de investigación 14.

HERRERA, Carmen y Julia Suárez, 2011, *El Programa Oportunidades y los Derechos de las Mujeres Indígenas en México*, Nostromo Ediciones.

INI (Instituto Nacional Indigenista), 1996, *La migración Indígena en México*, México.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, 2010, *Concesiones mineras*, mimeo, México.

LOWENSTEIN, Karl, 1979, *Teoría de la Constitución*, Ed. Grijalbo, Barcelona.

MARES, Carlos Federico, 1997, “Los indios y sus derechos invisibles”, en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho indígena*, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas/Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 142-180.

NÚÑEZ, Violeta, 2009, *Análisis del Presupuesto en materia indígena 2001-2009*, Cámara de Diputados, México.

ROBLES BERLANGA, Héctor, 2010, *Dinámicas en el mercado de la tierra en América latina: caso México*, Documento digital que formará parte del estudio auspiciado por la FAO.

ROBLES BERLANGA, Héctor, 2010, *Informe*, Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco /Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2010 Mexican Rural Development Researchs reports.

ROBLES, Claudia, 2009, *Pueblos indígenas y programas de transferencias con corresponsabilidad. Avances y desafíos desde un enfoque étnico*, CEPAL/ASDI.

SANTOS, Boaventura de Sousa, 2002, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, Colombia.

Magdalena Gómez-Rivera

Licenciada en Derecho con especialidad en tecnología educativa. Integrante de la Academia Mexicana de Derechos Humanos e integrante del grupo Paz con Democracia. Miembro honorario del Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (IIDS). Integrante de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) la cual le dedicó un homenaje en Sucre Bolivia en 2012. En el Instituto Nacional Indigenista fue subdirectora de antropología jurídica y directora de procuración de justicia. En la Universidad Pedagógica Nacional fue secretaria académica y rectora; en el Gobierno del Distrito Federal fue directora general de Equidad y Desarrollo Social y Procuradora social. Se reincorporó en 2006 como maestra en la Universidad Pedagógica Nacional, área de Diversidad e Interculturalidad, cuerpo académico Ciudadanía, diversidad y educación y es articulista del periódico *La Jornada*. Coautora de 30 libros y autora de tres, todos ellos sobre temas indígenas, así como artículos en diversas revistas.

Correo electrónico: magdomez@hotmail.com

Pueblos indígenas, derechos humanos y derechos colectivos*

Eduardo Andrés Sandoval-Forero

CIEAP-Universidad Autónoma del Estado de México, México

Introducción

La nación mexicana ha sido construida a partir de la riqueza económica, social y cultural de los Pueblos Indígenas (PI) y sus regiones constituyen espacios geoestratégicos del actual desarrollo económico nacional. A pesar de ello, hay situaciones reales de pobreza, exclusión, marginación, injusticias y de discriminación en que sobreviven los pueblos originarios, es decir que, de acuerdo con las teorías sobre la Paz, sufren violencia estructural, violencia cultural y en reiteradas ocasiones violencia física directa.

A partir de 1992, con la reforma constitucional que reconoció el carácter pluricultural de México y otros instrumentos internacionales de reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas, se presenta una nueva etapa de recuperación de esos derechos.

Dada la especificidad cultural, social y lingüística de estos pueblos, los derechos humanos trascienden a lo colectivo y es por ello que existen instrumentos nacionales e internacionales para protegerlos y garantizarlos. En teoría, las normas y las leyes pretenden preservar su identidad cultural, su territorio, formas de organización y el respeto a la diferencia y la diversidad.

En este contexto, los Pueblos Indígenas están generando sus propios procesos de participación y diálogo, unos de manera autónoma y otros con los gobiernos municipales, estatales y federal, a través de organizaciones

* Texto base del taller realizado en el Instituto Internacional de Educación para la Paz (IPE) en la Cátedra UNESCO de Educación para la Paz de la Universidad de Puerto Rico y el *National Peace Academy* de los Estados Unidos de América, San Juan Puerto Rico, del 7 al 14 de julio de 2013.

tradicionales y modernas que representan intereses diversos de los pueblos indígenas.

Dialogar sobre los derechos humanos y sobre los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas, permite un empoderamiento para la convivencia pacífica, generando condiciones que posibiliten impulsar acciones que favorezcan su participación como sujetos del desarrollo social y económico, de manera que puedan atender sus necesidades prácticas e intereses colectivos con base en el respeto de las normas jurídicas y las transformaciones de las relaciones desiguales y autoritarias que tienen con el Estado y el resto de la sociedad.

En este tenor, el presente texto inicia con una breve exposición sobre los conceptos de pueblos indígenas y pueblos originarios, para abordar enseguida el asunto de los Derechos Humanos y los Pueblos Indígenas en el sentido sociológico de la jurisprudencia y terminar con un ejemplo de la realidad social de racismo, exclusión, represión, menosprecio, humillación e injusticia que se comete contra las mujeres indígenas en México en nombre de la justicia.

Pueblos Indígenas y Pueblos Originarios

Las categorías “Pueblos Indígenas” y “Pueblos Originarios” fueron enunciadas y aplicadas en contextos sociales y políticos distintos, con contenidos demasiado polémicos. Estas definiciones las encontramos de manera amplia en el texto “Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas – Conclusiones, Propuestas y Recomendaciones” de José Martínez Cobo y en el documento “Actividades normativas: evolución de las normas relativas a los derechos de los Pueblos Indígenas” de la Presidenta-Relatora, Erica-Irene A. Daes, sobre el concepto de “Pueblos Indígenas” del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas del décimo cuarto periodo de sesiones del 19 de julio a 2 de agosto de 1996.

Es importante anotar el uso acentuado de la categoría “Poblaciones Indígenas” que en ocasiones se presenta como sinónimo de PI. La definición de “Pueblos Indígenas” más elaborada es la del Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo (OIT) aprobado en 1989, que especifica los siguientes criterios:

- Descendencia de poblaciones que habitaban en el país o una región geográfica en la época de la Conquista o la colonización.
- Poblaciones que conservan todas o parte de sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas.
- Conciencia de identidad indígena.

“Pueblos Originarios” (PO) en los documentos no presenta una definición amplia. En el artículo “Indigenous Peoples: issues of definition”, de Douglas Sanders, se define como uno de los factores de continuidad histórica: ascendencia común de ocupantes originales de determinadas tierras antes de la invasión. Los elementos en común de PI y PO son la continuidad histórica, la ascendencia común y el referente territorial. Como diferencia, se puede señalar que la categoría de PI es más amplia, puesto que incluye las propias instituciones indígenas y el aspecto subjetivo de la identidad indígena.

Según el documento “Actividades normativas: evolución de las normas relativas a los derechos de los Pueblos Indígenas”, el término Poblaciones Indígenas fue utilizado por las grandes potencias en la Conferencia sobre África, en Berlín, de 1884 a 1885, en tiempos de colonización y sirvió entre otras cosas, para distinguir a los ciudadanos de las naciones de las potencias de los pueblos de África. Poblaciones Indígenas también fue esgrimido por la Unión Panamericana en 1938, antes de la Segunda Guerra Mundial, con el propósito de buscar la “integración completa en la vida nacional de los estados existentes”.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en 1952, el gobierno de Bélgica provocó una controversia a la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que recomendó un estudio sobre la situación de las “poblaciones aborígenes” para promover su integración y desarrollo, argumentando que no se aplicaba a las colonias de ultramar sino a los “Pueblos Indígenas atrasados”.

En 1957, el Convenio 107 de la OIT introdujo el término “Poblaciones Indígenas”, en pleno reconocimiento a la opresión y discriminación de la que han sido víctimas. En el “Estudio del problema de la discriminación contras las Poblaciones Indígenas” (Relator Especial José Martínez Cobo) se habla de poblaciones indígenas sin mención explícita y específica sobre Pueblos Indígenas.

En el Convenio 169 de la OIT se menciona y define a los “Pueblos Indígenas” en tiempos en que América Latina retornaba a la frágil democracia, después de varios años de dictaduras que reprimieron a sangre y fuego los movimientos populares y los movimientos indígenas. Otros organismos que utilizan el concepto PI son el Banco Mundial y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) sin mayores diferencias que la definición de la OIT.

De manera particular diversos movimientos y organizaciones indígenas de América Latina vienen usando el concepto “Pueblos Indígenas” para

exigir reconocimiento constitucional, autonomía, autodeterminación, justicia y democracia.

Las organizaciones y los movimientos indígenas en México utilizan el concepto “Pueblos Indígenas” para exigir reconocimiento y derechos al Estado. En contextos referenciales a condiciones históricas, utilizan el concepto de “Pueblos Originarios”, “culturas originarias” o “pueblos indios”.

La categoría de PI utilizada en el Convenio 169 constituye un gran avance del sistema jurídico internacional en relación con el reconocimiento a los derechos indígenas. Significa el reconocimiento a las identidades indígenas. La definición de “pueblos” es limitada, y por lo tanto omite los derechos políticos de los PI. No otorga el derecho absoluto para decidir programas y estructuras políticas, económicas, sociales y culturales al margen de la decisión del Estado.

En teoría y en retórica, el uso de la categoría y sus definiciones tiene implicaciones en el acceso a la procuración e impartición de los derechos humanos, uno de los pilares fundamentales de todo orden democrático. A partir de la inclusión del concepto PI en la Constitución mexicana, el gobierno está obligado por mandato Constitucional a realizar acciones para atender los rezagos históricos de los PI, para lo cual el conjunto de los derechos humanos debe tener plena y efectiva proyección y aplicación en los PI. En este sentido, la democracia en México y la aplicación de los derechos humanos y los derechos indígenas, continúan en deuda histórica con los PI, pues sus realidades siguen siendo de opresión, exclusión, racismo, miseria y represión.

Los derechos humanos y los Pueblos Indígenas

Los derechos humanos tienen su origen en la cultura occidental y surgen ante la urgencia de defender a los individuos frente al poder del Estado, así como también por la necesidad que tiene esta cultura de conservar y garantizar la propiedad privada. En este sentido, los derechos humanos tienen dos principios que los caracterizan: el poder del Estado a nivel nacional, o de los estados en el ámbito internacional, mediante los organismos donde suscriben declaraciones, pactos, acuerdos y convenios y la determinación de los derechos del individuo en las relaciones entre sí, con la sociedad y con el Estado.

Hablar de derechos humanos de los Pueblos Indígenas implica afrontar dificultades no sólo conceptuales, sino principalmente en su dimensión cultural y social. La multiculturalidad y la expresión particular entre los indígenas, amén de su reconocimiento en la mayoría de las constituciones

en América Latina, es un fenómeno tan complejo que atañe directamente al nuevo modelo de países que se ha diseñado de manera puntual a través de la globalización. Este proceso se sustenta económicamente en el libre mercado y, en lo político, en la democracia. En el ámbito social, se pretende hacer a través de los derechos humanos. Estas tres dimensiones en que se reconstruye el mundo actual afectan de manera directa a la población en general y en forma particular a los pueblos indios.

Sin duda, es imposible pensar en una sociedad sin normas; aunque también podemos ponderar que éstas han creado a las sociedades. Pero una u otra conducen a la inevitable aceptación de mecanismos para la convivencia colectiva e individual. Es decir, se tienen que determinar reglas que dicten lo que se acepta y lo que se censura para impartir justicia. Esto tiene el propósito de instaurar una conducta ideal, mediante un derecho escrito, establecido legal y jurídicamente por un Estado o por un sistema jurídico no formal, el cual se transmite y transforma con el transcurrir del tiempo y en las regiones, por medio de la tradición oral.

El primero se encuentra irremediabilmente ligado al Estado y su sistema se sustenta en el Derecho Positivo, con un profundo sentido de los derechos individuales y sociales. El segundo se aplica en el ámbito comunitario y su esencia radica en el mantenimiento del orden social colectivo, con una gran carga étnica-cultural.

En las comunidades indígenas de México, la organización social tradicional es la base del mantenimiento, fortalecimiento y transformación de la cultura. Su exclusivismo social, tanto en su cosmogonía como en sus prácticas, conlleva a que los indígenas no acepten y no compartan la separación entre los derechos de las personas y los derechos de la colectividad. En esta concepción, la violación a los derechos del individuo vulnera totalmente la integridad del colectivo, de la comunidad y en muchos casos de la región étnica.

Diversos instrumentos internacionales incorporaron los derechos de los indígenas, con base en la concepción de que tales derechos no son asunto exclusivos de los miembros de la ONU, pues en teoría en 1948 aquellos se constituyeron en norma por seguir para todos los países. La Declaración Universal se basa en dos principios que fueron extraídos, a manera de lección, de la Segunda Guerra Mundial, después del holocausto perpetrado por los nazis y sus prácticas genocidas en Europa. El primero se refiere a la igualdad que tienen todos los individuos frente a las leyes y el segundo es el relativo a la no discriminación por raza, género, religión, cultura, lengua, edad o sexo.

Es evidente que la Declaración Universal tiene su esencia y enfoca los derechos a partir de los individuos, sin ninguna referencia a las colectividades. Su vinculación con el campo jurídico se materializó hasta 1966 por medio del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y también con el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Estos dos instrumentos de carácter jurídico son el marco internacional de los derechos humanos, de los derechos indígenas y de los derechos de otras minorías en el mundo. Éstos fueron ratificados por varios países, lo que los hace ley aunque en varios de ellos no se reconozca como tal.

Los derechos humanos indígenas aparecen como tema importante en el concierto internacional, así como en los ámbitos académicos y políticos. Ello obedece a que los pueblos indios han surgido en los últimos años como nuevos actores sociales y políticos en el escenario mundial y en particular en Latinoamérica. Las palabras de Piñacué, indígena Páez, son elocuentes al respecto:

Del olvido surgimos para gritar nuevas esperanzas, de las redes de la violencia surgimos para transmitir un sentido de paz, de la orfandad y de la incógnita nacimos para gritar identidad (Palabras expresadas en el Primer Seminario sobre Jurisdicción Especial Indígena, marzo 1997, Popayán, Colombia).

Abrieron paso a nivel internacional la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Declaración sobre los Derechos de las Minorías y la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, entre otros instrumentos. Sin lugar a dudas, las referencias de mayor importancia en los asuntos indígenas las registran el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la Organización de Naciones Unidas (ONU) adoptada en 2007.

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos dice que:

En los Estados donde existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a esas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a progresar y practicar su propia religión y a practicar su idioma (artículo 27).

En 1989 la Organización Internacional de Trabajo (OIT)¹, instancia de las Naciones Unidas, por medio del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales en países independientes, adoptó el concepto de “pueblos” y dis-

¹ Actualmente la OIT cuenta con 173 Estados miembros, que representan cerca de 98% de la población en el mundo.

tinguió entre tribales e indígenas. Consideró la “conciencia de identidad” como criterio fundamental para determinar a los grupos indígenas. El Convenio 169 de la OIT refleja en gran medida los avances sobre el reconocimiento de los derechos indígenas en el plano jurídico internacional y fue ratificado por el gobierno mexicano en septiembre de 1990.

La definición del Convenio dice:

Son pueblos considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica, a la cual perteneció el país en la época de la Conquista o la colonización, o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse como un criterio fundamental, para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio (Artículo 1).

Parte de las controversias entre los Pueblos Indígenas y los gobernantes es la interpretación del término “pueblo”. El enunciado es claro, pues al hablar de pueblos indígenas no se les otorga estatus internacional que les conceda derecho a exigir autodeterminación o conformación en un Estado aparte. Luis Villoro (1998: 84) define a un pueblo como una unidad cultural, de lengua y creencias básicas comunes, instituciones sociales y formas de vida cuyos miembros se reconocen a sí mismos como parte de esa unidad, con un proyecto común y que están relacionados por un territorio geográfico. Un Pueblo Indígena es mucho más que las comunidades y los municipios en que habitan indígenas, donde su cultura y sistema jurídico moldean de manera importante la identidad social y personal.

Sin embargo, en 1993 las Naciones Unidas proclamaron el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas y para el periodo 1994-2003, el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo. De esta manera, la Asamblea General de la ONU prefiere referirse a Poblaciones Indígenas y no a pueblos. Sin embargo, la Declaración de las Naciones Unidas de 2007 hace referencia a los Derechos de los Pueblos Indígenas, en lo colectivo y en lo individual:

Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como personas, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y la normativa internacional de los derechos humanos (Artículo 1).

Pero a pesar del énfasis de los organismos internacionales en sus diversas declaraciones sobre los derechos de los Pueblos Indígenas y aunque también han sido signadas y ratificadas por la mayoría de los países miembros, lo cierto es que la incorporación a las constituciones y los avances en los ordenamientos legales en las naciones es bastante desigual. También hay que tener en cuenta que el reconocimiento formal en la Constitución y en la normatividad no garantiza que los indígenas desarrollen mejores condiciones de vida y de justicia, porque ello requiere de su directa participación en las políticas nacionales y de desarrollo social.

Sin pretender resumir la tan compleja relación de los Pueblos Indígenas y los derechos humanos, podemos pensar que dada la diferenciación cosmogónica y cultural de lo occidental con lo indio, en muchos de los casos los derechos humanos pueden llegar a quebrantar la identidad étnica. La afirmación se sostiene en el hecho de que la mayoría de los grupos indígenas, en su colectividad, carecen de relación real (no política) con el Estado. En el contexto mundial, los indígenas no son sujetos de Derecho Internacional, pues la potestad es exclusiva de cada Estado. En el ámbito comunitario, los indígenas conciben y viven un mundo holístico que no se puede fragmentar ni seccionar, y en ese mundo cosmo-céntrico no existen individuos, sino personas inseparables de un comunitarismo que no admite la disociación ni la jerarquización de los derechos.

Por eso, el derecho mayor que sintetiza las aspiraciones de derechos humanos indígenas es el derecho a la expresión y desarrollo de su diferencia: el reconocimiento a su cultura, a sus territorios, a la reconstrucción económica y social, al autodesarrollo, a sus idiomas, a sus formas de organización social y a sus sistemas de aplicación de justicia indígena. Con seguridad el artículo 4º constitucional de México, publicado el 28 de enero de 1992 en el *Diario Oficial de la Federación*, sienta las bases del reconocimiento de los indígenas como iguales, justamente por ser diferentes. Permite, con voluntad humanitaria, construir y desarrollar los derechos políticos, sociales, económicos y culturales de los indígenas, a partir de los puntos de encuentro y contacto de los derechos humanos.

Artículo 4º párrafo primero: La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la Ley.

Desde la perspectiva cultural, la Organización de Naciones Unidas en su Informe Mundial sobre Desarrollo Humano 2004 *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy* (ONU, 2004), ha sustentado que la libertad cultural debe formar parte de todas las libertades necesarias para el desarrollo humano, entendiendo que ésta consiste en todas las posibilidades que tienen las personas para determinar su propio modo de vida.

Para el caso de los Pueblos Indígenas se trata no sólo de valorar la cultura tradicional, sino de manera importante de tener muy en cuenta “la relevancia trascendental de las libertades y opciones culturales” (ONU, 2004: 13) para enfrentar la exclusión de participación en general en la sociedad y de forma particular en la exclusión educativa, en la salud y la toma de decisiones públicas que en muchas situaciones tiene su origen en la condición étnica.

Sin embargo, la exclusión cultural es aún más acentuada. Se trata de aquella exclusión que no admite el *modo de vida propio* de los Pueblos Indígenas y que los induce y los obliga a que asuman el modo de vida de la sociedad mestiza.

En este sentido, la reflexión de los Pueblos indígenas y la Paz en perspectiva de un mundo libre de violencias, tiene que ver con tres tópicos interrelacionados con el Desarrollo Humano y la cultura: i) Los derechos humanos y los pueblos indígenas; ii) el reconocimiento y protección de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y iii) la justicia indígena y sus organizaciones tradicionales. Los tres aspectos conexos aluden a concepciones y prácticas diferentes que determinan modos de vida y modelos de desarrollo sociales y culturales de los Pueblos Indígenas.

Resumiendo y ofertando pautas para la discusión, planteamos que los derechos individuales son los que tienen todas las personas, independientemente de la raza, el género, la religión, la lengua y la cultura, los cuales deben ser respetados, como por ejemplo el derecho a la vida, a la salud, a la educación, a la libre expresión de las ideas y todos aquellos que son reconocidos por la comunidad internacional. En otro sentido, los derechos colectivos son aquellos que pretenden garantizar que los pueblos permanezcan, como el derecho a la cultura propia, al territorio, a la autonomía, al uso de la lengua, a la organización propia, a sus normas, usos y costumbres, a su medicina tradicional y al autogobierno.

Los derechos humanos se encuentran relacionados con los derechos colectivos de los pueblos y ello se expone de manera amplia en los principios del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas, en varios instrumentos de la

jurisprudencia internacional y en algunos artículos de la Carta Magna de los Estados Unidos Mexicanos.

Esta trascendencia de los derechos humanos y de los derechos colectivos en los pueblos y comunidades indígenas, posee por una parte gran significancia para la transformación pacífica de los conflictos y las convivencias pacíficas entre los mismos indígenas, así como también en las relaciones con el Estado y en las relaciones interculturales, interétnicas y sociales con otras culturas, como la mestiza. Es decir, que la paz tiene como precepto el respeto efectivo de los derechos humanos, los derechos colectivos y la justicia social. Desafortunadamente las violaciones a los derechos humanos y a los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas se presentan de manera frecuente por parte de instituciones del Estado, entre los indígenas y mestizos y entre las mismas comunidades indígenas. Por ello la importancia que tiene para los Pueblos Indígenas conocer y utilizar la Declaración de los Derechos Humanos, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

¿Qué alcance real han tenido en México la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y el Convenio 169 de la OIT? Ello se podrá evidenciar en primera instancia en el impacto en la normatividad del país, en la jurisprudencia, es decir en las leyes y decretos promulgados al respecto. La reforma a los artículos 1, 2, 4, 18 y 115 constitucionales en México en el año 2001, adopta en su generalidad, de manera parcial, la perspectiva de derechos humanos de las Naciones Unidas tanto en su dimensión individual como en la colectiva de los Pueblos Indígenas. Los cambios constitucionales toman parte de los principios que sustentan al convenio 169 de la OIT y plantea desde la perspectiva del Estado los derechos para los indígenas en el país.

La reforma desdibuja en forma considerable los derechos constitucionales contenidos en los Acuerdos de San Andrés Larrainzar y también es incompleta, pues no le sirve a los destinatarios, al país, ni al proceso de paz con justicia y dignidad. La reforma fue impugnada por las diversas organizaciones sociales indígenas del país que movilizan a miles de indios en todo el territorio nacional y ha sido rechazada por las comunidades y las legislaturas de las entidades federativas que tienen la mayoría de la población indígena del país: Chiapas, Oaxaca, Guerrero y San Luis Potosí, entre otras.

Varias son las entidades federativas que desde 1992 han venido realizando modificaciones a sus constituciones, en relación con el reconoci-

miento a los derechos indígenas. También son diversas las entidades que cuentan con población indígena que no han insertado ni siquiera el reconocimiento formal de la diversidad cultural y étnica, como el caso de los estados de Baja California, Sinaloa y Tabasco, cuya situación se hace más compleja por la existencia de Pueblos Indígenas originarios, más la presencia de indígenas migrantes nacionales y de Centroamérica. Por ello, hay en el país una gran disparidad constitucional y legislativa frente a los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas, entre otras razones, por la falta del reconocimiento en la Constitución Federal, y por los desniveles en la voluntad política de los legisladores y sus partidos políticos.

En ese mosaico del reconocimiento constitucional de los derechos de los Pueblos Indígenas se encuentran algunas constituciones que rebasan con creces la reforma aprobada por el Congreso de la Unión. De manera expresa las constituciones de Oaxaca (art. 16), Nayarit (art. 7) y Veracruz (art. 5) consagran el derecho a la libre determinación.

Oaxaca fue el primer estado en reconocer, a partir de 1998, el derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas expresado como autonomía. De esta manera, reconoce las formas de organización social, política y gobierno indígenas, así como sus sistemas normativos internos, jurisdicción a sus territorios y acceso a los recursos naturales de sus tierras (artículo 16).

En algunas entidades de la República Mexicana como Oaxaca, San Luis Potosí y Quintana Roo, las legislaciones han incorporado importantes reconocimientos a los derechos colectivos que conducen al fortalecimiento de las autoridades indígenas y a la prevención y solución de conflictos internos relacionados con lo familiar, fraudes, problemas de linderos y en general con delitos calificados por el Derecho Positivo como “menores”. En Quintana Roo surge la figura del *juez tradicional*, en Oaxaca se reconoce a la *autoridad comunitaria*, y en San Luis Potosí existe el *juez auxiliar* de la Asamblea General, máxima autoridad indígena. En Oaxaca por ejemplo, de los 570 municipios que tiene la entidad, 418 eligen sus autoridades por el sistema de usos y costumbres, lo que sin lugar a duda demuestra el impacto causado por la reforma constitucional.

Hay por una parte avances importantes —aunque insuficientes— en el terreno de la Jurisprudencia y por otra, obstáculos importantes para obtener la garantía plena de los derechos de los Pueblos Indígenas en México. El mayor desafío consiste en realizar otra reforma constitucional sobre los derechos de los PI conforme a los Acuerdos de San Andrés Larranzair y a los compromisos signados con los organismos internacionales por una parte y

por otra el reconocimiento real de esos derechos constitucionales, lo cual incluye el respeto y el reconocimiento de las autonomías que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y otros pueblos han construido al margen del Estado, las cuales se inscriben en el cumplimiento unilateral de los acuerdos de San Andrés, con autonomías que tienen base jurídica en el convenio 169 de la OIT.

La injusticia contra las mujeres indígenas en México

Veamos de manera rápida el contexto. México llega al año 2013 con un total de población superior a los 115 millones de habitantes, donde más de quince millones son indígenas distribuidos en toda la geografía nacional: selvas, montañas, litorales, valles, desiertos, pueblos y ciudades. Otra parte importante de indígenas se encuentra en Estados Unidos, la mayoría en calidad de indocumentados, trabajando en diversas labores del campo.

Los indígenas se caracterizan socioeconómicamente por su pobreza extrema, condición que denominan los zapatistas ser “los más pobres de los pobres” que ocupan “el sótano de México”, un país que desde 1994 tiene un tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá y que según los criterios clasificatorios internacionales, ocupa el onceavo lugar en la economía mundial.

En este México moderno, la educación, por ejemplo, es una asignatura pendiente para los Pueblos Indígenas, en donde el perfil de los estudiante sreve la que la mayoría de ellos son hombres, los cuales saben leer y escribir 45 por ciento y 55 por ciento es declarado como población indígena analfabeta, mientras que las mujeres analfabetas llegan a 88 por ciento, lo que equivale a que solamente 12 por ciento sabe leer y escribir. Detrás de estos fríos números oficiales, se encuentra la cruda realidad manifestada en el rezago cuantitativo y cualitativo de atención a la educación indígena, lo que se puede resumir en que tan sólo 15 por ciento del total de la población indígena que habita en territorio mexicano logra terminar su educación primaria.

Con el avance de la globalización, estas poblaciones han sido cada vez más vulneradas en sus derechos colectivos, así como sometidas a las peores condiciones de sobrevivencia. Hoy la pérdida de sus tierras y territorios es más frecuente donde avanzan hidroeléctricas, carreteras, ecoturismo, planes de biodiversidad, extracción de minerales y planes de seguridad nacional.

Viviendo el dramático realismo conformado por saqueos, robos, mentiras, ultrajes y chantajes, los indígenas han visto el correr de los siglos

alterando sus modos de vida, a partir del despojo de sus tierras, sus formas de organización, de sobrevivencia y sus recursos naturales.

De manera general, las comunidades indígenas sufren el flagelo de la usurpación de sus hábitats por parte de terratenientes, caciques, empresas trasnacionales y proyectos extractivistas.

El despojo, el analfabetismo y la pobreza son condiciones que laceran a los pueblos indígenas con dolor, sufrimiento, discriminación y desigualdad total. Las violencias se agudizan cuando se trata de casos normativos, legales o de parámetros jurídicos en contra de los indios que obstinados en defender su identidad y sus derechos, son violentados por autoridades, que lejos de reconocerlos en su plenitud de “otros diversos”, con sus derechos como humanos y como pueblos indígenas, son intimidados, provocados, reprimidos, perseguidos y encarcelados con el patrocinio de una ley que viola los mínimos derechos de justicia.

Es decir, que el contexto al que han sido sometidos los indígenas es de una paz imposible dadas sus condiciones objetivas violentas, acompañada de racismo, exclusión, marginación y violencias culturales que suelen tener efectos de etnocidio y genocidio.

Muchos son los casos cotidianos que se pueden citar sobre violaciones ejercidas contra indígenas por los encargados de aplicar la ley, la misma que forma parte del derecho hegemónico positivo del Estado, que con el cinismo de la corrupción y la impunidad deja heridas históricas y de rabia digna en las comunidades y pueblos indígenas.

De los tantos casos, amerita recordar el de Ernestina Ascensión Rosario, indígena náhuatl que vivía en el municipio de Soledad Atzompa, Veracruz, México, en la sierra de Zongolica, una de las regiones de mayor marginación social en el país. Fue una humilde indígena que se volvió famosa no por ser francesa, inglesa, gringa o canadiense, sino por ser una anciana de 73 años, que cuando pastoreaba ovejas en febrero de 2007 fue sorprendida y violada por varios soldados del Ejército Mexicano y que antes de morir fue encontrada agonizando tirada en el zacate, alcanzando a confirmar su violación por cuatro soldados en tiempos de paz. Días después, la Procuraduría del Estado de Veracruz confirmó la violación, mientras que la Secretaría de la Defensa Nacional, la Comisión Nacional de Derechos Humanos y hasta la Presidencia de la República encabezada por Felipe Calderón, aseguraron la inocencia de los soldados y aseveraron que la muerte de la mujer fue natural, debida a gastritis y anemia.

Otro caso repudiable desde la rabia digna indígena es el homicidio de Felicitas Martínez Sánchez, de 21 años de edad y Teresa Bautista Merino,

de 24, indígenas triquis locutoras de la emisora comunitaria La Voz que Rompe el Silencio, de San Juan Copala, Oaxaca, asesinadas brutalmente como consecuencia de una emboscada, crimen que quedó en la impunidad total, al igual que las masacres realizadas por grupos paramilitares contra bases zapatistas en el sureste mexicano.

La fabricación de delitos ha sido una de las tramas más denigrantes utilizadas por funcionarios, policías judiciales, jueces, caciques y políticos contra luchadores sociales indígenas en el campo y en la ciudad. Esa costumbre de fabricar delitos y de criminalizar la protesta social, llega incluso a los que sin ser activistas son señalados como delincuentes y hace parte de la violencia racial institucional.

Otro caso muy sonado durante el mes de mayo de 2009, fue el de Jacinta Francisco Marcial, Alberta Alcántara y Teresa González, acusadas sin pruebas de someter y secuestrar a seis agentes armados de la Agencia Federal de Investigación (AFI). Las tres mujeres indígenas otomíes que hablan *ñhã-ñhü*, la lengua de su etnia, fueron sentenciadas en el estado de Querétaro a una condena de 21 años de prisión. Estas “mujeres maravilla”, desafiaron todas las leyes numéricas, de seguridad, de violencia, de sometimiento y de intimidación, al secuestrar a seis agentes de seguridad armados hasta los dientes y sin arma alguna, someterlos y llevárselos.

¿Cómo pudieron tres indígenas vendedoras de la calle secuestrar a seis agentes armados de la AFI? La prueba presentada por la Procuraduría General de la República (PGR), encargada de administrar la justicia en México, es según el juez, incuestionable: la fotografía de un diario local donde Jacinta se encontraba en un tumulto que protestaba tres años atrás en su pueblo, Santiago Mexquititlán, Querétaro, contra el decomiso ilegal de mercancía a vendedores ambulantes. En ese mercado callejero, Jacinta se dedicaba a vender aguas frescas y su esposo paletas.

Aunque usted no lo crea, el caso es para récord Guinness: tres indígenas vendedoras de aguas frescas sometieron y secuestraron a seis agentes federales armados. El otro récord se lo llevó el juez, al condenar a 21 años de prisión a indígenas monolingües y pobres.

El caso, como muchos otros, fue denunciado por el movimiento conducido por el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, que exigió justicia y la liberación de las mujeres otomíes, al reiterar que “el juicio seguido a las indígenas patentiza la discriminación que prodigan las instancias de justicia en contra de quienes son indígenas, mujeres y viven en situación de marginalidad. Para ellas, en México, no hay justicia ni Estado de Derecho”.

La justicia una vez más se ensañó contra los indígenas con acusaciones falsas; juzgaron en español a mujeres otomíes que sólo hablan *ñhã-ñhü*; no existió presunción de inocencia, sino de culpabilidad. Fueron sentenciadas a 21 años de prisión y sus familias indígenas fueron desmembradas por la “justicia” del Estado. Fue total la violación a los derechos humanos, a las leyes básicas de la Constitución Mexicana, al Derecho internacional, a la Convención 169 de la OIT y a la Declaración sobre Pueblos Indígenas de la ONU.

Esta historia, como muchas otras, no es solamente un problema de equidad procesal, un asunto meramente de técnica jurídica, de torpeza de un juez, de abuso de unos policías o de mala voluntad. Es parte de una concepción y una práctica consuetudinaria del racismo en México, que se manifiesta en injusticia social e injusticia jurídica, misma que se encarna, en el caso de las mujeres otomíes, por su pertenencia étnica, su condición de género y su situación marginal económica.

Humillaciones, vejaciones, ultrajes y violaciones a los derechos humanos conforman la vulnerabilidad de los indígenas, que como en el caso narrado, reflejan en sus rostros desolación, confusión y extrañeza ante la inseguridad manifestada como debilidad o como desventaja por ser pobre, mujer o analfabeta, pero a fin de cuentas el daño a su integridad física, psicológica y moral ya es irreversible.

Finalmente, Jacinta Francisco Marcial pasó tres años en la cárcel. Alberta Alcántara y Teresa González estuvieron presas durante cuatro años acusadas sin pruebas del presunto secuestro de seis policías. La Suprema Corte de Justicia de la Nación determinó que en ningún momento se acreditaron los delitos que la Procuraduría General de la República (PGR) les imputó a las indígenas del estado de Querétaro.

¿Hasta dónde y hasta cuándo se comenzará a respetar a los indígenas para ser reconocidos como humanos, para que dejen de ser víctimas de las injusticias y burlas del gobierno y comiencen a ser parte de este país como ciudadanos dignos? Sin duda, la máxima zapatista “nunca más un México sin nosotros”, tiene un profundo contenido de reivindicación y dignidad humana, con plena vigencia en el México del siglo XXI, para lo cual se requiere el acatamiento de los derechos de los Pueblos Indígenas consignados en la Constitución mexicana, la Convención 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas, a través del cumplimiento de las responsabilidades del Estado, los organismos internacionales, los Pueblos Indígenas y la sociedad civil. De ello en buena parte depende la transformación de las condiciones de paz imposible a una paz con justicia, democracia y libertad.

Algunas conclusiones

El concepto Pueblos Indígenas tiene significados difusos y multifacéticos. El término pueblo, así como el de indígenas, carece de acotaciones mayores que puedan ser susceptibles de aceptación por parte de todo los actores sociales involucrados con los PI. La perspectiva teórica más elaborada hasta ahora es la planteada por la OIT en el Convenio 169, con las limitaciones que hemos señalado. En su redacción, el Convenio utiliza el concepto compuesto de PI en el sentido de aspiraciones, más que de realidades, de derechos explícitos.

Las comprensiones conceptuales y políticas sobre PI se presentan principalmente en tres sectores: i) Organismos internacionales y gobiernos nacionales (con sus respectivas diferencias), ii) los pueblos indígenas (con su gran amplitud de conceptualizaciones) y iii) la Academia y gremios de sociólogos, antropólogos y demás miembros de las ciencias sociales (con matices de indianismo/indigenismo/radicales pro-indios y anti-indios, oficialistas, críticos y contestatarios. En América Latina los términos PI y PO se utilizan indistintamente al igual que grupos étnicos, grupos indígenas, grupos minoritarios y pueblos indios.

Especial énfasis tienen los Pactos Internacionales de los Derechos Civiles y Políticos y el de Derechos Económicos y Sociales, que signan el referente para los derechos indígenas, en su primer acepción referente a la discriminación, que conlleva posteriormente al establecimiento del Grupo de Trabajo sobre PI (1982). Frente a l principio de la igualdad de los derechos humanos individuales y universales, se introdujo la perspectiva de los derechos colectivos, de los PI.

Todos los instrumentos jurídicos internacionales son de innegable importancia para todos los pueblos y en particular para los PI y los afrodescendientes, que han influido significativamente la Constitución Mexicana, pero que distan mucho para su aplicación. Muchos de esos instrumentos incluso han sido incorporados tardíamente. Por ejemplo, en México hasta el día 29 de abril de 2003, el Senado de la República aprobó la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, medida legislativa que puede parecer innecesaria si se considera que en su artículo primero la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos prohíbe “cualquier discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las capacidades diferentes, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto menoscabar los derechos y libertades de las personas”.

Regresando al aspecto central, el marco jurídico internacional resulta primordial para la comprensión de la evolución del reconocimiento de los derechos de los PI, así como de nociones básicas de libre determinación, autonomía, autogobierno, pueblo, comunidad, usos y costumbres en México.

En México el debate sobre los PI tomó fuerza a partir del levantamiento zapatista en 1994 y ello, junto con lo planteado e impulsado por la ONU, condujo a una reforma constitucional tergiversada de los acuerdos de San Andrés Larrainzar.

En un plano más amplio, México signó y ratificó el convenio 107 de la OIT, al igual que el 169, el 4 de septiembre de 1990, cumpliendo con todas las formalidades legales internacionales. Este instrumento, al igual que los mencionados anteriormente y las reformas constitucionales recortadas, significan un avance que en tres siglos no se había realizado. El paradigma constitucional se modificó de monocultural a multicultural, con ello se buscaba un reconocimiento del mosaico cultural sociológico del país. Esta nueva condición jurídica, es lo que autores como Van Cott denominan Constitucionalismo Multicultural.

El avance significativo del reconocimiento de los derechos de los PI en las legislaciones de América Latina sin duda muestra, en ese terreno, un triunfo para los indígenas, el que contó con el importantísimo apoyo de organismos internacionales, sociedad civil, sectores de la clase política y legisladores nacionales.

El desafío que tienen los PI en América Latina en el presente, es el relativo a cómo generar condiciones y mecanismos de reconocimiento práctico de sus derechos, de hacer cumplir la letra y el espíritu de la jurisprudencia. En sentido amplio, ello tiene que ver con que los estados se constituyan en pluralistas con democracias que incluyan a PI.

Propuestas de solución:

- Reforma constitucional de los derechos de los PI conforme a la iniciativa de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) la cual recoge el espíritu y la letra de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar.
- Reforma de las leyes de acuerdo con la reforma constitucional.
- Reglamentación de las leyes derivadas de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar.
- Reforma de las instituciones del Estado que tiene relación con los PI.
- Desmilitarización de las comunidades.
- Creación y activación de mecanismos de diálogo

- Promover de forma interrelacionada el enfoque en Derechos Humanos y de derechos colectivos de los PI desde la perspectiva cultural indígena. Combinar las dos perspectivas implica partir del principio que una de las dos, por sí misma, no aporta lo suficiente al bienestar de los PI.

El objetivo es promover una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado, con base en el reconocimiento de su derecho a la libre determinación y de los derechos jurídicos, políticos, sociales, económicos y culturales que de él derivan. Las nuevas disposiciones constitucionales deben incluir los Acuerdos de San Andrés Larrainzar firmados por el Estado en febrero de 1996, como paso previo para reanudar los diálogos y acuerdos con los indígenas en México y proseguir en el camino de la inclusión, la democracia y la justicia para esos pueblos que reclaman “Nunca más un México sin nosotros”.

Los diálogos, los acuerdos y las reformas son determinantes para cimentar bases que terminen con la relación de subordinación, desigualdad y discriminación que ha desembocado para los indígenas en una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. Esta nueva relación del Estado mexicano y los pueblos indígenas debe tener como base el respeto a la diferencia, en el reconocimiento a las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad y en la aceptación de sus particularidades como elementos básicos consustanciales a nuestro orden jurídico, basado en la pluriculturalidad y la democracia.

El expediente sigue abierto, la deuda histórica de la nación para con los pueblos indios aún es vigente y los nuevos sujetos sociales seguirán luchando por ser sujetos de la historia, esto es, por ser parte de un mundo que está hecho para todos y no sólo para algunos, pues los proyectos de Estado y de nación no pueden ser realizados a partir de la imposición de una etnia, un grupo social o una cultura sobre las otras.

Hoy en día se trata no sólo de reconocer los derechos humanos y los derechos de los PI, sino de generar mecanismos que garanticen el derecho a ejercerlos, es decir, que el respeto retórico y práctico de estos derechos son la única garantía de construir sociedades en paz.

Bibliografía

CABRERO, Ferrán, 2008, *Introducción al estudio de los pueblos indígenas, la gobernabilidad democrática y los derechos humanos*, Escuela Virtual PNUD.

CABRERO, Ferrán, 2008, *Movimientos sociales indígenas en América Latina*, Escuela virtual, PNUD.

DAES, Erica Irene, 1996, *Actividades normativas. Evolución de las normas relativas a los derechos de los pueblos indígenas*, Naciones Unidas.

DAES, Erica Irene, 2001, *Poblaciones indígenas y su relación con la tierra*. ONU, Comisión de Derechos Humanos, E/CN.4/Sub.2/2001/21.

MARTÍNEZ COBO, José, 1987, *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas: conclusiones, propuestas y recomendaciones*, Naciones Unidas.

GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto, 1995, *El Estado y las etnias nacionales en México. La relación entre el derecho estatal y el derecho consuetudinario*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MÉNDEZ LUGO, Bernardo, 1995, “El convenio 169 de la OIT sobre comunidades indígenas y la situación de los derechos humanos de los grupos autóctonos en México”, en Thomas Calvo y Bernardo Méndez (coords.), *Sociedad y derecho indígenas en América Latina*, Misceláneas, México.

ONU, 2004, *Informe Mundial sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, Organización de Naciones Unidas.

SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés, 2013, *Derechos Humanos y la paz en los pueblos indígenas de México*. Cátedra UNESCO de Educación para la Paz, International Institute on Peace Education, Universidad de Puerto Rico.

VILLORO, Luis, 1998, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Paidós/UNAM, México.

Documentos

Dictamen aprobado por el Senado de la República el 25 de abril del 2001. México, *Reforma*, 27 de abril del 2001.

Organización de Naciones Unidas, 2007, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

ONU: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/es/drip.html>

Eduardo Andrés Sandoval-Forero

Antropólogo, maestro en Estudios Latinoamericanos, doctor en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), posdoctorado en Diversidad Cultural, Democracia y Paz (Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México desde 1995 (Nivel II). Profesor invitado de universidades de Estados Unidos, América del Sur, España e Italia. Es profesor del curso Migración y codesarrollo en la Cátedra UNESCO, del posgrado de Estudios para la Paz y el Desarrollo, en la Universitat Jaume I de España. Autor de varios artículos, capítulos y libros sobre migración, diversidad cultural y grupos étnicos. Su último libro es *Educaciones interculturales en México*, 2013.

Correo electrónico: esaforero2002@yahoo.com

Los yoremes de Sinaloa y su inclusión en la sociedad de la información

Ernesto Guerra-García y Fortunato Ruiz-Martínez

*Universidad Autónoma Indígena de México, México/Universidad
Pedagógica Nacional. Unidad Los Mochis, México*

La sociointerculturalidad

Actualmente, en este mundo globalizado se observa que los cambios más importantes del orbe se están dando invariablemente en una compleja madeja en la que se entrelazan las macroesferas económica, política y social y las microesferas de género, clase y etnia que componen el tejido social.

Una gran cantidad de fenómenos están ligados sincrónica o asincrónicamente con las dinámicas de los procesos culturales, intraculturales, interculturales e intrasociales cuyo análisis, desde las macro y microesferas, constituye la propuesta sociointercultural que abordamos en este trabajo.

El término sociointerculturalidad se propuso en los primeros intentos de conceptualizar el fenómeno en el plano educativo y en el contexto en el que se vivía en el primer lustro del nuevo siglo en Mochicahui Sinaloa, México, con el motivo del surgimiento de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM) en el que aparentemente no había ningún referente mexicano (Guerra, 2004).

Se decidió utilizar un constructo teórico metodológico para tratar de entender fenómenos que escapan de lo que normalmente se atiende en la interculturalidad, como el que se plantea de la yuxtaposición de la etnoregión *yoreme* y la sociedad de la información. En éste, la sociedad o las sociedades son entes más amplios donde coexisten las diferentes culturas, de tal forma que también observábamos fenómenos intra-culturales e intra-sociales que se dan de manera transversal, independientemente de las relaciones entre las culturas (inter y multiculturales).

Se considera que etnorregión no se refiere a una región culturalmente homogénea, pues ésta no existe en la realidad, debido a la gran diversidad de adscripciones identitarias que por una serie de suertes históricas conviven en un mismo territorio (Manríquez y Castro, 2007). Además, el mismo concepto implícito de región no se adscribe sólo a la cuestión geográfica, sino que puede ser interpretado desde múltiples enfoques y perspectivas en las que se toman en consideración otros aspectos relacionados con las bases históricas, sociales, políticas y económicas, que impiden tener una definición universalmente aceptada.

Por otro lado es importante reflexionar sobre el concepto de sociedad. Para García,

La sociedad es concebida como el conjunto de estructuras más o menos objetivas que organizan la distribución de los medios de producción y el poder entre los individuos y los grupos sociales y que determinan las prácticas sociales, económicas y políticas (2004: 32).

El concepto *cultura* tampoco es unívoco. En su sentido original, proviene del latín con el significado de “cultivar”; se refiere al cultivo del conocimiento y de las facultades físicas e intelectuales de los seres humanos, pero hoy día la palabra “cultura” tiene muchos significados diferentes.

Por otro lado, de las muchas definiciones de cultura, se retoma la formulación que Gashé realiza en torno a la interacción de las culturas indígenas con la sociedad nacional envolvente, es decir, se presenta un concepto de cultura que se considera como el resultado observable de la actividad humana y no como una serie de elementos, representaciones y valores simplemente disponibles y que, según algunos, determinan el actuar humano.

Nuestro concepto parte del hecho que el contexto actual de la interacción [...] coloca a menudo a las personas ante varias alternativas posibles maneras tradicionales, convencionales, de actuar y maneras de actuar observadas en y adoptadas desde la sociedad envolvente. Esta situación confiere a la persona la libertad de reproducir su cultura de manera idéntica o modificada e inspirada por modelos o ejemplos exteriores a su sociedad. La cultura considerada como resultado de la actividad no es entonces una entidad estable, sino evolutiva cuya realización y aspecto concreto depende de las opciones que sus miembros toman en cada instante de su actuar (Gashé, 2004: 3).

En la perspectiva de Sandoval (2010) la cultura es una manera de vivir, es la cotidianeidad de los grupos sociales. También es una manera de sentir, esto es, la forma en que se percibe la vivencia y además es una manera de pensar, de concebir la vida, de comprender la existencia, de reelabo-

rarla, de recrearla, de mentalizarla. Todo eso se relaciona con lo material y lo espiritual, con las recreaciones artísticas, con las costumbres, leyes, alimentación, festividades, creencias, mitos, ritos, convivencia social, las maneras de hacer política, comportamientos sociales y todo aquello que de manera directa afecta a los conjuntos sociales en su vivir, sentir y pensar.

Las culturas tienen expresiones múltiples, a tal grado de que llegan a la cocina y al comedor de las casas. Sus manifestaciones se presentan en la preparación de los alimentos, en lo que se come y la forma en que se hace. Los europeos consumen de manera ordinaria el trigo, los asiáticos el arroz y los latinoamericanos el maíz. Los estilos de alimentarse son diversos, aun en pleno proceso de globalización: se usan palillos, se sopea con tortilla y se utilizan cuchillos y tenedores para comer en la sociedad occidental.

En este sentido relacional, tendremos que hablar de sociedades y de culturas donde la organización y la existencia de cada sociedad dependen de su cultura, la cual soporta de manera importante las bases de la identidad de los grupos, las etnias, las nacionalidades, las regiones, los pueblos, las religiones y el género.

En las sociedades no solamente se observan procesos interculturales, ya que existen dinámicas intrasociales e intraculturales que pudieran ser en determinado momento más intensivas en las relaciones entre las culturas. En otras palabras, cuando se atiende la sociedad o la cultura en forma separada se comete un error lamentable.

Desde una perspectiva Bourdiana, las primeras están estructuradas con dos tipos de relaciones: las de la *fuera*, referidas al valor de uso y de cambio y que abarcan, de manera entretrejida, otro tipo de relaciones que son las de *sentido*, responsables de la organización de las relaciones de significación en la vida social; son éstas últimas las que constituyen la o las culturas que participan en ellas (García, 2004: 32).

De esta manera, la sociointerculturalidad trata de la relación dinámica de varias sociedades con sus culturas asistiendo a un evento regional, nacional o institucional, como parte de su historia política. Se plantea como un holograma con efectos dinámicos entre las microestructuras y las macroestructuras, en aspectos totalmente interdependientes.

Es necesario aclarar que en esta propuesta se considera que actualmente los conceptos de sociedad, cultura y etnia van más allá de los pueblos indígenas y ahora se están dando en una disyuntiva de macro dinamismo en donde las fronteras sociolingüísticas, religiosas y territoriales dejaron de ser factores definidores de cohesión.

Etnorregión *yoreme mayo* y sociedad de la información

A diferencia de los estudios de etnorregión, donde las yuxtaposiciones regionales tienen que ver con las zonas indígenas en conflicto y con las actividades económicas y sociales comúnmente llamadas de occidente, aquí se presenta la etnorregión de los *yoremes mayo* y su yuxtaposición con la sociedad de la información en su interacción compleja: aculturadora en ciertas dimensiones, pero que a la vez abre nuevas posibilidades ya sea para la resistencia o para la reivindicación indígena.

Esta yuxtaposición es la de los intereses y formas de vida de los *yoremes* de acuerdo con sus costumbres y cosmovisión con las aspiraciones occidentales de que todo mundo, indígenas y no indígenas, maneje las Nuevas Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (NTIC) y forme parte de la sociedad de la información.

La etnorregión *yoreme* es intercultural. En ella tienen presencia diferentes etnias y culturas y está determinada por dinámicas de dominación y exclusión que ejercen los mestizos contra los indígenas en interacciones de competencia y de disensos, con resultados etnofágicos.

El antiguo territorio *yoreme mayo* ha sido rebasado poco a poco por el asentamiento de mestizos que en todo este proceso de alteración rompió el equilibrio natural y social, generando una serie de ajustes que han incidido en su etnicidad. Lo que se observa son los fragmentos dispersos y pulverizados de lo que alguna vez fue una gran nación.

Cuando se incluye el asunto de la virtualidad, entonces se aumenta el nivel de complejidad debido a que se practican dinámicas diferentes.

Si bien la etnorregión *yoreme* nunca ha sido culturalmente homogénea, la yuxtaposición con las dinámicas de la sociedad de la información ha provocado la transformación de su sociedad y de las culturas que la conforman.

El conflicto principal real y virtual yace por un lado, en la constante resistencia cultural ante los cotidianos y continuos intentos de asimilación, pero por otro lado en que el formar parte o no de esta sociedad de la información pudiera implicar el bienestar presente y futuro de las comunidades.

Como menciona Castells (1999: 48) la comunicación a través de la computadora engendra un vasto despliegue de comunidades virtuales en torno a identidades primarias, ya sea que éstas estén adscritas o arraigadas en la Historia y en la Geografía o sean de reciente construcción en una búsqueda de significados y espiritualidad.

En la práctica real en esta etnorregión difícilmente puede hablarse de homogeneidad social y cultural y de una unidad estructural y funcional en la sociedad que lo ha habitado. La integración de la cultura *yoreme* a la sociedad de la información se observa asimétrica y asincrónica en muchos sentidos.

A la vieja colonización en la que los *yoremes* han vivido la resistencia y la agonía de su cultura, se le agrega ahora el nuevo ambiente colonizador virtual, característico de la sociedad occidental de la información en la que los no indígenas también son afectados.

Etnorregión *yoreme*

De todas las etnias que había en Sinaloa antes de la llegada de los españoles, la población indígena oriunda se reduce hoy al grupo *yoreme mayo*, el cual mantiene principalmente la herencia cultural de los llamados *cahitas*. Esta etnia tiene usos, costumbres y tradiciones. Se autodenominan *yorem'mem* (los que respetan); su lengua, *yorem-nokki*, pertenece a la familia *tara-cahita*, como se había mencionado, del tronco *yuto-nahua* (INALI, 2010); según la tradición oral del grupo, la palabra *mayo* significa “la gente de la ribera” (CDI, 2005).

El sincretismo y la migración son factores que en gran medida han determinado la paulatina transformación de aquellos rasgos de identidad propios de lo que alguna vez fueron antes de la llegada de los españoles.

El uso total o parcial de la lengua *mayo* forma parte de un proceso de autoidentificación que es evidente desde el momento en que, para designarse a sí mismos y distinguirse de otros grupos indígenas y de la sociedad mestiza, se denominan como *yoreme* (los que son), frente a los mestizos y blancos, a los que denominaban *yoris* (los que no son, los que no respetan la tradición). Esto es sumamente importante, pues permite vislumbrar una serie de elementos que aún persistían entre ellos: frente al influjo de la cultura occidental, ellos se denominaban a sí mismos como los que existen, es decir, los que pertenecen a la comunidad, los que tienen un lugar y un tiempo propio dentro de la tradición. Desde la vena antropológica y lingüística, el término correcto es *yolem'mem*, ya que la palabra *yöle* significa al nacer; de ahí que *yolem'me* signifique *yöle*, nacer, *m* = plural, *mem*, la acción presente: “los que nacen, los que respiran, los que son, los que existen” (Ochoa, 1998: 333).

La conciencia de su identidad o mejor aún, su autoidentificación, es fundamental para su cohesión como etnia. Se consideran indígenas *mayos*, pertenecientes a una cultura distinta de los demás habitantes del país y de-

sean preservar su identidad lingüística y cultural, pero la nueva dinámica intercultural en México con sus intensos procesos de aculturación, su cada vez más fuerte encuentro con el mundo mestizo mexicano, no sólo han llevado a esta etnia a presentar graves problemas de diglosia, al grado de que su lengua se halla en franca desaparición; en general, todos sus rasgos culturales sufren inevitablemente un proceso de desaparición ante nuestra vista, en un proceso etnofágico sin precedentes. Hoy día, muchos de los *yorem'mem* no hablan lengua mayo; algunos —muy pocos— hablan las dos lenguas y sólo quedan algunos ancianos totalmente monolingües del *mayo*.

En la etnorregión *yoreme*, el territorio ha dejado de ser de los *yoremes*, sus centros ceremoniales son reminiscencias de su antigua organización social en el que el gobernador tradicional es hoy día un reducto de los grandes líderes políticos que otrora tuvieron; en esta terrible e infame transformación histórica, su lengua es cada vez más un elemento simbólico que de uso cotidiano.

Se aborda el caso de los *yoreme mayo*, los que junto con otros pueblos prehispánicos que habitaban lo que es el norte de Sinaloa y sur de Sonora, constituyeron importantes núcleos poblacionales en relación con un territorio propio. Con el devenir del tiempo estos grupos fueron desplazados, desterritorializados y menguados por la política, el poder, la economía y la religión, al extremo de existir en el siglo XXI grupos dispersos. Como en el caso de todos los indígenas del país, la situación de pobreza, marginación, explotación y exclusión a la que han sido sometidos durante más de cinco siglos, ha afectado gravemente su desarrollo y realización plena como pueblo indígena.

Este grupo étnico ha vivido procesos de transformación social que han marcado la forma de este territorio a través del tiempo. Hoy día son escasos los elementos aglutinadores de su cultura, de tal manera que eactualmente resulta impreciso hablar de su región, pues de ninguna manera enuncia un reducto de autonomía, de autodeterminación, de derecho propio o de organización social tradicional que les permita, en perspectiva, reconstituirse como pueblo en sintonía con su territorio (López, 2007).

Su religión sincrética es uno de estos elementos aglutinadores que le han permitido resistir como grupo a las últimas oleadas aniquiladoras de su cultura. Las prácticas religiosas y demás elementos aglutinadores de los *yoreme* son la última cuerda de donde pende toda su cultura y la razón por la que ellos la conservan con tanta diligencia (Sandoval *et al.*, 2012: 40).

La retórica de la información

Desde occidente las retóricas dominantes de la información se reforzaron a partir de los trabajos de los estadounidenses Shannon y Weaver (1981). Sin que ellos lo hubieran esperado, le dieron forma a las nuevas formas de concebir y actuar en el mundo occidental actual alrededor de la comunicación.

Se habla aquí de retórica en el sentido en que la define Ratinoff (1994), como ese concepto aglutinador de intensiones aun cuando en la práctica no esté comprobada su cientificidad:

La principal virtud que tienen estos argumentos públicos es su capacidad para aglutinar voluntades y para proporcionar conceptos de orden que facilitan organizar factores. Además, sería imposible demostrar que los cambios que inducen sean las soluciones más convenientes. Su valor se prueba en la capacidad para generar acción... En este sentido las retóricas tienen tres funciones principales. En primer lugar “coordinar”, contribuyendo a unir un conjunto de intereses distintos mediante la provisión de valores y propósitos compartidos. En segundo lugar “movilizar”, facilitando la incorporación de nuevos grupos comprometidos a través de fines y justificaciones especiales. En tercer lugar “legitimar”, construyendo una imagen de criterios de corrección aceptable para el resto de la comunidad (Ratinoff, 1994: 23).

En esta retórica el concepto de información desde occidente ha cobrado una importancia particular, ya que constituye la piedra angular de la cosmovisión de una parte de la sociedad contemporánea a través de la cual ésta se comprende a sí misma (Aguado, 2005).

La información es sobre todo producción de subjetividad y se ha convertido en un tópico tan ubicuo como impreciso: Sociedad de la Información, la era de la información, son evidencias de su demanda (Núñez y Liébana, 2004). Adquiere connotaciones que parten del diálogo interdisciplinario e intercultural. A través de diferentes posturas epistemológicas la información entrelaza debates desde su propia conceptualización.

Pero a pesar de su polisemia, la información se ha convertido en un elemento clave para el entendimiento de los procesos intrasociales e interculturales de cohesión y digresión, interconexión y producción de conocimiento.

Con el desarrollo de las corrientes epistemológicas, el uso cotidiano de la información ha entrelazado aspectos complejos y desencadenado debates desde su conceptualización.

Pero a pesar de su polisemia, la información es hoy día un elemento fundamental para alcanzar la transformación —armónica o no— de

nuestras sociedades. Es decir, cobra cada día mayor relevancia, ya que se convierte en factor clave en los procesos intrasociales, intraculturales e interculturales de cohesión, digresión, globalización, localización, interconexión organizativa y producción de conocimiento.

Esta complejidad aumenta en la medida en que el término se relaciona con otros conceptos. De esta manera, al agregar lo público, la información adquiere connotaciones que parten del diálogo interdisciplinario y sociointercultural.

Es necesario advertir también que las mayores posibilidades de comunicación van aparejadas de controles económicos y políticos que protegen los intereses de los más poderosos y además privilegian más a unas culturas que a otras.

En general todas las prácticas sociales y culturales son elaboradas y contestadas a través de la sociedad y dentro de las instituciones por acciones personales y colectivas. En consecuencia, se tornan emergentes las relaciones interculturales pacíficas de respeto, igualdad y reconocimiento formal y real de los otros: etnias, culturas, políticas, religiones y preferencias sexuales, entre otras. Para ello se requiere construir caminos de paz, con justicia, democracia y libertad, en sus dimensiones educativas y objetivas, dentro de lo cual las políticas públicas para la inclusión de las comunidades indígenas en la sociedad de la información resultan ser de gran valor y trascendencia para la convivencia pacífica.

Dimensiones en la retórica de la información

Innumerables dimensiones de la retórica de la información describen estas asimetrías y asincronías que se presentan por los contrastes entre la realidad local y las aspiraciones globales.

Algunas dimensiones son, por ejemplo, el impulso de las nuevas políticas de acceso a la información pública; los derechos lingüísticos de las comunidades indígenas en el nuevo contexto de aceptación de la diversidad étnica y cultural en México; las aspiraciones globales de conformar una sociedad de la información y del conocimiento con el uso de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (NTIC), entre otras, que han sido planteadas para todo lo contrario: es decir, para provocar el equilibrio, la simetría, la justicia y la equidad en la sociedad de la información a la cual aspira occidente.

La omnipresencia de los medios de comunicación de masas y de las Nuevas Tecnologías de la Información (NTIC) asociadas a ellos, caracteriza a la sociedad actual. Estos medios son un potente conjunto de herra-

mientas que pueden facilitar la relación entre las personas y las culturas y mejorar sus vidas, si se asegura su acceso fácil y rápido (Núñez y Liébana, 2004).

Las NTIC han impactado la sociedad, logrando modificar la manera de vivir, comunicar, producir y comercializar de las personas y de los pueblos conectados a internet. Estos desarrollos tecnológicos han transformado también los estilos de trabajo, la interacción social entre las culturas y las etnias y los campos de la ciencia, la Economía y la Educación (Felicé, 2003).

Las redes son formas antiguas de convivencia humana, pero tomaron nueva característica hoy día, al transformarse en redes de información revitalizadas por internet. Se atribuye papel fundamental a las redes de las telecomunicaciones porque imprimen una nueva dinámica social a los sistemas económicos y políticos, proporcionando una nueva morfología social de la emergente sociedad en red (Castells, 2004).

Las NTIC, al convertirse en elementos del paisaje cotidiano de una parte de la población mundial, maravillada de su potencialidad, evidencian un mundo complejo y de gran diversidad sociointercultural donde las desigualdades de acceso a estos y otros bienes son enormes, pero profundamente significativas (Núñez y Liébana, 2004).

El papel de las NTIC es trascendente por muchos motivos. Destacan los cambios que provocan en las estructuras sociales, económicas, laborales, culturales, interculturales e individuales. La presencia de la información mediada tecnológicamente en nuestras vidas es una herramienta tan poderosa que configura modos de ver y entender el mundo a cuyo influjo es difícil sustraerse para tomar cierta distancia con el objeto de analizar sus efectos e implicaciones (Núñez y Liébana, 2004).

El uso de estas tecnologías se ha venido generalizando a todos los sectores de la sociedad con diversos ritmos, intensidades, y necesidades. Sin embargo, en la práctica, la etnorregión *yoreme* presenta aún graves asincronías, a pesar de las nobles intenciones que expresan los documentos que soportan las dimensiones mencionadas.

Por un lado, a pesar de que el derecho de acceso a la información pública se desarrolló de manera acelerada en la última década en Latinoamérica con la finalidad de mejorar la calidad de vida de las personas, comunidades, etnias, culturas y la sociedad en general (Villanueva, 2003), las leyes de acceso a la información pública en el Estado de Sinaloa presentan dificultades en su aplicación, por ejemplo no presentan elementos de promo-

ción en lengua *yoreme* y el acceso presenta aún más dificultades para las comunidades rurales que en las áreas urbanas.

Por otro lado, a pesar de la importancia que tiene la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos de la UNESCO y de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas recientemente creada, las acciones para revertir las tendencias de exterminio sociocultural de los pueblos han sido mínimas y en muchos casos desorientadas. La situación de deterioro se refleja en la diglosia y la gran diversidad de recursos lingüísticos de los pobladores sinaloenses, que cuestiona la ética de las políticas públicas que ponen en evidencia el dominio del español sobre las demás lenguas. Específicamente en Sinaloa los derechos lingüísticos no se respetan, pues no se incluyen ni se aplican en la mayoría de las legislaciones locales, por ejemplo, en la UAIM aún no se incluyen estos derechos en los estatutos escolares y se presentan casos donde estos derechos son violados.

Otra dificultad que se encuentra en las dimensiones mencionadas es que el costo de las NTIC hace que una gran mayoría de *yoremes*, inmersos en la pobreza, en las zonas donde no hay posibilidad de acceso, sea un asunto utópico (Sandoval *et al.*, 2012).

Se tiene entonces que para unos el uso de las NTIC acrecienta el cambio cultural y la pérdida de identidad nacional, social, cultural, étnica, política y religiosa; para otros, en medio de todas las adversidades de la dinámica sociointercultural, el uso de las NTIC ha permitido redimensionar y fortalecer sus identidades y culturas tanto en el país de origen como en la sociedad receptora (Sandoval y Guerra, 2010: 14).

En términos generales las NTIC son una fuente de desigualdad social e intercultural y generan exclusión, debido a que muchas personas y comunidades no poseen los recursos, aptitudes y la alineación cultural para adoptarlas y adaptarlas.

Se divide mestizos con acceso y sin acceso, a *yoremes* con acceso y sin acceso, es decir, el fenómeno aumenta los estratos diferenciadores. La paradoja estriba en que, querámoslo o no, tales recursos, los de la sociedad de la información, son hoy indispensables para lograr comunicación simétrica y sincrónica entre las culturas.

Las NTIC se están convirtiendo en un recurso imprescindible ya sea para el bien común o para el desarrollo, según la idea teórica que se tenga.

Por eso, algunos organismos internacionales han tratado de declarar a los recursos propios de las NTIC como patrimonio de la humanidad, aun

cuando los derechos de propiedad dificulten sobremanera que esto sea una realidad en la práctica.

La sociedad de la información

El reclamo por el acceso es generalizado ya que una buena cantidad de líderes e intelectuales indígenas ha manifestado la necesidad de que se facilite a las comunidades el ingresar a la llamada sociedad de la información.

Esto ha sucedido aun cuando “La sociedad de la información” es un concepto de alineación occidental y de corte colonialista. La sociedad de la información forma parte de la aspiración de las macroestructuras económicas y políticas con múltiples intencionalidades que se construyen cotidianamente con el dinamismo de los avances de la tecnología occidental y su correspondiente mercadeo.

Ante la ausencia de otro concepto alternativo de alineación global la sociedad de la información parece ser la aspiración de muchos, aun cuando la mayor parte de los *yoremes* se encuentren ajenos a esta teorización del mundo.

La sociedad de la información es un proceso macro e intrasocial que se da en múltiples dimensiones y que trastoca como ya se ha mencionado, de manera transversal, en mayor o menor medida, a veces en forma sincrónica y a veces de manera diacrónica a todas las culturas, es decir de manera compleja.

Aquí no se habla de complejidad en el sentido de que no pueda entenderse lo que pasa, sino en el que se describen realidades con categorías aparentemente contradictorias que coexisten al mismo tiempo.

Dentro de esta complejidad se encuentra que, a nivel macro, las aspiraciones generales de conformar una sociedad de la información se han expresado en las cumbres internacionales de Ginebra en 2003 y Túnez en 2005 (Sandoval *et al.*, 2012: 47).

Estas cumbres han hecho especial énfasis en la posibilidad de utilizar las NTIC como enclaves para el desarrollo. Se tiene la idea de que éstas pueden ayudar al bienestar social y que su ausencia está relacionada con la falta de conocimientos y esto impide el supuesto desarrollo.

Pudiéramos alegar que no existen fines perversos en el hecho de que todas las personas se encuentren perfectamente ubicadas en el ciberespacio con más datos de los que cada uno puede recordar de sí mismo. Los gustos y necesidades son indispensables para el *marketing global*. Pero el riesgo inminente de que la información sea usada de forma inadecuada es evidente.

Orgullosamente se puede formar parte de la red con todas sus consecuencias; para los académicos las NTIC forman parte ya de nuestra cultura y un tanto las disfrutamos.

Abstenerse sería formar parte de la brecha digital —un concepto más de alineación occidental— ya que en la religión-red es pecado mortal no practicar con frecuencia alguna de sus opciones.

En realidad el resultado de estas cumbres no ha logrado cambiar en lo más mínimo las desigualdades para con los pueblos indígenas a quienes no ha podido incluir de manera significativa en la llamada sociedad de la información.

Nuevos vocabularios se generan cada vez con más frecuencia: *Facebook*, *Twitter*, *Tablet*, etc. y más inventos aglutinadores que abren nuevas brechas generacionales y discriminadoras, los que sí lo practican y los que lo desconocen.

Es decir, estratificación de la estratificación. Como se observa la idea de homogeneización se pulveriza en las prácticas del uso de las NTIC.

Como menciona Sandoval: los niveles de incorporación y de apropiación de estas tecnologías, tienen un sentido contextual y no universalizante, como pretende ser el modelo económico dominante actual.

Adopción y adaptación de las NTIC por los *yoreme*

De por sí las comunidades *yoremes* no son un todo uniforme culturalmente hablando. No todas las personas de las comunidades se han dado cuenta de las intenciones de formar una sociedad de la información. ¿Quiénes sí participan de manera sincrónica?

- Estudiantes de todos los niveles (las nuevas generaciones), pero sobre todo del nivel medio superior y superior que cada día más demandan el uso de las NTIC.
- Líderes de las comunidades, naturales y gobernadores tradicionales, que por su adscripción política a organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, han empezado a usar al menos un teléfono celular y en ocasiones el Internet.
- Académicos comprometidos con las comunidades y que a través de las NTIC orientan o dirigen redes de líderes indígenas y de otros académicos para estimular movimientos de resistencia y de otra índole.

Para los estudiantes de la UAIM, que provienen de más de 20 culturas del país, el uso de las NTIC representa:

Un medio de relación intracultural

- Nuevas formas para reproducir, reforzar y reinterpretar su cultura a pesar de la migración y de la lejanía en la que se encuentran de sus pueblos (claro está, los que encuentran a un pariente en su comunidad que tiene acceso). Este medio ahora es más barato y más efectivo que la simple llamada telefónica. El caso de Tonicaco en el libro *Migrantes e Indígenas* que se mencionó, muestra una situación por demás interesante al respecto. Las NTIC en este caso forman parte de los elementos aglutinadores de una cultura que ya no vive en el mismo espacio físico.
- Nuevas formas de uso de su idioma, la tecnología no siempre va en el sentido de desplazar las lenguas, sino en el de agregar nuevos elementos.

Un medio para las relaciones interculturales con toda su problemática de aculturación, de asimetrías y demás

- Las NTIC se usan por grupos de estudiantes y maestros para reforzar procesos sofisticados de resistencia. Por ejemplo, se han hecho expertos en jaqueo de los correos electrónicos de administrativos y profesores para adelantar sus estrategias.
- Se usan para crear organizaciones más robustas en movimientos estudiantiles.
- Se usan para la denuncia; una serie de *blogs* son usados para difamar y crear el rumor que intenta dañar a la organización universitaria en manos ajenas a los verdaderos intereses indígenas.
- Se usa para consolidar una red más amplia con estudiantes indígenas y no indígenas de sus carreras o de otras universidades.

Los académicos no sólo usan la red para asuntos de esparcimiento y educativos. La red de internet forma parte de la resistencia, sirve para comunicar noticias de manera adelantada, para tratar de orquestar protestas. Intentan generar redes internas y externas lo más amplias posible, para obtener cada vez más fuerza en sus protestas.

Dentro de los usos académicos, las NTIC han servido para aprovechar al máximo el uso de los limitados recursos universitarios. Conferencias por Internet, uso intensivo de plataformas y otros medios se usan ahora como alternativa a la presencia de intelectuales de otras IES.

Pero como se lee entre líneas, las NTIC también son factores que cambian significativamente la microfísica del poder.

Las NTIC son herramientas tecnológicas que han contribuido de manera importante al empoderamiento *on-line* de los indígenas que han aprendido y aprovechado su uso y es un factor que posibilita generar transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales de los usuarios, sus comunidades de origen y sus nuevos entornos por el apropiamiento en esa participación en la red de redes.

Eso lo saben los *yoremes* que viajan desde comunidades rurales a los centros urbanos y aprovechan para conectarse, para contestar algunos correos o participar en algunas plataformas.

Recuérdese también por ejemplo la gran utilidad del Internet en el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Estas nuevas cyber-comunidades interculturales presentan una reciente dimensión del mundo indígena, con nuevas formas de comunicación propia basadas en las NTIC que permiten la convivencia en estas nuevas realidades y que proveen a su vez de nuevos elementos semióticos, nuevos imaginarios y motivan posibles cambios en su cosmovisión étnica.

Los usuarios se apropian de su espacio virtual a partir de su cosmovisión indígena, simbolismo cultural y dinámicas de organización tradicional. Como se había mencionado, los individuos, las organizaciones y las culturas adoptan de la globalización lo que pueden usar en la cotidianidad, así las localidades “localizan” las imposiciones globales creando de esta manera mayores elementos de diversidad.

A manera de conclusión

Sin embargo, la gran mayoría de los *yoremes* no usan las NTIC, su preocupación es más cotidiana, es levantarse y ver qué van a hacer para comer ese día. No se asoman al mundo virtual, su mundo es real, como el que alguna vez tuvimos y perdimos. Es un mundo donde aún se buscan para hablar en persona y emplean un tiempo para estar con el otro, físicamente a su lado.

En sí la Sociedad de la Información y de la no información en la etnoregión *yoreme* se dibuja compleja a través de las dinámicas descritas.

En esta complejidad, las comunidades, los *yoremes*, toman de las NTIC lo que quieren o lo que pueden, lo adoptan y lo adaptan, de tal manera que una región puede ser completamente disímil de otra, informacionalmente hablando, debido a la gran cantidad de posibilidades que se desprenden de estas herramientas tan versátiles.

Para los que pertenecen a la sociedad de la información, las relaciones e interacciones virtuales sociointerculturales construyen subjetividades en los individuos y en los colectivos y sus efectos son diversos; modifican sin

duda las nociones de identidad y de pertenencia virtual y real reconfiguradas a través de disímiles prácticas y de relaciones en línea mediadas por el uso de las NTIC (páginas del *World Wide Web (web)*, correo electrónico, *chat*, teléfonos móviles, redes sociales, *youtube*, *weblogs*, etc.).

Quizás los que menos se preocupan por no pertenecer a lo que desconocen sean la gran mayoría de los *yoremes*. Son más bien preocupaciones de los que han creado la gran retórica de que todo mundo debe pertenecer a la sociedad de la información, aun cuando sus mecanismos generen por default conectados y desconectados.

Poco a poco, los que ya han sido abrazados por las nuevas tecnologías transfieren esa necesidad de uso a más personas, sobre todo a las nuevas generaciones en las comunidades. En eso los sistemas educativos en todos los niveles están haciendo lo suyo.

Los que no pertenecen a la sociedad de la información, la gran mayoría, vive de otra forma, igualmente válida y posible.

El adoctrinamiento desarrollista impide a veces aceptar formas del buen vivir que no estén ancladas a las supuestas aspiraciones globales. No todos los *yoremes* desconectados son pobres. Si en la vida rural indígena se come bien, existe salud y una sana convivencia familiar y comunal, el internet podría salir sobrando.

Bibliografía

AGUADO, José Miguel, 2005, “La información como problema observacional”, en *CIC, Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 10, Universidad Complutense de Madrid, España.

CASTELLS, Manuel, 2004, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Siglo XXI, México.

CDI, 2005, *Yoremes mayos de Sonora*, en http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi_mexico/pulbiyoremayos.html [13 de abril de 2009].

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, 2009, *Mayos yoremes*, Documento en línea en: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=613&Itemid=62 (7 de diciembre de 2009).

FELICÉ, Ada Myriam, 2003, “La desigualdad y exclusión en la sociedad de la información”, en *Acceso: Revista Puertorriqueña de Bibliotecología y Documentación*, vol. 5, núm. 1, Sociedad de Bibliotecarios de Puerto Rico. Puerto Rico.

GASCHÉ, Jorge, 2004, *Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura*, Documento en línea en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/bi>

biblioteca/ninos_maestros_comuneros_modelo_sintactico_de_cultura.pdf, fecha de consulta: 21 de noviembre de 2011.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 2004, *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Argentina.

GUERRA GARCÍA, Ernesto, 2004, “La sociointerculturalidad y la educación indígena”, en Eduardo Andrés Sandoval Forero y Manuel Antonio Baeza (coords.), *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades*, UAEM, ALAS, México.

INALI, 2010, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Documento en línea en: <http://www.inali.gob.mx/catalogo2007> (26 de abril de 2010).

LÓPEZ ACEVES, Hugo Eduardo, 2007, “Los mayos de Sinaloa: esbozo etnográfico y regional”, en *Cuicuilco*, vol. 14, núm. 39, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

MANRÍQUEZ DURÁN, Miguel, y Tonatiuh Castro Silva, 2007, “Globalización y diversidad cultural en el Sonora contemporáneo, variaciones sobre región, etnia y lenguaje”, en *Región y Sociedad*, vol. XIX, núm. 99, El Colegio de Sonora, México.

NÚÑEZ DELGADO, María Pilar y José Antonio Liébana Checa, 2004, “Reflexión ética sobre la (des)igualdad en el acceso a la información”, en *Comunicar*, núm. 22, Grupo Comunicar, España.

OCHOA, Jesús Ángel, 1998, *Los mayos*, Universidad de Occidente, México.

RATINOFF, Luis, 1994, “Las retóricas educativas en América Latina: La experiencia de este siglo”, en *Boletín del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe*, núm. 35, UNESCO-OREALC, Santiago de Chile.

SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés, 2010, “Otra paz posible en las autonomías indígenas zapatistas”, en Francisco A. Muñoz y Jorge Bolaños Carmona (eds.), *Teorías y prácticas de la paz imperfecta*, Granada.

SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés y Ernesto Guerra García, 2010, *Migrantes e Indígenas, acceso a la información en comunidades virtuales interculturales*, UAEM, UAEM, México.

SANDOVAL FORERO, Eduardo, Ernesto Guerra García y Fortunato Ruiz Martínez, 2012, *Políticas públicas para la inclusión de las comunidades indígenas de Sinaloa en la sociedad de la información. Un estudio de las asincronías*, Ediciones del Lirio, UPN/UAEM/UAEM, México.

SANDOVAL FORERO, Eduardo y Ernesto Guerra García, 2012, “Complejidad religiosa e identidad en los *yorem mem mayo* de Sinaloa México”, en Ernesto Guerra García, Eduardo Andrés Sandoval Forero y Fortunato Ruiz Martínez (Coordinadores), *Etnoregión yoreme en Sinaloa*, UPN/UAEM, México.

SHANNON, Claude E. y Warren Weaver, 1981, *Teoría Matemática de la Comunicación*, Forja, Madrid.

VILLANUEVA, Ernesto, 2003, “Participación social y acceso a la información pública en América Latina”, en Thomas Blanton y otros (coords.), *Derecho de acceso a la información pública de América*, Universidad de Occidente, México.

Ernesto Guerra-García

Doctor en Enseñanza Superior por el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos. Es profesor-investigador (facilitador) de la Universidad Autónoma Indígena de México. Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Entre sus últimas publicaciones destacan “Sociointercultural evaluation for investment projects in indigenous communities wixarikas” (coautor), en *Mustang Journal of Business & Ethics*, vol. 4 y *Etnoregión Yoreme en Sinaloa*, 2013 y *Políticas públicas para la inclusión de las comunidades indígenas de Sinaloa en la Sociedad de la Información*, ambos libros en coautoría y editados por UAIM y UPN.

Correo electrónico: drguerragarcia@gmail.com

Fortunato Ruiz-Martínez

Doctor en Ciencias Políticas y Sociales con énfasis en Desarrollo Regional por el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos. Obtuvo la Maestría en Administración Agroindustrial por la Universidad de Occidente. Profesor investigador de la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Etnoregión yoreme en Sinaloa* y *Políticas públicas para la inclusión de las comunidades indígenas en la Sociedad de la información. Un estudio de las asincronías*, ambos libros en coautoría, publicados por UPN y UAIM.

Correo electrónico: fruiz@upnmochis.com

Académicos en la Universidad Intercultural del Estado de México: internacionalización, jubilación y reemplazo

Dianely Velasco-López y
María del Carmen Consuelo Farfán-García

*Facultad Ciencias de la Conducta/
Universidad Autónoma del Estado de México, México*

El presente trabajo surge por el interés que se tiene sobre el enfoque intercultural dentro del ámbito educativo, principalmente en el nivel superior, con la puesta en marcha de Universidades Interculturales en todo el país a partir de 2006. Una de las cuestiones que cobró mayor relevancia dentro de este modelo fue la formación de jóvenes que estuvieran interesados en la preservación de los pueblos originarios (costumbres, tradiciones, lengua, gastronomía, vestimenta, entre otros). Sin embargo, uno de los planteamientos importantes era el perfil del docente encargado de transmitir dicho modelo y, sobre todo, identificar un perfil acorde con las necesidades del mismo modelo.

La presente investigación describe indicadores como la internacionalización, jubilación y reemplazo de los académicos de la Universidad Intercultural del Estado de México, teniendo como objetivos principales los siguientes:

1. Identificar la tendencia de envejecimiento de los académicos que formarán los Cuerpos Académicos de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM).
2. Registrar las formas en que los académicos piensan su jubilación y reemplazo.
3. Registrar las formas de internacionalización de los académicos.

La universidad como organización

El hombre, por naturaleza, tiende a asociarse y a trabajar de manera colectiva para obtener un fin común. Esta forma de trabajo requiere necesi-

riamente de sistematizarse para que las actividades se realicen y se llegue así a la obtención de los objetivos o metas planteadas. La organización es definida por Robbins (citado en Sisto, 2009) como una unidad social conscientemente coordinada, compuesta por dos o más personas, que funciona relativamente de manera continua para alcanzar una meta o conjunto de metas comunes (Sisto, 2009: 25).

De manera general, una organización busca que las partes que la integran trabajen de manera conjunta. Desde este punto de vista, la teoría organizacional ha presentado durante muchos años una imagen dorada de las organizaciones como sistemas jerárquicos, totalmente racionales, ordenados y coherentes, armónicos y equilibrados y relativamente fáciles de entender y transformar (Hirsch, 1996: 88), pero las realidades vividas son otras, las organizaciones se tornan complejas debido al capital humano que en ellas labora, presentan ciertas anomalías que impiden su adecuado funcionamiento. El entendimiento de las organizaciones complejas no es del todo fácil debido a ciertas situaciones que se presentan como debilidades dentro de las mismas; parafraseando a Hirsch (1996) hay puntos donde una organización debe poner mayor atención para que pueda llegar al objetivo establecido y para que su funcionamiento se dé en óptimas condiciones, sin embargo, entre las debilidades que se pueden encontrar están:

1. Las organizaciones no son sólo jerárquicas. Son también sistemas políticos con fuertes conflictos de intereses.
2. No hay plena claridad y coherencia tecnológica (a través de cadenas medios-fines, división del trabajo y jerarquía).
3. Las metas organizacionales son abstractas y controvertibles, porque los diversos sectores, grupos e individuos las interpretan de acuerdo con sus posiciones e intereses.
4. Las organizaciones son ambiguas, confusas y complejas.

Las universidades, como organizaciones, poseen una complejidad especial, entre razones significativas, porque están centradas en el conocimiento, son organizaciones profesionalizadas, tienen formas específicas de división del trabajo, ámbito valorativo y autoridad; son altamente diferenciadas, plurales, con autonomía relativa —aunque de servicio al público y altamente vulnerables con respecto al contexto social— con metas abstractas y tecnología problemática (Hirsch, 1996: 88).

Una organización compleja, como es el caso de la universidad, debe pensar en el capital humano que en ella labora. Es por esto que se debe prestar atención a la situación del envejecimiento docente, con miras a

analizar las formas en que los propios docentes forman a nuevos profesionistas que los reemplacen, si no en sus puestos de trabajo, sí para que trabajen en las temáticas de los propios cuerpos académicos y líneas de investigación; además que el propio académico debería pensar en cuándo es necesario jubilarse y se hace relevante conocer cuál es su proyecto de vida después de su jubilación.

Teoría del capital humano

En 1950 empieza a gestarse lo que hoy se conoce como capital humano y se comienza a hablar del ser humano como factor decisivo en la producción empresarial y en el crecimiento económico (Cardona *et al.*, 2007: 5). En la modernidad, el capital humano puede definirse como los conocimientos en calificación y capacitación, la experiencia, las condiciones de salud, entre otros, que dan capacidades y habilidades para hacer económicamente productivas y competentes a las personas dentro de una determinada industria (Cardona *et al.*, 2007: 5). Con este cambio de paradigma se da prioridad a los conocimientos y experiencia que posee el trabajador y no únicamente a las condiciones de salud o cuestiones físicas, así que son muchos los factores que deben ser tomados en cuenta para que el capital humano de una organización rinda frutos en su labor cotidiana.

En esta teoría del capital humano, el trabajador viejo que rebasa cierta edad ya no es considerado como calificado o competente para la realización de su labor, por lo que es despedido para que personas jóvenes y calificadas (con mayores conocimientos que exige la sociedad global) ocupen sus puestos de trabajo.

Santos (2000) menciona que dos de las principales preocupaciones de las organizaciones son el cuidado y la conservación de sus recursos humanos. Para su administración es importante el diseño de procedimientos y estrategias con los cuales se pueda desarrollar la potencialidad del trabajo de los miembros de la organización y la efectividad en el cumplimiento de los objetivos y misión de la misma.

Asimismo, Schultz (citado en Cardona *et al.*, 2007) menciona que el mercado laboral necesita jóvenes que cuenten con educación y capacitación adecuada al incorporarse a la población económicamente activa, cuando hay adelantos en el conocimiento aumentan nuestros recursos productivos, mejora nuestro nivel de vida y son una fuente importante de ingresos y riqueza en los países (citado en Cardona *et al.*, 2007: 24). Ante estas concepciones se hace necesario traslapar estos conocimientos a la forma de organización de una universidad, específicamente en los académicos

que en ella laboran, siendo éstos su principal capital humano generador de conocimiento.

El capital humano que labora en una universidad suele dividirse en dos, el administrativo y el académico. En este último se hace énfasis debido a su relevancia como parte de ser los generadores del conocimiento. Benedito menciona que la figura del docente

... adquiere un valor muy alto por ser un agente que debe estar más preparado y que pueda adoptar importantes decisiones en los ámbitos educativos para responder no sólo con una mayor competencia, sino a la contribución de una sociedad renovada siempre vigente. Aprender a ser y a renovarse constituye uno de los grandes desafíos lanzados a esta figura de docente-investigador, ya que dentro de las instituciones contemporáneas, al profesionalizarse, se ha convertido en académico (citado en Santos, 2000: 41).

En este caso, el reclutamiento de personal académico en este tipo de organización es mediante convocatoria, estableciendo así características específicas de acuerdo con cada institución y modelo; Comas *et al.* (2009) menciona que en las IES que conforman el sistema de educación superior existen diversos esquemas para reclutar al personal académico. En general, el mecanismo más utilizado es a través de convocatorias públicas que se difunden a los interesados en medios de comunicación masiva, en las páginas electrónicas de las instituciones o en boletines informativos. Para el caso de la Universidad Intercultural del Estado de México, en la primera administración, el reclutamiento de los académicos era mediante convocatoria, tenían que cumplir con requisitos como *currículum vitae* (trayectoria), entrevistas realizadas por un comité (integrado por los directores de división de las licenciaturas y el director de investigación), tener maestría o doctorado, que provenir de una cultura originaria o hablar una segunda lengua, ya fuera extranjera o indígena. Para la segunda administración, en el primer año, la selección o reclutamiento ya no fue realizada por convocatoria sino por intereses políticos, dando prioridad a académicos que no cumplieran con los últimos requisitos. A través de la convocatoria se buscaba la pertinencia y calidad del capital que ingresaba a laborar en la institución, seleccionando a los mejores en cuanto a formación, compatibilidad y compromiso con el modelo de la universidad.

Envejecimiento

Desde el punto intelectual, en muchas culturas, como las originarias del Estado de México (Mazahua, Otomí, Náhuatl, Tlahuica y Matlatzinca),

las personas de mayor edad (de más de 60 años)¹ eran consideradas como las poseedoras de conocimiento, en este caso sabias. Sin embargo, esta concepción ha cambiado con el paso de los años y desde el punto de vista físico la persona vieja es considerada como incapaz de realizar un trabajo intelectual o físico, desplazándolo del lugar que en algún momento ocupó dentro de su cultura.

Se considera un término que se iguala al de envejecimiento, la obsolescencia, que se define como:

- Pérdida de conocimientos que se adquirieron alguna vez.
- Pérdida de habilidades por falta de uso.
- Incapacidad de nuevos aprendizajes.
- Baja de energía y motivación.
- Incapacidad para adaptarse al cambio.

Este concepto es el que guía la investigación debido a su relevancia y que se utilizó para definir al envejecimiento.

Para la investigación se retoman aspectos psicológicos de forma general, haciendo hincapié en el ámbito social.

Cuadro 1. Tipos de vejez

Clasificación	Características
Biológica	Energía, salud y tiempos de reacción.
Psicológica	Emociones, capacidades, percepciones, aprendizajes y sentimientos.
Social	Hábitos sociales, estatus y adaptación de roles. La vejez social tiene que ver con la intersección del individuo y su ambiente. Cuando me vuelvo rígido en mis roles o cuando mi medio ambiente no me acepta por prejuicios.

Fuente: Casares y Siliceo, 1993: 31.

¹ La Organización Mundial de la Salud (OMS) considera la siguiente división por grupos de población: Niños (0-4 años), Escolares (5-9 años), Adolescentes (10-14 y 15-19 años), Adultos (20-59 años) y Adultos mayores (60 años y más) En la actualidad, el concepto de adulto mayor o viejo, ha perdido fuerza. Las personas de entre 40 y 60 años siguen considerando a los adultos mayores como personas sabias, los jóvenes han perdido esta concepción, sin embargo, se trata de volver a los conocimientos de los ancestros para la solución a ciertas necesidades.

Jubilación

De acuerdo con la iniciativa de Ley de Seguridad Social para los Servidores Públicos del Estado de México y Municipios (2001), el elemento más valioso con que cuenta la administración pública es el humano, esto es, los servidores públicos que con su trabajo hacen posible que se materialicen programas y acciones públicas en beneficio de la sociedad. El gobierno tiene por tanto, el deber de otorgar a sus servidores públicos seguridad social que les garantice su derecho a la salud y un sistema de pensiones que, a su retiro del servicio, les asegure una vida digna y decorosa.

Según Bensusán y Ahumada (2006) son variadas las consecuencias de la ausencia de los regímenes de jubilación atractivos. Por una parte los académicos enfrentan al final de su carrera el dilema de tener que escoger entre continuar trabajando cuando sus condiciones de salud y sus capacidades intelectuales están mermadas u optar por el retiro, con la consiguiente disminución de su nivel de vida y el de su familia, por lo que, específicamente para el académico viejo, el tomar la decisión de jubilarse cuando ha cumplido ya con su etapa productiva, sin duda alguna, resulta una decisión nada fácil, considerando que un Profesor Investigador de Tiempo Completo (PITC) dedica la mayoría de su tiempo a cumplir las funciones principales de la institución de educación superior (docencia, investigación, vinculación y extensión) por lo que se acostumbra a ciertos modos de vida, esto lo hace repensar en dejar su puesto de trabajo y más si no cuenta con un sistema de jubilación establecido por parte de la institución donde labora que cubra sus necesidades o que vaya acorde con el nivel académico que posee.

Cuando una persona comienza a laborar en una organización o institución como la universidad, obteniendo puestos de docente investigador, teniendo salarios que le permiten una condición de estabilidad durante su etapa productiva que es por treinta años, y dedicando a la vida profesional la mayor parte del tiempo, teniendo horarios de siete o nueve de la mañana a seis o siete de la noche aproximadamente, no quedándole tiempo para tener distracciones o relaciones sociales más que las profesionales, esta persona, llegado el momento de jubilarse, cuando contará con tiempo libre, sin preocuparse por cuestiones académicas, tiende a pensar y repensar si realmente considera que es bueno hacerlo, debido a que está acostumbrado a realizar sus funciones docentes, por lo que no planea realizar otras actividades desvinculadas de la universidad.

Craig refiere que la reacción positiva o negativa ante la jubilación es resultado de muchos factores: salud, posición económica, necesidad del sentimiento de realización, flexibilidad, historia personal y las reacciones de personas a quienes se aprecia. En la etapa de jubilación, el retirado va a pasar de una situación con poco tiempo para dedicar a distracciones a una situación con mucho más tiempo libre, perturbando su equilibrio (López, 2000: 19).

Reemplazo

Un educador busca transmitir los conocimientos para que los que se encuentran en formación los conciban, pero más que eso, para que los apliquen y vayan más allá de lo esperado. Feldman (2002) dice que los nuevos profesionales han de contar con una formación que los capacite para situarse apropiadamente en los contextos laborales y de la producción con disposición creativa y crítica; perfiles profesionales definidos por el dominio de las habilidades que ahora hacen necesarios los procesos cada vez más intensos de la innovación científica y tecnológica (citado en Muñoz; 2005: 15-16). En este sentido, el nuevo profesional debe estar a la par de las exigencias del mercado global, sin olvidar sus raíces, su origen, por lo que la formación de los futuros reemplazos de las universidades debe hacerse con miras a la internacionalización, tejiendo un puente entre lo local y lo global.

Se busca que los nuevos profesionales sean también personas conscientes de la interdependencia que caracteriza a las sociedades del mundo contemporáneo; es decir, titulados con una formación sustentada en una sólida sensibilidad ética y con sentido de la pertinencia que cada vez más adquiere la tolerancia y el respeto a la diversidad cultural (Conferencia Mundial sobre la Educación Superior/UNESCO, 1998: 10 y 18). Se hace importante sensibilizar a aquellas personas que estarán al tanto de las necesidades de la sociedad, por lo que su formación debe ser pertinente, de acuerdo con las necesidades del contexto y de calidad, para que sea coherente con los objetivos nacionales.

Ante esto, se hace necesario que la universidad realice o establezca, al momento de contratar a nuevos académicos, criterios específicos que lleven a la contratación de personal que, primero, tenga una visión general de acuerdo con la misión, visión y objetivos de la institución; posea el conocimiento acerca del área de conocimiento a la cual desea insertarse; que sea calificado para la docencia, ya que esto es un problema frecuente en las instituciones. Generalmente los académicos cuentan con el conocimiento, sin

embargo, no saben transmitirlo a los estudiantes, creando así que no aprendan del todo o se encuentren confundidos en cuanto a ciertos conocimientos. Es necesario que los investigadores tengan a su cargo a estudiantes de servicio social o prácticas profesionales, lo que da pie a formar en ellos una visión hacia la investigación y campos de conocimiento relevantes para la institución. Además, ésta debe tener una visión de largo plazo en cuanto al reemplazo de los académicos, debido a que si los docentes salen y entran de la institución, se hace imposible crear una planta académica sólida que permita formar a reemplazos en campos de conocimiento.

La universidad con enfoque intercultural

De acuerdo con la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), el enfoque intercultural se basa en una serie de principios filosóficos y valores que se proponen modificar las formas de abordar y atender la diversidad de las relaciones sociales que, particularmente en la sociedad mexicana, se han visto afectadas por las condiciones históricas que determinaron la desigualdad estructural, polarizando intereses y dividiendo a los diferentes sectores que la integran (Casillas, 2006: 34).

Estos principios filosóficos y valores son llevados al ámbito educativo, primera y específicamente en el nivel superior con la creación de universidades para estudiantes indígenas que no tuvieron la oportunidad de hacerlo en instituciones convencionales por situaciones tales como la condición económica, la lejanía, la no adaptación, entre otras. Dichas universidades, primordialmente, dan atención a estudiantes indígenas, pero no dejan de lado a estudiantes de otras culturas o mestizos que quieran estudiar en ellas.

La misión de las universidades interculturales

Es promover la formación de profesionales comprometidos con el desarrollo económico, social y cultural, particularmente de los pueblos indígenas y propiciar un proceso de síntesis con los avances del conocimiento científico; fomentar la difusión de los valores propios de las comunidades, así como abrir espacios para promover la revitalización, desarrollo y consolidación de las lenguas y culturas originarias para estimular una comunicación pertinente de las tareas universitarias con las comunidades del entorno (Casillas, 2006: 145).

Estas universidades interculturales, en su estructura académica, tienen como base el modelo departamental “dado que este tipo de organización ofrece espacios adecuados para orientar su quehacer. Estará dirigida por un Rector y se organizará en divisiones y en departamentos” (Casillas, 2006: 218). Debido a que el enfoque de la interculturalidad está en construcción,

la universidad es planteada con las mismas estructuras de universidades con modelos occidentales. Las propias instancias gubernamentales a las que pertenecen las Universidades Interculturales (UI) y por ser organismos descentralizados, no les permiten contar con una autonomía como tal en la toma de decisiones, además de estar sujetas al financiamiento de órganos federales y estatales.

Las funciones contempladas para este tipo de universidades son:

Docencia: se reconoce a la docencia como una actividad formadora y generadora de situaciones de aprendizaje dentro y fuera del aula... para apoyar una formación integral y permanente de los estudiantes, y desarrollar programas de formación de docentes que fomenten el análisis y la reflexión acerca de su actividad... (Casillas, 2006: 148).

El docente debe tener un sentido de pertenencia, compromiso hacia los estudiantes, la universidad, los pueblos originarios y hacia la diversidad cultural y lingüística que tiene el país, de ahí la importancia de que los docentes contratados en estas universidades hablen una lengua o provengan de un pueblo originario.

El docente debe construir un puente entre el saber científico y el saber tradicional, sin menospreciar ninguno, buscando la complementación de ambos para satisfacer las necesidades sociales.

Así como en el paradigma humanista, en el enfoque intercultural se hace necesario que el docente tenga una actitud empática con los estudiantes, compañeros de trabajo y comunidad en general, lo que permitirá tener un clima de comprensión, respeto y confianza en la institución y fuera de ella.

El docente debe mantener un sentido de pertenencia de acuerdo con la realidad cultural próxima de los estudiantes, al considerar su arraigo y sentido de compromiso y estimular acciones que impulsen el desarrollo de las culturas y comunidades a las que la Universidad Intercultural debe proyectar sus beneficios (Casillas, 2006: 149).

Investigación: esta función es la esencial en este tipo de universidades, debido a que los temas que se investigan giran en torno a las culturas y lenguas originarias, también se retoman temas de acuerdo con las licenciaturas impartidas, para después proponer alternativas de solución, mediante proyectos, a los problemas encontrados, siempre y cuando se tome en cuenta el contexto de cada cultura.

Preservación y difusión de la cultura y extensión de los servicios: la UI debe, mediante la investigación, recopilar la cultura del contexto que

envuelve a la propia universidad, para después de tener la información acerca de elementos culturales, tales como la lengua, formas de organización, costumbres, tradiciones, literatura, entre otros y se lleve a cabo la preservación de la cultura de origen y la difusión de la misma, mediante proyectos culturales y productivos y actividades culturales y artísticas, para la revalorización de aquellos elementos de la cultura.

Vinculación con la comunidad: esta función resulta de suma relevancia para la universidad con enfoque intercultural, debido a que la comunidad, en toda la extensión de la palabra, es la parte central para su desarrollo y mejoramiento a través de los proyectos que se lleven a cabo para mejorarla, por lo que es necesario que al acercarse a ella se haga con absoluto respeto de las prácticas culturales, formas de pensamiento, organización, costumbres y tradiciones.

Perfil docente

Los docentes que deseen trabajar en la UI deberán tener un:

1. Compromiso institucional, responsabilidad y ética profesional.
2. Espíritu de colaboración, actitud crítica, transformadora y de respeto a sí mismos y a los demás.
3. Sólida formación académica.
4. Creatividad para diseñar las estrategias que propicien en los estudiantes el aprendizaje, la investigación y la difusión y de vinculación con la comunidad (Casillas, 2006: 231, 232).

Además de estas características y para su contratación, el docente debe contar con:

1. Experiencia mínima de tres años en educación superior.
2. Tener acreditada la maestría o doctorado afín a los programas que imparta la Universidad, atendiendo a los criterios del perfil PROMEP.
3. Tener algún conocimiento, dominar alguna lengua o provenir de una cultura originaria.
4. Realizar una entrevista con la Comisión Dictaminadora (Casillas, 2006: 236).

Los docentes de la UI se dividen de la siguiente manera:

Profesores de asignatura

Deberán contar con experiencia previa en el desarrollo de tareas docentes, o ser profesionales que se desempeñen exitosamente fuera del ámbito académico y enriquezcan la docencia universitaria... (Casillas, 2006: 232).

Profesor-investigador de carrera

Requieren integrar cuerpos académicos que se caracterizan por los siguientes atributos: tener cada uno de sus integrantes la formación necesaria para desempeñar con eficacia sus labores de docencia y tareas consecuentes con los procesos de generación y aplicación innovadora del conocimiento (Casillas, 2006: 33).

Profesor invitado

Para el manejo de contenidos de formación emergente tales como: lenguas indígenas, filosofía, cosmovisión, etcétera, podrán incorporarse excepcionalmente profesores cuya experiencia en el manejo de los temas de interés sea ampliamente reconocida por las comunidades o sus autoridades (Casillas, 2006).

Resultados

Caracterización docente

El estudio se realizó de enero a septiembre de 2009. En ese año la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) cumplió cinco años de creación, sin embargo, a lo largo de ese tiempo la UIEM no ha tenido una planta académica estable para ninguna de sus tres licenciaturas (Lengua y Cultura, Desarrollo Sustentable y Comunicación Intercultural) debido a que docentes, tanto de tiempo completo y horas clase salen y entran de la institución. Sin embargo, a pesar de esta situación, de forma general, se considera que hay entre 20 y 22 docentes de tiempo completo por las tres licenciaturas.

La UIEM hasta el 2010 había contado con dos administraciones, en la primera, que fue de 2004-2008, la planta académica se mantuvo estable, obteniendo los docentes antigüedades de cuatro años según el Reglamento de Ingreso, Promoción y Permanencia del Personal Académico de la UIEM. Sin embargo, con el cambio de administración que inició en agosto de 2008, se dieron modificaciones en la planta académica, docentes que

tenían tres o cuatro años de antigüedad en la institución no fueron recontratados para continuar prestando sus servicios, ya que la nueva administración contrató a docentes para ocupar esos lugares; esto impidió crear una plantilla docente estable de tiempo completo encargada de la generación de conocimiento, por lo que los trabajos de investigación, vinculación y extensión con la comunidad se quedaron en el aire.

El total de docentes de tiempo completo en la UIEM para el periodo en que se llevó a cabo la investigación era de 20 por las tres licenciaturas, siete para Lengua y Cultura, cinco para Desarrollo Sustentable y ocho para Comunicación Intercultural.

La licenciatura que se encontraba más estable y con más años de antigüedad en su planta académica era Lengua y Cultura, con tres docentes que iniciaron en 2004 junto con la universidad, teniendo hasta el momento cinco años de estar laborando en la UIEM, por lo que esto les permitiría ser contratados por tiempo indeterminado, siempre y cuando cumplieran con los requisitos establecidos en el Reglamento de Ingreso, Promoción y Permanencia del Personal Académico de la UIEM, porque hasta el año 2010 firmaban contratos con duración de seis meses, lo que no permitía al docente tener una solidez o certeza acerca de los trabajos de investigación que realizaba, así como su continuación y financiamiento.

Los docentes que cuenten con cuatro años o más de estar laborando en la institución pueden solicitar su base o contratación por tiempo indeterminado, esto beneficia tanto a la institución como al docente; para la institución porque es difícil conseguir docentes con el perfil que requiere el enfoque intercultural y al docente porque es retribuido su conocimiento en cuanto a su lengua y cultura.

De acuerdo con el análisis exploratorio realizado, los docentes que provienen y hablan una lengua originaria se acercan al perfil de interculturalidad, a diferencia de los que son ajenos a las cuestiones culturales.

En el Cuadro 2 se registra la formación académica y la segunda lengua de los PTC de la UIEM; es de notar que los académicos cuentan con grado de maestría y doctorado, tal como lo requiere el Reglamento de Ingreso, Promoción y Permanencia, esto da a conocer que los docentes de la UIEM se encuentran actualizados en cuanto a conocimientos, buscando obtener grados más avanzados, incluso los docentes siguen actualizándose en la misma línea de formación desde la licenciatura hasta el doctorado, lo que da a pensar que su formación es pertinente a los programas impartidos por la institución a la cual se encuentran adscritos.

Cuadro 2. Trayectoria académica

Licenciatura	Nombre de identificación	Formación	Segunda lengua
Lengua y Cultura	Juan	Licenciatura en Educación Indígena (UPN Unidad Ajusco) Maestría en Lingüística Indoamericana (CIESAS) Estudia el Doctorado en Ciencias del Lenguaje (ENAH)	Mazahua
	Pedro	Licenciatura en Filosofía (UAEM) Especialidad en Filosofía Moderna y Contemporánea (UAEM) Maestría en Filosofía (UAEM) Candidato a Doctor Pensamiento y Cultura en América Latina (Universidad Autónoma de la Cd. de México)	Ninguna
	Julia	Licenciatura en Lenguas Modernas (Universidad del Valle, Cali, Colombia) Maestría en Lingüística Indoamericana (CIESAS)	Inglés
	María	Licenciatura en Educación para el Medio Indígena (UPN) Maestría en Ciencias de la Educación (Universidad del Valle de México campus Naucalpan)	Otomí
	José	Licenciatura en Geografía (UAEM) Pasante de la Maestría en Pedagogía (INACE Acambay)	Mazahua
	Leticia	Licenciatura en Turismo (UAEM) Pasante de la Licenciatura en Derecho (UAEM)	Otomí
	Paula	Licenciatura en Antropología Social (UAEM) Cursa la Maestría en Estudios Urbanos y Regionales (UAEM)	Ninguna
Desarrollo Sustentable	Inés	Licenciatura en Biología (UAEM) Maestría en Ciencias (Colegio de Posgraduados)	Inglés 75%
	Soledad	Licenciatura en Ciencias Biológicas (Pontificia Universidad Católica de Chile) Doctorado directo Padrón de Excelencia de CONACYT Colegio Mexiquense A.C.	Inglés Francés Nociones básicas de otomí
	Andrés	Licenciatura en Antropología Social [*] Maestría en Estudios Regionales con líneas en Nueva Ruralidad y Desarrollo Sustentable (Instituto Mora) Doctorado en Ciencias Sociales con línea en Desarrollo Regional (Universidad de Guadalajara)	Inglés 70% Nociones básicas de otomí
	Enrique	Licenciatura en Biología [*] Maestría en Ciencias [*] Doctorado en Ciencias [*]	Inglés 90% Francés básico
	Felipa	Licenciatura en Sociología Rural (Chapingo) Maestría en Ciencias (Desarrollo Rural) Colegio de Posgraduados Doctorado en Estudios Rurales (UTM-France)	Francés Inglés 90% Otomí nociones básicas

* Estos docentes no proporcionaron, en el estudio exploratorio, la institución donde habían realizado sus estudios.

Fuente: elaboración de las autoras con base en la Universidad Intercultural del Estado de México.

Cuadro 2. Trayectoria académica (continuación)

Licenciatura	Nombre de identificación	Formación	Segunda lengua
Comunicación intercultural	Graciela	Licenciatura en Sociología* Maestría en Estudios Urbanos y Regionales*	Inglés, Francés y Portugués
	Efraín	Licenciatura en Sociología* Maestría en Estudios Sociales de la Población* Candidato a Doctor en Ciencias Sociales con Especialidad en Estudios de Población*	Inglés
	Flor	Licenciatura en Comunicación Audiovisual* Actualmente estudia la Maestría en Comunicación y Estudios de la Cultura*	Inglés
	Francisco	Licenciatura en Comunicación Social* Actualmente estudia la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades*	Qechua
	Susana	Licenciatura en Ciencias de la Comunicación* Maestría en Estudios Latinoamericanos*	Inglés
	Manuel	Licenciatura en Comunicación*	Náhuatl
	Patricia	Licenciatura en Comunicación*	Náhuatl, Portugués e Inglés
	Minerva	Licenciatura en Ciencia Política* Maestría en Ciencia Política* Pasante del Doctorado en Estudios Latinoamericanos*	Inglés, Francés e Italiano

* Estos docentes no proporcionaron, en el estudio exploratorio, la institución donde habían realizado sus estudios.

Fuente: elaboración de las autoras con base en la Universidad Intercultural del Estado de México.

Únicamente dos docentes de la licenciatura de Comunicación Intercultural reportaron que cuentan con licenciatura, sin encontrarse estudiando un posgrado. En cuanto a la segunda lengua, se notan dos grupos de docentes, de acuerdo con las licenciaturas y es precisamente este rasgo característico el que ha prevalecido desde la creación de la UIEM.

Docentes provenientes de comunidades originarias que hablan una lengua. Este grupo de docentes tienen características particulares debido a que provienen de culturas originarias del Estado de México. La principal característica es que su primera lengua fue la indígena, por lo que el bagaje cultural se refleja en su práctica docente y en su actuar cotidiano, teniendo cosmovisiones distintas acerca del trabajo, en este caso se inclinan por lo comunitario o colectivo. Los docentes que entran en este grupo, en su mayoría, son los que se encontraban adscritos a la División de Lengua y

Cultura, y en segundo lugar a Desarrollo Sustentable. Las docentes llegan a utilizar parte de su vestimenta tradicional en su vida cotidiana,

Para los académicos de la UIEM, la lengua es la principal forma de tener identidad hacia su cultura, más no la única, ya que cuentan con costumbres y tradiciones que los hacen tener identidad hacia la misma.

De acuerdo con los seis docentes a quienes fue aplicada una entrevista, reportan datos que se muestran en el Cuadro 3, por lo que se puede observar que provienen de municipios aledaños a San Felipe del Progreso, donde se encuentra la universidad de estudio, como Atlacomulco, Acambay, Temascalcingo, Temoaya, Temascaltepec, Ocuilán, entre otros, que cuentan con población indígena que aún habla la lengua.

Cuadro 3. Datos generales de los docentes entrevistados

Docente	Lugar de nacimiento	Lugar de residencia	Segunda lengua	Número de hermanos
José	Santa Rosa de Lima, El Oro de Hidalgo, México	Santa Rosa de Guadalupe, El Oro, México	Español	8
Leticia	Enthavi, Temoaya, México	Enthavi, Temoaya, México	Otomí	7
María	Pueblo Nuevo, Acambay, México	San Mateo el Viejo, Temascalcingo, México	Español	7
Andrés	Distrito Federal	San Felipe del Progreso, ocasionalmente Santa María Tarasquillo, Lerma, México	Inglés	1
Juan	Manto del Río, Atlacomulco, México	Atlacomulco, México	Español	3
Azucena	Molino Arriba, Temoaya	La Magdalena Tenexpan, Temoaya	Español	10

Fuente: elaboración de las autoras con base en entrevistas a los docentes.

Docentes provenientes de la ciudad que hablan una lengua extranjera. Éstos se caracterizan por hablar una lengua extranjera, teniendo modelos occidentales, encaminados al trabajo individual, y están, de cierta manera, ajenos a las formas de organización en las comunidades originarias. Los docentes de la licenciatura de Comunicación Intercultural entran en este grupo. Sin embargo, esta diferencia entre docentes no debe ser obstáculo para el trabajo en una Universidad como la UIEM, ya que el enfoque intercultural acepta las diferencias, mostrándolas como beneficio para el

trabajo colectivo y para el enriquecimiento mutuo, debe darse la complementación de saberes, en esta institución se busca:

...una nueva universidad con vocación particular que favorezca el establecimiento de un diálogo intercultural orientado a hacer compatibles los procesos de estudio, análisis y generación de nuevos conocimientos que beneficien a las poblaciones que las sustentan, y contribuya a librar barreras de comunicación entre el conocimiento práctico y místico acumulado en la sabiduría indígena y el conocimiento científico generado en las universidades convencionales (CGEIB, 2006: 34).

El trabajo académico que propone este enfoque hace referencia a la Inter y Transdisciplinariedad, por lo que la diversidad de contextos y de formación permite enriquecer y beneficiar a los actores participantes en este tipo de educación.

Internacionalización

La internacionalización, en estos tiempos, debe ser parte fundamental de una organización compleja como la universidad, la visión internacional deberá ser una estrategia que permee la visión de universidad de clase mundial y esto será una de las puertas que deberá abrirse por la vía de proyectos que construyan esta dimensión (Santos y Román, 2003: 47). Los académicos de nuestro tiempo deben estar preparados para enfrentar los retos a nivel mundial, así como participar en ellos. Dentro de una institución como la UIEM los docentes deben ser activos en cuanto a su dinámica de investigación y la publicación de la misma, esto proyecta a la universidad como parte de su inserción en lo global.

De los ocho docentes a quienes se aplicó el cuestionario, únicamente dos académicos reportaron publicaciones realizadas en los últimos tres años, uno perteneciente a la licenciatura de Lengua y Cultura, quien realiza publicaciones al interior de la Universidad, tanto en cuadernos de la UIEM como en el boletín intercultural "Jya". Sin embargo, un docente de Desarrollo Sustentable hace referencia a dos publicaciones realizadas, la primera con título "Anto foranging Behavior", en la revista *Sociobiology*, en Estados Unidos de América en el año 2007 y la segunda titulada "Diversidad Estacional" en la *Revista Mexicana de Biodiversidad*, en 2009.

La presentación de conferencias locales, nacionales e internacionales, habla de que los académicos se encuentran realizando investigación, a través de esto muestran el conocimiento generado mediante una evidencia o producto. En el cuestionario aplicado existía un apartado que consideraba

la participación en coloquios, foros, congresos y encuentros en los últimos tres años.

Otra de las formas de internacionalización se refleja en los intercambios académicos que una institución realiza, en este caso, la UIEM. En 2007, tres docentes y tres estudiantes realizaron una visita a la Universidad de Nuevo México, en Albuquerque, mientras la UIEM recibió a cuatro docentes de la Universidad antes mencionada, cuyo origen era tewa y navajo, con el objetivo específico de intercambiar de experiencias en torno a la enseñanza de las lenguas originarias y los conocimientos ancestrales para el medio ambiente (III Informe Anual de Actividades, 2007: 11).

Envejecimiento y jubilación

En una institución como la UIEM, de nueva creación y como pionera del modelo intercultural, es fundamental que el personal docente se encuentre en óptimas condiciones tanto físicas como mentales, para poder llevar a cabo los objetivos planteados desde su creación, sobre todo para impartir una educación pertinente y de calidad. En la entrevista realizada, los docentes indicaron que se encuentran en óptimas condiciones para realizar su trabajo.

Los docentes deben contar con características específicas para insertarse en este campo intercultural. En este apartado se da muestra de los planes de los docentes de esta universidad acerca de su jubilación, qué piensan hacer después de jubilarse.

De acuerdo con el estudio exploratorio se encontró que, respecto a la edad, existen tres tipos de docentes:

1. Los que se encuentran en edades de 25 a 32 años, estos docentes tenían poco tiempo de haber concluido sus estudios de licenciatura por lo que habían tenido trabajos como docentes de horas clase en el nivel medio superior o como reactores de un partido político. Los docentes que cuentan con 25 años primero ingresaron a la institución como horas clase.
2. Docentes que se encuentran entre los 34 y 42 años. Estos docentes, antes de ingresar a la UIEM contaban con trabajos estables, una docente había trabajado en el medio de la educación indígena contando con 18 años de servicio antes de su ingreso, otros habían trabajado en instituciones de educación superior particulares. Una característica importante de éstos es que al momento de ingresar a la universidad

se encontraban estudiado la maestría o el doctorado, y tenían poca experiencia en la investigación.

3. Este tipo de docentes se encuentran en edades entre 42 y 58 años de edad, por lo que se acercan a su etapa de jubilación. Un docente que se encuentra en esta clasificación ya era jubilado en el sistema de educación federal, por ser docente en el medio indígena; pero por ser hablante, escritor y traductor de la lengua originaria mazahua y por haber creado materiales didácticos para la enseñanza de la lengua fue contratado. Estos docentes, para ingresar a la UIEM, recibieron una invitación previa, sin embargo, tuvieron que entregar documentos y realizar sus entrevistas ante un comité, según lo dicta el reglamento, a diferencia de los docentes de las dos primeras clasificaciones, que tuvieron que llegar a la institución por cuenta propia, dejar currículum y esperar a ser llamados; aunque los docentes con cuatro o cinco años de antigüedad en la institución forman parte de los pioneros de la Universidad Intercultural.

De los datos arrojados en la entrevista, al cuestionarle a los docentes acerca de si conocían las formas de jubilación de la universidad o del Instituto de Seguridad Social del Estado de México y Municipios (ISSEMyM), todos refirieron que no las conocían.

De acuerdo con la entrevista, se preguntó a los docentes que si en este momento tuvieran que jubilarse, estarían satisfechos con lo que han logrado hasta ahora, a lo que los docentes de más edad refirieron que no, que aún les faltan muchas cosas por hacer, el Mtro. Juan comenta:

Pues creo que hay muchas cosas por hacer respecto a la lengua mazahua y ese sería la preocupación, si es que ahorita me dirían sabes qué hasta aquí, solamente ya escribir por su cuenta y difundirlo, habrá quien se interese...

Se les cuestionó acerca de cuál era su plan de vida después de jubilarse, a lo que respondieron que regresar a sus comunidades de origen y dedicarse al campo.

La maestra María comenta:

Tengo varios proyectos, proyectos muy personales, mi esposo y yo, él pronto se va a jubilar, entonces tenemos proyectos como de atender granja de borregos, de becerros, dedicarme a algo productivo y no quedarme así nada más me voy y ya, tenemos varios proyectos sobre eso del campo, la cría de animales, ese es mi sueño.

Del mismo modo, el maestro Andrés argumentó:

A mí me gustaría mucho tener una casa sustentable, después de incursionar en el modelo de la sustentabilidad yo creo que sí ha quedado muy hondo en mí, una cosa sería tener un espacio adecuado donde tener una casa sustentable, generar mis propios alimentos, animales también orgánicos, que no tenga totalmente que depender de otros, ser quizá lo suficientemente autosuficiente.

Debido a que los docentes entrevistados son de comunidades originarias, su pensar hace referencia a que les gustaría regresar a sus propias comunidades y trabajar la tierra, dedicarse a la agricultura o ganadería, alejándose de la vida académica. Ante la opinión del docente Andrés, una casa sustentable genera sus propios recursos, por lo tanto, posee características tales como la captación de agua de lluvia, estufas de leña, baños secos, uso de letrinas, incluso está hecha con materiales como adobe; y se elaboran compostas que permitan utilizarlas para el mantenimiento de hortalizas con las que también cuenta la casa.

El hecho de que un docente salga de su comunidad para formarse y obtener una mejor calidad de vida conlleva a alejarse de su familia, de costumbres y tradiciones, durante su vida productiva se dedica únicamente al trabajo, por lo que al estar en tiempo de jubilarse tiende a regresar a sus orígenes, a la tranquilidad del campo.

Reemplazo

La UIEM, al ser una universidad de nueva creación y con enfoque intercultural tiene una gran misión, sobre todo los docentes que son los formadores de las nuevas generaciones, creando en ellos conciencia acerca de la preservación y difusión de las culturas y lenguas originarias. Ante esto, los docentes de la institución, al provenir de comunidades indígenas, transmiten a los estudiantes, mestizos e indígenas, tanto saberes tradicionales como occidentales y valores desde cosmovisiones indígenas. Al realizar la pregunta sobre ¿qué valores o saberes ha cuidado que se cultiven en su práctica docente o en las investigaciones que ha realizado? el maestro Juan respondió:

Sobre todo que se haga uso de la lengua, que se hable, es que esto no es de gratis, tuvimos 300 años de colonización, más otros tantos de discriminación y entonces eso hace que sí haya un desprestigio para las lenguas, entonces había que tratar de cambiar ese panorama.

Esto indica que los docentes transmiten a los estudiantes una forma de emancipación ante las ataduras o problemas de malos tratos como ellos

los vivieron en su proceso de formación. En algún momento de plática posterior a la entrevista, la maestra Azucena comentó que un castigo sufrido al momento de entrar a estudiar la primaria era que, como su primera lengua era la otomí, su profesora la regañaba debido a que no pronunciaba bien las palabras en español, además de que la forma en que se realiza el aprendizaje y el procesamiento de la información de una persona cuya lengua materna es la indígena y que quiere o necesita aprender el español, es totalmente diferente a alguien cuya primera lengua es el español.

La maestra Leticia comenta que se tiene que trabajar en el cambio de valores, tales como “El del respeto, el de la equidad, el de la tolerancia, el de arraigo por la lengua, el de reconocimiento por los saberes que cada persona trae, la investigación de la cultura en general”.

El enfoque intercultural conlleva los valores mencionados por la maestra Leticia y, al ser ella de comunidad originaria, se encuentra muy arraigada a ellos, por lo que la transmisión cultural forma parte de la educación que se imparte en la UIEM.

Si se quiere que el modelo intercultural rinda frutos, es necesario que los docentes siembren la semilla en los estudiantes acerca de la importancia de la revaloración de los saberes ancestrales, del diálogo y la comunicación, del cuidado y respeto del medio ambiente y de la preservación de la lengua y la cultura.

Al cuestionarles acerca de ¿en cuánto tiempo considera usted que se va a ver que se formen a los futuros reemplazos que trabajen sobre las comunidades indígenas? la maestra Azucena dijo:

Yo ya vi la primera generación y veo con alegría que se están ocupando, en especial la licenciatura que todavía entre paréntesis sigo coordinando, veo con alegría que esta primera generación a lo mejor no a 100 por ciento pero sí de los que han encontrado trabajo ya se han reencontrado y eso me da alegría y he visto chicos de las otras licenciaturas de que sin que yo haya estado muy de cerca con ellos, pero en alguna ocasión yo les di clase y vienen y me dicen maestra ya tengo trabajo eso independientemente de que tenga un espacio chiquitito no importa porque de alguna manera ellos vienen y comentan y yo espero que en algunos diez años o más estos jóvenes estén cambiando los procesos...

Al final, la interculturalidad, para muchos, se vislumbra como utopía, sin embargo, se vive en el día a día, al menos con aquellos que conservan costumbres, modos de vida, lenguas, tradiciones, prácticas culturales, cosmovisiones, saberes y valores de los pueblos originarios.

Pensar que el indígena dejará de estar excluido es el fin que busca el enfoque intercultural, romper con aquellas asimetrías y diferencias, retomando su cultura y manteniendo una identidad firme se accede a la era de la globalización, a las nuevas tecnologías, a la colonización capitalista, porque ser indígena no impide ser parte de los dos mundos, es una ventaja que si se sabe utilizar será benéfica para las comunidades indígenas en general, dando solución a aquellas necesidades que por muchos años los han mantenido en el olvido.

Bibliografía

BENSUSÁN, Graciela, Ivivo Ahumada Lobo, 2006, “Sistemas de jubilación en las instituciones de educación superior y composición por edad del personal académico”, en *Revista de la Educación Superior*, abril-junio, año/vol. XXXV (2), núm. 138, Asociación Nacional de Instituciones de Educación Superior (ANUIES), México.

CARDONA, Acevedo Marleny, Isabel Cristina Montes Gutiérrez, Juan José Vázquez Maya, María Natalia Villegas González y Tatiana Brito Mejía, 2007, “Capital humano: una mirada desde la educación y la experiencia laboral”, en *Cuadernos de Investigación. Semillero de Investigación en Economía* de EAFIT-SIEDE- Grupo de Estudios Sectoriales y Territoriales, EsyT, Universidad EAFIT-Medellín.

CASARES, A. David y A. Alonso Siliceo, 1993, *Planeación de vida y carrera. Un enfoque teórico-vivencial*, Limusa Noriega Editores, México.

CASILLAS MUÑOZ, María de Lourdes y Laura Santini Villar, 2006, *Universidad Intercultural. Modelo Educativo*, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, SEP, México.

COMAS RODRÍGUEZ, Oscar, Magdalena Fresán Orozco y Angélica Buendía Espinoza, s/f, *El recambio generacional como oportunidad de innovación de la carrera académica en las universidades mexicanas*, consultado el 23 de septiembre de 2009, <http://desiunam.org/autoestudio3/propuestasrecibidas2/propuesta28.pdf>

HIRSCH ADLER, Ana, 1996, *Educación y burocracia. La organización universitaria en México*. Gernika.

LÓPEZ MAÑÓN, Mónica, 2000, *Diagnóstico de una muestra de personal administrativo sindicalizado de la UAEM en etapa prejubilatoria y jubilatoria*, Memoria práctica profesional. Universidad Autónoma del Estado de México.

MUÑOZ VARELA, Luis, 2005, “El referente de la internacionalización y sus inherencias para la Educación Superior Pública”, en *Educación*, año/vol. 29, núm. 2. Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rod. Costa Rica. <http://promep.sep.gob.mx/preguntasca.html#CA>

PODER LEGISLATIVO, 2002, *Iniciativa de Ley de Seguridad Social para los Servidores Públicos del Estado de México y Municipios*, Gaceta de Gobierno del Estado de México, Toluca.

SANTOS LÓPEZ, Aristeo, 2000, "Académicos de la Universidad Autónoma del Estado de México: inversión y recuperación de los recursos humanos". *Cuadernos de Investigación*. Universidad Autónoma del Estado de México.

SISTO CAMPOS, Vicente, 2009, *Teoría (s) Organizacional (es) Posmoderna (s) y la Gestación del Sujeto Posmoderno*, Tesis Doctoral. Programa de Doctorat en Psicología Social. Departamento de Psicología de la Salut i de Psicología Social. Universitat Autònoma de Barcelona.

SHULTZ, 1985, *Capital Humano: una mirada desde la educación y la experiencia laboral*, Cuadernos de Investigación. Semillero de Investigación en Economía de EAFIT-SIEDE- Grupo de Estudios Sectoriales y Territoriales –EsyT- Universidad EAFIT-Medellín.

UNESCO, 1998, *Conferencia mundial sobre la educación*.

UIEM (Universidad Intercultural del Estado de México), 2007, *III informe Anual de Actividades*, México.

Dianely Velasco-López

Maestra en Educación por la Universidad Autónoma del Estado de México. Es profesora de horas clase del Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de México (CECyTEM) Plantel San Felipe del Progreso, donde imparte los cursos de Historia de México, Lógica y Ciencia, Tecnología y Sociedad y Valores. Entre sus últimas publicaciones destaca "Educación Intercultural: inclusión-exclusión de estudiantes universitarios de los pueblos originarios del Estado de México" (coautora), en *Investigación cualitativa e interpretación: Selección de artículos del tercer congreso internacional de investigación cualitativa*. Universidad de Guanajuato, 2012.

Correo electrónico: solo_dian@hotmail.com

María del Carmen Farfán-García

Doctora en Investigación Psicológica Economía por la Universidad Iberoamericana. Es profesor en la Facultad de Ciencias de la Conducta de la Universidad Autónoma del Estado de México, en donde imparte cursos de Intervención Educativa en la Maestría en Práctica docente. Es perfil

PROMEP. Entre sus últimas publicaciones destacan *Psicología educativa; practica, reflexión e intervención*, Universidad Autónoma del Estado de México y *El proceso de transformación de la práctica docente del nivel medio superior; una visión con compromiso y responsabilidad social*, Universidad Autónoma del Estado de México.

Correo electrónico: mcfarfang@uaemex.mx

Educación superior intercultural y pobreza

Diana Patricia Bailleres-Landeros

Universidad Intercultural del Estado de México, México

*El desarrollo de la inteligencia
es inseparable de la afectividad.*

Edgar Morín

La realidad pluricultural de México es aún desconocida para una gran mayoría. Se ha visto siempre como una parte de la nacionalidad, de forma distante e indiferente. La realidad social, política y cultural de los indígenas se encuentra al lado de la realidad de los mestizos, silenciosa porque su voz no se escucha aunque suene. En muchos casos, esa voz ha sido mediatizada durante décadas; ha sido acallada por medio de dádivas sin nunca haber resuelto sus problemas de fondo.

Esta es la situación muy conocida en el contexto de los grupos indígenas del Estado de México. No puede ser de otra manera en el contexto de dominio del Partido Revolucionario Institucional, el cual ha estado en la administración pública más de setenta años. Para llevar a cabo tales propósitos en el Estado de México, se crearon instancias gubernamentales como la Comisión para el Desarrollo Institucional de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM), la cual tenía como fundamento resolver el problema social de las cinco etnias: mazahua, otomí, nahua, matlatzinca y tlahuica.

Uno de los principales problemas que se han presentado en el contexto de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) desde el principio, han sido posturas radicales de quienes han pensado que la interculturalidad es consecuente o continuación del indigenismo de otras épocas en nuestro país; con ese indigenismo que sirvió a la consolidación del Estado posrevolucionario y que construyó su fortaleza clientelar durante las siete décadas del Partido Revolucionario Institucional en el poder, ofreciendo privilegios y dádivas sólo por el hecho de ser indígena, pero al mismo tiempo, sin resolver la pobreza y marginación en la que aún permanecen y la cual les ha obligado a emigrar al norte del continente.

Desde sus inicios, la universidad ha tenido que bregar con el radicalismo que promueven quienes pretenden hacer a un lado un proceso social de doscientos años de cultura mestiza en un intento de reconstruir un discurso cuyo eje es una fantasía idílica sobre la condición de las culturas mesoamericanas antes de la llegada de los europeos, pues como dice Enrique Florescano, ya los olmecas y los toltecas habrían compuesto su propia historia a su contentillo: una historia que a decir de los historiógrafos había sido adecuada al relato de los evangelizadores.

El proceso de construcción del concepto interculturalidad es tan envolvente como la globalización; un concepto del cual es irresponsable hablar con ligereza. Un proceso, —para muchos— cuyo desarrollo comenzó en las postrimerías de la Conquista. Aquella etapa del encuentro de las dos culturas en la que los frailes tuvieron un papel muy importante en la preservación de lo que había sido el proceso civilizatorio en el territorio de Mesoamérica.

Desde la llegada de los europeos a tierras mesoamericanas, la educación de los naturales en las nuevas materias que se les dieron a conocer por parte de los grupos de frailes evangelizadores, la educación fue vista como una forma de integrar a los indígenas a la religión predominante en Europa, que era la Católica. El interés de España se centró más en educar religiosamente con el objetivo de ganar adeptos para su confesión. Cabe recordar que la promesa de los Reyes Católicos al Papa Rodrigo Borgia fue la conversión de todos los naturales que se encontraran en las nuevas tierras que formarían parte del imperio español.

Algunos frailes, entre los que destaca el nombre de Vasco de Quiroga, en Michoacán, enseñaron oficios a los indios de la región, lo que dejó una impronta que sobrevive al tiempo en las artesanías de las lacas y guitarras de Paracho y muchos otros oficios como la crianza de gusanos de seda y del ganado lanar que se encontraron como una apropiada manera de integrar a los originarios a los procesos de producción provenientes de Europa, pero sin permitir la competencia.

La educación en aquel tiempo se suscribía a oficios menores que nunca buscarían competir con la producción de España en ninguno de los rubros productivos de aquellos siglos de los que referimos, XVI y XVII. No obstante, es posible entrever que aquellos oficios permitieron a las etnias locales sobrevivir durante siglos hasta nuestros días con una productividad que, aunada a la imaginación y los materiales de la región, se ha perfilado como puntal turístico de gran atractivo a nivel mundial.

En esos proyectos productivos en los que la educación y transferencia de saberes de otras culturas como la española (pues se comenzaron a producir guitarras de origen árabe e instrumentos musicales de origen europeo como los violines) se encuentra una plataforma del pensamiento utópico de los renacentistas que deseaban crear las condiciones de mejoramiento humano, de perfeccionamiento del alma humana.

En algún momento de su historia, la educación ha sido una utopía que de concretarse traería consigo la realización de los sueños idealistas del propio Platón, para quien la verdadera función del arte era educar. Podría resumirse que desde todos los puntos de vista, la educación tiene como propósito fundacional elevar el espíritu del ser humano, no sólo proporcionarle herramientas que le permitan integrarse a los procesos del trabajo productivo durante toda su vida.

Los parámetros previstos por la UNESCO para la educación han sido desde tiempo atrás desarrollar estrategias que permitan a todos los países integrar a sus poblaciones a una educación integral con calidad. Sin embargo y con mucha dificultad en los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, México no ha logrado superar con ventajas sus niveles de educación como tampoco sus niveles de pobreza, los cuales se han venido acrecentando o profundizando en los últimos regímenes políticos.

Según Morin, la condición humana debería ser objeto esencial de cualquier educación y esto es que todas las culturas del mundo involucran en su desarrollo, siempre y desde tiempos inmemoriales, una educación que se transmite de unos a otros oralmente o en forma institucionalizada y siempre buscando la elevación del Hombre por encima de sus egos y con una intención de integración con su comunidad, con su entorno, desde que se encuentra dentro de una familia y, desde luego, con el objetivo de resolver problemas y necesidades de tales sociedades o comunidades.

También es cierto que la educación nos vuelve a todos iguales, nos homogeneiza y en largas épocas de la historia humana ha mutilado la imaginación creativa desnudando lo que también apunta Morin: “los individuos o investigadores siempre han elaborado falsas concepciones de ellos mismos, de lo que deben hacer, de lo que hacen, del mundo en que viven”. Muchos equívocos también han provocado la muerte de mucha gente y ensangrentado los buenos y pocos avances de la humanidad. El estalinismo fue una de esas interpretaciones que le costó al marxismo su prestigio en occidente y sólo unos pocos pensadores mantuvieron su postura pese al desprestigio del socialismo real.

Debe reconocerse que en las primeras etapas de este régimen, se produjo una revolución educativa en sus países, lo que les igualó y aún más, al avance que ya habían alcanzado los países que habían asumido el modelo positivista en la educación. Sin embargo, en la década de los años setenta, la competencia espacial de Estados Unidos y la Unión Soviética hizo que los programas del primero se reforzaran con nuevas materias con el fin de superar a los soviéticos que ya habían conquistado el espacio exterior. La preocupación mayor de Estados Unidos era darse cuenta de las capacidades que estaban desarrollando los estudiantes en las universidades soviéticas y en América Latina sólo Cuba pudo sostener durante décadas un excelente nivel educativo, partiendo además de haber llegado al nivel cero en analfabetismo en el lustro posterior a la Revolución.

Podríamos extendernos sobre una larga historia de experiencias educativas que han vivido todas las culturas del mundo. Cada una tiene una particular manera de entender cómo la sociedad supera sus problemas y necesidades y solucionar necesidades y problemas es su principal objetivo. No obstante, en las primeras décadas del siglo XXI, la educación, aunque sigue siendo el paradigma de la movilidad social, también es una ficción como detonante del desarrollo, en este trabajo, está presente más que las cifras matemáticas y estadísticas en las que todos confían, la experiencia de vivir y convivir con los mazahuas en la etnorregión de San Felipe del Progreso, al norte del Estado de México, donde he aprendido más de lo que pudiera enseñarles yo sobre la manera de sobrevivir con menos del salario mínimo diario. Las cifras de la migración están para contar esa historia del por qué los mazahuas han emigrado hasta Nueva York y Filadelfia. Tampoco los bosques de la región pueden aguantar casi un siglo de explotación con una agricultura exogámica, sólo Dios puede permitirle a un pueblo hacer eso para no morir de hambre. La erosión de los suelos de San Felipe es sólo un reflejo de las equívocas políticas para combatir el hambre y la pobreza.

A pesar de la trayectoria del desarrollo local de la región muy cercana a Atlacomulco, considerado polo industrial, los índices de marginación de algunas comunidades de San Felipe se encuentran en los rangos de entre 200 y 500 puntos (Datos de INEGI. Consulta 20/10/12). Poblaciones como San Miguel la Labor, La Ciénega, San Pablo Tlalchichilpa, a sólo unos diez minutos de la cabecera municipal de San Felipe, no cuentan con teléfono y agua corriente. Diferencias de más de mil por ciento con respecto de otras poblaciones hacen sospechar que las políticas para arrancar de la pobreza y la miseria a comunidades que apenas se encuentran a una hora

de distancia en tiempo y menos de 100 kilómetros bien comunicados de la capital del estado, no funcionan por alguna razón. La percepción es que quienes llegan a ser autoridades de San Felipe no desean dejar de recibir los montos presupuestales que se reciben por estos índices, de manera que prefieren sostenerlos.

Indicadores de marginación muy alta, pues en muchas de las comunidades donde viven los estudiantes no hay líneas telefónicas, no se tiende cableado para otros servicios, no hay agua corriente entubada aunque las comunidades tengan acceso a pozos y manantiales como en Fresno Nichi; no existen servicios eficientes de clínicas y hospitales y los especialistas de cualquier enfermedad específica son absolutamente inaccesibles.

Enfermedades endémicas como la diabetes se han convertido en un problema de salud pública de grandes proporciones, debido en gran parte a la falta de información hacia las comunidades. El analfabetismo es el otro obstáculo para la invasión de información, pero en tiempos de la comunicación los medios masivos siguen estando al margen de las comunidades indígenas.

Cabe mencionar que esa falta de información sobre las consecuencias de la diabetes es una de las características de la pobreza, como el analfabetismo. En primer término, la mayoría de la gente desconoce las causas de la enfermedad, como la injerencia que los cambios tienen en la dieta originaria o la ingesta indiscriminada de bebidas endulzadas sintéticamente. En segundo lugar, en muchas ocasiones se desconoce que se tiene la enfermedad y ésta avanza con todas sus consecuencias, entre las que se ubica el “pie diabético”, que es un problema real por la cantidad de mutilaciones que existen en la región.

De igual modo, aunque la muerte por parto se encuentra más controlada en los últimos tiempos por atención de la salud pública y se ha logrado abatir problemas en el periodo gestacional, no puede decirse lo mismo de la desnutrición tanto en la madre como en los bebés que sufren de desnutrición estructural, problema poco estudiado en México, poco conocido porque se trata de dar la imagen de un país de “Primer Mundo”. Es preferible para el Estado que la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económica (OCDE) no conozca la verdadera situación y en tanto no existan estudios más profundos de índole socioeconómica la realidad se encuentra oculta.

El acceso a una estadística médica no es fácil, pero la situación es conocida en la Universidad Intercultural del Estado de México por medio de la carrera de Salud Intercultural. Es considerado como una normalidad

que los bebés tengan problemas genéticos al nacer, como algunos órganos incompletos y son situaciones problemas que no tienen seguimiento en el sistema de salud pública; las discapacidades se ocultan y no tienen atención en hospital alguno. Si se detectara algún problema, éste empeoraría por falta de atención.

En la política estatal, de manera histórica ha existido siempre la buena intención de elevar las condiciones de la población. Sin embargo, llama la atención que siendo la etnorregión mazahua la más servicial al Estado, sufra aún de grandes rezagos, aunque la educación se haya convertido en una tabla de movilidad social en la región.

El proyecto educativo mexicano a nivel nacional tiene una larga historia que inició en los tiempos liberales y luego, en el siglo XX, fue una de las principales preocupaciones que todos los gobiernos del periodo posrevolucionario ponderaron como una cuestión capital para la superación de los rezagos que dejó la experiencia política y social del siglo XIX; una idea más del positivismo decimonónico. Muchos de los educadores y pensadores de México crecieron intelectualmente al amparo de esas ideas, que por fortuna se han superado en muchos sentidos, pero en principio, es preciso apuntar que, para el discurso intercultural, el positivismo es una rebaba que obstaculiza el acceso al conocimiento de los pueblos indígenas de cualquier país.

Primer punto por discutir sería que positivismo e interculturalidad simplemente se repelen. ¿Cómo podría un sabio de comunidad comprobar sus conocimientos desde la perspectiva científica? Me parece injusto pedirle cualquiera de esas que ahora me parecen tonterías, que en el mundo indígena tampoco sirven para nada. El conocimiento maya del universo habría prescindido de ese conocimiento. También el positivismo inventó cosas tan raras como la comprobación científica, pero el mundo indígena sobrevivió sin muchas de esas cosas. Las predicciones de los sabios comuneros sobre el temporal que tendrá una cosecha año tras año no necesitaron, durante muchos siglos de programaciones científicas. En los últimos años este conocimiento ancestral de la observación de la naturaleza se ha estrellado con el cambio climático. En nuestros días, el agricultor se pierde entre lo impredecible que resulta el tiempo que otrora conocía tan bien.

No es una disculpa a esta omisión, pero pese a que dos de los presidentes de México eran indígenas —Benito Juárez y Porfirio Díaz— en su momento, las prioridades de defensa de la soberanía y después una dictadura cuyo endurecimiento omitió toda política de bienestar social, no permitieron a aquéllos atender a las necesidades que este rubro sostenía.

Es cierto que la generación de la Reforma, como dice Enrique Florescano

enfrentó tres desafíos inmensos: construir una república asentada en leyes; infundirles a los ciudadanos un espíritu nacionalista; y definir los medios para alcanzar esas metas, que a la postre fueron la educación, la literatura, las artes, los símbolos nacionales y el fortalecimiento del Estado (Florescano, 2001: 380).

Que como observamos en primer término, sobre la educación poco o casi nada se cumplió.

El devenir histórico mismo afirma que varios de esos objetivos se fueron realizando debido a otros múltiples factores como las recurrentes invasiones extranjeras que el territorio nacional sufrió en el siglo XIX. Sin embargo, la educación de los grupos indígenas y campesinos permaneció en el atraso durante décadas debido al aislamiento, pese a los esfuerzos del gobierno por desalojar los prejuicios sembrados por la religión y la educación que impartían los colegios dirigidos por las órdenes religiosas que estaban aceptadas en México desde la Colonia.

Después, la Constitución de 1917 hizo referencia por primera vez a la gratuidad y laicidad de la educación en su artículo tercero, sin embargo, nuevamente había exclusiones en cuanto a los grupos que componían la gran diversidad étnica, pues decir que la lengua oficial era el español era una forma explícita de exclusión para quienes se comunicaban en otro idioma.

El nuevo siglo y el nuevo régimen posrevolucionario, aun con su política social vanguardista para el tiempo en que se estaba aplicando, nuevamente dejaban fuera a todos los grupos, que mediante la abstracción, retrataban los muralistas con una larga serie de efectismos y complicidades con el nuevo Estado mexicano.

Pareció que la educación socialista podría extenderse a todos los niveles y estamentos de la sociedad mexicana, pero no fue así. La intervención de la Iglesia Católica obstaculizó el proceso desacreditando al gobierno, con un efecto contrario. Hace años, Alfredo Zalce, el gran muralista michoacano y cardenista, recordaría cómo los profesores que tenían trabajo como alfabetizadores tenían que ir armados: “tanto hombres como mujeres llevaban pistola al cinto porque no nos dejaban entrar a los pueblos, menos a las escuelas”.

Podemos afirmar con la historia, que los logros reconocibles de la educación se dieron sobre todo a partir del cardenismo y la educación socialis-

ta, proyecto ambicioso que desafortunadamente se abandonó. Luego poco a poco, en las siguientes décadas la oferta educativa se amplió por encima de todo en el medio urbano con lo cual se masificó la educación, sin embargo, las etnias continuaron en el olvido occidental pero no de sí mismos.

Un poco más avanzado el siglo, una manera factible de matar dos pájaros de un tiro fue invitar a los mazahuas que hablaran la lengua a integrar un cuerpo de educadores bilingües que adquirió algún status dentro de las comunidades como profesores. Ello trajo consigo la supervaloración de este oficio académico y el engrosamiento de las filas sindicales de los Servicios Educativos Integrados al Estado de México (SEIEM), además del empoderamiento de algunos cacicazgos.

Aunque existen diversas instituciones que se han sensibilizado ante la situación de los indígenas en el mundo que han creado normatividades a partir de los valores culturales de las etnias, ello no resuelve muchos de los problemas económicos de las familias indígenas que se traducen en problemas de fragmentación provocada por la migración, delincuencia y en el mejor de los casos en soledad entre los estudiantes que tienen que vivir por su cuenta o en el hacinamiento cuando asisten a la universidad o con todos los problemas con los que lidian en los albergues de la Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) como la falta de higiene, agresiones y promiscuidad en algunas ocasiones.

A lo más que se les ha llevado es a sistematizar su lengua a través de la educación bilingüe, proyecto que no se llevó a cabo sino hasta la década de los 70 y cuyos resultados habría que valorar con toda honestidad, pues no se ha logrado la sistematización de múltiples lenguas y todavía se discute sobre las diferentes variantes que existen en una lengua pues para muchos hablantes de lenguas originarias sólo la suya propia es la que vale. Es evidente que muchos compas indígenas no practican la equidad y derechos de todas las lenguas a tener un lugar en la sociedad si ese lenguaje sirve para comunicarse con otros.

De manera importante, nuestra generación aún recuerda un hecho sin precedentes en la Historia, como fue la creación de los libros de texto gratuitos a finales de la década de los 50, 90 por ciento de la población actual de México recibió conocimientos a través de ese aparato ideológico de dominación y control dentro de un marco constitucional, en que se convirtieron los llamados “logros de la Revolución”. No obstante, no se crearon libros de texto en lenguas indígenas sino hasta el último tercio del siglo XX. En gran medida, los libros de texto de casi tres décadas no funcionaron en las comunidades indígenas tomando en consideración que sus

contenidos no se referían a temáticas que los indígenas conocieran por sus tradiciones o cultura, sino que aquellas estaban referidas al desarrollo urbano y a una homogenización cultural que en realidad no existe.

La reflexión anterior revela que la educación de los indígenas de México nunca se planteó como una prioridad para la preservación de la cultura originaria de nuestro país, aunque proviniera del Estado. Esta preservación sólo se dio a través del resguardo y apropiación que el Estado había hecho de las zonas arqueológicas y sus contenidos museográficos; en realidad, el orgullo indígena sólo se contiene en las salas de los museos. Toda la grandeza de aquellas civilizaciones se encuentra en ese contexto y ha sido, además, parte de una apropiación discursiva del Estado como una institución que se legitima como nación al reconocer derechos, identidad y cultura de manera secular y abierta.

La educación indígena a finales del siglo XX se encontraba tan rezagada como en el siglo anterior. Si revisamos las estadísticas de analfabetismo en México nos encontraremos con que los estados de la federación con los índices más altos de analfabetismo son los que poseen un alto grado de composición indígena (ver datos en página web del INEGI). Dentro de esos porcentajes se encontrará que de la población indígena, el grupo de mujeres es el que mayormente no ha asistido a la escuela y no saben leer y escribir. Esta situación prevalece aún en el municipio de San Felipe del Progreso, donde muchas mujeres mayores padecen todas las consecuencias de la ignorancia.

En múltiples ocasiones, el gobierno justificó que no se daba educación en diversas comunidades porque las costumbres y tradiciones de las mismas no admitían que las mujeres asistieran a la escuela. El transcurrir de la historia habría de mostrar hacia la última década su peor cara para quienes habían creído lo que el Estado argumentaba en su favor, pues el proceso globalizador obligó al país a presentar su estado de cuentas tanto social como económico, si deseaba ingresar a la comunidad de países integrados ahora en bloques productores que habrían de competir en el mercado mundial, para lo cual, el país no estaba preparado.

La irrupción de la rebeldía indígena en 1994 fue un campanazo que, sobre todo, llamó la atención sobre los problemas no resueltos durante décadas, como la educación superior. A la educación normalista en la que se había integrado la mayor parte de las aspiraciones de la educación superior de los indígenas, ahora se sumaba la aspiración de más y mejor educación para ellos, como lo estipulaban los Acuerdos de San Andrés.

Los indicadores de la educación se encontraban muy por debajo de los que Estados Unidos y Canadá presentaban frente al Tratado de Libre Comercio para América del Norte (NAFTA). Ello tuvo como consecuencia acelerar, a cualquier precio, la certificación de los egresados que se encontraban en el mercado de trabajo, auspiciando un intenso programa de becas para incrementar las estadísticas de posgrado y elevar con ello la media del nivel educativo nacional. La educación superior indígena ni siquiera se encontraba como posibilidad en ese tiempo.

Las universidades interculturales han sido establecidas en puntos que difieren por causa de las características sociales que las etnias han adquirido en los tiempos recientes. Por ejemplo, la primera universidad intercultural, la del Estado de México, se ubica muy cerca de un centro industrial en desarrollo como Atlacomulco, alrededor del cual giran poblaciones como Acambay, Ixtlahuaca, Jiquipilco, Jocotitlán, El Oro, San José del Rincón, Temascalcingo y hasta poblaciones fronterizas del estado de Michoacán como Tlalpujahua y Maravatío, además de encontrarse a dos horas de la capital de México y a una hora de la capital del estado.

He buscado infructuosamente una estadística que diera un panorama de la colocación de los egresados de la Universidad Intercultural del Estado de México en el campo laboral. Es un proyecto académico que está en diseño y sólo hay algunas referencias proporcionadas por la Dirección de Comunicación Intercultural: alrededor de 60 por ciento de los egresados se encuentran trabajando y no siempre en el área de comunicación; muchos de ellos trabajan durante las vacaciones para financiar sus gastos durante el semestre y la ilusión-fantasa de las becas Pronabes es sólo eso: una ilusión; con los gastos en pasajes, renta de habitación, alimentos, libros y fotocopias, los alrededor de mil pesos mensuales de la beca se esfuman.

Ya se ha hablado sobre la experiencia de la educación intercultural en el Estado de México en la primera universidad con este modelo donde he pasado los últimos siete años de mi vida profesional. La experiencia que tiene mucho más de humanas emociones que de otra índole, excepto lo académico. En estas experiencias es imposible hablar de las emociones que la convivencia con sus carencias nos plantea. Es cotidiano que alguno de los estudiantes no esté en clase porque se encuentra cuidando a la madre o a la abuela por algún problema de salud. Siempre estará algún miembro de la familia involucrado en el cuidado de los miembros de la tercera edad. Siempre tendremos que justificarles faltas a clase y al mismo tiempo, no sólo se hace el funeral sino todas celebraciones que le siguen y en ellas siempre se encuentran involucrados los estudiantes. Sus costumbres se imponen frente a la normatividad de la educación.

Para conseguir mejorar su presupuesto, la Universidad Intercultural del Estado de México y las demás también tienen que pasar por las evaluaciones de los Comités Interinstitucionales para la Evaluación de la Educación Superior (CIEES). Estas evaluaciones tienen parámetros de escuelas tradicionales. Para las Interculturales las evaluaciones deberán adecuarse a la realidad del tipo de educación y de los sujetos que reciben instrucción que provienen y viven en las comunidades indígenas en todos los sentidos. Por ejemplo: inversión en bibliotecas deberá incrementarse a una buena cantidad que permita tener todos los textos necesarios para cada estudiante. Las instalaciones de la biblioteca deben mejorarse de manera que inviten a pasar un buen número de horas en la misma.

En el mismo sentido van las auditorías del Estado y sus instituciones educativas. No es adecuado considerar que los mismos parámetros puedan servir para medir a las instituciones educativas autónomas, públicas o privadas. El modelo educativo intercultural y su realidad nos remiten a una serie de situaciones que no fueron tomadas en cuenta cuando se pensó el proyecto.

El modelo de educación intercultural tiene características que suponen la integración de rasgos y elementos pedagógicos, así como los valores de interculturalidad, como el respeto y la tolerancia, la equidad en las relaciones sociales y la sustentabilidad en relación con el ambiente, elementos que tienen en cada circunstancia histórica su propia fisonomía.

La aplicación de un modelo a una circunstancia dada, crea un nuevo modelo que ya no es el original. De entrada, es increíble que se haya hecho o llamado el modelo educativo que, en mi opinión, no es intercultural si se considera que fue elaborado con una visión pedagógica occidental y trasciende sobre otro y ninguna propuesta se ha hecho por un retorno a la educación que los indígenas tenían a la llegada de los europeos.

La educación indígena mesoamericana comenzaba en el momento en que el niño nacía y se le mostraba el mundo, no se escondía nada a sus ojos y entendimiento y la educación era compartida por el padre en algunos aspectos y en otros por la madre de una forma complementaria. En contadas ocasiones se ha dado a los jóvenes interculturales la oportunidad para extenderse sobre la forma en que son enseñados por sus padres a cultivar la tierra o a cuidar los animales, en ocasiones platican acerca del cardado de la lana para hacer telas y acerca de lo que hacen las abuelas, quienes se encargan del cuidado de las borregas. El cúmulo de conocimientos tradicionales que aún sobrecargan a las comunidades pesa más que los tiempos que han impuesto la globalización y la tecnología más reciente.

También es cierto que los jóvenes que asisten a la universidad ya no participan tan comprometidamente como en el pasado en las actividades domésticas. Ya no asisten a reuniones o asambleas de la comunidad. El adolescente rural tiene en la actualidad muchas coincidencias con el adolescente de la ciudad. Se ha vuelto más ambicioso del consumo que ofrecen los medios de comunicación. La mayoría de ellos consume las nuevas tecnologías de las comunicaciones, sin embargo, no son un mercado atractivo para muchos servicios de telecomunicaciones y de cable. Este olvido, que parece inconsciente y pasa inadvertido para las empresas que desprecian el mercado rural, hace que las comunidades de jóvenes no reciban los referentes de la cultura occidental que hacen “competentes” a los estudiantes de universidades urbanas.

En el ámbito de la Sociología se descubrió hace tiempo la importancia que tuvo la explosión demográfica en el campo pese a las medidas y la propaganda en favor de la planeación familiar, pues el número mayor de hijos significaba más mano de obra para la siembra y cosecha como una estrategia de supervivencia. Hoy los cambios son notables en la decisión de las mujeres que van a la universidad. Ellas no desean embarazarse. Casi siempre esto sucede más por una necesidad cultural de los varones de consolidar su identidad sexual y su posición jerárquica dentro de la familia y la comunidad, sobre todo en los grupos más cerrados.

Es en la Intercultural donde se observa que existen prácticas culturales que inciden en el aprovechamiento académico, como el embarazo precoz, que en muchas jóvenes es una estrategia para no quedar desacreditada socialmente si “se entrega” o “se acuesta con un chavo”. Las chicas dicen que cuando un chavo “se las lleva a la cama y pierden, luego lo saben los demás y son tomadas como locas” “luego andan con una nada más para acostarse” (testimonios de universitarias). Los estudiantes mismos, los varones, se comunican esas posibilidades. La única manera en que la jovencita no será más molestada para tener relaciones es el embarazo. Esta práctica es casi una tradición o un condicionamiento, una especie de protección contra la promiscuidad que devendrá en casamiento con el tiempo.

La cultura pedigüeña incide de manera determinante en la comunidad estudiantil, donde hasta hace muy poco tiempo los muchachos pedían ayudas para pasar una materia. Es una costumbre muy arraigada que ha sido difícil de combatir en el medio rural-indígena. Esto, en cuanto al aspecto sociocultural del medio donde se estableció la primera universidad intercultural de México.

Por otra parte, con nuestro cálculo de buen cubero —pues no se cuenta con un seguimiento de integración al trabajo de los egresados— suponemos que 60 por ciento de los egresados tiene trabajo, pues en la región existe una cultura de trabajo subnominal, de bajo salario, sobreexplotado, que ejercen las grandes transnacionales que existen en Atlacomulco, a las que los egresados y los estudiantes, en vacaciones, ingresan como mano de obra eventual. En estos trabajos los estudiantes laboran hasta once horas en una jornada y para trasladarse a su comunidad en media noche tienen que pagar un transporte cuyo costo es más alto que el salario diario que reciben. Mega Atlacomulco paga 1 400 pesos quincenales a egresados que niegan cursar una licenciatura, porque en esa empresa admiten solamente a escolares de secundaria y preparatoria (testimonio de universitarias). se trata de un sistema que apoya la educación, que le promete a los jóvenes elevar sus niveles educativos, pero al salir a la calle éstos no pueden encontrar trabajo.

Los padres indígenas tienen esperanza en que los estudios que sus hijos realizan les sacarán de la pobreza, este es un lugar común en los estudios educativos; desde tiempos de Pierre Bourdieu sabíamos que la movilidad social ascendente tenía ese origen; que también la democratización de la educación produjo un incremento en el ingreso a las universidades, sin embargo, la pobreza no cede en las comunidades de San Felipe del Progreso, pese a sus índices de alfabetización y nivel escolar.

Esto es así porque los índices de desempleo siguen creciendo, la creación de empleo no da suficientes lugares para los jóvenes que egresan de las universidades. Las exigencias del mercado laboral son más tortuosas para cualquier egresado de la Intercultural que para los egresados de otras universidades o instituciones de carreras técnicas. Al universitario se le exige que tenga el título para ejercer la docencia en cualquier secundaria o preparatoria de la región.

San Felipe tiene una producción per cápita de profesores que sobrepasa a cualquier ciudad mediana de este país. Sin embargo, los referentes de conocimiento profesional de competencias y habilidades es escasa, la lectura de libros per cápita por año es muy baja (me atrevería a decir que es de cero) en casa de cada estudiante escasean los libros como en las comunidades de donde provienen y donde existen bibliotecas los libros no se tocan porque se maltratan (testimonio de universitarios de la región mazahua).

A diez años del establecimiento de la Universidad Intercultural del Estado de México, se ve una gran competencia entre los diferentes niveles educativos, entre normalistas y universitarios que ahora se arrebatan una

plaza en el magisterio, con algunas ventajas diferenciales de los estudiantes universitarios en conocimientos, pero desventajas políticas que provienen del sindicalismo y prebendas o plazas hereditarias en el gremio magisterial del Estado de México.

En su trayectoria de estudiante, las experiencias de cómo la pobreza incide de manera negativa son tan evidentes como lo que ha sucedido en varias ocasiones: no hay posibilidades de profundizar en muchos temas de investigación porque los referentes intelectuales, académicos y bibliográficos son pobres y no quiere decir esto que la cultura mazahua sea pobre o se haya empobrecido en el siglo XXI, pues los mazahuas han alcanzado un cúmulo de conocimiento que les ha permitido sobrevivir estos siglos precisamente porque de manera muy inteligente se las han arreglado bien con toda la miseria económica que el sistema administrativo del gobierno les ha impuesto, sino porque no tiene muchos recursos que hay en el medio urbano como cines, bibliotecas, Internet, televisión por cable o satelital y la telefonía, que es cara en México, pero contra todos los pronósticos se han adaptado fácilmente a las nuevas tecnologías. Ello habla de una gran capacidad de hacer que los mazahuas poseen. Han aprendido a usar las nuevas tecnologías y como pocas culturas marginadas las han integrado para superar obstáculos como la comunicación con sus coetáneos en el extranjero.

Sin embargo, por otra parte, también explotan en su favor su condición indígena. En parte ello se debe a que se han conformado con recibir algunas prebendas (costales de cemento) apoyos como becas para sus niños, madres solteras y personas de la tercera edad, a cambio de sus votos. Eso no ha cambiado ni en los últimos 12 años de estancia de los panistas en el gobierno federal. Todos los partidos, de todos los colores, utilizan las mismas estrategias. Se conocen muy bien las costumbres en materia política; lo hacen todos los candidatos.

Se ofrece a los jóvenes la oportunidad de estudiar, de aprender un oficio profesional como es el del comunicador, aunque sin el propósito perverso que se tuvo en el pasado de “integrarlos”. En ocho años de trabajo nuestra mentalidad ha cambiado frente a lo que significa formar profesionales en comunicación con una perspectiva intercultural que muy poco entendemos nosotros mismos como profesores, como profesionales formados en un modelo educativo y contexto diferente.

Hoy por hoy, se puede hablar un poco más cómodamente de la educación intercultural, de la interculturalidad, porque no se encuentra en el panorama una reflexión que parezca adecuada a la experiencia de los profesores que conocemos de manera cercana a los estudiantes. Resulta impo-

sible no conocer a fondo a los estudiantes; su realidad puede leerse en sus rostros: hambre, violencia intrafamiliar, miedo y resentimiento.

Un investigador SNI en la intercultural no se encuentra muy a gusto porque el nivel del estudiante es bajo, el lenguaje elevado o doctoral no puede ser entendido por falta de referentes en un joven que no ha tenido ni ha creado hábitos de lectura porque su misma situación no es ni ha sido favorable para tener libros; sus padres desconocen acerca del tiempo que un estudiante requiere para una formación sólida y, al mismo tiempo, el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desconoce también la realidad cotidiana de ese joven porque el investigador pocas veces abandona su cubículo, desconoce las comunidades, confía en lo que los muchachos traen en su reportes que en la mayoría de las veces son inventados.

Cuando el joven llega a su comunidad tiene obligación de hacer algunas faenas que en ocasiones son pesadas, como las cosechas. En verdad cabe preguntarse ¿cómo un chico puede tener alientos para estudiar cuando el trabajo en el campo es pesado y el pan escaso? En el mes de noviembre las inasistencias se deben a que los muchachos tienen que ir a cosechar y también a ayudar en ocasiones a otros miembros de la comunidad.

La lucha cotidiana va en un sentido y a contramano, pues por un lado se pretende que los jóvenes indígenas recuperen su sentido de pertenencia, su identidad étnica, su historia inexistente en documentos y libros y por otra, los medios de comunicación acaban con todo lo que se logra apenas el joven prende la televisión. Con ello, el mazahua vuelve a soñar con tener todo lo que ve en los comerciales; usa la tecnología de una manera muy eficiente para comunicarse con sus parientes en el norte; va y viene cada fin de semana entre San Felipe y la Ciudad de México en busca de ese sueño y si no lo encuentra se aventura en ir hacia el norte.

El orgullo étnico ha crecido un poco, en forma apenas notoria, pero sí existe en el estudiante una toma de conciencia de quiénes son sus antepasados y todo lo que puede hacer por recuperar la dignidad de su comunidad a través de ser una persona con una buena formación profesional porque en sus padres existe ese anhelo de que sus hijos “tomen estudio”, como lo dicen las mujeres madres mazahuas, las más interesadas en que sus hijos sean licenciados.

Lo antes expuesto tiene la intención de despertar el interés en temas como los que se vislumbran en el horizonte de la educación intercultural en México. Muchos temas no han sido investigados aún; mucho puede indagarse con el propósito de dar un rostro nuevo a la visión de muchos textos que ya ha aportado la Antropología. Ahora la Comunicación y la

Sociología buscan hacerse de una pequeña parcela de ese mundo tan rico e interesante que es el mundo mazahua: sobre todo debo a ellos las gracias por reír y sonreír como lo hacen cotidianamente, a veces en clase y a veces en el tianguis o en las peregrinaciones.

Bibliografía

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, 2006, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas de México*, Siglo XXI, México.

CASILLAS, Lourdes y Laura Santini, 2006, *Universidad Intercultural. El modelo educativo*, CGEIB, México.

FLORESCANO, Enrique, 2001, *Etnia, Estado y nación*, Taurus, México.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel, Helene Balslev Clausen, 2008, *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, Siglo XXI, Colegio Mexiquense, Colegio de Sonora.

KYMLICKA, Will, 2003, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Ed. Paidós, Barcelona.

LEVIN, Danna y Federico Navarrete, 2007, *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, UAM-A, México.

MEDINA, Antonio, Ana Rodríguez y Alicia Ibáñez, 2005, *Interculturalidad, formación del profesorado y educación*. Pearson Educación, Madrid.

ORNELAS, Carlos, 2008, *Política, poder y pupitres*, Siglo XXI. México.

REBOLLO, Ma. Angeles, 2006, *Género e interculturalidad: educar para la igualdad*, La Muralla, Madrid.

RODRIGO ALSINA, Miquel, 2000, *Comunicación Intercultural*, Paidós Anthropos, Barcelona.

ROUSSEAU, Jean Jacques, 1985, *Emilio o de la educación*, Editorial EDAF, Madrid.

SAHAGÚN, Bernardino de, 2006, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, México.

SCHMELKES, Silvia, 2004, "Educación intercultural. Reflexiones a la luz de experiencias recientes", en *La formación de valores en la educación básica*, Biblioteca para la actualización del maestro, Secretaría de Educación Pública, México.

Diana Patricia Bailleres-Landeros

Maestra en Estudios Urbanos y Regionales por la Universidad Autónoma del Estado de México. Es docente de tiempo completo en la Universidad Intercultural del Estado de México en la División de Comunicación Intercultural. Sus textos más recientes abordan temas referentes a la metodología para los estudios interculturales e historia contemporánea del municipio de San Felipe del Progreso. Tiene varios artículos en proceso de publicación.

Correo electrónico: diana.bailleres@uiem.edu.mx

Actos performáticos y el proceso reidentitario de las comunidades totonacas del municipio de Huehuetla en la Sierra Norte de Puebla

José Juan Méndez-Ramírez

Universidad Autónoma del Estado de México, México

México, al igual que muchas otras naciones, registra una composición pluricultural donde conviven lo ancestral y lo moderno; esto lo convierte en un país de cultura antigua y de civilización actual. Tiene manifestaciones sociales en donde perviven expresiones prehispánicas como las expresadas por las culturas indígenas, sociedades en las que aún se identifican instituciones ancestrales como el consejo de ancianos y aún se rigen por usos y costumbres. Estas realidades se encuentran en convivencia con las sociedades modernas contrapuestas a sus formas de organización social, producto, en cierto modo, de un injerto histórico que hace del México de hoy, muchos Méxicos en la constelación cultural y social de su población.

La forma en que ha sido abordado el estudio de estas realidades ha respondido en buena medida a las propuestas teóricas que se desprenden del estructuralismo clásico, de los enfoques culturalista, indigenista, comunitarista o agrario, sólo por mencionar algunos. En este trabajo se pretende describir la propuesta teórica del *performance* en el análisis del proceso reidentitario que experimentan algunos integrantes de las comunidades indígenas totonacas del municipio de Huehuetla de la sierra Norte de Puebla.

De ahí que se pretenda determinar cómo los asesores (jóvenes que han salido de sus comunidades a estudiar a otras ciudades y regresan a las mismas con títulos de licenciatura y estudios de posgrado), el sacerdote del municipio y Madres Carmelitas Descalzas, influyen en ciertos miembros de las comunidades totonacas en la construcción de una nueva idea identitaria desde el imaginario que ellos se han construido en torno a la realidad indígena existente y cómo a partir de la socialización de nuevos símbolos, narrativas e ideas, logran situar a estos indígenas en un estado liminal que los lleve a conducirse de distinto modo ante las estructuras tradicionales y la forma de interactuar en su medio.

Contexto general

Partimos de la afirmación hecha por las Naciones Unidas en la que resalta la composición del mundo contemporáneo al señalar que

En el mundo se hallan más de cinco mil culturas, y también reconocen que hay, por lo menos, 400 millones de indígenas pertenecientes a 300 pueblos. Es decir, el mundo llega al siglo XXI con una de sus más gigantescas diversidades en religión, culturas y etnias. A ello le podemos agregar la variedad de pensamientos y prácticas políticas en todo el orbe, y, por lo tanto, daremos cuenta de una existencia plural, que nos remite en múltiples casos a experiencias de conflictos, violencia, contradicciones, oposiciones; pero también a convivencia, solidaridad, respeto, tolerancia, reconocimiento, justicia, divinidad y paz (Sandoval, 2006: 13).

Esta diversidad pone de manifiesto la constante presencia de la sociabilidad inter e intra-étnica, es decir, conlleva un contacto de las diferencias, entre distintos puntos de vista o relaciones que se llevan a cabo entre individuos o entre grupos que forman parte de alguna región, ya sea de la misma nacionalidad o en su caso, que llevan a cabo contactos más amplios, es decir, que tienen un carácter internacional.

En cada uno de los contactos multinivel, por lo general, entran en juego o resaltan componentes como la raza, la cultura, la ideología, la religión, las creencias, costumbres y tradiciones, sólo por citar algunos. Cada uno de estos factores determina identidades y cohesiones grupales que se autodefinen y denominan ante el otro. Esta autodefinición se puede entender o es posible identificarla principalmente porque en la mayoría de los casos, los elementos constitutivos que los integran no son compartidos por los integrantes de grupos con los que entran en contacto.

Esta diversidad étnica y pluralismo cultural se constatan estadísticamente cuando se afirma que “En México hay 90 por ciento de mestizos y diez por ciento de indígenas” (Navarrete, 2004: 7) de acuerdo con la población total, en este sentido, no es difícil deducir que de la totalidad de la población que integra a México como nación

90 millones de personas que hablan español, que definen su identidad en primer lugar como ciudadanos mexicanos, que tienen una cultura occidental y moderna, y por el otro a 10 millones que hablan alguna de más de 60 diferentes lenguas indígenas, que definen su identidad en primer lugar como miembros de su comunidad local y de su grupo étnico... (Navarrete, 2004: 8).

Algunos estudiosos han pretendido abordar el análisis de estos fenómenos sociales como efectos del proceso de globalización, en el que se ha visto inmersa la mayor parte de las naciones del mundo; también los han considerado como expresiones que pueden ser estudiadas desde nuevas miradas analíticas, resaltando más las interpretaciones hermenéuticas y argumentando que a este tipo de fenómenos no se les puede explicar desde las teorías tradicionales.

En el caso mexicano, al igual que en muchas comunidades científicas del mundo, el estudio de las realidades referidas aún se continúa realizando desde la mirada de teorías longevas y con significativa tradición en la explicación de lo macro y micro, en lo institucional, la estratificación social, sus relaciones económicas, de poder, tomando como objeto de estudio sus distintas expresiones culturales, el ritualismo, sólo por mencionar algunas.

Hoy en día se están desarrollando nuevas formas de análisis de las problemáticas mencionadas, entre las cuales se encuentra la propuesta teórica del *performance*, que ha dado un giro en la metodología y en la proposición teórica y conceptual de la cual se venía haciendo uso tradicionalmente para tratar de explicar y comprender a lo social, de ahí que para el desarrollo de este trabajo nos resulte interesante adoptar la propuesta del *performance* y desde sus principios teóricos se pretenda comprender el proceso reidentitario de las comunidades totonacas del municipio de Huehuetla en la Sierra Norte de Puebla.

En el municipio referido se pudo apreciar desde la década de los noventa que la población experimentó cambios sustantivos en su identidad tradicional. Dichos cambios giran en torno al proceso de adaptación, o específicamente, a las dificultades que enfrentan algunos indígenas de estas comunidades que salieron de ellas, en este caso a realizar estudios profesionales y de posgrado y al tener contacto con otras realidades sufren procesos de aculturación que se contraponen a los valores culturales establecidos en sus lugares de origen. Tal es el caso de la noción tradicional que ubica al totonaco en cierto nivel de la estratificación social y por ende en el rol social que se le ha asignado. Otro ámbito en el que se observa este proceso de aculturación tiene relación directa con las relaciones de poder y la forma de participación de los indígenas tanto en el ámbito económico como en la esfera política del municipio.

Lo mismo sucede con el sentimiento que históricamente ha colocado a los totonacos como gente sin razón, situación ante la cual dichos actores han adoptado actitudes de cuestionamiento y crítica ante quienes ejercen el poder político y quienes concentran el poder económico en el municipio.

Ante este escenario, estos personajes (los jóvenes que se han educado y regresado a su comunidad) se han quedado como en un vacío en el cual no se sienten parte en su totalidad de la estructura cultural prevaleciente en sus lugares de origen (comunidades totonacas). Además, experimentan el rechazo de los mestizos del municipio; ante éstos, ser naco es una especie de estigmatización que llevan por ser considerados representantes de una cultura atrasada, inferior y carente de sentido.

Sin embargo, algunos de los actores referidos, junto con el sacerdote del municipio y las Madres Carmelitas Descalzas, han realizado acciones sociales con las que han pretendido la reivindicación de lo totonaco como cultura, lo totonaco como motivo de orgullo, es decir, la construcción de una nueva idea identitaria de lo que signifique ser totonaco y de la forma de expresarse ante los otros, desde el imaginario de éstos, es decir, llevar a cabo un cambio en la cultura de las comunidades a fin de reivindicarlos como seres humanos y como grupo cultural que merece ser respetado.

En ese sentido, estos actores se han construido un imaginario con el que se pretende la redefinición de la cultura totonaca y a través de la construcción de narrativas, el ejercicio de capacitación en el ámbito productivo y educación, pretenden cambiar mucho del pensamiento y por ende de la forma de actuar y relacionarse hacia el interior de la comunidad, como con las demás etnias y con los distintos niveles de gobierno y específicamente con la etnia mestiza, de ahí que se ponga atención a los cambios culturales que conllevan la transformación identitaria de los indígenas del municipio.

La mayor parte de los trabajos que han tomado como objeto de estudio a las etnias indígenas se han enfocado o han tomado como elemento de análisis las relaciones de poder, el conflicto, el estatus de sumisión en el que se encuentran, los derechos de los grupos étnicos y la ciudadanía india, sólo por referenciar algunos. Lo innovador que se propone en este documento gira en torno a la construcción de símbolos que llevan a los indígenas a insertarse en una cultura del *performance*; si bien es cierto que el *performance* ha sido empleado en las disciplinas artísticas, también lo es que en los últimos años ha sido trasladado a trabajos antropológicos y sociológicos, dando una mirada innovadora en el estudio de lo social.

Desde la mirada del *performance* se considera que se pueden aportar otras interpretaciones y explicaciones de los cambios identitarios que se hacen presentes en las comunidades totonacas de Huehuetla, es decir, al interior de éstas se están llevando a cabo procesos transformativos de las relaciones intra e inter étnicas. Por ello, abordar este fenómeno desde los principios del *performance* puede dar interpretaciones muy distintas de las

hechas por las formas tradicionales que han imperado en el análisis de lo social.

De ahí que se considere importante estudiar el proceso de formación y socialización de nuevos símbolos entre las comunidades totonacas, con los cuales se pueden llegar a conformar identidades distintas a las tradicionales, específicamente los puntos de quiebre en algunas prácticas, concepciones o nociones que se hacen presentes en las comunidades totonacas motivadas o inducidas por la participación de diferentes actores o agentes externos e internos que han llegado a trastocar el funcionamiento tradicional de estas comunidades.

El *performance* y sus principios

Para iniciar este punto se retomará a Balandier (1994) que hace referencia a la cultura como la puesta en el espectáculo de la ideología, es decir, la trasposición dramática de los acontecimientos históricos y contemporáneos, la producción de imágenes y narrativas, así como la manipulación de símbolos históricos y nuevos. Siguiendo con esta noción de la dramaturgia, su narrativa y su representación simbólica, en este punto llevaremos a cabo un acercamiento a la propuesta teórica del *performance*.

De la literatura desarrollada en torno al *performance* cabe referir la anglosajona, la cual pone énfasis en las actuaciones y ejecuciones culturales de los sujetos y su contexto social, ubicando a cada una de ellas en dramaturgias situacionales; en el campo de la Antropología no se alejaría en mucho de la noción artística del *performance* principalmente por concebir la trama social como representaciones simbólicas que son puestas en escena por cada persona, en situaciones específicas y haciendo uso de escenografías particulares para cada situación. En este sentido, Turner define a la antropología de la *performance* (término que engloba al ritual, la ceremonia, el carnaval, el teatro y la poesía) como una parte esencial de la antropología de la experiencia.

El término *performance* no posee traducción precisa al castellano; según informa Turner deriva del francés *parfournir* y refiere a la acción de completar, como el final propiamente dicho de una experiencia. Turner recupera la categoría de “experiencia” de la filosofía de Dilthey, quien busca superar el legado kantiano de las categorías formales distinguiendo cinco momentos partiendo de un núcleo perceptual o sensible y alcanza la expresión o comunicación en términos inteligibles de esa experiencia perceptual (lingüística o no verbal) pasando por una serie de mediaciones. La obra de arte expresaría la culmi-

nación expresiva mayor (Turner, 1982: 13-16 citado por Wilde y Schamber, 2006: 26-27).

Turner enfatizó las relaciones entre este concepto y el de ritual, pero como señala Beeman (1993) lo que podría denominarse teoría de la performance se aplicó a campos muy diversos, como la interacción en las estructuras del lenguaje y la puesta en acto de géneros narrativos, conocidos en folklore como “arte verbal”, donde opera singularmente la eficacia simbólica (ver el artículo pionero de Bauman, 1975)” (Wilde y Schamber, 2006: 26-27).

De este modo, el concepto del *performance* y todo lo que encierra, en un primer momento fue asociado

A los campos artísticos o de la lingüística, es decir, a los vínculos entre las “actuaciones” o “ejecuciones” culturales del sujeto y el contexto situacional y social más amplio en el que éstas toman lugar. “esto puede apreciarse tanto en las elaboraciones provenientes del campo de la lingüística —desde la teoría de “los actos de habla” de Austin (1971) a “la etnografía del habla” de Dell Hymes (2000 [1972]) y los trabajos de Barman y Briggs (1990, 1996), para citar sólo algunos hitos de tan extenso campo —como en aquellas que identificaron a la performance con actividades que incluyen otros medios expresivos más allá de lo verbal, tales como la música y la danza (Citro, 2006: 84).

Otros más traspolarían al *performance* a la trama social, lo que en su momento presentó y desarrolló Goffman (2006) como la dramaturgia social, en la que se lleva a cabo en cada situación, en cada encuentro, representación o dramaturgia de los individuos el intercambio, superficial o profundo de información, dado que en cada situación las personas adquieren, proporcionan, producen, intercambian, reciben y circulan la información que les permita iniciar, continuar, debilitar o reforzar alguna interacción y bajo ese principio los momentos y sus hombres se constituyen en el “cara a cara” y en la construcción situacional que les permitan alcanzar el objetivo que los mueve a llevar a cabo cierto comportamiento o actitud dentro del grupo.

Enfatizar qué tanto el *performances* sociales (que incluyen los denominados dramas sociales)¹ como las culturales (los dramas estéticos o de escena, según la definición de Singer) ponían de relieve el carácter reflexivo de la agencia humana: a través de sus actuaciones o también de la participación u observación

¹ Con este término, Turner (1989) se refiere a unidades de procesos sociales armónicos o disarmonicos que se levantan en situaciones conflictivas y que poseen cuatro fases de acción pública: ruptura, crisis, reparación y por último reintegración del grupo social en cuestión o reconocimiento social y legitimación del cisma entre las partes involucradas.

de *performances* generadas por otros, las personas pueden conocerse mejor a ellas mismas y a sus semejantes (Turner, 1982: 81).²

Por otra parte, este autor ha insistido en la capacidad de ciertas *performances* para constituirse en momentos de antiestructura caracterizados por las experiencias de *comunitas* y liminalidad. La dinámica de la vida social es para el autor una alternancia, una vivencia sucesiva de estructura y antiestructura. La estructura refiere al orden diferencial y jerárquico regido por los status económicos, políticos y legales, involucrando un dominio de lo cognitivo y pragmático, mientras que la antiestructura, en cambio, se vincula con las experiencias de unidad, compañerismo, igualdad (la *comunitas* espontánea) y el predominio de la emoción, el juego y el arte.

Sin embargo, esta noción del *performance* se vincula directamente con el ritual, o se toma al ritual como elemento de análisis, noción que se puede visualizar de manera más clara tomando como referencia los argumentos desarrollados por Turner en torno a los *rites del* pasaje y sus respectivas etapas liminales. Sin embargo esta descripción es un tanto limitada, de ahí que se decida incorporar la propuesta que Jeffrey C. Alexander desarrolla en su trabajo que denominó como *Social performance. Symbolic action, cultural pragmatics and ritual*, en el cual se expone o fortalece la mirada que no toma como elemento central de análisis a los elementos estructurales, más bien es una reflexión a las nuevas formas de participar del actor social en las sociedades tradicionales y en las sociedades contemporáneas, es un abordar el objeto desde el símbolo, su transformación o en definitiva la desincorporación del imaginario.

Se debe recordar que:

The social study of culture has been polarized between structuralist theories that treat meaning as a text and investigate the patterning that provides relative autonomy and pragmatist theories that treat meaning as emerging from the contingencies of individual and collective action —so called practices— and that analyze cultural patterns as reflections of power and material interest (Jeffrey, 2006: 29).

Para Jeffrey el enfoque teórico del *performance* es “a theory of cultural pragmatics that transcends this division, bringing meaning structures, contingency, power, and materiality together in a new way” (Jeffrey, 2006:

² Justamente, Turner distingue los dramas sociales de las performances que se producen en la vida cotidiana, según fueran analizadas por Goffman (1970) para Turner: “si la vida diaria es un tipo de teatro, el drama social es un tipo de meta teatro, un lenguaje dramático sobre el lenguaje de *role-playing* y *status-maintenance*; los cuales constituyen la comunicación en el proceso social cotidiano” (1972: 76).

29), con este enfoque se le presta menos importancia a la forma tradicional de interpretación social desde las estructuras o la determinación cultural, más bien se estaría desarrollando una nueva mirada con la cual se pone de manifiesto la constante creación y recreación de las formas de comunicación simbólica que se llevan a cabo en la cotidianidad del todo social, es decir, en las distintas formas en que interactúan y se relacionan los integrantes de una sociedad y estas interacciones pueden ser de manera individual o social.

Dichos esfuerzos se hacen presentes también en las sociedades contemporáneas a través de distintas expresiones y empleando diferentes medios, tal como lo referencia Jeffrey al mencionar que:

The effort at artificially creating the impression of liveness is not in any sense new. The Impressionist painters wanted to trump the artificiality of the French Academy by moving outside, to be closer to the nature they were representing, to paint en plein air. The Lincoln-Douglas debates were highly staged, and their “real influence” would have been extremely narrow were it not for the hyperbolic expansiveness of the print media (Shuldson, 1998). The aristocracies and emerging middle classes of the renaissance, the period marking the very birth of modernity, were highly style-conscious, employing facial make-up and hair shaping on both sides of the gender divide, and engaging, more generally, in strenuous efforts at “self-fashioning (Greenblatt, 1980). It was the greatest writer of the Renaissance, after all, who introduced into Western literature the very notion that “the whole world’s a stage, and we merely actors upon it (2006: 5-6).

Siguiendo con lo expresado, se tiene que el argumento de este autor no deja de lado algunas reflexiones de estudiosos contemporáneos, tal es el caso de Baudrillard (1983) que en sus trabajos anuncia y denuncia los fenómenos, textos y construcciones simbólicas que dan forma a una realidad contemporánea entremezclada con la ficción como la demarcación de una nueva era, en donde lo pragmático ha desplazado a la semántica y una buena cantidad de referentes sociales han desaparecido y sólo prevalecen significantes que han sido alimentados por los intereses y competencias del día.

En este sentido, Jeffrey (2006) hace referencia a que los integrantes de las sociedades contemporáneas así como de otras sociedades se encuentran “condenados” a vivir sus vidas en épocas de artificio, un mundo de espejos manipulados por la representación de la realidad mediada por la acción de distintos actores generadores de corrientes de opinión, cuyas acciones en muchos de los casos, sus conllevan la construcción de símbolos que son

presentados como ideas que son transmitidas a un público específico como construcciones verdaderas. Este autor pone atención en la audiencia, pues cuando ésta presenta actitudes altamente receptivas, facilita el proceso de asimilación y socialización de dichos símbolos.

Con el propósito de comprender de mejor manera esta propuesta teórica, en la que no se toma al ritual como elemento de análisis por considerarlo como:

Rituals are episodes of repeated and simplified cultural communication in which the direct partners to a social interaction, and those observing it, share a mutual belief in the descriptive and prescriptive validity of the communication's symbolic contents and accept the authenticity of one another's intentions (Jeffrey, 2006: 29).

Dentro de la propuesta que presenta Jeffrey hace referencia a los componentes del *performance* cultural, que a continuación se busca describir.

Los elementos del *performance* cultural

Siguiendo con Jeffrey (2006), se tiene que el *performance* cultural es aquel proceso social en que los actores muestran a otros los significados de su situación social y éstos de manera subjetiva pueden o no ser retomados por quienes fungen como público. Es decir, estos significados son los que dichos actores proporcionan a otros para que inconscientemente o conscientemente sean aceptados como verdaderos, la efectividad de éstos depende en buena medida del orden en que tales significados son expuestos por el transmisor, es decir, la capacidad con que se cuenta para emitir relatos razonables.

Successful performance depends on the ability to convince others that one's performance is true, with all the ambiguities that the notion of aesthetic truth implies. Once we understand cultural performance in this way, we can easily make out the basic elements that compose it (Jeffrey, 2006: 32).

Según este autor, una efectiva puesta en escena gira en torno a la capacidad con la que se cuenta para que, fusionados en un espectáculo, el público se identifique con los actores y los guiones culturales, el momento en que se alcanza este fenómeno se visualiza cuando se establecen conexiones con otros géneros y, por ende, con otras prácticas histórico-culturales. Dicha situación es la que lleva al público a descontextualizar y recontextualizar marcas sociales o significados y significantes con los cuales se pueden modificar actos y estrategias en el quehacer cotidiano.

De los sistemas de representación colectiva: los símbolos de fondo y primer plano secuencia de comandos

Los actores se presentan a sí mismos como seres motivados por y hacia lo existencial, emocional y por la preocupación moral, los significados están definidos por el diseño de los significantes con los cuales se referencia lo social, lo físico, natural y la cosmología en la que viven los actores y la audiencia o público.

Una parte de estos referentes simbólicos proporciona una profunda historia de las representaciones colectivas del *performance* social; otra parte compone el primer plano de los textos que integran la primer referencia para la acción. En este sentido, el texto puede ser entendido como la referencia constitutiva del *performance*; como una construcción de la imaginación performativa. De este modo puede decirse que el primer plano y los símbolos de fondo son construcciones de códigos con los cuales se pueden proporcionar o dar a conocer analogías y hostilidades, así como a través del uso de narrativas que pueden proporcionar o generar cronologías.

En la simbolización de los actores ante la audiencia, su narrativa y codificación se pretende de manera simultánea condensar y elaborar, además de emplear un amplio aparato retórico que incluye el uso de metáforas, medio con el cual se busca configurar la vida emocional y social de una manera fascinante y bajo la creencia de un

Systems of collective representations range from “time immemorial” myths to invented traditions created right on the spot, from oral traditions to scripts prepared by such specialists as playwrights, journalists, and speech writers (Jeffrey, 2006: 33).

Siguiendo con Jeffrey (2006), esto lo referencia como

once described theatre as “literature that walks and talks before our eyes It is this need for walking and talking— and seeing and listening to the walking and talking- that makes the practical pragmatics of performance different from the cultural logic of texts. It is at this conjuncture that cultural pragmatics is born”.

Actores

Es importante señalar que Jeffrey (2006) retoma la propuesta que planteó Goffman (2006) en su trabajo denominado “La presentación de la persona en la vida cotidiana”, en éste se refiere a la sociedad como un gran escenario en el cual se desarrollan situaciones específicas en las que cada actor lleva a cabo una representación ante otros u otro a los cuales les transmite

lo que quiere que su audiencia se apropie, de este modo, este argumento es enriquecido al retomar el argumento que Giddens (2003) desarrolló al mencionar que cada sujeto cuenta en su interior con sus propias expresiones y constitución individual y dicha constitución individual puede o no responder a la generalidad impuesta por las estructuras dominantes o en su caso por la reglamentación y normatividad imperante.

Jeffrey (2006) establece que:

The actor is as real as the spectator he is in fact present in their midst. Whether or not they are consciously aware of the distinction between collective representations and their walking and talking, the actor's aim is to make this distinction disappear. As Reiss (1971: 142) put it, the actor's desire is "to cause the spectator to confuse his emotions with those of the stage character (Jeffrey, 2006: 34).

Este autor plantea, citando a Bauman (1989), que la relación que se establece entre el actor y su audiencia depende de la habilidad que el primero tiene para diseñar los textos emocionales o guiones emocionales que dan forma a los *performance* culturales; de no contar el actor con estas habilidades, los espectadores no podrían captar eficientemente los significados y significantes transmitidos.

Observadores/audiencia

Los textos culturales son performáticos en la medida en que pueden ser expuestos a otros, entendiendo como los otros a todos aquellos que forman parte de la audiencia y de los observadores. Los textos culturales performáticos se encuentran constituidos por procesos de identificación psicológica, de tal manera que los personajes que se encuentran en el escenario proyectan símbolos de carácter público. Cabe aclarar que la observación y por ende la identificación, pueden ser meramente cognitivas.

Aun cuando los actores poseen altos niveles de competencia cultural, sus proyecciones pueden no transmitir al público y a los observadores los símbolos transmitidos.

Producción simbólica de significados

Con el fin de realizar un texto cultural ante una audiencia, las partes interesadas tienen acceso al material de las cosas cotidianas con las cuales pueden realizar proyecciones simbólicas. En este sentido, los actores necesariamente deben seleccionar los objetos que sirven como representaciones icónicas para ayudarles a dramatizar y con ello, dar vida a los motivos

invisibles y morales que están tratando de representar. Esto abarca el material de la ropa a toda clase de otros “equipos estandarizados expresivos” (Goffman, 1956: 34-51, citado por Jeffrey, 2006: 35).

La puesta en escena

Con el texto y significados en mano, las audiencia(s) y los actores sociales participan en la acción social dramática, así como en la escenificación y representación del conjunto de gestos físicos y verbales que constituyen el *performance*. Este conjunto de gestos implica más que los dispositivos simbólicos que establecen las estructuras sociales. Si un texto consiste en caminar y hablar, hay que temporalizarlo, secuenciarlo y coreografiarlo espacialmente (e. g. Berezin, 1997: 156) dado que no se puede homogenizar la representación, principalmente porque las exigencias de tiempo y espacio crean demandas estéticas particulares de algún momento histórico, así como de los nuevos roles sociales, de este modo, los involucrados sociales se especializan en esta tarea de poner el texto “en la escena”.

Poder social

Siguiendo con Jeffrey (2006), la distribución del poder en la sociedad, derivado en buena medida por la estratificación social, principalmente por la naturaleza de su sistema político, económico y las jerarquías de estatus y las relaciones entre sus élites así como en las élites y el resto de la población afecta profundamente el proceso del *performance*. Esta jerarquización del poder establece una frontera externa ante la construcción de textos performáticos, es decir, no todos los textos son igualmente legítimos a los ojos de los poderes y no a todas las partes de una interpretación particular se les permite continuar.

Cada comportamiento social ya sea individual o colectivo se ve afectado fundamentalmente por cada uno de los elementos presentados aquí. En el lenguaje de la hermenéutica este esbozo de elementos interdependientes proporciona un marco para la reconstrucción interpretativa de los significados de la acción performática.

Además de la explicación, proporciona un modelo de causalidad de cada uno de los elementos que se han expuesto; cabe mencionar que cada uno es una causa necesaria pero no suficiente en la diversidad de actos performáticos. En distintos encuentros es posible determinar y medir cómo se produce el *performance*, así como el grado de éxito o fracaso en su efecto.

Dicha propuesta teórica será empleada para dar explicación al fenómeno de estudio, pretendiendo que ofrezca los elementos interpretativos

para el objeto de estudio que se pone en cuestión en este trabajo, de ahí que en el siguiente capítulo se describan los componentes generales de los totonacos.

Cultura totonaca

Los totonacas son un grupo étnico amerindio del tronco lingüístico maya-totonaco, cuyo más cercano pariente es el tepehua. Al parecer los totonacas tuvieron su primer asentamiento en el norte del actual estado mexicano de Puebla. Ya en el periodo clásico mesoamericano (siglos I-VIII d.C.) penetraron en territorio veracruzano dando lugar a centros tan importantes como El Tajín, Zempoala, Papantla, isla de Sacrificios y otros, entre ellos Yohualichan en Puebla. En la actualidad los totonacas continúan viviendo en las inmediaciones de los lugares mencionados de Veracruz y asimismo en otros de la sierra norte de Puebla.

García Martínez (1987) afirma que la cultura totonaca es originaria de la Sierra. Pero en torno a los orígenes de esta cultura se ha desarrollado un largo debate que aún continúa, por lo que sólo se referenciará su origen haciendo uso de los datos históricos proporcionados por Torquemada, el cual lo ubica en un lugar llamado Mizquihuacan³, que pasó a ser la capital de los totonacas y que según Torquemada se encontraba “cuatro leguas más debajo de Atenamitic”

Las primeras fuentes históricas señalan que los totonacos se llaman así porque adoraban a un Dios llamado Totonac. Otras versiones ponen énfasis en una interpretación etimológica *tutu* (“tres”) *nacu* (“corazón”): tres corazones. Sobre el particular, algunos analistas plantean que este término se refiere a tres grandes centros ceremoniales, Tajín, en Papantla, Zempoala, cerca de la antigua fundación del puerto de Veracruz, y Yohualichan en la Sierra Norte de Puebla, cerca de Cuetzalan (Masferrer, 2004: 6).

Al territorio habitado por el pueblo totonaca se le denominó como el Totonacapan. “El Totonacapan se extiende desde la sierra y tierras bajas del norte de Puebla hasta el centro y parte del norte de Veracruz, y comúnmente se concibe como una de las áreas más ricas del país, con una ve-

³ Según Bernardo García Martínez no se sabe en qué preciso momento se llevaron a cabo los procesos de identificación como cultura propia totonaca, con una trayectoria histórica que los diferenciaba de los demás. Sin embargo, mizquihuacan, como la única tradición original también tiene igual que todas las demás culturas un origen, una experiencia y un destino. En ese mismo esquema Náhuatl se narra “un grupo y un lugar perfectamente identificados e individualizados en el tiempo y en el espacio... un grupo bien definido que compartía experiencia y territorialidad” (García, 1987: 69).

getación predominante de bosque tropical perennifolio, donde abundaban especies maderables y animales” (Vergara y Cervantes, 2009: 148).

Huehuetla y su generalidad

Este municipio se ubica “en referencia a las subdivisiones del totonacapan establecidas por diferentes autores (Kelly, 1953, en Ichon, 1969) se encuentra en medio de la llamada área sur de las sierra de Puebla y Papantla”, justamente en la zona de transición entre la Sierra de Puebla y la Sierra Papanteca. Colinda con los municipios de Zozocolco, Coxquihui de Veracruz y Olintla, Hueytlalpan, Ixtepec y Caxhuacan del lado de Puebla” (Ellison, 2002: 5). Huehuetla, pertenece “al grupo dialectal de Zapotitlán, en éste se observan tanto rasgos culturales serranos (lengua, vestimenta, organización social) como costeos (la práctica de la poligamia hasta hace poco por ejemplo)” (Ellison, 2002: 5).

Huehuetla es un municipio rural ubicado en la Sierra Norte de Puebla; colinda con los municipios poblanos de Caxhuacan, Coatepec, Hueytlalpan, Ixtepec y Olintla, y con los municipios veracruzanos de Coxquihui y Zozocolco de Hidalgo. Huehuetla es un municipio evidentemente indígena (76.3 por ciento de la población del municipio es totonaca y 1.5 por ciento es nahua), con una economía campesina (82.3 por ciento de la PEA se dedica a actividades agropecuarias), pobre (según el Censo de 1990, 81.6 por ciento percibía menos del salario mínimo y de este porcentaje 40 por ciento no recibía ingreso alguno) y pequeño (14 272 habitantes en 1990 sobre una superficie de 59.5 km²) que contiene ocho rancherías, dos inspectorías municipales, una junta auxiliar y la cabecera municipal (Castillo, 2001: 421)

Por otro lado, Huehuetla es un municipio que sufre una concentración de tierras muy fuerte:

Este municipio no tiene propiedad comunal o ejidal de la tierra. Al decir de nuestros entrevistados, es de las partes de México en donde no pasó la Revolución ni el reparto agrario. La concentración de la tierra es muy fuerte: 57.9 por ciento está en manos de cinco familias (en total existen 5 960 ha de las cuales sólo 70 son de asentamientos humanos y el resto es para la producción)⁴

⁴ Cf. *Las regiones socioeconómicas del estado de Puebla*, 1993, Gobierno del Estado de Puebla. Del total 69.7 ha están dedicadas a los asentamientos humanos como ya se dijo, 930 ha están dedicadas al cultivo del maíz, 250 ha al frijol, 1 148 dedicadas al café, el resto es para las actividades pecuarias. Respecto a esto último cabe resaltar que cada animal ocupa un poco menos que el promedio ocupado por los pequeños propietarios. Todos los datos citados en este inciso fueron obtenidos de los censos de población y vivienda, los ya mencionados documentos de la OIT y las entrevistas que aplicamos durante 1996 a los asesores de la OIT.

y el resto, diseminada entre pequeños propietarios en un promedio de 1.8 ha en donde 49.1 por ciento de los campesinos-indígenas que componen la PEA no tienen ni un centímetro de tierra, por lo que trabajan como jornaleros para los caciques que acaparan la tierra, o bien emigran a las ciudades de Puebla, Veracruz y México para trabajar como albañiles y servidoras domésticas. “Un indio sin tierra es un indio sin vida”,⁵ nos dice el documento de la OIT (Castillo, 2001: 422).

Bajo estas condiciones materiales, educativas y de acceso a la toma de decisiones es como algunos actores sociales intentaron realizar cambios en la estructura de pensamiento, que generaran cambios sustanciales en la cultura de las comunidades totonacas del municipio de Huehuetla.

Performance: una reconstrucción simbólica de la realidad en las comunidades de Huehuetla

Se inicia este punto con la premisa que los actores eclesiásticos y los asesores al entrar en contacto o re-establecer este contacto (caso de los asesores) con la realidad prevaleciente de las comunidades indígenas, llegan a puntos en común, es decir, comparten desacuerdos estructurales e ideológicos con respecto a la situación que guarda el totonaco en esta sociedad. Estos desacuerdos son utilizados por estos actores como el caldo de cultivo para producir discursos, llevar a cabo representaciones y transmitir situaciones históricas que pueden incidir en la transición del público espectador hacia una situación de liminalidad, tal como lo expresa Turner (1988) en su argumento sobre los *rites de passage* o ritos de acompañamiento y esta situación liminal da la pauta a estos actores a que lleven a cabo actos que pueden incidir en el imaginario y praxis de algunos indígenas totonacos que fungen como público.

Es como reproducir, bajo otras condiciones, el proceso que experimentaron los jóvenes indígenas que salieron a estudiar a otras ciudades, al enfrentar otras realidades culturales y apropiarse de nuevos símbolos, significados, significantes, valores y creencias, proceso que los lleva realizar transformaciones esenciales en sus estructuras culturales y al regresar a sus comunidades ya no se sienten totalmente parte de ellas, principalmente por experimentar contradicciones culturales e identitarias. Dicho sentimiento lo expresa de manera acertada Turner al hacer referencia al estado de ánimo que alcanza un individuo cuando se encuentra en situación de liminalidad, producto de un contexto social específico.

⁵ Cf. Documentos de la OIT, *op. cit.*, p.23.

Los atributos de la liminalidad de las personas liminales (“gentes de umbral”) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones del espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, las costumbres, las convenciones y el ceremonial. En cuanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos en todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales. Así la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares y lunares (Turner, 1988).

En este sentido los totonacos que han sufrido aculturamiento por salir de su comunidad e insertarse en modelos educativos que modifican sus valores, conocimientos, creencias, al regresar a sus lugares de origen juegan el papel de “entes liminales” debido a que se encuentran en un umbral y estado de indefinición al ya no sentirse completamente parte de la comunidad que dejaron, al no compartir del todo sus estructuras sociales y el funcionamiento de las instituciones y al mismo tiempo continuar experimentando el rechazo, en este caso de los mestizos, pues la etnia mestiza continúa reproduciendo un profundo rechazo hacia lo naco y no es capaz de aceptarlos como parte de sus estructuras sociales. En ese sentido, estos actores han quedado, en cierto modo, fuera de las estructuras sociales y valorativas de ambas culturas y si bien es cierto que participan en las prácticas culturales y en los distintos cargos que imponen los usos y costumbres, específicamente de las comunidades indígenas, esto no quiere decir que se sientan completamente identificados y que estén convencidos de formar parte de las mismas.

Lo mismo sucede con el sacerdote y las Madres Carmelitas, ya que si los ubicamos como parte de alguna comunidad, éstos forman parte de la Católica y al contravenir sus principios quizá experimentan sentimientos muy semejantes a los de los asesores, es decir, éstos pueden ser objeto de vacíos identitarios al no aceptar algunos de los principios constitutivos de sus orígenes, por ejemplo los clérigos violentan los valores católicos al adoptar la propuesta de la Teología de la Liberación y no practicar en su totalidad el juramento realizado ante la alta jerarquía de esta Iglesia.

Parece ser que ambos actores se convencen desde el quehacer de su cotidianidad y en cada una de las relaciones que día a día llevan a cabo, de que las prácticas productivas de los totonacos, sus ideologías y manifestaciones culturales, así como su situación como ser humano, ya no tienen

correspondencia con la realidad imperante en la sociedad nacional contemporánea, esta situación los coloca como entes liminales, con la capacidad para incidir en grupos de esta población y crear las condiciones necesarias para desarrollar el posible cambio cultural e identitario en algunos integrantes de las comunidades totonacas.

Las acciones de los religiosos se combinaron con los profesionistas, denominados asesores, que se incorporan a sus comunidades e iniciaron el proceso de reivindicación del totonaco como ser humano, así como de la cultura totonaca; para ello se involucran de manera directa en proyectos educativos, es decir, en la constitución y fortalecimiento de propuestas educativas alternativas a las oficiales, pero en un primer momento la alfabetización y la instrumentación de cursos con los que se capacitará a los indígenas en torno a sus derechos como ciudadanos y como seres humanos que se encuentran plasmados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Posteriormente se buscaría la instrumentación de un proyecto educativo a nivel preparatoria.

Buscaban que los estudios ofrecidos en el Centro de Estudios Superiores Indígenas-Kgoyom,⁶ fueran reconocidos por la Secretaría de Educación Pública; para conseguir este propósito se dieron a la tarea de que la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla les concediera la incorporación a la misma. Con este proyecto se pretendió fortalecer las raíces culturales del totonaco, así como rescatar los elementos que dan identidad a esta cultura, se pudo llevar a cabo la reformulación de la cultura totonaca desde lo que consideraron debería ser esta cultura, es decir desde la cosmovisión de quienes se encontraron al frente de dicho proyecto.

A partir de la participación activa de estos dos actores, se derivó como uno de sus productos la conformación y consolidación de las redes sociales imperantes dentro de los grupos totonacos, además de incursionar en actividades en las cuales tenían mínima o nula participación, tales como la comercialización de sus productos, la asesoría para el fortalecimiento de las actividades productivas (el cultivo de café, mamey y vainilla), el diseño de un proyecto educativo con carácter cultural, es decir, que desde la visión de los religiosos y los asesores se planteó la conformación de una cultura totonaca con presencia a nivel nacional que sea respetada por la etnia mestiza y el resto de las etnias indígenas.

Ambos actores al instrumentar estos proyectos tan diversificados, no sólo cambiaron el pensamiento y algunas de las instituciones de las comu-

⁶ *Kgoyom* significa donde hay muchos pericos. Supuestamente era el nombre original del municipio.

nidades, sino también sentaron las bases para insertar a estas comunidades a otros mundos simbólicos, de los que tenían un completo desconocimiento o, en su defecto, si sabían de ellos simplemente se encontraban excluidos, tal es el caso del educativo, los servicios de salud, el equipamiento básico, agua potable, energía eléctrica y drenaje, y la capacidad de negociación con la que cuentan estos actores dentro de una economía de mercado, sólo por citar algunos.

Al reconocer los indígenas que ellos también deben ser objeto de estos beneficios y que cuentan con la capacidad de decidir sobre sus personas, bienes, productos y creencias, emprendieron las acciones correspondientes para acceder a estos beneficios y la forma en que los religiosos se los dieron a entender fue sólo a través de la disputa del poder político del municipio. En ese sentido, se fortalecería la idea que los llevaría a la formación de la organización que los presentaría en la arena política: la Organización Independiente Totonaca (OIT). Organizados en la OIT, los totonacos obtuvieron el poder político en el municipio por tres trienios, lo que representó materializar lo que jamás atravesó por sus mentes, pero fue posible gracias a la evangelización y a las cruzadas educativas que emprendieron los catequistas dentro del municipio. Esto se vio reflejado en 1989 al constituirse en una organización social que daría forma al medio que representaría la voluntad de los totonacos, que exigiera sus demandas e hiciera escuchar sus propuestas ante los distintos actores sociales.

Fue sólo con la constitución de esta asociación cuando los indios de Huehuetla tomaron conciencia del número que representaban y que tenían la capacidad de incidir de manera directa —a través de la participación en los comicios— en los resultados electorales, descubrieron su capacidad de incidir en el resultado electoral y que éste impactara de manera benéfica a la población indígena que históricamente había sido excluida.

Organizados en la OIT contendieron en las elecciones de 1989 y sólo después de ese acto es como un indio totonaco llegó a tomar el gobierno del municipio, a pesar del lema mestizo “nunca un naco gobernará Huehuetla”. Con este triunfo electoral se dio inicio a un gobierno apegado a algunos principios de la Iglesia católica, con un fuerte respeto de algunas tradiciones e instituciones, tal es el caso del sistema de cargos. A la hora de asignar a los funcionarios del ayuntamiento, colocaron al Consejo de ancianos en el mismo nivel del Ayuntamiento, es decir, el consejo de ancianos fungió como otro actor tomador de decisiones o legitimador de las mismas.

En este sentido fue como, gracias a las distintas acciones de estos actores, también fue posible generar un cambio en el imaginario que los indígenas mostraban en torno al poder, al ejercicio de éste y por la contienda del mismo, es decir, al conocer sus derechos constitucionales los totonacos internalizaron y conformaron simbolismos que cambiaron la forma de entender la relación de poder y las formas de actuar para hacerse del mismo.

Estos cambios simbólicos contribuyeron a la constitución de una nueva cultura política en una buena parte de los integrantes de estas comunidades, sólo de este modo fue posible que los totonacos participaran políticamente con cierta noción y sentido de ésta, al entender el por qué de la participación política, dejaron de jugar el papel pasivo en el que se les entregaba una papeleta cruzada por algún partido político, la cual deberían depositar en las urnas.

Conclusión

Los resultados de esta investigación se pueden presentar desde dos ángulos, el teórico y el empírico. Para el caso del primero, se pudo constatar que la teoría del *performance* cumple satisfactoriamente en el análisis de las comunidades totonacas, tanto en lo teórico como en lo empírico.

Dese esta perspectiva teórica fue posible realizar un estudio innovador de los grupos étnicos en cuestión. Específicamente, resultó ser de suma utilidad para la identificación y análisis del aspecto simbólico imperante en las comunidades de Huehuetla y cómo los actores, que desde lo que Turner denominó como estado de liminalidad, lograron incidir en el cambio de símbolos, creencias, autovaloración de los indígenas y consiguieron a través de los actos performáticos la dramatización y escenificación de situaciones, la construcción de nuevos simbolismos y significados que permitieron la organización de los totonacos.

Dicha construcción simbólica resulta de manera más clara con la propuesta de Jeffrey C. Alexander, al vincularla con la empiria y observar que los actores externos a las comunidades a través de la construcción de lenguajes con los que se pretendió “enseñar” y re-educar a los totonacos, a fin de constituir en ellos nuevos imaginarios que les permitieran realizar transformaciones significativas en las formas de actuar y participar dentro de la grupalidad, así como con las etnias mestizas del municipio; también se pudo identificar que adoptan actitudes y formas de acción que rompen con las maneras tradicionales en las relaciones de poder con los mestizos del municipio y con las distintas instituciones de los niveles de gobierno existentes en el país.

Los actos performáticos del sacerdote del pueblo, las Madres Carmelitas y los asesores, pueden ser explicados desde la propuesta de Jeffrey, al visualizarlos como los actores que a través de la creencia y la educación inciden en el cambio de valores y creencias de los totonacos. Dichas acciones son legitimadas desde la cultura totonaca, es decir en defensa de lo totonaco, estos actores deciden qué rescatar y desde dónde para el resto de la etnia de este municipio.

Es preciso señalar que el *performance* en el estudio de lo social puede consolidarse como otra propuesta teórica de abordaje de los fenómenos sociales desde una perspectiva más comprensiva y su empleo puede abrir nuevas líneas de investigación desde la perspectiva etnológica, enriqueciendo no sólo la parte teórica, sino también la parte metodológica, constituyéndose en otra forma de análisis de lo social.

Si se parte de que las relaciones de poder son prácticas simbólicas, entonces éstas también pueden ser abordadas desde la perspectiva del *performance*, lo mismo que las prácticas políticas, ritualísticas o el complejo fenómeno cultural y económico que se hace presente en muchas realidades agrarias e indígenas del territorio nacional.

Bibliografía

BALANDIER, Georges, 1994, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona.

BAUDRILLARD, Jean, 1983, In the shadow of the silent majorities, or, the end of the social, and other essays, *Semiotext(e)*, citado por Jeffrey, Nueva York.

ALEXANDER, Bernhard Giesen y Jason I. Mast, 2006, *Social performance. Symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*, University Press, Cambridge.

BAUMAN, Richard 1975, "Verbal art as performance", en *American Anthropologist*.

BAUMAN, R., 1989, "Performance" in *International Encyclopedia of Communications*, en E. Barnouw, Oxford University Press, citado por Jeffrey Alexander, Bernhard Giesen y Jason I. Mast, 2006, *Social performance. Symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*, Cambridge, University Press, Nueva York.

CASTILLO PALMA, Jaime, Elsa Patiño Tovar y Sergio Zermeño, 2001, *Pobreza y organización de la sociedad civil*, Red Nacional de Investigación Urbana, UAP/Conacyt/RNIU, México.

CITRO, Silvia, 2006, "Análisis de las performances: Las transformaciones en los cantos-danzas de los toba orientales", en Wilde y Schamber (comp.) *Simbolismo, ritual y performance*, Paradigma Indicial, Buenos Aires.

- ELLISON, Nicolás, 2002, “El café indígena”, en *Atlas etnográfico de México*, INAH.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, 1987, *Los pueblos de la Sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México.
- GIDDENS, Anthony, 2003, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GOFFMAN, Erving, 2006, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GOFFMAN, Erving, 1991, *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Barcelona.
- JEFFREY, Alexander, Bernhard Giessen y Jason I. Mast, 2006, *Social performance. Symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*, University Press, Cambridge.
- KELLY, Isabel, s/f, “The modern totonac”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, col. XIII, 2-3, pp.175-187.
- MASFERRER Kan, Elio, 2004, *Totonacos, colección, Pueblos Indígenas del México contemporáneo*, CDI, PNUD, México.
- NAVARRETE, Federico, 2004, *Las relaciones inter-étnicas en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés, 2006, *Cultura y organización social en los indígenas mexiquenses*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- TURNER, Víctor, 1982, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.
- TURNER, Víctor, 1988, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- VERGARA TENORIO, María del Carmen y Juan Roberto Cervantes, 2009, “Riesgo ambiental y percepciones en una comunidad rural totonaca”, en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. IX, núm. 29, 145-163, México.
- WILDE y Schamber, 2006, *Simbolismo, ritual y performance*, Paradigma Indicial, Buenos Aires.

José Juan Méndez-Ramírez

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM). Es profesor de tiempo completo en la Facultad de Planeación Urbana y Regional de la UAEM, donde imparte los cursos de Movimientos sociales, Seminario de Diseño de Investigación y Planteamiento del Problema y Epistemología. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Entre sus últimas publicaciones destacan “Urbanizaciones cerradas y transformaciones socioespaciales en Metepec, Estado de México” (coautor), en *Revista EURE*, vol. 39, núm. 17, 2013; “An approach to the transformation of the meaning of public space in the city” (coautor), en *Big Cities in Transition*, Lambert, Academic Publishing, 2012; “Urbanizaciones cerradas, su incidencia en la reconfiguración del espacio público” y “Redefinición de la imagen urbana: caso de estudio, municipio de Metepec” (coautor), en *Fragmentación y segregación socio-territorial en México y Chile*, Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2012.

Correo electrónico: cidfino@yahoo.com

***HITOS DEMOGRÁFICOS DEL SIGLO XXI:
POBLACIÓN INDIGENA***
*DE EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO
BERNARDINO JACIEL MONTOYA ARCE
ADÁN BARRETO VILLANUEVA
(COORDINADORES).*

Se terminó de imprimir en el mes de
julio de 2014, en los talleres de
Editorial CIGOME, S.A. de C.V.
vialidad Alfredo del Mazo No. 1524,
Col. La Magdalena, C.P. 50010,
Toluca, México, Tel. 237 27 57.
El tiraje consta de 500 ejemplares.

