



Rebeca Osorio González, Oliver G. Hernández Lara y Lilia Zizumbo Villarreal

¿INDÍGENA OBJETIVADO O INDÍGENA SUBJETIVADO?

SER-INDÍGENA EN EL DISCURSO DE ORGANISMOS OFICIALES Y PROGRAMAS DE TURISMO RURAL
VERSUS LA AUTODETERMINACIÓN CON BASE COMUNITARIA

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año VII, número 13, enero-junio 2020, pp. 150-180.

<https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/editor/proofGalley/2651/4466>

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales/ISSN: 2395-9495/IIH-S, UV/Xalapa, Veracruz, México

Recibido: 27/11/2019

Aceptado: 10/12/2019

Dictaminado: 09/05/20

¿INDÍGENA OBJETIVADO O INDÍGENA SUBJETIVADO?

SER-INDÍGENA EN EL DISCURSO DE ORGANISMOS OFICIALES Y PROGRAMAS DE TURISMO RURAL
VERSUS LA AUTODETERMINACIÓN CON BASE COMUNITARIA

Rebeca Osorio González*
Oliver Gabriel Hernández Lara**
Lilia Zizumbo Villarreal***

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar e impugnar los criterios que establecen el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) – actualmente asimilada al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)– y los programas gubernamentales que apoyan el turismo rural-indígena para dar cuenta de la población originaria en términos individuales y contraponerlos a los criterios a partir de los cuales se define una comunidad indígena, fuera de las dimensiones prácticas y vivas que permiten que sus especificidades perduren. Para ello, mostramos un panorama sobre los elementos que pueden abonar a una adscripción étnica desde la perspectiva antropológica-social y vivencial, en contraposición con los hallazgos de la Encuesta Intercensal 2015 y los criterios de los programas que subsidian el turismo rural-indígena. A la par, se señala la manera en que los pueblos originarios son nominados, clasificados y controlados en una relación estatalizada, que busca enajenarlos de su contenido sociocultural y político orgánico, con base en su participación en tales programas.

Palabras clave: Pueblos originarios, Turismo rural, Indígena objetivado, Indígena subjetivado y censo

INTRODUCCIÓN

El turismo rural en comunidades indígenas o pueblos originarios es un tema relativamente reciente en investigación y análisis. En México, su desarrollo se agudizó con la firma del Tratado de Libre Comercio (TLCAN), en 1994, el cual auspició el recrudescimiento de la llamada Nueva Ruralidad –adaptada, en el marco neoliberal, como política económica–, que buscaba terciarizar las actividades económicas en las comunidades rurales, pero no sólo afectó la esfera económica de éstas, sino que también atravesó la dinámica sociocultural y política de los territorios. Desde el Estado, se les

* Profesora-investigadora, miembro fundador de la Asociación Mexicana de Turismo Rural (AMEXTUR), es doctorante en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México.

** Profesor-investigador y líder del Cuerpo Académico “Actores Sociales, Participación y Desarrollo Alternativo”, es doctor en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

*** Profesora-investigadora y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II, es doctora en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México

vendió a los pobladores la idea de que esta terciarización representaba una oportunidad para que las comunidades desarrollaran sus capacidades laborales, hicieran frente a los actuales desafíos y redujeran sus márgenes de pobreza. Sin embargo, esta adaptación forzosa no surgió desde la obediencia y docilidad de la población campesino-indígena, sino como secuela del abandono del campo y la precariedad económica en la que vive; precariedad resultado de la reconfiguración neoliberal y del abandono de las políticas keynesianas que apostaban por subsidios al campo, asesoría técnica y el apoyo a actividades económicas del sector primario.

En un contexto en el que existen “fallas de mercado”, el hogar rural está obligado a mantener un balance entre sus propias necesidades y las demandas del entorno socioeconómico: a “fin de resolver este dilema los hogares rurales se ven obligados a proseguir diferentes estrategias económicas (p. ej. la seguridad alimentaria, la diversificación de sus actividades económicas agrícolas y no agrícolas, y la agregación de valor a sus productos)” (Llambí y Pérez, 2007, p. 53); por ello, el Turismo Rural —en tanto actividad terciaria y, por tanto, no agrícola— constituyó uno de los elementos centrales de las políticas de desarrollo que el neoliberalismo dirigió al sector rural, no solamente en México, sino en América Latina, sobre todo en Argentina, Colombia, Ecuador y Bolivia.

En este escenario, la implementación de semejante esquema para el desarrollo rural debe ser pensada a la luz del antagonismo enmarcado por la firma y entrada en vigor del TLCAN y el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. ¿Qué representó para los pueblos originarios en México esta serie de acontecimientos?, ¿modificó la manera en que se construyen y se identifican como indígenas? ¿De qué modo el Estado neoliberal y su política de Nueva Ruralidad, acompañada por la implementación del Turismo Rural, transformó sus intentos de gobernar al sector agrario o indígena? En las siguientes páginas, intentaremos dar respuesta a estas interrogantes, no sin antes dar cuenta de algunos datos sobre las comunidades originarias en América Latina y México.

¿Quiénes son los indios y cuántos hay en América Latina? Si bien los criterios usados para definirlos varían de un país a otro y los datos censales son poco confiables, se estima que existen más de 400 pueblos indígenas identificables, con una población total de más de cuarenta millones de personas, cálculo que incluye desde pequeñas tribus selváticas del Amazonas —numéricamente insignificantes y casi extintas— hasta las sociedades campesinas de los Andes, que suman varios millones de habitantes. México tiene la población indígena más numerosa de América Latina, con un promedio de 10 a

12 millones de personas, que, sin embargo, sólo representan entre el 12% y el 15% de la población total (Stavenhagen, 2010).

Estas aproximaciones continúan siendo incompletas, porque, en principio, no hay consenso sobre ¿qué es ser indígena?,¹ ¿quiénes son los indígenas?, ¿qué los define? Sin una base teórica sólida, resulta ambiguo establecer criterios de definición; particularmente, si se trata de contar y no de comprender para ubicar y reconocer. Pero la discusión es aún más polémica cuando, tanto en censales como en políticas públicas, el Estado busca construir desde las generalidades, sin atender las especificidades de cada grupo indígena o pueblo originario. En otras palabras, más allá del sociólogo, antropólogo, o de la corriente teórica o jurídica que esté detrás del diseño de los censos e intento delimitar criterios, el problema principal tiende a ser la búsqueda de criterios universales que sepultan las particularidades, es decir, las diferencias.

En este escenario, lo que se señala en este artículo es que los criterios y principios a partir de los cuales se caracteriza, nombra y cuantifica a dichas colectividades son criterios y principios que establece el poder desde instituciones u organismos oficiales, entre los que sobresalen, en México, el INEGI y la CDI, por mencionar algunos. Tal señalamiento permite evidenciar el racismo institucional y estructural del que habla Stavenhagen (2014, pp. 229-230); el primero se manifiesta a través de las operaciones y el funcionamiento de las diversas instituciones, especialmente las públicas; y el segundo, si bien inició en la Conquista, se agudizó en el México republicano y posrevolucionario, debido a que está incrustado en el poder económico y político.

Por dichas razones, los criterios que el poder utiliza para relacionarse con ciertas minorías sociales pueden ser rastreados a través de un análisis minucioso, en el que se discuta, además de los principios metodológicos o indicadores, las concepciones éticas, económicas y políticas, a partir de las cuales se les nomina, con la intención de clasificarlas, controlarlas y administrarlas. De este modo, es evidente que, al menos *para el poder, eres lo que él dice que eres y por las razones que el mismo establece*. Como argumenta Villoro: “El indio queda plasmado en distintas formas según sea el grupo que solicite su ayuda. Está entregado al otro, a su merced. Lo aderezan desde fuera, desde fuera lo arreglan, lo presentan, le hacen decir discursos y representar papeles” (Villoro, 1998, p.

¹ En algunos países latinoamericanos, como en República del Ecuador, se considera ser indígena cuando la designación de indígena es asumida como una reivindicación frente al blanco mestizo, y como parte de una conquista de su propia identidad cultural, pero también porque el indígena se encuentra cada vez más reconocido en el discurso del ‘otro’ y a través de dicha identidad antropológica. Sin embargo, la definición del vocablo homogeniza la diversidad de identidades indígenas y desconoce las diferencias entre ellos (Sánchez, 2013).

293); todo, obviamente, sin que él lo consienta, porque no se le consulta, como consta en el siguiente testimonio *runa* en Cotopaxi, Ecuador:

Nosotros no somos ni indígenas, ni nativos, ni aborígenes, ni indios... Indios son los de la India. Esto es lo que nos dicen que somos, pero nosotros nos decimos quichuas, shuar, achuar... Si nosotros nos llamamos indígenas hoy, es porque nos hemos apropiado lo que los demás nos llaman, para llamarnos así nosotros mismos. Pero esto ya es político; la afirmación de nuestras diferentes nacionalidades frente al Estado y sociedad nacional (Sánchez, 2013, p.111).

Por lo anterior, lo que se busca mostrar en este artículo es que algunas políticas públicas gubernamentales –asistencialistas y paliativas–, centradas en el turismo rural-indígena se basan, para su implementación, en criterios individualistas y objetivables proporcionados por el INEGI y otros organismos oficiales, cuando lo que se necesita es partir de criterios colectivos, prácticos y sociopolíticos, que lleven a otras formas de hacer política y de reconocer las capacidades políticas de los pueblos originarios,² desde sus particularidades arraigadas en lo común, lo comunitario y en el compromiso colectivo. Tales criterios evitarían la enajenación de sus formas tradicionales de pensamiento, cosmovisión, hacer y reproducción de la vida.

El documento se desarrolla en seis apartados. En un primer momento, se presentan los Antecedentes, que muestran una radiografía del indigenismo en México y su política fallida; posteriormente, en el apartado México en la Encuesta Intercensal 2015, se hace una descripción histórica sobre los elementos que se consideraron, de 1895 a la fecha, para captar y cuantificar a la población indígena. En este sentido, se visualizan variaciones considerables entre quienes, por razones culturales, hablan la lengua y se reconocen en un determinado pueblo originario.

² Si bien nombrarlos así sigue siendo una clasificación desde la academia o la desprofesionalización, debido a que se continúa partiendo de la postura del sujeto-investigador, también es importante mencionar que los investigadores que así los nombran son activistas, sujetos que acompañaron y acompañan a los pueblos en sus luchas, y se posicionan por la defensa de las comunidades indígenas frente al poder hegemónico y desde una mirada latinoamericana. Tal es el caso de Gloria Muñoz Ramírez, Gustavo Esteva, Rodolfo Stavenhagen y el Grupo de Trabajo “Pueblos Originarios en Lucha por las Autonomías: Movimientos y Políticas en América Latina”, en coordinación con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Por su parte, autores como Armando Bartra, Héctor Díaz Polanco y Francisco López Bárcenas los designan “pueblos indígenas”. Enrique Florescano y Eduardo Restrepo los denominan “etnias”, y Luis Villoro los llama “indígenas”. Sin embargo, para fines de este artículo se les llamará “pueblos originarios”, porque finalmente son las comunidades de origen, los pueblos primeros, prehispánicos y nuestros antepasados.

Además, cabe mencionar al respecto que la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en el Convenio 169, expone que los “pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales, afirmando también que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad” (OIT, 2014, p. 84).

Los siguientes apartados, Lengua Indígena y Comunidades Indígenas u Originarias en México, develan razones por las cuales las lenguas indígenas están desapareciendo y la función objetiva de la lengua *versus* las construcciones intersubjetivas de otros elementos, que, desde la perspectiva antropológica-social, testimonial y política, pueden ser más pertinentes y acordes para una autoadscripción.

En el penúltimo apartado, Autodeterminación y Turismo Rural, se busca mostrar la diferencia entre las formas políticas de la autodeterminación o autorreconocimiento y la imposición de la actividad turística rural, y los programas gubernamentales que la financian, donde estos últimos buscan instaurar otras formas de mediación estatalizadas para la reproducción de esquemas productivos más acordes al modelo neoliberal imperante. Se cierra con discusión y conclusiones.

ANTECEDENTES

En pleno siglo XXI, ser indígena está directamente asociado con ser económica y socialmente desfavorecido. El 72% de los mexicanos indígenas vive en condiciones de pobreza y el 38%, en condiciones de pobreza extrema. La distribución regional es muy desigual; por una parte, la mayoría vive en zonas rurales, y, por otra, el 80% de los pueblos originarios se localiza en la región sur (FIDA, 2012, en Pastor y Espeso, 2013).

Dado que nos encontramos frente a un problema histórico y estructural, el punto de partida de nuestro análisis debería remontarse al comienzo formal de una política indigenista continental —conocida como *indigenismo*—, determinada en el Primer Congreso Indigenista Interamericano,³ que se realizó en Pátzcuaro, Michoacán, México, en 1940. En éste se reunieron delegados gubernamentales de diferentes países para consensuar e implementar políticas de asimilación e integración de los indígenas a la sociedad nacional; una sociedad nacional —blanca, mestiza y dominante—, que los “aceptaba”, pero en un pasado idealizado; los toleraba en los museos y, más recientemente, como instrumentos para conseguir divisas del turismo y para la venta de artesanías (Stavenhagen, 2010, p. 36). En consecuencia, los indígenas fueron convertidos en objetos de curiosidad folclórica o sometidos a una feroz manipulación política. Incluso

³ Cronología de encuentros internacionales que permitieron un protagonismo político indígena, frente a este Primer Congreso Indigenista Interamericano: 1974, Primer Parlamento Indio del Cono Sur, Paraguay; 1975, Segundo Encuentro Nacional de Jefes Indios, Panamá; 1977, Primer Congreso Internacional Indígena; 1977, un grupo de indígenas se manifiesta en por primera vez en el Palacio de las Naciones Unidas en Ginebra; 1981, Reunión de las Organizaciones Indígenas Independientes en Michoacán; y 1980-1983, reuniones indígenas en Ollantaytambo, Perú, y La Paz, Bolivia (Chihuilaf, 2019, s/p).

a una comercialización que terminó degradándolos más que integrándolos a orden alguno (Díaz, 1999).

Aguirre Beltrán, quien con el tiempo sería reconocido como uno de los principales ideólogos de esta corriente en México, afirma que el integracionismo buscó corregir las premisas etnocentristas de la política anterior e introducir un elemento de justicia social en la política indigenista, donde los componentes de la cultura indígena (lengua, creencias, costumbres, formas de organización sociopolíticas, etc.) eran aceptados, en principio, como válidos (Díaz, 1999).

Sin embargo ¿logró el integracionismo mantener y hacer efectivo su proyecto indigenista original en América Latina? Todo indica que no. El integracionismo logró apreciables resultados, pero no alcanzó el objetivo principal de incorporar a las comunidades indígenas a la sociedad nacional. Por lo contrario, ocasionó disolución cultural, aculturación y, con ello, destrucción de identidades y conflictos étnico-nacionales en numerosos países del continente. Por ello, aunque bien intencionadas, las políticas indigenistas resultaron etnocidas y bastante ineficaces, incluso en términos de sus propios objetivos declarados (Stavenhagen, 2010; Díaz, 1999).

En este contexto, *La emergencia indígena en América Latina*, de José Bengoa (2009), muestra cómo se vivió el indigenismo desde la mirada del sujeto afectado. Ilustra el hecho paradójico del renacimiento, en los años noventa, de la conciencia y la organización indígenas, extendidas a través del hemisferio occidental, a la par del proceso mismo de globalización. Este proceso no inhibió la conciencia de lo particular, lo local, lo provinciano y lo tradicional, donde el indigenismo pasó a ser sujeto de derecho universal y protagonista de un concepto mundial de ciudadanía (Lehmann, en Bengoa, 2000). Esta primera emergencia indígena fue un factor determinante en la vida social y política latinoamericana.

Sin embargo, de acuerdo con Bengoa (2009), este primer ciclo del proceso de reconstrucción de las identidades étnicas ha comenzado a agotarse y a dar paso a un segundo ciclo, fuertemente marcado por la experiencia del gobierno de Evo Morales en Bolivia y por el surgimiento de municipios indígenas en muchos países del mundo, cuyos líderes de las organizaciones indígenas han tomado las instituciones del Estado a nivel local. Ahora bien, ¿qué sucedió en el escenario político mexicano, en términos de autonomía y reconocimiento de los derechos indígenas?

CONTEXTUALIZACIÓN POLÍTICA EN MÉXICO

En materia de política indigenista en México, durante la última década del siglo pasado se presentó lo que Saldívar Tanaka (2003) denomina “indigenismo legal y neoliberal”, y Maya Pérez Ruiz (2016) caracteriza como “interculturalidad oficializada”. En su momento, dicha política buscó mediatizar las demandas políticas y sociales, y, en el caso de los indígenas, disfrazar su integración a proyectos nacionales y globales, asimétricos y colonizadores.

Por lo tanto, el indigenismo en nuestro país, política de Estado que durante el siglo XX se caracterizó por el integracionismo, el paternalismo y el asistencialismo, para el XXI se inclinó, más bien, hacia el denominado “neoindigenismo”, que supuestamente buscó el desarrollo de los pueblos indígenas; sin embargo, “en contraparte ha surgido un indigenismo propio de los actores sociales. Los pueblos indígenas, que hacen una serie de reclamos y demandas propias, como la autonomía, ante la globalización y el neoliberalismo” (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007, p. 195).

En este sentido, la administración de Vicente Fox Quesada (2000-2006) auspició el “neoindigenismo”⁴ o nueva forma de diseñar e implementar las políticas hacia los indígenas, donde se aplicaron programas para impulsar el turismo en espacios indígenas, a través de eventos como “Cumbre Tajín”,⁵ y se gestionaron reformas legales en materia de derechos indígenas (Guízar, 2009), como la publicada el 14 de agosto del 2001, que en el artículo 2 constitucional menciona:

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico (Gobierno de México, 2001, p. 1).

Ante esto, destacan posicionamientos, como el de Francisco López Bárcenas (en Guízar, 2009), quien afirma que existe un afán de continuidad por parte del Estado, que

⁴ Pueden verse expresiones del neoindigenismo en: “a) La nueva impronta integracionista, cuyo fundamento ideológico reposa sobre el concepto de “individuo libre”, donde el indígena se prestó a vender su fuerza de trabajo o sus tierras en el mercado neoliberal, descorporativizando así las redes sociales inmediatas de las comunidades indígenas. b) En la estrategia por fragmentar a la oposición indígena a través de un sistema de gobierno descentralizado con ideología multiculturalista, que en los hechos atomiza las demandas indígenas en un sentido territorial acotado” (Guízar, 2009, p. 4).

⁵ Festival cultural que se realiza en Papantla, Veracruz, desde el año 2000 y cuyo objetivo es preservar y difundir la riqueza cultural y arqueológica de El Tajín y sus pueblos originarios.

gira en torno al autoritarismo, la antidemocracia, la exclusión de la multiculturalidad y a favor de la homogeneidad. Por su parte, Consuelo Sánchez menciona que la reforma resultante es injusta y ofensiva para los pueblos originarios, “por lo que aboga por la creación de un movimiento autonomista que desborde a los pueblos indígenas, empatando la noción de autonomía como un asunto de todos los ciudadanos” (Guízar, 2009, p. 406). Finalmente, Héctor Díaz Polanco señala que el primer gran fracaso del presidente panista Vicente Fox fue el intento fallido de reconocer los derechos indígenas:

El autor expone las demandas de las partes indígenas, así como las respuestas oficiales y las estrategias consecuentes que estaban encaminadas al desarrollo de la comunidad, y no al de regiones indígenas [...] advierte sobre la necesidad de conjugar criterios tanto de reconocimiento cultural, como de equidad socioeconómica al momento de plantear las propuestas de reconocimiento a la autonomía de los pueblos indígenas (Guízar, 2009, p. 407).

Por otra parte, y desde una perspectiva antagónica a estas políticas —neoliberalismo y neoindigenismo—, surgen testimonios indígenas que dan cuenta de procesos de cohesión social e identitaria. En este sentido, pueden revisarse, entre otros, la Primera Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 1994) y sucesivas; los testimonios de la Cooperativa Tosepan (Bacre, 2015) y las narrativas sobre la construcción de autonomía en Cherán (Ojeda, 2015). Es importante aclarar, sin embargo, que si bien este tipo de testimonios históricos refieren experiencias donde los colectivos se movilizaron y generaron una subjetivación política para hacer tangible su horizonte de autonomía, el objetivo de nuestro artículo es cuestionar el escenario de antesala, en el que sujetos pertenecientes a pueblos originarios son estructuralmente objetivados y discriminados desde las instituciones públicas, a través de la nominación censal y la caracterización de los programas de turismo rural. En otras palabras, el panorama que pretendemos ilustrar dista de la movilización, a partir de la cual se gestan programas institucionales atravesados por un racismo subjetivo, institucional y estructural hacia los pueblos originarios, inmersos en dinámicas económicas neoliberales.

En este sentido, muchos pueblos originarios han interiorizado los estereotipos y estigmas que los sectores dominantes les impusieron, y han recurrido a la autonegación y la autodenigración con tal de ser aceptados por los no-indios (Stavenhagen, 2010). Otros han desarrollado una posición de resistencia, volviéndose hacia adentro, y en la medida de lo posible se han mantenido herméticos hacia el exterior. Otros percibieron su riqueza sociocultural e incursionaron de manera parcial en actividades turísticas. Algunos más han optado por gestionar alternativas de gobierno con inclinaciones hacia lo multicultural

y poliétnico, en respuesta a la negación sobre su identidad, abanderada por el modelo de Estado-nación. Todo ello, en comunión con el relativismo o culturalismo que se había levantado sobre una severa crítica a la idea de secuencias lineales y a los criterios normativos de superioridad e inferioridad aplicados en el análisis de los sistemas culturales (Díaz, 1999).

Sin embargo, como mostraremos en el apartado siguiente, los planteamientos del indigenismo y neoindigenismo, en México, así como la negación y la autodenigración se vieron y se ven parcialmente reflejados aún en los censos que el INEGI efectúa desde 1895. Y es que el Estado moderno y liberal es capitalista y colonizador, lo que implica que su diseño no es plurinacional, multiétnico, ni respeta o acepta formas de autonomía,⁶ autogobierno ni autodeterminación⁷ comunitaria.

MÉXICO EN LA ENCUESTA INTERCENSAL 2015

⁶ La autonomía, entendida como forma de manifestación interna de la autodeterminación, se puede dar, a su vez, en distintos grados; esto es, con mayor o menor amplitud de autogobierno, así como en el marco de diferentes estrategias (Aparicio, 2009).

En los pueblos originarios de México: “la autonomía se reclama, eso sí, en términos de autonomía política real (elección de las propias autoridades con competencias y medios para legislar y administrar en los asuntos propios –incluyendo el acceso a los recursos naturales–), de demarcación de territorio propio y, desde tal punto de partida, de replanteamiento de las relaciones con las instituciones estatales (y, de ahí, en ocasiones, se llega a un replanteamiento de la propia estructura e institucionalidad estatal en su conjunto). Buena prueba de todo ello la tenemos en la llamada Declaración de Quito de 1990, en la que representantes indígenas de todo el continente plantearon que:

La autodeterminación es un derecho inalienable e imprescriptible de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas luchamos por el logro de nuestra plena autonomía en los marcos nacionales. La autonomía implica el derecho que tenemos los pueblos indios al control de nuestros respectivos territorios, incluyendo el manejo de todos los recursos naturales del suelo, subsuelo y espacio aéreo... Por otra parte, la autonomía significa que los pueblos indios manejaremos nuestros propios asuntos, para lo cual constituiremos democráticamente nuestros propios gobiernos (autogobiernos) (Aparicio, 2009, p. 15).

El debate alrededor de la autonomía indígena en México es especialmente rico por cuatro razones:

1) Porque no se trata solo de una discusión académica o de política institucional, sino que han sido los propios implicados los que se han situado en el centro del debate para lograr difundir sus planteamientos.

2) Porque se trata de un proceso que se ha ido nutriendo de constantes e intensas experiencias prácticas: frente a la lentitud y al bloqueo de los procesos de reforma normativa e institucional, se han ido sucediendo formas de “autonomía de hecho”, de “autonomía sin permiso”. Es el caso de los municipios autónomos zapatistas en Chiapas, o el de numerosas comunidades de Guerrero y de Oaxaca, por citar algunas de las experiencias más conocidas.

3) Porque ha recogido con nitidez una de las cuestiones capitales del debate: la escala de la autonomía, esto es, el ámbito subjetivo y, con él, territorial, al que deben referirse las demandas y las propuestas que se efectúen” (Aparicio, 2009, pp. 25-26).

4) Y por la reforma constitucional publicada el 14 de agosto del 2001, que motivó diversas posturas.

⁷ La autodeterminación debe entenderse a la vez como fin y como medio. El fin es el reconocimiento de la libre determinación y el medio muchas veces es la misma práctica cotidiana del autogobierno (Aparicio, 2009).

De acuerdo con el INEGI (2018), en México la heterogeneidad cultural se refleja en su diversidad étnica. Muestra de ello es la presencia de población indígena y afrodescendiente en el territorio. Para atender a ambas poblaciones, esta dependencia gubernamental argumenta que el Estado mexicano tiene el compromiso de impulsar su respeto y reconocimiento; de combatir la discriminación, mejorar sus condiciones de vida; promover y fortalecer su desarrollo económico y social, y –además– le compete fomentar y preservar el uso de las lenguas indígenas en el país.

En el Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2013-2018, se manifiesta que en el país existen 6.7 millones de personas que hablan una lengua indígena y 68 pueblos indígenas cuyas comunidades poseen rasgos culturales comunes, como el uso de lenguas originarias y formas propias de organización: “Se establece entonces que una política adecuada para definir acciones en beneficio de la población indígena debe ser concebida desde la interculturalidad y el diálogo entre todos los pueblos originarios” (INEGI, 2018, p. 29). Para cumplir con estas acciones, INEGI (2018) argumenta que es indispensable conocer cuántos son, donde están, y cómo viven las personas indígenas y afrodescendientes. En este sentido, la información sobre el tema de Etnicidad resultaría básica para diseñar, aplicar y monitorear las políticas públicas a escala nacional y regional, tendientes a erradicar la desigualdad social que históricamente ha afectado la aplicación de los derechos humanos de la población indígena y afrodescendiente, en especial los derechos económicos, sociales y culturales.

Desde el punto de vista estadístico o demográfico, el INEGI se ha enfocado a ofrecer, a las instituciones y organismos encargados de elaborar política pública, datos acerca de la población indígena que permiten identificar su situación sociodemográfica. Prueba de esto es que el tema de *etnicidad* ha estado presente desde el inicio de la historia censal mexicana: “en los censos de 1895 a 2010 se captó el enfoque lingüístico que se refiere al habla de alguna lengua indígena, y en los censos de 2000 y 2010 también se obtuvo información sobre esta población, con el enfoque de identidad étnica bajo el criterio de autorreconocimiento” (INEGI, 2018, p. 30). Por lo anterior, de acuerdo con la Encuesta Intercensal (2015), la población que se autorreconoce⁸ como indígena por su cultura representa el 25.5% de la población total del país (119 530 753); de este porcentaje, el 48.7% son hombres y el 51.3%, mujeres.

⁸ Se trata del autorreconocimiento como persona indígena, con base en la propia cultura, tradiciones e historia (INEGI, 2018, p. 38); una categoría considerada por el INEGI desde el Censo de 2000. El objetivo de incluirla en la encuesta es identificar a la población que se considera indígena.

En este panorama, el estado de Hidalgo, con una posición superior a Chiapas, ocupa el quinto lugar con mayor población que se adscribe como indígena. Oaxaca ocupa el primer lugar; Yucatán, el segundo, y Chiapas, el sexto (INEGI, 2015). El Estado de México se posiciona en el decimonoveno lugar. En cuanto a la población que en 2010 hablaba una lengua indígena⁹ en México, ésta representaba el 6.6% (6 913 362) de la población total del país; aparentemente, dicha cifra disminuyó en 2015, cerrando en 6.5% (7 382 785); de este porcentaje, el 48.7% eran hombres y 51.3%, mujeres. Los Estados que se ubicaron en las tres primeras posiciones con mayor población de habla indígena fueron Oaxaca, en primer lugar; Yucatán, en segundo; y Chiapas, en tercero. En sexto lugar, se ubicó Hidalgo, y, en el decimotercero, el Estado de México. A estas dos últimas entidades federativas se les presta especial atención, debido a que forman parte de un avance de investigación sobre imaginarios sociales y comunidades indígenas otomíes, que ofrecen actividades de turismo rural.

Ahora bien, en la Encuesta Intercensal 2015, de los ocho municipios con mayor porcentaje de población hablante de lenguas indígenas, seis fueron de Chiapas y los dos primeros lugares pertenecen al mismo Estado, lo cual permite afirmar que la lengua es un elemento cultural indígena presente en este Estado, pero que no se considera determinante para que los hablantes se autorreconozcan como indígenas, ya que, siguiendo el criterio de la autoadscripción, Chiapas ocupó el sexto sitio *versus* el tercero bajo el criterio basado en número de hablantes de la lengua. Ello se explica en un recuento histórico del INEGI (2018):

En los eventos censales de población levantados en el país, el registro de la lengua indígena se ha realizado de manera continua desde el primer censo de la época moderna, en 1895, hasta el censo de 2010, incluyendo los conteos 1995 y 2005; esto con el objetivo de estimar a la población indígena. A partir de 1970 se preguntó si las personas que hablaban alguna lengua indígena también hablaban español. En el cuestionario ampliado del censo de 2010 se incorporó la variable *Comprensión de lengua indígena*.

De 1930 a 2010, se registró un aumento de la población hablante de lengua indígena en números absolutos y una disminución en términos relativos respecto de la población del país.

A lo largo de más de un siglo de estadísticas, además de utilizar el enfoque lingüístico para captar a la población indígena, se emplearon otros en el registro, éstos fueron:

- Raza. En el censo de 1921 se incluyó este concepto, mismo que en eventos anteriores a la estadística de la época censal moderna sirvió para tener una referencia sobre la

⁹ La captación de información sobre lengua indígena constituye un indicador privilegiado, fácil de identificar por su indiscutible apego a la cultura indígena; es por ello que, en un censo o una encuesta, el enfoque lingüístico permite identificar la diversidad de lenguas existentes en el país, a partir del reconocimiento del habla y la comprensión de una lengua nativa (INEGI, 2018, p. 30).

población indígena. Las razas se clasificaron en: indígena, mezclada, otras razas y extranjeras.

- Calzado e indumentaria. Los censos de 1940 a 1960 caracterizaron a la población según: costumbre de andar descalza; uso de huaraches e indumentaria tipo indígena; uso de huaraches e indumentaria tipo no indígena; uso de zapatos e indumentaria tipo indígena y uso de zapatos e indumentaria tipo no indígena.
- Alimentación. De 1940 a 1960 se incluyó el consumo de pan de trigo.
- Forma de dormir. En 1940 se captó la costumbre de dormir, ya fuera en el suelo, en tapexco, hamaca, catre o cama.

El reconocimiento de que todos estos rasgos no son exclusivos de la población indígena hizo que de 1970 a 1995 se preguntara solamente por el habla indígena. Sin embargo, tomar solamente el criterio lingüístico generaba problemas de reconocimiento y aportaba datos aproximados, ya que resultaba insuficiente si consideramos la estigmatización y paulatino abandono de dichas lenguas entre esta población (INEGI, 2018).

Por lo tanto, en el censo de 2000, de acuerdo con diversas instancias: CIESAS, CONAPO, FLACSO, CEMCA, COLMEX, ECOSUR, FNUAP, IIS UNAM, INEGI, INI y SOMEDE (Lartigue y Quesnel, 2003), por mencionar algunas, se decidió agregar el enfoque de identidad étnica bajo el criterio de pertenencia o autorreconocimiento indígena en el cuestionario ampliado. Sin embargo, este consenso no garantiza que los conceptos y definiciones no sean cooptados por el poder, como mencionan Aura Cumes y Silvia Rivera Cusicanqui (en Muñoz-Ramírez y Bellinghausen, 2016).

Así, en el cuestionario ampliado del censo de 2010 se utilizó tanto el criterio lingüístico como el de autorreconocimiento. La pregunta formulada con este último criterio se denominó “pertenencia indígena” y fue aplicada a la población de tres y más años de edad. Fue dicotómica y el/la entrevistador/a registró si la persona se consideraba o no indígena (2018, p.33). Al respecto, es importante rescatar dos puntos: 1) para el INEGI, el principal elemento objetivo cultural para reconocer si una persona pertenece a una etnia ha sido la lengua desde 1895. Como bien afirma la lingüista mixe Yásnaya Elena Aguilar: (en Ferri, 2019) “en México, la indigeneidad se mide por la lengua, la capacidad personal de hablar náhuatl, mixe, zapoteco, maya”. 2) Afortunadamente dejaron de lado criterios como el calzado, la indumentaria y la forma de dormir, que fueron muestras evidentes de que al indígena se le clasificaba desde su situación de pobreza y con criterios tremendamente racistas.¹⁰

¹⁰ Según Rodolfo Stavenhagen (2014): “El racismo sigue siendo realmente una de las grandes lacras del mundo contemporáneo y no terminó con la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial ni con las primeras elecciones

Stavenhagen (2014) hablará de un racismo institucional que niega las formas de autodefinirse para imponer, desde el racismo estructural, la lógica de colonizadores-colonizados, dominantes-dominados y blancos-mestizos, contra la población indígena.

Ahora bien, el hecho de que el INEGI contemple, en 2000, el enfoque de identidad étnica, bajo el criterio de pertenencia o autorreconocimiento indígena, dice mucho y a la vez nada. Primero, porque si se pregunta eso a cualquier indígena o no indígena, mediante la interrogante utilizada por el INEGI (2010) —“De acuerdo con su cultura, ¿(NOMBRE) se considera indígena?” (INEGI, 2018: p. 38)—, se vuelve a partir de la construcción que este instituto —y el Estado, por lo tanto— tiene acerca del indígena, y no de lo que para el indígena significa autorreconocerse y pertenecer a una comunidad originaria. Segundo, porque, además, ¿quién puede decir qué es cultura hoy en día? y ¿qué es la cultura indígena para un niño de tres años o para el Estado? Otra vez, es evidente la clasificación e imposición del Estado: la forma de nominación y, con ello, la dominación estatal, a través de estas y otras estrategias, como la de decidir quién o no se es, y, con ello, supeditar a las personas a esa forma específica de existir y hacer valer sus derechos políticos; de contar y visibilizar, sí, pero bajo sus propios criterios, es decir, a través de un racismo institucional.

Por lo anterior, si el INEGI modificara sus criterios objetivados y racistas para clasificar a los pueblos originarios, considerando elementos más particulares, diversos o cualitativos, indudablemente habría más población indígena contabilizada en el país. Sin embargo, ¿es esto conveniente para un país catalogado como “en vías de desarrollo”? en Al respecto, Aura Cumes, activista maya en Guatemala, argumenta:

El término cultura, así como se utiliza en este momento, no está recordando que los pueblos a quienes se les está aplicando fueron nombrados inicialmente bajo parámetros deterministas que los sometieron como colectivo, tales como los conceptos de especie por ejemplo. Y el concepto de especie, que es el antecedente de la raza, fue como uno de los mecanismos fundantes del

democráticas en África del Sur en 1994, ni con la legislación sobre derechos civiles en los años cincuenta en Estados Unidos; como tampoco ha terminado en Guatemala después de 30 años de guerra civil. Sigue existiendo racismo en Brasil y lo hay también en México [...]. La Organización de las Naciones Unidas tiene desde hace años una convención internacional que prohíbe la discriminación racial, convenio que México ha suscrito y ratificado con otros numerosos países. Pese a la convención internacional y la realización de varias conferencias mundiales contra la discriminación racial y otras formas de intolerancia, a las que asisten millares de personas, estos eventos internacionales no logran acabar con el racismo, la discriminación y la xenofobia en el mundo” (pp. 229-230).

“Más complejo aún que el problema del *racismo subjetivo*, el de los prejuicios, y el *racismo institucional*, es decir, el que se manifiesta a través de la operación y el funcionamiento de las instituciones públicas, privadas, sociales, colectivas en México, podemos hablar de un *racismo estructural* más profundo, más enraizado en la historia misma del país que comenzó desde el momento de la conquista pero que no acabó con la Independencia y en el México independiente, sino que, por el contrario se fortaleció y se hizo más agudo en el México republicano y aún post-revolucionario, porque está vinculado al poder político y económico” (p. 231).

resultado diferenciado, segregado y jerárquico de la sociedad latinoamericana, es decir, especie y raza sometió, inventó a los indios como sirvientes, como la servidumbre de nuestros países, a los afrodescendientes o a los africanos esclavizados como tales, como esclavos, y a los mestizos primero como hijos bastardos pero después más cercanos, más aliados a los criollos. Eso lo hace la categorización de las sociedades en especies, en razas, y luego eso da como resultado profundas jerarquías y profundos mecanismos de encadenamiento, de despojo en nuestros territorios al cabo de que cada quien existe porque despoja a otro (*Desinformémonos*, 2019).

Por tanto, continúa Aura Cumes, “cualquier concepto puede ser cooptado por el poder. Por eso los conceptos hay que vigilarlos, hay que reconstruirlos o superarlos, porque desde el poder muy fácilmente se pueden cooptar” (*Desinformémonos*, 2019). Tal es el caso del autorreconocimiento, la autonomía, el ser indígena y hasta la connotación de “pueblos originarios”; de ahí que las comunidades indígenas deban buscar, como menciona Silvia Rivera Cusicanqui, su propia episteme:

Cada ser humano que está involucrado con la memoria de su país y de su pasado tiene un indio dentro, tiene a todo el Continente. Se debe entender que el ser indio es un paradigma totalmente diferente para enfrentar el mundo y para relacionarse con él. A eso le llamo episteme, y no a un color de piel o un poncho (en Muñoz-Ramírez y Bellinghausen, 2016).

En este sentido, José Sánchez Parga (2013) señala que sólo cuando la *ethnic question* responde a la búsqueda de un reconocimiento de la diversidad, conduce a registrar las identidades en la subjetividad y a privilegiar la autodeterminación con la opción de múltiples posibilidades. Por lo anterior, parece pertinente analizar el principal elemento objetivado con el que se ha definido el ser indígena desde los organismos gubernamentales. Nos referimos al uso de la lengua.

LENGUA INDÍGENA

La lengua es un vehículo interactivo, mediante el cual se transmite la cultura (Barrera, 2013). Por ello, el lenguaje, como sistema de comunicación, no sólo es importante para la evolución humana, sino también esencial para el proceso de enseñanza y aprendizaje, para transmitir cosmovisiones, construcciones socioculturales, imaginarios sociales, etc. Sin embargo, desde que el ser humano empezó a hablar, unas 30 000 lenguas han desaparecido. Actualmente, de las entre 6 000 y 7 000 lenguas que se hablan en el mundo, unas 3 000 están en peligro de desaparecer (ONU, 2019). La UNESCO estima que

todos los años desaparecen al menos 10 idiomas, y considera que una lengua está en peligro cuando la hablan menos de 100 000 personas.

En este marco, las lenguas indígenas más habladas en México son 10. Se trata del náhuatl, el chol, el totonaca, el mazateco, el mixteco, el zapoteco, el otomí, el tzotzil, el tzeltal y el maya. El 75% de la población que domina una lengua indígena en el país habla estas 10 lenguas, pero otras 40 lenguas están a punto de desaparecer. Las lenguas paipai, kumiai y cucapá, de Baja California, constituyen los casos más graves, con menos de 200 hablantes cada una. Ello es resultado de que los niños y jóvenes de las comunidades cada vez hablan menos su lengua originaria, pues se comunican más en castellano y hasta en inglés (INEGI, 2018).

Lo anterior responde a un proceso histórico de migración, donde las comunidades indígenas, que han sido siempre las más marginadas, optaron por salir de sus territorios rurales hacia la ciudad e incluso al extranjero —especialmente a los Estados Unidos— para sobrevivir a la pobreza, ocasionada en gran medida por el modelo capitalista imperante. Tal es el caso de los otomíes, en el Valle del Mezquital, quienes, en su mayoría, hablan mejor el inglés que el español, porque, además, las lenguas indígenas fueron calificadas de “dialectos” y —en el peor de los casos— prohibidas para usarse en los espacios públicos del ciudadano blanco-mestizo. Esto significó que muchas lenguas indígenas dejarán de hablarse en México y, con ello, la pérdida de ciertas formas de ver y concebir el mundo por falta de hablantes y/o registros escritos o hablados.

Sin embargo, la lengua es también el instrumento de mayor alcance para la preservación y el desarrollo del patrimonio cultural tangible e intangible. En México existen 69 o 70 lenguas indígenas y más de 360 variantes lingüísticas (*Aristegui Noticias*, 2019). En este sentido, la directora general de la UNESCO, Audrey Azoulay, declaró: “Los pueblos indígenas representan aproximadamente 370 millones de personas y hablan la mayoría de las 7 000 lenguas vivas” (*Cultura Colectiva*, 2018). Y es que la lengua representa todo un sistema de comunicación para aprender la cultura, y un vehículo interactivo por medio del cual ésta se transmite. La lengua expresa el pensamiento y una particular visión del mundo, creados por el grupo hablante a lo largo de su historia (Bonfil, 2006), además de que permite y facilita las relaciones en colectivo.

Tal vez por ello, en 2003, el *Diario Oficial de la Federación* publicó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, en la que se reconoce y protege los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, y

donde, además, se refiere la promoción del uso y desarrollo de las lenguas indígenas¹¹ (INEGI, 2010). Empero —como se evidencia en párrafos anteriores—, esto no fue suficiente entonces para no discriminar a los hablantes de dichas lenguas.

En contraparte, han venido emergiendo críticas al uso de la lengua como criterio principal para considerar quién es indígena y quién no lo es. En este sentido, Moguel (2016) menciona que la insistencia de organismos públicos, como la CDI, en marcar la pauta del reconocimiento de derechos a pueblos y comunidades indígenas de México por el criterio de *la lengua* no sólo es restrictiva: es racista y, por lo demás, injustificada, ya que desde 2010 existe un criterio alternativo y de mayor peso: el de la *autoadscripción*. Este valor de autoidentificación también se encuentra señalado en el artículo 2 de la Constitución mexicana, cuando afirma que: “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas” (Gobierno de México, 2014, p.12). Agrega Moguel (2016):

Saltemos de paso el escollo con el que se pretende atajar el criterio de la autoadscripción cuando se señala que el criterio de *la lengua* es más objetivo, se trata de un autorreconocimiento colectivo y no de tipo individual, convalidando en la autoafirmación la pertenencia a una determinada *comunidad*. La caricaturización de este formato de validación ha sido dada por la frase de que *entonces cualquiera puede autoidentificarse como indígena*.

Empero, como señala López Bárcenas (2016), la autoadscripción aterriza en quién “se asume indígena, actúa y existe un pueblo indígena que lo reconoce como tal, con sus derechos y obligaciones” (p.175). Incluso más allá de otro elemento objetivado, como lo representa la vestimenta o indumentaria tradicional.

En este sentido, de acuerdo con Stresser-Péan (2012), en la historia de las sociedades la vestimenta siempre ha jugado una doble función; en primer lugar, su uso deviene de una necesidad meramente natural: la de resguardar el cuerpo de las inclemencias del clima; en segundo lugar, trasciende en el ámbito de lo social, como vehículo de identidad, ya que las formas y diseños que se emplean para confeccionarla siguen los patrones instituidos por el grupo o entidad cultural que los crea, según las condiciones sociales bajo las cuales se ha desarrollado. Sin embargo, ¿qué pasa en esta sociedad, contemporánea y globalizada, donde lo que importa es la forma, mientras el contenido se ha adecuado, ha mutado, para resistir las inclemencias del capitalismo y el consumismo? El indígena ha sido folclorizado y cosificado con la indumentaria

¹¹ Entendidas éstas como las que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional antes del establecimiento del Estado Mexicano, además de aquellas provenientes de otros pueblos indoamericanos, igualmente pre-existentes, que se han arraigado en el territorio nacional con posterioridad (INEGI, 2010).

tradicional; por ello, ha tenido que adaptarse a las formas de vestimenta urbana, para mimetizarse y sobrevivir, sin que eso signifique dejar de ser indígena, pues no lo define una prenda, así lo evidencia el testimonio de una indígena quechua en Ecuador:

Esto de la cultura indígena es muy importante, porque en este momento se está desvalorizando la cultura indígena por el sistema económico, porque en muchas de las organizaciones las mujeres se han quedado solas, porque hay mucha migración entonces en eso ya les empoderar el capitalismo y en eso se cambia su vestimenta, se cambia su modo de vivir (en Sánchez, 2013, p. 107).

Al respecto, en el siguiente apartado se muestran algunos elementos que podrían abonar al autorreconocimiento con base en lo que se ha investigado desde la antropología o la sociología, sin olvidar que finalmente son construcciones desde el sujeto que investiga; no ya desde el Estado, pero sí desde ese agente externo que tiene otra mirada y construye desde otra perspectiva, que si bien es comunitaria o crítica, no deja de ser al final una delimitación ajena a la etnia.

Además de lo anteriormente expuesto, existe una multiplicidad de elementos cualitativos que definen o no a los pueblos originarios, lo cual podría quizá ser matizado con otro tipo de investigación, más cercana a la fenomenología, la etnografía –para acercarse a las experiencias propias– y los imaginarios sociales –signatura pendiente. En este sentido, para atender parcialmente lo dicho, optamos por recurrir a, y retomar, algunos testimonios de los sujetos sociales en los pueblos originarios.

COMUNIDADES INDÍGENAS U ORIGINARIAS EN MÉXICO

Guillermo Bonfil Batalla (2006), en su clásica obra *México profundo. Una civilización negada*, comenta que: “en las regiones indias se les puede reconocer por signos externos: las ropas que usan, *el dialecto* que hablan, las formas de sus chozas, sus fiestas y costumbres [...] Se reconoce al indio a través del prejuicio fácil: el indio flojo, primitivo, ignorante, si acaso pintoresco, pero siempre el lastre que nos impide ser el país que debíamos ser” (p. 45). Esta idea es la norma y no la excepción bajo la cual muchos mexicanos –que, por cierto, tienen raíces indígenas– describen y delimitan al indígena. Por ello, en esta demarcación pobre y acartonada, el indígena sufre no sólo los embates de la pobreza, sino de la discriminación, el racismo subjetivo y, con ello, el rechazo, el aislamiento y la indiferencia de los esquemas neoliberales.

Sin embargo, al indígena no lo define un prejuicio, lo define saberse y asumirse integrante de un pueblo y ser reconocido como tal por propios y extraños. Significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura propia,¹² exclusiva, de la cual se beneficia y sobre la cual tiene derecho a decidir según las normas, derechos y privilegios que la propia cultura establece (y que cambian con el tiempo). Todo aquel que sea reconocido como miembro del grupo, de ese pueblo particular, único y diferente, asume, participa y debe ser reconocido con dichas particularidades (Bonfil, 2006; Barth, 1976). Como puede apreciarse, según los especialistas en el tema y las voces de los propios pueblos, se trata más de criterios prácticos que reivindican, dignifican y reactualizan su identidad política, que de criterios objetivos, petrificados en formas folclorizadas por las que pareciera no haber pasado la historia.

En este sentido, a los criterios anteriores, Korsbaek (1995, p. 175) agrega el Sistema de Cargos (SC): “la más importante institución social y económica en las comunidades indígenas de Mesoamérica. En estas comunidades se dice que el centro motriz es su sistema político y religioso, y que la jerarquía es virtualmente la estructura social de un municipio indio”. En lo económico y desde el paradigma de cargos, afirma que esta institución es un mecanismo de nivelación que, en la comunidad indígena, tiende a evitar la concentración de la riqueza en pocas manos; mientras que en lo político ha sido nombrada, unánimemente, “una institución democrática”. El SC está presente también fuera de Mesoamérica; por ejemplo, en Brasil y la región Andina:

donde existe en comunidades campesinas habitadas por mestizos e inclusive en un ambiente urbano. Sin embargo, debido a su particular contribución a la creación y al mantenimiento de una identidad étnica, es justo considerar el típico SC como una institución que pertenece fundamentalmente a este tipo de comunidades en Mesoamérica (Korsbaek, 1995, p.176).

En otras palabras, es una institución típica de las comunidades indígenas y, agrega Korsbaek, es la expresión simbólica y comprimida de su cosmos; por ello, el indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras etc.); se caracteriza por pertenecer a una colectividad organizada –un grupo, una sociedad, un pueblo– con una herencia cultural propia, históricamente forjada y transformada por generaciones sucesivas. En relación a su propia cultura, se sabe y se siente maya, purépecha, seri, huasteco (Bonfil,

¹² ¿Cuáles son las luchas por la autonomía, la defensa de los recursos naturales y del medio ambiente, los esfuerzos por recomponer el tejido social y comunitario, por salvaguardar el patrimonio cultural y material, por rescatar las lenguas y los saberes tradicionales? Todo esto es parte del concepto de identidad (Stavenhagen, 2010).

2006) o de otro pueblo originario del Centro o de Sudamérica, como lo muestra el siguiente testimonio (en Sánchez, 2013): “No son los otros quienes me dicen qué soy yo; sobre todo porque yo soy un nombre propio shuar, y el resto me dan un nombre genérico, y pretenden identificarme con el concepto antropológico¹³ de indígena” (p.110).

En este sentido, *pertenecer a un pueblo originario es también ser uno con la naturaleza*, como lo muestra la causa que detonó el levantamiento en Cherán, Michoacán:

Aunque las versiones difieren en detalles, el relato que domina señala que recién amaneció el viernes 15 de abril de 2011, las mujeres de la comunidad de Cherán, acompañadas por sus hijos—muchos de ellos niños—detuvieron tres camionetas que venían bajando del monte, cargadas con madera talada ilegalmente de sus bosques. El motivo que detonó esta reacción de las mujeres fue que las personas señaladas como narcotalamontes incursionaron en una zona del bosque donde se encuentra un manantial nombrado *La Cofradía* en cuyo derredor crecen los árboles más antiguos de la comunidad. Para los cheranenses, esta zona y su entorno natural representan elementos centrales e insustituibles de su subsistencia y su cosmovisión, por lo cual fue intolerable el atentado contra ellos (Ojeda, 2015).

Como se observa, hay una actitud total hombre-naturaleza, que es el punto de referencia común de sus conocimientos, sus habilidades, su trabajo, su forma específica de satisfacer la necesidad ineludible de obtener el sustento; pero que además está presente en la proyección de sus sueños, en su capacidad para imaginar y no sólo observar la naturaleza, en la voluntad de dialogar con ella, en sus temores y esperanzas ante fuerzas fuera del control humano.

El territorio, la tierra, no se representa como una mercancía, es un recurso para sobrevivir, pero también para convivir con ella. Es el hogar de los antepasados, donde aún viven los ancestros. Es un ente vivo que siente y reacciona ante la conducta de los hombres. Por ello, la relación debe ser armoniosa, espiritual y traducible a través de rituales, narrativas y festivales. Así se expresa en los siguientes testimonios *runa* en Cotopaxi, Ecuador (en Sánchez, 2013):

¹³ Sin embargo, pese a que históricamente la antropología ha objetivado en cierta medida a los sujetos indígenas, definiéndoles como indígenas, lo cierto es que tampoco se puede generalizar diciendo que esta disciplina ha tenido una postura positivista ante tal fenómeno, como lo demuestra la reunión en Barbados: «Un grupo de antropólogos reunidos en Barbados (1971) llamó la atención de la opinión pública internacional y de los gobiernos sobre la situación de las poblaciones indígenas de Amazonía y sostuvieron en su declaración final que: “Es necesario tener presente que la liberación es realizada por ellas mismas o no es liberación” (Barbados II, 1979: 11)8. En esta misma línea se inscribe la reunión de Barbados II (1977) en la cual participaron, junto a varios antropólogos (que abren paso a una antropología crítica), representantes indígenas que se reconocieron como “pueblos indoamericanos”. Se denuncia allí la dominación física que se expresa en “el despojo de la tierra [...] se apoya en la fuerza y la violencia” y “la dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones” (Declaración Barbados II, 1977: 390)» (en Chihuailaf, 2019).

El nuestro es un mundo diferente de lo urbano... mucha gente no nos damos cuenta que es diferente (p.114).

...

Cuando a nosotros nos dicen runa en son de burla, pero cuando a nosotros los indígenas nos dicen runa nosotros nos sentimos orgullosos, porque nos están diciendo: eres la persona que se comunica con todos los animales, eso significa ser runa, ya que otra cosa significa ser indígena, yo nací runa y voy a morir runa (p.115).

Vestir la ropa que diríamos nos identifica, no, pero creo que la identificación más de runas indígenas tiene que ver más con el pensamiento y las formas de actuar en relación al otro ser humano, en relación a la naturaleza en relación incluso a uno mismo que está ligada a la armonía y la naturaleza. Eso creo que es ser indígena runa de aquí (p.116).

Aunado a lo anterior, emerge otro elemento que abona a la autodeterminación desde lo colectivo, lo intersubjetivo, es decir, lo común y no lo individualizado u objetivable; y es la comunalidad que Juan José Rendón Monzón (2003) destaca, con elementos fundamentales como: 1) territorio comunal, 2) trabajo comunal, 3) poder político comunal y 4) fiesta comunal; mientras que los elementos auxiliares de la vida comunal son: 1) el derecho indígena, 2) la educación indígena tradicional, 3) la cosmovisión y 4) la lengua tradicional; en síntesis, elementos propios del mundo cultural en los pueblos originarios, sobre lo que Clifford Geertz (2006) comenta: “la cultura es un contexto dentro del cual puede describirse todos estos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (p. 27).

En consecuencia, podemos plantear que los criterios a partir de los cuales se debate el ser-o-no-indígena tienen que ver con cualidades culturales e identitarias, pero que muy fácilmente pueden resultar individualizadas y estáticas, es decir, criterios como el uso de una vestimenta o una lengua, no necesariamente están vinculados a los elementos con base en los que la comunidad indígena se reproduce como tal, además de que su consideración como *criterio* oculta la historia de discriminación y persecución que vivieron los indígenas, precisamente por preservar sus vestimentas y hablar su lengua. En este sentido, los criterios más sociales, colectivos y remitidos a la praxis son los que menos se suele considerar en el momento en el que los Estados liberales y capitalistas han intentado dar cuenta, estadística y jurídicamente, del ser-indígena. Por ejemplo, como menciona Zibechi (2017), las comunidades existen: “en gran medida porque funcionan los trabajos colectivos, que son los que producen la vida comunal [...] los trabajos colectivos son relaciones sociales, los modos en que las comunidades se reproducen

como relaciones sociales heterogéneas respecto a las hegemónicas, creando y sosteniendo lo común” (p. 54).

Resulta, entonces, entendible que los criterios que establece el poder son precisamente aquellos en cuyo cumplimiento no reside la permanencia activa de las comunidades en cuanto tales; en otras palabras, el Estado, a través de organismo públicos como INEGI y CDI, por mencionar algunos, niegan la comunalidad —que supone autonomía en distintos frentes: territorio, trabajo, política, derecho indígena y cosmovisión—, es decir, los elementos sociales a través de los cuales existen y se reproducen los pueblos originarios. Lo que nos lleva a pensar en el papel de la emergencia en la propuesta genealógica de Foucault (1992), en el mundo otro en movimiento de Zibechi (2015; 2017), es decir, pueblos que luchan por su soberanía y autodeterminación más allá de la máscara con la que el poder intenta gobernarles.

Bajo este panorama, a los grupos más vulnerables: campesinos e indígenas, entre otros, se les debe incluir en la larga tradición de lucha, de emergencia contra esas incursiones del colonialismo e imperialismo capitalista a través del Estado, que los clasifica, los invisibiliza y los niega, cultural y políticamente, en sus propios territorios. En este sentido, Aura Cumes, señala:

Nosotros tenemos expresiones culturales para mí de mucho sentido, producto de todos los procesos de creación de nuestra propia vida, Occidente lo nombra como cultura, está bien, pero no somos sujetos culturales, somos sujetos políticos, es decir, tenemos la posibilidad que cualquier otro sujeto, que ese sujeto blanco que jamás se le marca solamente por su cultura, porque a ese sujeto se le posiciona como universal, en cambio a nosotros siempre somos los étnicos, somos los culturales o somos los racializados como inferiores. Y es desde esa condición que nos piden integrarnos al sistema “democrático”. Es decir, no nos aceptan como sujetos pactantes sino como objetos pactados, porque la democracia en nuestros países y en el mundo, es una democracia montada (*Desinformémonos*, 2019).

Y agrega la lingüista mixe Yásnaya Elena Aguilar (en Ferri, 2019):

Los pueblos indígenas funcionan de reclamo turístico, pero cuando se meten en política para solucionar sus problemas las cosas cambian. Pocas veces se nos ve como agentes políticos. Somos usados como una reserva folklórica que justifica cultural y espiritualmente al Estado mexicano [...] Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante. Esto de ser las raíces de México es despolitizarnos, usarnos para justificar algo en lo que nunca participamos, es decir, crear el Estado. Por eso somos una negación.

Como se observa en estos testimonios, los pueblos indígenas han sido utilizados por el Estado y sus instituciones como objetos pactados, subordinados y controlables,

toda vez que se les niega la autodeterminación bajo sus propios criterios y se les despolitiza, por el temor constante a perder dominio sobre ellos y enfrentar nuevamente el monstruo más temido: el mundo otro de los zapatistas, y particularmente el del 94. Por ello cobra sentido esa política de engaño, a través de programas de turismo rural-indígena, que supuestamente les permitirá mejorar sus condiciones de vida.

En este sentido, vale la pena comentar y analizar cómo la política turística restringe e invisibiliza las especificidades de los diferentes pueblos originarios del país, tratando de orientar sus programas de desarrollo turístico a un *tipo ideal de ser indígena*, obligado a cumplir con los elementos objetivos dictados desde el INEGI, u otros organismos nacionales e internacionales, para acceder a este tipo de programas financiados. En este escenario, quizá, el objetivo sea implementar los mecanismos necesarios para convertir al indígena en empresario, pero ¿en realidad lo es o sólo representa un elemento más en el engranaje del sistema capitalista? Estos programas, lejos de abonar a la autodeterminación, siguen reproduciendo estructuras estatalizadas y dependientes del capitalismo depredador, donde la autonomía de los pueblos originarios no tiene cabida y, por tanto, tampoco su autorreconocimiento construido desde criterios más sociales, colectivos y remitidos a la praxis política –posibilidad de asociación, lucha y transformación.

Así, la política social y de ventanilla a la que invita la estatalización de lo indígena lleva a procesos de subjetivación¹⁴ dominante, donde la identidad indígena tiene un papel esencial en aceptar y reproducir la propia dominación.

AUTODETERMINACIÓN Y TURISMO RURAL

En México existen, por lo menos, tres Secretarías de Estado y una Comisión que apoyan de manera significativa las actividades de turismo rural: la Secretaría de Turismo (SECTUR), la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT); la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA),

¹⁴ Lo anterior nos lleva a pensar en los procesos de subjetivación de Foucault. Edgardo Castro (en Vignale, 2014) señala dos sentidos en la expresión foucaultea “modos de subjetivación”: un sentido amplio, referido a modos de objetivación del sujeto, es decir, modos en que el sujeto aparece como objeto de una determinada relación de conocimiento y de poder. En un sentido más restringido, la expresión se vincula con el concepto foucaulteano de ética, y designa las “formas de actividad sobre sí mismo” [...]. Hasta 1980, Foucault insiste en mostrar que el sujeto no es constituyente, sino constituido. El mismo dispositivo que constituye los diversos objetos, sea la locura, la criminalidad, la sexualidad, produce también al yo como sujeto. Cuando en *Vigilar y Castigar* Foucault dice que la disciplina fabrica individuos, el cuerpo se presenta como la superficie sobre la cual se imprime el lenguaje reglado de lo permitido y de lo prohibido. El poder produce al sujeto a partir de determinados hábitos, posiciones, prohibiciones, vestiduras, gestos, tiempos, y lo vuelve un individuo productivo, una pieza en un engranaje (p. 7).

y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), esta última, actualmente parte del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Al respecto, la CDI impulsó, por ejemplo, el Programa Turismo Alternativo en Zonas Indígenas (PTAZI), en 2007; el Programa Paraísos Indígenas, en 2015; y el Programa para el Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena, en 2017, El PTAZI tuvo como objetivo contribuir al desarrollo de la población indígena, mediante la ejecución de acciones en materia de turismo alternativo, específicamente de ecoturismo y turismo rural, aprovechando el potencial existente en las regiones indígenas, otorgando apoyos para elaborar y ejecutar proyectos encaminados a la revaloración, conservación y aprovechamiento sustentable de sus recursos y atractivos naturales, así como de su patrimonio cultural (CDI, 2007).

El PTAZI tuvo cobertura nacional y atendió prioritariamente a los 871 municipios indígenas, catalogados como tales, de acuerdo con los indicadores socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México en 2002, elaborados, a su vez, por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Consejo Nacional de Población (CONAPO), y el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI). Como puede verse, es evidente que existe una clasificación exterior con base criterios objetivos, en este caso indicadores socioeconómicos.

Lo mismo ocurrió con el segundo programa de orientación turística e indígena: Paraísos Indígenas, el cual surgió en 2015 y agrupa sitios turísticos con alto valor natural, cultural e histórico, bajo resguardo de las comunidades indígenas. El objetivo que inspiró su puesta en marcha, como esfuerzo a escala nacional bajo el liderazgo y la atención de la CDI, aterrizó en que las comunidades indígenas, honrando sus usos y costumbres, pudieran compartir con visitantes y turistas sus paisajes, tradiciones, cultura y algunas de sus maravillosas experiencias (CDI, 2019).

Finalmente, el tercer programa: Programa para el Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena (2017), cuyo objetivo (CDI, 2017) fue impulsar la consolidación de proyectos productivos y turísticos para la población indígena organizada en grupos, sociedades o empresas, en localidades con 40% y más de población indígena, permite evidenciar, primero, su objetivo sobre la orientación del programa, así como la imposición de un tipo de lógica capitalista y, por tanto, de actividad económica; segundo, la inclinación hacia un tipo de población objetivo: los grupos indígenas, donde –según el apartado de cobertura del Programa– se atenderá a mujeres y hombres indígenas mayores

de edad u hombres y mujeres indígenas emancipados,¹⁵ así como mujeres y hombres indígenas con discapacidad, integrantes de un grupo de trabajo, una sociedad o una empresa de productores que vivan en localidades: a) con 40% y más de población indígena, y b) que hayan sido reconocidas como tales por las legislaturas locales mediante la publicación en los periódicos, gacetas o boletines oficiales de los gobiernos estatales. En este sentido, el apartado cierra mencionando que las localidades establecidas en la cobertura del programa se encuentran en el Catálogo de Localidades Elegibles de la CDI.

Como se observa, el denominador común de estos programas es que son operables, una vez que las comunidades indígenas sean reconocidas como tales por clasificaciones internacionales o nacionales —como la CDI o las legislaturas locales—, pero también reconocidas bajo criterios individualizados y objetivables, que impiden una organización política, económica y cultural propia, es decir, la autodeterminación. Esto permite evidenciar que las políticas sociales constituyen un mecanismo de dominación para mantener la “pasividad” en el campesino-indígena, y una estrategia para que los pueblos originarios crean en el supuesto “desarrollo local” que genera este tipo de actividades económicas terciarias, donde lo único que deben ofrecer y vender es su mundo de vida, íntimo y cotidiano.

Los pueblos indígenas están lejos de ser simples sujetos pasivos que sólo obedecen las designaciones, imposiciones y clasificaciones del Estado; éstos han hecho emerger su propia verdad (Foucault, 1992), en sus protestas, a través de mecanismos como la retirada hacia adentro del grupo, con sociedades (colectivos) en movimiento, movimientos sociales otros, construcción de mundos nuevos,¹⁶ etc. Y es que, como menciona Zibechi (2017), a pesar de que sus estrategias de resistencia “son como hilos sueltos de un enorme telar que los pueblos están empezando a tejer, mientras los Estados y el capital los destejen de muchos otros modos, implementando políticas asistenciales, instalando empresas extractivistas en sus territorios” (p. 50) o imponiendo nuevas actividades económicas, como el turismo rural, estos sujetos siguen luchando, y muestra de ello es que las subjetividades de los pueblos en movimiento han contribuido paulatinamente a deconstruir las nuevas formas de dominación auspiciadas por las

¹⁵ Otra evidencia de la cooptación de los términos, como refiere Aura Cumes (*Desinformémonos*, 2019), porque, además, en el documento no se aclara a qué se refieren con “emancipación”.

¹⁶ En este sentido, hay varios ejemplos: Los Caracoles, en Chiapas (organización propia de carácter socioeconómico, político, educativo y de salud); la autonomía en Cherán K’eri, Michoacán; los pueblos totonacas y nahuas de la Sierra Norte de Puebla por la defensa del territorio; la comunalidad oaxaqueña expresada en las disputas por su propio currículo; las policías comunitarias de Guerrero y la más reciente, de 2020, la autonomía en la comunidad indígena de Tolimán, Querétaro.

agencias internacionales y los gobiernos conservadores y progresistas, lo que les ha permitido ir sembrando su autonomía en términos políticos y territoriales.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

El derecho a la autodefinición, como señala Stavenhagen (2010), si bien es una de las demandas recurrentes de los colectivos indígenas, actualmente se ha transformado en una cuestión de identidad y, más que una elección individual, se trata de un reconocimiento grupal y de la identidad colectiva con fuertes consecuencias políticas. Una identidad colectiva que parte de una autonomía étnica, de una vida indígena pensada siempre desde el colectivo y que también, coyunturalmente, parece tener mayor peso y visibilidad. La actual preeminencia política del sujeto indígena, más allá de los criterios metodológicos o de las cifras que el Estado genera, debe mucho a la movilización zapatista y a la coyuntura por la que pasan los pueblos originarios bajo el extractivismo latinoamericano.

Ahora bien, de acuerdo con el Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (2008), y poniendo en perspectiva la heterogeneidad temporal en las cifras censales, parece que la dinámica censal busca implementar criterios de identificación que permitan disponer de información homogénea, al tiempo que conserven los intereses nacionales para el conocimiento de la dinámica de estas poblaciones. Sin embargo, existen evidentes diferencias temporales y conceptuales en los censos de población y vivienda. Ello dificulta sustancialmente definir con precisión el número de habitantes indígenas en el país.

Haciendo eco de las palabras de Aura Cumes, hay un gran miedo por lo diferente, oscuro, pobre, que se observa como lo atrasado, lo bárbaro y lo incivilizado que, según el imaginario “blanco/civilizado/liberal”, si no se norma los puede contaminar (*Desinformémonos*, 2019). Con ello, podemos afirmar que no existe, a nivel gubernamental ni interestatal, un consenso sobre qué define lo indígena, además de eso, lo realmente importante es que se respete y se busquen los mecanismos para permitir y fomentar las particularidades culturales e identitarias de cada grupo indígena en la región. Eso no se logra con políticas sociales paliativas o apoyos focalizados, sino permitiendo que estos grupos ejerzan y defiendan sus derechos territoriales, culturales y, sobre todo, políticos. Si la cultura, en palabras de Garduño (2019): “es la base para referir la falsa conciencia o pretensión de autonomía basada en la libertad, que no es otra cosa que procesos de elección con base en un apartado de sentido”, se entenderá que cuando se discute respecto al criterio de alguna identidad, lo que está en juego no son sólo las

cifras, dimensiones y magnitudes, sino la posibilidad de que dicha autonomía e identidad sean ejercidas.

Además, si bien lengua es un elemento cultural indígena presente en las etnias y un vehículo interactivo en el que se transmite la cultura, no es determinante para la autoadscripción, como se demuestra en la Intercensal 2015. En dicha base de datos el 25.5% de la población total del país se autoadscribe como indígena; sin embargo, el porcentaje desciende sustancialmente, si tomamos por criterio el uso de la lengua, ya que esta población sólo representa el 6.5% de la población total de México. En otras palabras, existe una diferencia del 19% entre uso de la lengua y autorreconocimiento. Las razones para entender dicha diferencia han sido esbozadas líneas más arriba y están asociadas al devenir histórico de dicha identidad y su relación, a contrapelo, con las formas estatales y capitalistas que, además, se han acompañado de dinámicas racistas. El autorreconocimiento implica, de esta manera, un ejercicio de memoria que no desconoce la historia de persecución racista de la lengua y de la vestimenta, pero tampoco se queda ahí: dignifica su particularidad y la reactiva desde una política en el presente.

Finalmente, cabe subrayar que no es posible definir o delimitar una comunidad indígena desde criterios individualistas y objetivos, puesto que contradicen las dinámicas comunales y colectivas que construyen el autorreconocimiento en los pueblos originarios; por tanto, los programas gubernamentales que impulsan y dan financiamiento a proyectos de turismo rural e indígena carecen de mayor cobertura o terminan por ser proyectos abandonados, en tanto que sus administradores-empresarios son elegidos mediante criterios objetivos, estadísticos e individuales, que no sólo no comulgan con el bien común ni con la cohesión social-comunitaria, sino que implican procesos de subjetivación completamente ajenos a dicha lógica.

Sobran ejemplos de proyectos de turismo rural-indígena que, lejos de mejorar las condiciones de vida de la población, han desgarrado y desintegrado el tejido social, y han generado total dependencia de la actividad turística, ocasionado el abandono, por parte de las comunidades indígenas, de otras alternativas de subsistencia. Así, la libre competencia y el libre mercado han generado disputas internas por los recursos –bienes naturales y culturales- y el territorio comunal. Existe pérdida de identidad, producto de la aculturación de algunos miembros de las comunidades indígenas, con respecto a los turistas. En otras palabras, el turismo no es la panacea para resolver la pobreza en las comunidades rurales-indígenas; es más bien un consumidor de la diferencia, que implanta

dinámicas inorgánicas que terminarán por destruir lo común y la comunalidad desde las prácticas neoliberales, individualizantes y mercantilistas.

REFERENCIAS

- APARICIO WILHELMI, M. (2009). La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. El caso de México. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 42(124), enero-abril, pp. 13-38.
- ARISTEGUI NOTICIAS (20 de febrero, 2019). Cuando muere una lengua, muere una forma de ver el mundo: académico UNAM. *Aristegui Noticias*. Recuperado de: <https://bit.ly/325r743>.
- BACRE PARRA, V. (2015). La Cooperativa 'Tosepan Titaniske'. *Milenio*. Recuperado de: <https://bit.ly/2R2rl5t>.
- BARRERA, R. (2013). El concepto de la cultura: definiciones, debates y usos sociales. *Revista de Clases historia*, 2, pp. 1-24.
- BARTH, F. (Ed.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- BENGOA, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, 29, pp. 7-22.
- _____. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.
- BONFIL BATALLA, G. (2006). *México profundo. Una civilización negada*. México: Debolsillo.
- _____. (1995). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Obras escogidas, tomo I*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Dirección General de Culturas Populares (DGCP), Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), pp. 343-344.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS/CDI (15 de septiembre, 2019). *Paraísos Indígenas*. Recuperado de: <https://bit.ly/3jU1DwA>.
- _____. (2017). Acuerdo por el que se modifican las Reglas de Operación del Programa para el Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena a cargo de la Coordinación General de Fomento a la Producción y Productividad Indígena de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para el ejercicio fiscal 2018. *Diario Oficial de la Federación*. Recuperado de: <https://bit.ly/3imE4MJ>.

- _____. (2007). Reglas de operación 2007. *Programa Turismo Alternativo en Zonas Indígenas*. Recuperado de: <https://bit.ly/3jWJpdP>
- CENTRO de ESTUDIOS SOCIALES Y DE OPINIÓN PÚBLICA/CESOP y LÓPEZ VEGA, R. (2008). *Hacia una demografía de las poblaciones indígenas en América Latina*. México: H. Cámara de Diputados.
- CHIHUAILAF, A. (2019). Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 36. Recuperado de: <https://bit.ly/338t7I8>
- CULTURA COLECTIVA (2018). *Nombres en lenguas indígenas de México*. Recuperado de: <https://bit.ly/325tcwT>.
- DESINFORMÉMONOS, PERIODISMO DE ABAJO (28 de septiembre, 2019). No somos sujetos culturales, somos sujetos políticos: Aura Cumes, activista maya en Guatemala. Recuperado de: <https://bit.ly/35goIW0>.
- DÍAZ POLANCO, H. (1999). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- EZLN (1 de enero, 1994). *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. México: Enlace Zapatista.
- Ferri, P. (9 de septiembre, 2019). Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante. El País. Recuperado de: <https://bit.ly/35zKFiZ>.
- FOUCAULT, M. (2010). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder* (pp. 7-31). Madrid: La Piqueta.
- GARDUÑO OROPEZA, G. (2019). Música, cultura y reificación: hacia una crítica de la circulación desde Adorno. Ponencia presentada en el Seminario de Teoría Crítica. México: UAEM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- GEERTZ, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIMÉNEZ, G. (30 de marzo, 2019). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Recuperado de: <https://bit.ly/2R5iv7m>.
- GOBIERNO DE MÉXICO (2014). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. México: Secretaría de Gobernación. Recuperado de: <https://bit.ly/3mgEjef>.
- _____. (2001). Artículo 2. México: Secretaría de Gobernación. Recuperado de: <https://bit.ly/2FlGGMo>
- GUÍZAR VÁZQUEZ, F. (2009). Reseña de “El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad” de ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ, SARELA

- PAZ y MARÍA TERESA SIERRA (coords.). *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 16(50), mayo-agosto, pp. 403-408.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA/INEGI (2018). *Encuesta Intercensal 2015. Marco conceptual*. México.
- _____. (2015). *Encuesta Intercensal 2015. Principales Resultados*. Recuperado de: <https://bit.ly/2R3Z7aF>.
- _____. (2010). *Clasificación de lenguas indígenas*. Recuperado de: <https://bit.ly/3i81Yv2>.
- KORSBAEK, L. (2009). El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización. *Argumentos*, 22(59), pp. 101-123.
- _____. (1995). La historia y la antropología: El sistema de cargos. *Ciencia Ergo Sum*, 2(2), pp. 175-183.
- _____. y SÁMANO-RENTERÍA, M. A. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3(1), pp. 195-224.
- LARTIGUE, F. y QUESNEL, A. (2003). *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*. México: CIESAS.
- LLAMBÍ INSUA, L. y PÉREZ CORREA, E. (2007). Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 4(59), julio-diciembre, pp. 37-61.
- LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2016). Los pueblos indígenas en las constituciones de México. *Argumentos*, 29(82), pp. 161-180.
- CANUTO CASTILLO, F. (2013). Las lenguas indígenas en el México de hoy. Realidad y política lingüísticas. *Lenguas Modernas*, 42, julio-diciembre, pp. 31-45.
- MOGUEL, J. (05 de julio, 2016). Derechos de Pueblos Originarios en la Constitución. *Aristegui Noticias*. Recuperado de: <https://bit.ly/3k6W4Lp>
- MUÑOZ RAMÍREZ, G. y BELLINGHAUSEN, H. (23 de diciembre, 2016). Una candidatura indígena puede alborotar el sueño de los poderosos: Silvia Rivera. *Desinformémonos*. Recuperado de: <https://bit.ly/3mdXUfh>
- OJEDA DÁVILA, L. (2015). Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias. Recuperado de: <https://bit.ly/3mp3fR8>
- PASTOR-ALFONSO, M. J., y ESPESO-MOLINERO, P. (2013). Turismo indígena y cooperación en turismo: Replanteando las relaciones. En GASCÓN, J., MORALES, S. y TRESSERRAS, J. (Eds.), *Cooperación en turismo: Nuevos desafíos, nuevos debates* (pp. 107-122). Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, Universitat de Barcelona.

- PÉREZ-RUIZ, M. L. (2016). La traducción y la hibridación como problemas para una interculturalidad autónoma, colaborativa y descolonizadora. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 14(1), pp. 15-29.
- RENDÓN MONZÓN, J. J. (2003). La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios, Volumen 1. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo Editorial Tierra Adentro.
- ROSAS, M. (2013). Nueva ruralidad desde dos visiones de progreso rural y sustentabilidad: Economía Ambiental y Economía Ecológica. *Polis*. 34, pp. 1-13.
- SALDÍVAR, E. (2003). Indigenismo Legal: la política indigenista de los noventa. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(189), pp. 311-339.
- SÁNCHEZ PARGA, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito-Ecuador: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- STAVENHAGEN, R. (2014). Racismo e identidades en el mundo actual. *INTERdisciplina*. 2(4), pp. 229-234.
- _____. (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO.
- STRESSER-PÉAN, C. (2012). *De la vestimenta y los hombres: Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*. México: FCE, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Fundación Alfredo Harp Helú, Museo Textil de Oaxaca.
- VIGNALE, S. (2014). Foucault, actitud crítica y subjetivación. *Cuadernos de filosofía*, 61, pp. 5-17.
- VILLORO, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México, El Colegio Nacional, FCE.
- ZIBECHI, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El mundo otro en movimiento*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- ZIBECHI, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías en América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.