

ISSN 1680-8800

S E R I E

ESTUDIOS Y PERSPECTIVAS

SEDE SUBREGIONAL
DE LA CEPAL
EN MÉXICO

Censos y población indígena en México

Algunas reflexiones

Juan Cristóbal Rubio Badán

ESTUDIOS
Y
PERSPECTIVAS



NACIONES UNIDAS

CEPAL

Censos y población indígena en México

Algunas reflexiones

Juan Cristóbal Rubio Badán



NACIONES UNIDAS

CEPAL

Este documento fue preparado por el señor Juan Cristóbal Rubio Badán, de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, para la Dirección Adjunta y la Unidad de Desarrollo Social de la Sede Subregional de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en México.

Las opiniones expresadas en este documento, que no ha sido sometido a revisión editorial, son de exclusiva responsabilidad del autor y pueden no coincidir con las de la organización.

Publicación de las Naciones Unidas

ISSN: 1680-8800

LC/L.3863

LC/MEX/L.1150

Copyright © Naciones Unidas, julio de 2014. Todos los derechos reservados

Impreso en Naciones Unidas, México, D. F. 14-20252

Los Estados miembros y sus instituciones gubernamentales pueden reproducir esta obra sin autorización previa. Solo se les solicita que mencionen la fuente e informen a las Naciones Unidas de tal reproducción.

Índice

Resumen	5	
Introducción	7	
I. Consideraciones sobre el censo de población indígena en México	11	
II. Medición de identidades étnicas: Un desglose básico	25	
A. Características básicas de las identidades étnicas y su medición	25	
1. Pertenencia social.....	29	
2. Atributos	30	
3. Historias de vida	30	
III. Medición de la población indígena: CONAPO, CDI e INEGI	33	
A. CONAPO (Consejo Nacional de Población)	33	
B. CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas)	35	
C. INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía).....	37	
IV. Comentarios finales	41	
Bibliografía	45	
Serie Estudios y Perspectivas – México: números publicados	51	
Cuadros		
CUADRO 1	MÉTODOS DE MEDICIÓN DE ETNICIDAD	27
CUADRO 2	MÉXICO: ESTIMACIONES ALTERNATIVAS DE LA POBLACIÓN INDÍGENA	35
CUADRO 3	MÉXICO: INFORMACIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA	36
CUADRO 4	MÉXICO: COMPARACIÓN DE LAS FORMAS DE MEDICIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA.....	38
CUADRO 5	MÉXICO: FACTORES REFERENTES UTILIZADOS EN DISTINTAS FUENTES PARA LA MEDICIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA	39

Resumen

El presente trabajo hace un recuento y análisis minucioso de los distintos criterios, objetivos y resultados con que se ha censado a la población indígena en México. Se apoya en contribuciones de diversos campos, en especial de la historia y la sociología, para identificar y contrastar los diferentes criterios que han predominado en la determinación de la pertenencia étnica. Se presenta, también, una descripción y comparación de las bases metodológicas de las que se sirven las instancias responsables de la elaboración de los censos de población indígena en México (Consejo Nacional de Población —CONAPO—, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas —CDI— e Instituto Nacional de Estadística y Geografía —INEGI—). Las conclusiones ofrecen una serie de sugerencias y recomendaciones para complementar, y en cierto sentido mejorar, los métodos actualmente empleados para identificar y censar a la población indígena en el país.

Introducción

Eric Van Young, autor de importantes trabajos sobre las rebeliones populares de 1810, explicó que en el Bajío, antes de la guerra de Independencia, hubo una serie de conflictos por territorio que enfrentó a los miembros de las comunidades indígenas entre sí y con los hacendados. Ante esto, “y temiendo la nueva revuelta que se anunciaba como el presagio de un milenio indio”, se formó —y dio circulación a— una imagen del indígena que lo caracterizaba como “perezoso, borracho, vicioso, sodomita, violento, tendiente a la *barbarie* y a la rebelión” (Urías, 2007). Desde entonces, el “problema indígena” ha sido inseparable de la *perenne* discusión sobre la modernidad en México; los hitos de la historia nacional —la Independencia, la República Restaurada, el Régimen Porfiriano y el Posrevolucionario— han sido pretextos para volver a preguntarse por el lugar que corresponde al indígena y su papel en la modernización del país. Como dice Lourdes Arizpe, el término indio designa no solamente un grupo cultural o la pertenencia a una comunidad que se “siente india”, sino, sobre todo, un tipo de relación con la sociedad nacional (Arizpe, 1986).

Como cualquier otro, el concepto “indígena” es histórico y, por ello, sus significados han variado según las circunstancias políticas e ideológicas. En ocasiones, los indios, “embrutecidos y degradados” sin “ideas de patria, honor y deber” (Pimentel, 1903), fueron el principal obstáculo para la integración de México como nación; durante el Porfiriato, fueron víctimas del consenso, delineado por las ideas evolucionistas de Haeckel, Spencer y Galton, que entendía la civilización como sinónimo de blanqueamiento, desindianización, y al indio como impedimento del progreso (Monsiváis, 2008). Lo anterior contrasta con el lugar del indígena en las postrimerías de la Revolución, cuando Cosío Villegas escribía “El indio y el pobre, tradicionalmente postergados, debían ser un soporte principalísimo, y además aparente, visible de esa nueva sociedad”; esto, al tiempo que Diego Rivera presumía pintar sus murales con mezclas a base de savia de maguey o que Carlos Chávez componía piezas que ejecutarían instrumentos indígenas precolombinos (Monsiváis, 2008). Distinto, pues, a cuando el pasado indígena era reconocido (y celebrado) oficialmente como raíz y origen del sujeto nacional.¹

Por esto —porque la presencia indígena en México y la modernidad han sido hechos excluyentes, conciliables, o aun complementarios, según la coyuntura política e ideológica—, la determinación de la cantidad de indígenas en el país ha sido, acaso deliberadamente, de mayor o menor exactitud.

Vale la pena recordar, con Benedict Anderson, que los censos, además de servir propósitos de administración y ejercicio gubernamental, y de tener una obvia utilidad pública, son instrumentos

¹ Caso (1971). “In some sense it can be said that the very essence of the Revolution is based upon the vindication of the indian and of the indian community”.

fundamentales para la construcción de imágenes de nación, ya que los datos sobre los idiomas, el territorio, las riquezas, los ecosistemas y población, reunidos, permiten que el ciudadano imagine los contornos de un país —su país— que por fuerza no podría conocer completo (Anderson, 2007).

Esta consideración se vuelve particularmente relevante si se piensa que México y el Estado nacional fueron, por mucho tiempo, un proyecto racial. México, como comunidad política, se imaginó a partir de presupuestos raciales que determinaron que se excluyera o subordinara a ciertos grupos de la población y no a otros (Treviño, 2008: 669-694). Treviño Rangel señala:

“El Estado mexicano puede ser visto como un Estado racista, porque en el proceso de reproducción de la identidad nacional, en la delimitación de los contornos nacionales, y debido a la definición, determinación y estructuración de sus formas de población (comunidades), éste ha operado para excluir o privilegiar en términos raciales” (Treviño, 2008: 676).

Los ejemplos son sobrados, y suelen estar relacionados con el privilegio de las clases dominantes —a veces mestiza, otras blanca o criolla— en detrimento de las dominadas. Destaca especialmente, desde luego, la discriminación y segregación de la población india, que Molina Enríquez resumiría en un párrafo escrito en 1936: “[...] los indios y los indo-mestizos, paralizados por un incomprensible complejo de inferioridad, no han acertado a liberarse de la aparente superioridad social y de la perversa acción política de los españoles, de los criollos y de los criollo-mestizos” (Escalante, 2001: 205).

Habría que mencionar también la ofensiva militar contra la población china, a principios del siglo XX, el hecho de que, tan tarde como en 1932, hubiese en el Congreso un Comité Nacional Anti-Chino, después convertido en Comité Pro-Raza, cuyo objeto era “la eliminación de la vida mexicana de elementos indeseables venidos de otros países” (Sheridan, 2011: 160), el sometimiento de los yaquis, en Sonora, y la negativa por parte del gobierno mexicano a admitir judíos exiliados del tercer Reich, por considerarlos no asimilables a la raza mexicana, en el contexto de la ideología del mestizaje, un proyecto, muestra Daniela Gleizer (2011), abierta y profundamente racista.² Hay, pues, perfiles somáticos, culturales, raciales, lingüísticos que no se avienen a lo que en distintos momentos se imaginó como el sujeto mexicano.

Quizá haya que considerar, para volver al tema, el censo de 1753 de la ciudad de México. Este censo, aplicado durante el gobierno de los Borbón, tuvo por objetivo “garantizar que los indios continuaran viviendo dentro de sus comunidades segregadas y no en la ciudad” (Lomnitz, 1999: 103). La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, una institución influyente en la discusión pública durante el Porfiriato, se preguntó por los efectos que las distintas razas tenían en el desarrollo del país, e intentó dar sustento científico —con métodos como la antropometría y el estudio anatómico de las diferencias raciales— a postulados que establecían la superioridad e inferioridad de razas (Urías, 2007: 42-43). Entre estos ejemplos cabe también el de las estadísticas utilizadas para fabricar representaciones de México en el extranjero, sobre todo frente a los países europeos, que en el siglo XIX eran los árbitros indiscutibles del progreso y la modernidad.

Fue una época en que se llegó a decir que Porfirio Díaz era casi enteramente blanco y circularon boletines propagandísticos en los que, a pesar de los indígenas, se establecía que la lengua oficial en México era el castellano y que la *bonne société* mexicana hablaba francés, inglés e italiano; es decir, palabras más o menos, que el país era dirigido por europeos, por criollos, y que los indígenas vivían ceñidos a las clases inferiores y como fuerza de trabajo, ergo, éramos modernos (Tenorio, 2000: 130; Pla, 2005):³

“Los mestizos estaban distribuidos por todo el país y formaban toda la clase trabajadora. Los mestizos no sólo representaban una fuerza de trabajo buena y confiable, sino que

² México, según los datos del libro, recibió entre 1.800 y 2.000 refugiados judíos en tanto que Bolivia (Estado Plurinacional de), un país pequeño, recibió cerca de 20.000 y Argentina alrededor de 45.000 refugiados.

³ Véase Tenorio, 2000. Es importante pensar en esto, como hace Dolores Pla, tomando en cuenta que durante el siglo XIX la proporción de población indígena se mantuvo constante; a partir de 1885, y en los próximos 30 años, la proporción disminuyó en dos terceras partes (Pla, 2010).

también, al contrario de la común opinión, tenían una gran capacidad imitativa, y de ahí la excelente calidad de sus productos” (Tenorio, 2000: 131).⁴

Secundando esto, Otto Peust escribiría: “[...] La imposibilidad de tener un derecho común para todas las razas se manifiesta principalmente en lo que respecta a la propiedad de la tierra y al trabajo obligado. [...] Así], la necesidad que se reconoce y practica generalmente, de quitar a una población indolente las tierras que no aprovecha, tiene como correlativa la de imponer a los nativos inertes cierta obligación al trabajo” (Peust, 1911 citado por Armando Bartra, 2001).⁵ El progreso, para este tecnócrata alemán, director —faltaba más— del Departamento de Agricultura de la Secretaría de Fomento durante el gobierno de Porfirio Díaz, consistiría en privar de sus tierras a los inferiores —léase indígenas— y someterlos al trabajo forzado.

Los censos representan mucho más que sólo información estadística. Son, a la vez, imágenes de nación e instrumentos políticos. Viene a la mente, para ilustrar, cuando Alan Knight distinguió entre observadores censales oficiales e indigenistas, donde los primeros utilizaron una definición de indio más estrecha, en tanto que los segundos optaron por otra, más laxa, para captar una mayor cantidad de indígenas. El ejemplo sirve para decir que existen, y han existido siempre, motivos políticos e ideológicos para que se prefiera contar con una mayor o menor cantidad de indígenas.

Así, el tema del censo indígena en México siempre es, para usar palabras del mismo Knight, político y polémico. Acaso se deba a que reconocer al indígena como sujeto digno de derechos, o eliminarlo —vía “genocidio estadístico”,⁶ por ejemplo—, nos coloca de un lado o de otro, más cerca o lejos, de la modernidad.

⁴ Aquí se parafrasea uno de los boletines que se distribuyeron en la Exposición Universal de París, escrito por García Cubas.

⁵ El folleto continuaba con la aseveración de que, “según observadores competentes”, no había entre los nativos en México más de un 5% a 6% de hombres “activos y perseverantes”.

⁶ El indianismo denunció una sistemática y deliberada reducción del número de indígenas en los censos que levantaba el gobierno.

I. Consideraciones sobre el censo de población indígena en México

La teoría de la identidad pasó por varios e importantes cambios. Uno de ellos, que intriga a Claire Alexander, es que la investigación sobre identidades se ha convertido en depositaria de considerables recursos que subsidian su desarrollo. Esto interesa, dice Alexander, como síntoma de la época: una manera de entender y hacer política que piensa en la identidad como problema, y, en importante medida, solución a las encrucijadas de la vida pública contemporánea (Alexander, 2006: 8). Z. Bauman observa que “en la actualidad no hay otro aspecto de la vida contemporánea que, como la identidad, capte tanto la atención [...] *la identidad* se ha convertido en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea” (Díaz, 2009: 6).

La identidad indígena y los criterios con que ésta debiera reconocerse son un tema asaz discutido en la política y las ciencias sociales en México; tanto, que incluso se ha sugerido que es la razón por la que existe la disciplina antropológica en el país (Valle, 2013).

Lo primero que habría que apuntar es que este trabajo considera, con Pablo Yanes, que “la brecha social en el ejercicio de derechos, goce de ciudadanía y acceso a bienes y servicios públicos por razones de pertenencia étnica es una de las más profundas, más rígidas y más invisibles, que cristaliza relaciones estructurales de discriminación” (Yanes, 2009: 240). Los ejemplos abundan y las estadísticas arrojan, de manera periódica y sistemática, datos que apuntan en esa dirección: ⁷ para decirlo brevemente, está demostrado que los indígenas tienen menor expectativa de vida, mayor número de niños fallecidos, menor escolaridad, menores ingresos, más horas de trabajo y menor calidad en los materiales y enseres de vivienda (Yanes, 2009: 131; Delaunay, 2005: 223). ⁸

Con esto en mente, la categoría “indígena” no se utiliza —porque resultaría insostenible— como si en efecto existiera, por un lado, la sociedad nacional, y por otro, como unidad homogénea, la indígena. La categoría se recupera y es útil porque la pertenencia étnica es un factor probado de desventaja y

⁷ Véase “Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo”, documento de trabajo presentado en la VII Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, Nueva York, 23 de abril de 2008, págs. 5-169.

⁸ Una reflexión interesante sobre este asunto es la que hace Daniel Delaunay, al sugerir que los censos de población indígena sólo logran registrar a un segmento de esta población, la más pobre: “Con los datos censales es imposible describir a las personas que renuncian a su origen indígena. Varios índices sugieren que este abandono se refiere más a los indígenas que reciben una mejor educación, tienen éxito social o económico, o simplemente emigran a la ciudad [...] los censos no captan del todo o captan mal la promoción social de los indígenas y sólo toman en consideración a los más pobres”.

discriminación. Porque lo indígena existe, en la práctica cotidiana, como categoría a la que se asignan atributos y significados negativos y, con base en ellos, reserva un trato discriminatorio.⁹

“La categoría indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector de la población así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte: define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un proceso y no sólo de una situación estática” (Bonfil, 1972: 122).

Entonces, la población indígena y su censo son relevantes en tanto que permiten pensar en modelos que atienden la necesidad de reconocer derechos y aplicar medidas a favor de poblaciones discriminadas por razón de diferencias étnicas; en tanto que son necesarios para la formulación de programas que procuren la igualación de derechos y de oportunidades. La identidad, como hecho, como preocupación sociológica o antropológica, es un tema aparte.

Sylvia Schmelkes (2013) señala que hay dos características básicas, comunes a todos los grupos indígenas de México: primero, el alto grado de marginación en que vive la mayoría; segundo, el hecho de que el artículo 2° constitucional¹⁰ los consigna como grupos diferentes, pues mantienen instituciones sociales, económicas y culturales propias. Es decir, el concepto indígena es una categoría jurídica, y la captura numérica de su población cobra importancia en el momento en que la Constitución establece que la pertenencia a este grupo conlleva la sujeción a disposiciones particulares, especiales (INEGI, 2011: 43).¹¹

Acaso sobra decirlo, pero la forma y contenido de un censo afectan sus resultados, y éstos a las recomendaciones y los indicadores que influyen las decisiones políticas. El censo no es, pues, asunto trivial.

La variable raza no ha sido incluida en los censos en México desde 1921, cuando, entre las opciones de “raza mezclada”, “indígena” o “blanca”, 29% de la población consideró que pertenecía a la segunda. La raza como criterio sería científicamente insostenible en la actualidad; sin embargo, hay quienes proponen que se incluyan aspectos físicos o fenotípicos en los estudios sobre etnicidad.¹² La razón más socorrida para argumentar en contra de esto —al tenor, por cierto, de la ideología oficial del mestizaje— es que en México, dado el mestizaje, es imposible reconocer a los indígenas a partir de su color de piel (Molina, 2010: 82; Knight, 2010: 74; Bonfil, 1972: 106, y Wade, 2008: 177-192).¹³ La diferencia, entonces, radicaría más bien en aspectos culturales, o de otra índole.

⁹ En este sentido, me gusta la observación que hace Fernando Escalante sobre categorías identitarias generalizadas: “Etiquetar grupos, utilizando algunas de las cualidades comunes a sus miembros es en verdad útil e incluso inevitable, si de lo que se trata es de explicar procesos o estructuras sociales. Siempre lo hacemos, con mayor o menor exactitud, con más o menos facilidad, al decir algo acerca de «los europeos», «los políticos», «los intelectuales», por mencionar algunos ejemplos” (Mauricio Tenorio y otros, 2002: 11).

¹⁰ “Artículo 2°. La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que las habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre los pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. 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”.

¹¹ “En el país, el Estado tiene el compromiso de impulsar el respeto y reconocimiento de las diversas culturas, combatir la discriminación, fomentar el desarrollo de las zonas indígenas, fortalecer las economías locales y mejorar sus condiciones de vida; además, le compete reconocer, proteger y promover la preservación, desarrollo y uso de las lenguas indígenas nacionales”.

¹² Mauricio Tenorio comenta e ironiza el tema en “Contra la idea de México”, *Nexos*, junio de 2010 <<https://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=73228>>, consultado en línea el 23 de mayo de 2013.

¹³ En este sentido, Peter Wade escribe: “If there is little agreement on who is black (or white or indigenous), how can discrimination take place in any systematic way? In contrast, in the US, there is generally a much clearer definition of racial identity, based on a few key categories: black, white, Native American (and Asian and Pacific Islander). This clarity was fundamental both to the institutionalized “Jim Crow” racial segregation that operated for decades until after the Second World War and to the informal discrimination and segregation that still persist. There needs to be general agreement about who is black and white for such systems to operate”.

Sin embargo, existen autores, como Mónica Moreno y Emiko Saldívar, que consideran un desacierto atribuir la discriminación a la diferencia étnica e instan a que se reconozca el racismo y la racialización (Hartigan, 2010: 13)¹⁴ de las culturas como principio estructurador de la vida social en México, un país imbuido de entendimientos y prácticas racistas: “la indiferencia ante la importancia de los marcadores biológicos, como el color de la piel y el fenotipo, ha empobrecido nuestra comprensión del papel que estos marcadores desempeñan en las interacciones sociales y la movilidad social” (Saldívar, 2012: 76).¹⁵

El planteamiento, puesto en una nuez, es que en la dinámica cultural, cotidiana, en que individuos y grupos establecen relaciones de pertenencia o diferencia a partir de marcadores significativos —ropa, lenguaje, acentos, lugar de origen, intereses, actitudes—, el color de piel sigue siendo uno de los significadores (*signifiers*) más arraigados y determinantes de diferencia (Castellanos y Landázuri, 2012: 12-13). Y así, como bien apunta Juan Pedro Viqueira, el color de la piel en México se mantiene “como un criterio importante para conocer la identidad y la posición social de los mexicanos: a más moreno, más indio y, por lo tanto, más «naco»” (Viqueira, 2008).

Esto no cambia el hecho de que incorporar criterios de tonalidad de piel en los censos se antoja un laberinto sin salida y, sobre todo, que entender la pertenencia y diferencia étnica en esos términos tiene algo de primitivo. Quisiera apenas sugerir que la categoría analítica “indígena” presenta límites para entender el fenómeno de la sistemática exclusión y discriminación de estas poblaciones; que quizá la explicación se encuentre en un fenómeno de mayor escala y que requiere otra aproximación teórica: el racismo. Para Saldívar (2012: 73), en todo caso, el asunto es claro, y el reconocimiento —y discriminación— de la población indígena ya no depende de los criterios habituales: “Recientes investigaciones sobre indígenas urbanos han demostrado que a pesar de que la lengua y la territorialidad —los marcadores tradicionales de la identidad indígena— han sido desplazadas, la discriminación hacia los indígenas no ha desaparecido”.

Así, se podría argumentar que las políticas de reconocimiento político a la diferencia étnica son limitadas,¹⁶ porque la diferencia cultural y étnica por sí misma no es causa de discriminación, dominación y opresión. El responsable, más bien, es el racismo:¹⁷

“La defensa del pluralismo y la interculturalidad son respuestas liberales que otorgan algunos reconocimientos a las minorías étnicas sin cuestionar el status quo de la hegemonía blanca ni el sistema de jerarquías y privilegios raciales” (Saldívar, 2012: 74).

Conviene, sin embargo, rescatar lo que en algún momento observó Lourdes Arizpe para responder a críticas similares; era una referencia al caso boliviano, cuando el gobierno, en la década de los años setenta, decretó que en Bolivia (Estado Plurinacional de) no había indios, sino sólo bolivianos. En ese momento, dice Arizpe, los aymaras preguntaron: “entonces, ¿qué somos nosotros?”. “Los indios no son una raza diferente, ni una cultura atrasada; son etnias latinoamericanas que carecen de una defensa jurídica o política ante la explotación económica”. No hay que perder de vista, entonces, que la categoría

¹⁴ El concepto es de Michael Omi y Howard Winant, y se refiere a “the extension of racial meanings to a previously racially unclassified relationship, social practice or group”. Así explica Mónica Moreno el que “hay un reclamo muy específico cuando situaciones concretas —como cruzar la calle corriendo— son inevitablemente asociadas a la definición de lo que las personas indígenas “son” y “hacen” (Moreno, 2012: 18).

¹⁵ El mismo texto remite a la Encuesta sobre Discriminación de 2010, donde cerca de 70% declaró que el color de piel es un factor de discriminación.

¹⁶ Sin embargo, las asimetrías étnicas son más visibles y se explican en términos de diferencias culturales. Aguirre Beltrán, por ejemplo, arma una defensa del mestizaje argumentando que eran las diferencias, las incompatibilidades, culturales del indígena las que lo convertían en sujeto de segregación y discriminación. Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, “Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano”, *Obra polémica*, FCE, México, 1992. Asimismo, dice la Comisión de Derechos Humanos del DF: “Discriminamos por temor a las diferencias, por el miedo a enfrentarnos a las diversas identidades de las personas y grupos que componen una comunidad o una sociedad. Excluimos porque a menudo sentimos que estas diferencias amenazan nuestra propia identidad, sin comprender que esta diversidad es la que nos lleva al enriquecimiento mutuo. [...]”, (Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, Manual de sensibilización para la no discriminación, respeto a la diversidad y ejercicio a la tolerancia, México, GDF, 2004, citado en Emiko Saldívar, 2012: 52).

¹⁷ En 1994, como explica Emiko Saldívar, los zapatistas hicieron evidente que “[...] el corazón del problema no estaba en el reconocimiento de la pluralidad del país sino en la desigualdad social y en la dominación política y económica de los indígenas”, pág. 70.

indígena ha sido apropiada por varias comunidades para diversos propósitos, pero principalmente para reivindicar y exigir derechos.

Como sea, varios autores siguen pensando que son otros factores los que propician el reconocimiento y la posterior estigmatización y discriminación del indígena. Es el caso de Gisela Landázuri, que estudia la migración y discriminación de indígenas en San Gregorio Atlapulco, al sur de la ciudad de México. Según la autora —una entre muchos que postulan ideas similares—, a los migrantes indígenas que llegan a la Ciudad de México se les estigmatiza por sus costumbres, por su lengua o por su vestido (Landázuri, 2012: 81). Virginia Molina, importante estudiosa de la población indígena urbana, pensaba de modo similar: “A diferencia de otras minorías étnicas, en México el fenotipo del indígena no es tan diferente al del mestizo mexicano como para hacer notoria su presencia a partir solamente de su aspecto físico. Los signos diacríticos que el habitante urbano puede apreciar como diferentes son el vestido (el uso del traje tradicional), el arreglo personal (el uso de trenzas en las mujeres) y las dificultades en el manejo del español” (Molina, 2010: 82). Esto nos lleva al siguiente tema.

A Manuel Gamio, hace tanto como 60 años, ya le preocupaba que en los censos, levantados con base en criterios de lengua, se excluyera a una parte importante de la población indígena. Por eso propuso que se incluyera a aquellos “cuya raza y cultura y no sólo el idioma son herederos de sus antepasados prehispánicos”. Como resultado indirecto de ésta y otras presiones, el censo de 1940 indagó si la gente andaba descalza, o si calzaba huaraches o zapatos; si vestía “indumentaria tipo indígena”, comía pan de trigo, o dormía en tapexco, catre, cama, hamaca o el suelo (Pla, 2011: 78). En 1950 se incluyeron los criterios de alimentación —si ésta era a base de maíz—, de calzado e indumentaria (Valdés, 1995). El resultado, previsiblemente, fue la captación de un número mucho mayor de indígenas: según una comparación realizada por Miguel León Portilla, con base en el censo de 1950, al tiempo que 2.004.695 personas hablaban alguna lengua indígena, 11.482.612 y 11.408.333 comían maíz y usaban huaraches, respectivamente (Valdés, 1995); tras ese intento, en 1960, la lengua volvió a ser el único criterio en los censos. Los números de León Portilla son reveladores y sirven para argumentar que el empleo de la cultura como elemento de demarcación de las poblaciones indígenas es, por lo menos, complicado. Ocurre que las culturas, como las “razas”, han sobrevenido un proceso de constante mezcla, puesto que hay, y ha habido siempre, al compartir el mismo territorio, una constante interacción e influencia entre los grupos indígenas y los no indígenas (Viqueira, 2008); la cultura de una etnia no es un hecho dado, y menos algo sencillo de diferenciar. Alan Knight advertía que, desde el siglo XIX, “«Indian» food, dress, technology, religion, and social organization —the whole battery of social traits diagnostic of the indian— were all infused with Spanish elements; 18 the «pure» indian was as rare culturally as biologically” (Knight, 2010: 76), mientras que Viqueira decía otro tanto:

“Tan el problema de los indígenas en el XIX no era su falta de aculturación que muchos de los rasgos culturales que los liberales decimonónicos consideraban que era necesario erradicar (las cofradías, los gastos suntuarios en las fiestas, las tierras comunales, los trajes, el “aldeanismo”) eran de claro origen hispánico” (Viqueira, 2008).

Existen, no cabe duda, desemejanzas culturales; de hecho, para Juan Pedro Viqueira, hablar de diferencia cultural entre indígenas, y la mayoría nacional es una entelequia, porque en México existe una enorme diversidad cultural, de la que los distintos grupos indígenas son apenas una parte. Pero; ¿cómo reconocer esta diferencia, nítida, claramente? Gente muy notable se ha hecho la misma pregunta antes.

Es el caso de Juan Comas (1953), quien dijo “son indígenas quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar «cultura occidental»”; o de Gamio, quien, a su vez, consideraba que “Propiamente un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales

¹⁸ Esto no quiere decir, como suponen muchos, que sólo las culturas indígenas fueran imbuidas de elementos extraños traídos por conquistadores. Como demostrara Solange Alberro, los indígenas “no fueron los únicos que sufrieron las consecuencias perturbadoras de la Conquista y la colonización”. Los indígenas fueron conquistados por los españoles, lo mismo que los españoles por los indígenas, habría dicho Don Luis González y González. Véase Alberro (2006).

occidentales” (Gamio, 1957), o, por último, de Alfonso Caso, quien, al reconocer que eran pocos los objetos precolombinos que se utilizaban entre los miembros de las comunidades indígenas, escribió que los aspectos culturales se reconocerían al “[...] demostrar que un 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” (Caso, 1948: 245). Parecía claro, entonces, que la cultura indígena era reconocible a partir de sus diferencias con respecto a la “cultura occidental”, o dominante, o blanca. En algo recuerda —cosa normal— a lo que muchos, y recientemente Roger Bartra, llamaron el mito del hombre salvaje, que data del siglo XII¹⁹ y asegura la idea de cultura occidental como equivalente de civilización: “El hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje” (Bartra, 2001: 88). Edward Said (1978) lo dijo antes, al considerar la construcción de alteridades (y superioridades) como un legado fundamentalmente colonial: “European culture gained in strength and identity by setting itself off against Orient through a process of racial othering, a strategic formation of texts and representations to construct the «positional superiority» of Westernness”. Seguramente no es desorbitado suponer que entre Caso y los indigenistas de la época se tramaba algo similar, acaso sólo con dirección contraria: autenticidad americana, libre de grisura y opresión “occidental”.

Detrás de la idea de demarcar una cultura indígena como algo esencialmente distinto y con vestigios precolombinos está, primero, un proceso histórico que se empeñó en borrar la diversidad cultural indígena, reuniéndola y presentándola como si se tratase de una sola —la misma— cosa: “cultura indígena”; en segundo lugar, este proceso magnificaba, exageraba, la diferencia entre ésta y la cultura mestiza. Este ánimo dicotómico se ha perpetuado justo porque se discrimina con base en significados y valoraciones atribuidas a una sola presunta “cultura india o indígena” (Arizpe, 1980: 342).

Sin embargo, la diversidad es inmensa y complica el problema metodológico de su identificación. Lo apunta Virginia Molina, al decir que existe una sobrerrepresentación de los indígenas que viven en el centro de la Ciudad de México porque son los más visibles —se dedican a la venta de artesanías en la vía pública y usan trajes tradicionales— y corresponden (a la vez que reproducen) el estereotipo que se tiene del indígena, pero hay migrantes cuicatecos que son profesores universitarios con doctorado o directores de bibliotecas universitarias (Molina, 2010: 82-85). ¿Cómo reconocerlos?

Sobre este tema, el de la identificación de objetos y prácticas culturales para efectos de adscripción indígena, me gustaría, de nuevo, dejar hablar a quien seguramente lo hace mejor que yo:

“Generalmente pienso la cultura como prácticas y rituales compartidos por un grupo de personas que encuentran en estas prácticas y rituales algún significado colectivo. Es decir, la clave para entender la “cultura” no está en las prácticas específicas sino en el significado que la gente construye y da a esas prácticas. Los ritos, las procesiones, las conversaciones, la música que crean y consumen, constituyen las bases materiales de la cultura; pero la cultura habita en lo que representan estas cosas, reside en el entendimiento colectivo sobre el origen y funcionamiento de esas prácticas”.²⁰

Es decir, vale la pena considerar que la “cultura” de las diferentes etnias no se encuentra solamente en las lenguas y objetos que utilizan, sino en las valoraciones compartidas que atribuyen a estos últimos mediante, entre otros, el lenguaje. Así, en el improbable caso de que existan comunidades que conservan el uso de utensilios y objetos únicos, propios de su cultura, plantearlo como criterio censal es descaminado, porque no dejarán de ser casos excepcionales. Una consideración importante, sin embargo, es que los censos normalmente no cuentan con los recursos metodológicos para dar cuenta de variables como los “significados” y las “valoraciones” culturales; esta investigación corresponde al

¹⁹ Para Bartra, el salvaje no es sólo el otro no occidental que descubren los europeos en su exploración colonial de otros continentes, sino un mito —siempre un mito— que antes de las colonias tuvo como referentes poblaciones y grupos humanos europeos; así, el agrios griego, el *homo sylvestris* medieval, y el salvaje imaginado renacentista.

²⁰ Robin Kelley, en Tenorio y otros, 2002, pág. 9.

trabajo de campo etnográfico. Con todo, valdría la pena considerar formular preguntas censales que obtengan indicios en este sentido:

“Si bien desde los primeros censos se identifica esa diversidad étnica por el número de lenguas indígenas que se hablan en México, entender la cultura nos proporciona la única forma que conocemos de hablar las diferencias existentes entre las gentes del mundo, diferencias que persisten, desafiando los procesos de homogenización. Un estudio reciente sobre las condiciones de vida de los indígenas que migran a los centros urbanos en nuestro país, identificó que la identidad está asociada a la pertenencia de un grupo étnico específico, más que a los “pueblos indígenas” (Carrasco y Alcázar, 2009).

Por último, quisiera referir la obra de Fredrik Barth, quien se opuso —de modo similar a lo que haría Rogers Brubaker, años después, con su crítica del “*groupism*”— a la concepción de los grupos étnicos como entidades esenciales, naturalmente delimitadas. En *Ethnic Groups and Boundaries*, Barth reaccionó contra la aproximación objetivista a la etnicidad, que consideraba a ésta un hecho susceptible de verificación mediante la observación de atributos, de patrones —objetivos, reconocibles— culturales compartidos. Barth sugirió otro modo de identificar la etnicidad, uno que dejara de fijarse en los aspectos culturales compartidos (“cultural stuff”, lo llamó él), y se concentrara, más bien, en las fronteras étnicas (Brubaker, 2009: 29): “[...] Barth urged analysts to attend to the dynamics of ethnic boundaries [...] Ethnic boundaries emerged, rather, in and through categorical we-they distinctions drawn by actors themselves and through the channeling of interaction through sets of prescriptions and proscriptions about who can interact with whom in what sorts of social relationships” (Brubaker, 2009).

Para Barth, entonces, la clave de la etnicidad se encuentra en las diferencias grupales que los individuos formulan, señalan y actúan (*perform*) en sus diarias interacciones con los demás. Lo que me importa señalar, sin embargo, es lo que Brubaker apunta sobre el trabajo de Barth. A saber, que el reconocimiento étnico que se basa en el “cultural stuff” es errático, por caprichoso: “Out of the large universe of potentially relevant cultural differentiae, only a few —and not necessarily those most salient to an outsider— are selected by actors as diacritical markers, signs or emblems of ethnic difference; other cultural markers are simply not relevant to ethnicity” (Brubaker, 2009).

Las fronteras étnicas de Barth se sostienen aun sin ostensibles elementos culturales que las distinguan; asimismo, dice Brubaker, la heterogeneidad cultural es perfectamente compatible con la comunión étnica. “Such boundaries could not be discerned from any inventory of cultural traits (not least because the distributions of different cultural traits —language, customs, way of life, etc.— need not coincide”. Así, para la sociología moderna que investiga la etnicidad, las costumbres, las prácticas y los objetos que conforman el catálogo “cultural” de un grupo no corresponden, o coinciden, forzosamente con la identidad étnica, y pretender, en México o cualquier otro sitio, aproximarse al reconocimiento de grupos étnicos por esta vía es un despropósito.

El único criterio que ha prevalecido en los más de 100 años de censos de población en México es la lengua;²¹ también es el criterio de demarcación más generalizado en América Latina. Esto es así, explica Luz María Valdés (1995: 17), porque de entre la serie de indicadores —de orden histórico, sociológico, étnico-cultural— con que se podría identificar a la población indígena, la lengua es el único que permite capturar numéricamente a la población indígena. La preeminencia de este criterio tiene también, en el caso mexicano, razones históricas, ya que durante la época de la ideología del mestizaje solía considerarse que los individuos y comunidades que adoptaran el castellano se convertían, por ese solo hecho, en mestizos, y que sólo quienes conservaran las lenguas originarias serían indios (Navarrete, 2010: 151). La lengua es, además, un indicador especialmente efectivo para dar cuenta de la diversidad

²¹ Valdés (1995). La historia de la captación numérica de los indígenas a partir de los censos de población ha sido resumida por Manuel Germán Parra. Parra construye una línea, en la que la primera etapa comprende hasta el primer censo de población, en 1895, cuando la gente era clasificada según su raza (indígena pura, indígena mezclada con blanca, o blanca); la segunda serie de censos incluye los levantados en 1895, 1900 y 1910, en los que el principal criterio fue la lengua: “se agrupó a los habitantes por lenguas; los que hablaban o no español, los que hablaban o no lenguas indígenas y los que hablaban o no lenguas extranjeras”. En 1921 se reincorporó el indicador de raza; en 1930 se descartó de nuevo el criterio de raza y se mantuvo el de lengua; y por último, en 1940, se agregó al criterio de lengua el de la indumentaria, con la intención de dar cuenta de variables culturales.

étnica (CDI, 2006).²² La lengua es, además, según Marta Romer (2010: 212), uno de los factores más importantes en la formación de la identidad étnica: “Dentro de la socialización en la cultura étnica, la transmisión de la lengua suele considerarse como una condición para que los hijos puedan compenetrarse con el universo cultural étnico debido a su importancia como vehículo cultural e instrumento de comunicación, y por su función identificadora”.

En México se registra información sobre la lengua indígena desde 1895, fecha en que se llevó a cabo el primer Censo General de la República Mexicana. En los primeros cuatro censos, la pregunta se formuló a toda la población; después de 1930 se hizo a las personas de 5 y más años, por considerar que “para entonces ya definieron sus rasgos lingüísticos” (CDI, 2012: 24); por último, en 2010, INEGI redujo la edad suficiente para ser hablante a 3 años.

Sin embargo, el criterio lingüístico no es suficiente para censar con fidelidad o cabalidad; el principal argumento que tiene en contra es que resulta insuficiente reconocer un fenómeno multidimensional, como el de la identidad, con base en un único indicador, así sea uno tan importante como la lengua (Díaz, 2009: 8). Otro argumento, el más obvio, es que no todos los indígenas hablan lenguas indígenas ni todos los que las hablan son indígenas. Guillermo Bonfil ilustra lo anterior con una alusión al caso paraguayo, donde 80% de la población habla guaraní y sólo 2,6% es considerado indígena (Bonfil, 1972: 106). Este argumento se vuelve más crítico cuando se piensa que existe una tendencia en México a perder las lenguas autóctonas (INEGI, 2011: 43).²³ Esto es así por las consecuencias negativas que acompañan el ser identificado como indígena; también por la alfabetización, que ha introducido a muchos hablantes indígenas al castellano, y por un mercado laboral que, enfrentado a la disyuntiva de contratar a alguien que habla otomí o a otro, que habla castellano, normalmente contrata al segundo (Valdés, 1995: 30). Luz María Valdés es de la opinión, incluso, que de cara a la tendencia de la pérdida de lenguas indígenas, se han vuelto más sólidos indicadores como “las tradiciones, costumbres, hábitos y creencias”, que mantienen unidos a grupos étnicos diferenciados, ya que de “estas formas culturales es más difícil desprenderse porque ahí residen las raíces de la identidad étnica”.

Dolores Pla es otra autora a la que inquietan los límites de la lengua como criterio de demarcación indígena. Pla recuerda el censo de 1921, cuando se tomaron en cuenta variables raciales (se preguntó a los censados si se consideraban “de raza indígena, raza mezclada o raza blanca”). En esa ocasión, si se hubieran tomado en cuenta sólo a los HLI mayores de cinco años, el resultado habría indicado que 15% de la población mexicana era indígena; en lugar de eso, 29% se consideró indígena (Pla, 2011: 77). El hecho prueba una tesis importante: que perder la lengua indígena no implica perder la identidad étnica.

Si se consideran los factores culturales, que ya discutimos, la lengua también resulta insuficiente:

“[...] puede afirmarse que hay actualmente en la República Mexicana varios millones más [además de los HLI] de individuos con elevado porcentaje de rasgos de cultura material e intelectual de origen prehispánico [...] cualquier cifra que se diera no podría ser más que una mera aproximación” (León-Portilla, 1959: 84).

Pero importa, sobre todo, la pregunta que formula Pla al observar que, durante el siglo XX, el número de HLI aumentó 237% pero su proporción respecto al total de la población (que en ese mismo período creció 616%) disminuyó a 7%.

“Si los HLI hubieran crecido al mismo ritmo que la población nacional, al terminar el siglo XX debieron haber sido 11.052.845 millones de personas. La diferencia entre los que

²² “Las lenguas o idiomas indígenas son un sistema de comunicación socializado y constituyen un mecanismo de identidad propia, ya que a través de esta se manifiesta una visión particular del mundo y es la forma en que los pueblos indígenas reproducen valores, creencias, instituciones, formas particulares de organización social y expresiones simbólicas que dan pie a la expresión de la diversidad cultural”.

²³ “[...] los proyectos censales mexicanos han considerado de forma regular el criterio lingüístico, es decir, solo un elemento concreto que conceptualmente es insuficiente, sobre todo por el creciente abandono de las lenguas autóctonas, especialmente en las generaciones jóvenes, lo que no significa que la población indígena esté decreciendo”.

debieron haber sido y los que fueron es de 5.008.298 HLI y 5,87 puntos porcentuales” (Pla, 2011: 74).

Entonces, propone la autora, lo que sucede es que a esas cinco millones de personas dejó de considerárseles indígenas porque ya no hablan una lengua indígena. Aceptar lo anterior, que estos indígenas dejaron de serlo cuando perdieron su lengua, es, creo, erróneo, por no decir tramposo:

“Es innegable la importancia del idioma para la conservación y recreación de la identidad étnica; sin embargo, su pérdida no implica necesariamente la pérdida de esta identidad, aunque indudablemente la empobrece. Los estudios realizados entre hijos de migrantes indígenas en la Ciudad [de México] confirman la persistencia de la identidad étnica aun cuando hay pérdida de la lengua —además de varios elementos culturales— [...] raras veces el desconocimiento de la lengua aparece como la única causa de la falta de identificación étnica. A su vez, los numerosos ejemplos de personas que afirman pertenecer a la comunidad étnica a pesar de no hablar su lengua, confirman el hecho de que el sentimiento de pertenencia no obedece en todos los casos a criterios objetivos, por más importantes que parezcan, y que son el resultado de múltiples interacciones y en parte de una elección personal”.

Como sea, y bien indica Luz María Valdés, la lengua sigue siendo el indicador más generalizado y el más certero para identificar a los grupos indígenas.

Muchos estudiosos, particularmente antropólogos, han destacado la importancia del acento y la manera de hablar como referentes significados en la formación de identidades: “A central theoretical commitment for many linguistic anthropologists, that culture is localized in concrete, publicly accessible signs, the most important of which are actually occurring instances of discourse [...]” (Urban, 1991).

El caso que estudia Jane Hill es un buen ejemplo. Hill observa y describe las maneras en que el acento y empleo del “inglés correcto” sirven como marcadores de identidad. Así, un tejano abandona su acento sureño cuando se muda a Wall Street, porque no se valora positivamente, porque no se aviene con lo que Bourdieu llamó capital cultural. Hill describe, también, las dinámicas en las que puertorriqueños que habitan Estados Unidos administran, de forma angustiosa, sus lenguas y acentos. El acento es una dimensión cultural del discurso y por ello es, en definitiva, imaginario. Se apoya en una serie de prácticas fonéticas objetivas que se monitorean, con mayor y menor facilidad (Hill, 1998: 681). Así, los puertorriqueños deben hablar de una manera en privado, y de otra, en la que no se note el acento, en público, para acceder a buenos empleos y cierto tipo de relaciones sociales, entre otras cosas: “Mediated by cultural notions of «correctness» and «good english», failures of linguistic order, real and imagined, become in the outer sphere signs of race: difference as inherent, disorderly, and dangerous. The main point for my argument is that puertorricans experience the «outer sphere» as an important site of their racialization, since they are always found wanting by this sphere’s standards of linguistic orderliness” (Hill, 1998: 682). Los acentos forman, así, parte del repertorio con que la gente clasifica y organiza étnica y racialmente a las personas en sus encuentros cotidianos.

Marta Romer habla del acento como factor de discriminación contra la población indígena en la Ciudad de México:

“La preocupación de que el idioma étnico deje un acento, o impida hablar bien en español, explica en parte la actitud generalizada de los padres de no enseñárselo a los hijos desde pequeños, con la esperanza de hacerlo más tarde cuando ya supieran bien la lengua nacional. El buen conocimiento del español es visto ante todo como un elemento indispensable para que sus hijos puedan superar la condición indígena estigmatizada, y como un requisito para lograr niveles de educación y de vida superiores a los de sus padres” (Romer, 2010: 214).

El problema con el acento como indicador de pertenencia indígena, con la “diferente”, “mejor” y “peor” pronunciación del español, a pesar de que sea empleada diariamente como marcador decisivo de diferencia y pertenencia étnica, es que, al final, depende de la percepción, inevitablemente sesgada y

parcial, y un censo está hecho —debe estar hecho— de indicadores objetivos, de preguntas a las que se responde “sí” o “no”, “3” o “5”, de manera cierta y definitiva.

La lengua es útil, relativamente accesible y evidente como indicador de pertenencia social. Su limitación radica en que deja de contar a todos aquellos indígenas que ya no hablan una lengua indígena pero siguen participando de relaciones con su comunidad y, lo más importante, se siguen considerando indígenas. Dados los importantes movimientos migratorios, debe, además, de ser una cantidad importante.

Entre el conjunto de criterios complementarios que la CEPAL sugiere se considere para la (correcta) captación de identidades se encuentra, entre otros, la ubicación geográfica, que el INEGI define como la variable que “hace referencia a una población que reside en territorios con límites geográficos reconocidos” (INEGI, 2011a: 45). La Organización de las Naciones Unidas recomienda otro tanto: “con el fin de dar cuenta de las múltiples dimensiones de la identidad étnica y la heterogeneidad de los pueblos, es deseable incorporar en las fuentes de información criterios adicionales a la autoidentificación” (ONU, 2008); entre estos criterios, otra vez, la Organización señala el de territorialidad. Por último, Daniel Delaunay nos recuerda que “casi todos los estudios sociométricos sobre las poblaciones indígenas y afrodescendientes comparten dos criterios de identificación, siendo el más corriente el de territorio: se seleccionan municipios considerados como indígenas y se describe su poblamiento” (Delaunay, 2005: 215).

El vínculo entre identidad, cultura y el territorio es común, y se entiende. Basta, para no ir más lejos, ojear el primer artículo de la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, que considera una comunidad lingüística a “toda sociedad humana que, asentada históricamente en un espacio territorial determinado, reconocido o no, se autoidentifica como pueblo y ha desarrollado una lengua común como medio de comunicación natural y de cohesión cultural entre sus miembros. La denominación lengua propia de un territorio hace referencia al idioma de la comunidad históricamente establecida en este espacio” (UNESCO, 1996: 47). Así, el territorio parece ser imprescindible para que un pueblo desarrolle lenguaje, cohesión cultural, y sentido de comunidad; sirve, incluso, por sí mismo, como referente de identidad. Se me ocurre referir el caso de discriminación y resistencia de los “*blackheads*” suecos: “thrown into residential proximity with one another, Latin Americans, Middle Easterners and Africans of discordant national, class and religious backgrounds frequently take on a collective “migrant” or “foreigner” identity, or somewhat more narrowly, collectively associate themselves with their particular suburb. This is most pronounced among young men and women whose paths converge frequently in everyday practice, who meet one another repeatedly at school and recreation centers, who hang out together for long hours at local squares and jointly undertake downtown and other beyond-the-suburb escapades” (Pred, 1997: 398).

Así, para Allan Pred (y muchos otros), la contigüidad, el compartir un espacio determinado, induce condiciones comunes de reproducción social, hace que vecinos y compañeros de clase crezcan entre historias, referencias y experiencias similares, y sean, por lo tanto, propensos a formas más o menos parciales y definitivas de identificación social.²⁴ Hay que advertir que Pred se refiere a los habitantes de barrios segregados, con nombres concretos, que concentran a una población de inmigrantes y refugiados políticos sistemáticamente discriminada. Por ello, quizá no sea el territorio por sí mismo que identifica a sus ocupantes sino, más bien, la discriminación, segregación, el desempleo y el no-reconocimiento de una ciudadanía cabal lo que cataliza la identificación entre “discriminados” dentro de los territorios en que coinciden. Habría que añadir, por último, que esta identificación espacial no ocurre sólo a partir de las percepciones de sus habitantes, sino que la mirada exterior contribuye, en una dinámica relacional, de manera considerable, acaso decisiva, a la imaginación de estos espacios como residencia de grupos homogéneos con características comunes. Allan Pred lo explica, también, mirando al caso sueco:

“The segregation of non-Europeans and Muslims into areas with specific names —Rinkeby, Fittja, Tensta, Alby, Rosengard, Hammarkullen, etc.— facilitates the

²⁴ Hay una notoria coincidencia entre la territorialidad así entendida y el concepto de hogar indígena, que se emplea actualmente en los censos mexicanos y se discutirá más adelante.

construction of a widely held, but detail and meaning variant, popular imagination regarding their inhabitants and what daily transpires within their confines. The day after day reproduction of this imagination, the negative and often contradictory significations repeatedly evoked by discourse and representations, the frequent metaphoric and metonymic usage of these place names, the telling and retelling of symbol-laden stories about these concrete spaces, contributes to the perpetuation and legitimation of discrimination [...] Furthermore, the shared experience of discrimination [...], of rejection and outsideness, being shared as well as individual, helps produce forms of collective consciousness and identity” (Pred, 1997: 398).

El espacio, entonces, permite, o en todo caso facilita, la formación de identidades; cabe preguntarse si es imprescindible.

Hubo momentos del siglo XX en que la territorialidad habría servido como variable para la identificación de indígenas en México. Amparados en el concepto de zonas de refugio —enclaves indígenas aislados— (Knight, 2010: 73),²⁵ presumible resultado del maltrato y la explotación indígena durante la colonia, reconocer indígenas era tan fácil como averiguar su lugar de origen. Aun en la actualidad se considera la territorialidad como variable. Así, para la CDI, es municipio indígena aquél cuya población (indígena) supera cierto porcentaje del total de habitantes. El problema con este tipo de generalizaciones —la de decir, por ejemplo, que el indígena se define con base en su territorio, y que su cultura e identidad están relacionadas con un arraigo ancestral a su tierra— (Carrasco y Alcázar, 2009: 397),²⁶ es que encierra la etnicidad en una dimensión espacial, en este caso, exclusivamente rural, (Hoffman, 2010: 111)²⁷ siendo que, en realidad, una importante porción de los indígenas mexicanos habita ciudades (Navarrete, 2010: 153)²⁸ y, dada la probada situación de rezago en el acceso a recursos educativos, económicos, políticos y enseres en las localidades consideradas indígenas, la movilidad social de los indígenas es, cada vez más, inseparable de la migración a la ciudad (Delaunay, 2005).

En México no existe, como en otros lugares, una clara segregación étnico-espacial. Es decir, no existen barrios étnicos (Perraudin, 2010: 167), colonias blancas, barrios indígenas y chinos, a pesar de que persiste en el imaginario —y, en alguna medida, en los hechos— la idea de que no hay blancos que habiten colonias pobres ni indígenas propietarios en fraccionamientos de lujo. En ese sentido, la territorialidad como marcador étnico en contextos urbanos no funciona. Además, como demuestra un caso que relata Charles R. Hale, la territorialidad como marcador de identidad indígena ha perdido vigencia. Se trata de la comunidad Mayagna, en Awas Tingni, Nicaragua. La comunidad demandó al gobierno por violar su derecho a tierras comunales. El argumento resultaba familiar: los Mayagna habían habitado esas tierras desde tiempos inmemoriales, desde antes de la formación del Estado nicaragüense actual y sus tradiciones estaban arraigadas al lugar. Uno de los argumentos presentados por el gobierno fue que la gente de Awas Tingni había migrado demasiado para tener derechos ancestrales sobre sus tierras, a lo que el abogado de la comunidad respondió que, de acuerdo con criterios modernos, no importa cuánto se haya desplazado una comunidad, sino la continuidad del grupo histórico, que mantiene rasgos y patrones tradicionales (Hale, 2005: 15).²⁹ La comunidad indígena ganó el caso, y lo consiguió, irónicamente, a costa de probar que el territorio —o su permanencia en él— no es un factor determinante de la identidad étnica, lo importante son los “rasgos y patrones tradicionales”.

Por último, me gustaría defender la autoadscripción como criterio censal en virtud de lo que no es, es decir, el reconocimiento social como indígena a partir de la propia intención, de la llamada

²⁵ Robert Redfield representó esta diferencia distinguiendo entre las sociedades más aisladas, como los Tusik o los Dzitaz, y los indígenas que habitaban la ciudad de Mérida; Manuel Gamio hizo algo parecido, ubicando en un extremo a un maya de Quintana Roo y en el otro a los indios de Morelos que acompañaron a Zapata durante la Revolución.

²⁶ Tania Carrasco y otros, por ejemplo, escriben: “La identidad indígena está íntimamente ligada a la tierra: no se concibe a la tierra simplemente como un recurso o factor de producción”.

²⁷ Odile Hoffman es quien dice esto, refiriéndose al caso de la población negra de Colombia.

²⁸ Esto es así al grado de que Federico Navarrete considera que buena parte de la urbanización de México entre 1849 y 1949 se debió a la migración de hombres y mujeres indígenas de sus comunidades de origen a la ciudad.

²⁹ Traducción del autor.

“autonomía de voluntad”,³⁰ y no un nombramiento, una imposición externa. El primer problema con adscribir, en los censos, a una categoría étnica es que la sociología ha establecido, desde Simmel, o incluso antes, que las personas pertenecen, por fuerza, a múltiples grupos:

“El hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...]. Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales” (Giménez, 2004: 51).³¹

Circunscribir estos individuos complejos a una sola “identidad” es la tarea de los censos. Es, como ya vimos, un nivel de abstracción necesario para cumplir con propósitos concretos del servicio público. La discusión es, más bien, si debería considerarse el sentir del individuo censado o adjudicársele una categoría étnica en virtud de que cumple una serie de requisitos.

Gilberto Giménez, apoyado en la teoría de Micheal Donnelly, explica que las etiquetas identitarias (el *labelling*) “reescribe y justifica emblemáticamente el tratamiento que el individuo etiquetado recibe de los demás y al mismo tiempo altera la concepción que el mismo individuo tiene de sí mismo y de su destino según la lógica de la profecía autocumplida. Es decir, el individuo etiquetado tiende realmente a convertirse en el tipo de persona que la etiqueta asignada había predicho. En suma: ser etiquetado como un X significa ser reconocido por los demás como un X y llegar a ser efectivamente un X” (Giménez, 2007: 49).

Parece oportuno, aquí, referirnos al brillante ensayo de Anna Perraudin, en el que relata la manera en que, dispuestos para recibir apoyos del gobierno en una ceremonia pública, los miembros de la comunidad otomí de Santiago Mexquititlán, que anteriormente se encontraban dispersos y se reunieron entre paisanos sólo ante la imposibilidad de insertarse individual e independientemente en el mercado residencial de la Ciudad de México, se visten con ropa tradicional que normalmente no utilizarían: para recibir prebendas, parece, hay que saber avenirse con la etiqueta “otomí” (Perraudin, 2010: 169): “Para obtener una vivienda, el hecho de presentarse como indígena se ha transformado en una potencial ventaja cuando se maneja en forma adecuada. Ser candidato a estos nuevos programas implica el dominio de cierto tipo de discurso y de códigos que remiten a la imagen que han ido construyendo sus interlocutores, de forma más o menos explícita, de lo que es ser indígena”.³²

Lo anterior puede verse de distintos modos. Se puede, por un lado, no mostrar demasiados reparos con ello pues, dice Mauricio Tenorio Trillo, “Sea lo que sea, las identidades sirven para ser, y todo lo que coadyuve a ellas es bueno, todo lo que las destruya es malo” (Tenorio y otros, 2002: 4-29). En ese mismo sentido, de la mano de los Comaroff, que describen la fabricación de etnicidades con fines turísticos en África —como el caso de los Mabaso, que enseñarían a los turistas a cazar con arco aunque, siendo zulus, fuera una práctica totalmente ajena a su cultura— (Comaroff, 2009: 11-13), se puede decir que la reproducción de estas prácticas (así sea para el entretenimiento de turistas o, como los otomíes de la colonia Roma, sólo para conseguir vivienda) permite verse y ser vistos como comunidad. Son

³⁰ Véase Alan Knight (2010), Tómese en cuenta que, en el *Panorama social de América Latina*, en 2006, la CEPAL consideró que la forma más efectiva de identificar a la población indígena es mediante preguntas directas de autodefinición.

³¹ Georg Simmel, citado en Gilberto Giménez (2007), en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), pág. 51.

³² La autora continúa: “Al establecer una distinción estructural entre las viviendas destinadas a las poblaciones indígenas y las que están abiertas a las demás poblaciones de bajos recursos [...] la imagen que se transmite a los grupos indígenas [...] los motiva fuertemente a rescatar su cultura específica en la ciudad”. Sobre esto, Viqueira añadiría: “[...] a fuerza de tratarlos como un grupo aparte, como parias o como menores de edad que necesitan de protección perpetua, muchos indígenas han descubierto las ventajas políticas de utilizar esa identidad impuesta desde afuera para demandar recursos o para organizarse y luchar por mejorar sus condiciones de vida.

prácticas que aglutinan, cohesionan y crean sentido de pertenencia, de diferencia, entre las personas. Crean comunidad e identidad, pues (Ávila, 2012).³³

Se podría también pensar, en sentido opuesto y con un ejemplo quizá exagerado, en el caso de cierto alcalde vienés, que sin empacho declararía: “Soy yo el que decide quién es o no es judío”, o en Jean Paul Sartre, cuando argumentó que es el antisemita quien define al judío (Steiner, 2008: 115). Las conocidas consecuencias trágicas del antisemitismo se deben, en muchas ocasiones, a que se impone, desde fuera, una identidad racial, étnica, que se antoja perfectamente arbitraria.

En otra escala y geografía, Juan Pedro Viqueira escribe sobre el momento actual de reconocimiento de la diferencia y advierte un despropósito en la insistencia por señalarla: “[...] ¿No son, acaso, las autonomías indígenas un medio para crear entidades político-territoriales que sean más homogéneas, de igual forma que el multiculturalismo es una forma de buscar acotar y reducir la diversidad humana a un número discreto de colectividades cerradas sobre sí mismas? ¿No sería tiempo de empezar entonces a reconocer en serio que México es un país plurilingüe, con una inmensa diversidad cultural, en el que cada persona tiene identidades múltiples, sin que nada de ello suponga por sí mismo un problema?” (Viqueira, 2008).

Como se demostró arriba, las etiquetas identitarias implican un guión de prácticas y actitudes, que generan expectativas. Normalmente, la falta de cumplimiento de este guión tiene consecuencias políticas y económicas.³⁴ Pero tiene consecuencias también de otro registro, más personal, que Appiah describe en el caso de las políticas de reconocimiento racial. Básicamente, explica Appiah, a quien se reconoce políticamente como diferente se le veda la posibilidad de ejercer su condición étnica como asunto privado o personal, porque las políticas del reconocimiento exigen que esta gente viva “en torno a su raza” o, en este caso, “en torno a su etnia” (Appiah, 1994). Lo más grave del asunto es que el reconocimiento político no implica, de ninguna manera, una mejora de las condiciones de vida del individuo. Charles Taylor explica, a su vez, que las políticas del reconocimiento tienen un riesgo intrínseco, el del reconocimiento erróneo (*misrecognition*), que “puede causar daño, puede ser una forma de opresión, atrapando a alguien en una forma de existir falsa, distorsionada y reducida”.³⁵

Por último, me parecen afortunadas algunas observaciones que hacen Tania Carrasco y otros, sobre la autoidentificación indígena. Para afinar este criterio y método censal, dicen las autoras, hace falta que los indígenas desarrollen conciencia étnica y que consideren los censos instrumentos legítimos.³⁶ Para ello, es vital la participación de autoridades indígenas en campañas de sensibilización hacia los integrantes de sus grupos, así como involucrar a los miembros de las comunidades en el levantamiento de los censos. “Estas actividades deberían realizarse de manera bidireccional, es decir, sensibilizar y capacitar también a los encargados del diseño, recolección y análisis de datos sociodemográficos. Lo anterior con el fin de que se comprenda el entorno cultural de los grupos que se están encuestando y se mejoren los instrumentos en función de las especificidades étnicas” (Carrasco y Alcázar, 2009: 386).

Asimismo, las autoras observan que la manera, más o menos directa, de plantear la pregunta de autoadscripción es fundamental. Dos de las opciones son la autoidentificación mediada y la autoidentificación directa; en una, la primera, el método es más sutil, y se pregunta al entrevistado por su ascendencia o historia familiar y, posteriormente, se deduce si aquél pertenece a una etnia. La segunda opción pregunta directamente por la identidad del encuestado. Las autoras concluyen que “podría ser

³³ Otro ejemplo, más bien simpático, es referido por Alfredo Ávila, e implica a una comunidad en el Estado de México que se propone enseñar a sus niños a hablar en náhuatl, para así recuperar sus “usos y costumbres”; la comunidad era en realidad de origen hñahñü. En todo caso, descalificar estas prácticas por “inventadas” es un despropósito y un craso error científico, pues todas las tradiciones, como demostró Eric Hobsbawm, son en alguna medida inventadas. Véase Hobsbawm y Ranger (2008).

³⁴ Véase Alberro, 2006, para un ejemplo de estas dinámicas en la colonia y conquista mexicanas.

³⁵ Charles Taylor, “The politics of recognition” en C. Taylor y A. Gutmann, citado por Mónica G. Moreno.

³⁶ La Comisión Económica para América Latina y el Caribe “[...] se pronuncia también por la participación activa de los propios indígenas en el levantamiento de los censos” (INEGI, 2011: 44).

más sencillo reconocer a la ascendencia que el ser” (Carrasco y Alcázar, 2009: 387). Esto, otra vez, en el contexto sud y centroamericano de estigmatización del indígena (Romer, 2010: 208).³⁷

Otra última consideración del mismo texto, que también respalda la necesidad de la autoadscripción, es que los censos en México se realizan con base en los criterios y necesidades de quienes los producen y no, por ejemplo, de la población indígena:

“En lo que se refiere al desarrollo de contenidos y métodos de procesamiento y análisis de los censos de población, ha sido marcado por una visión que toma en cuenta la oferta y no necesariamente la demanda y las urgencias, en este caso de la población indígena; es decir, el productor tiende a decidir lo que necesita el usuario y no al contrario. Es obvio que, fruto de la misma experiencia, el productor es capaz de reconocer hasta cierto punto los requisitos de su audiencia y, por lo tanto, adecuarse a ella. No obstante, esta adecuación no siempre es inmediata ni mucho menos completa [...] se considera necesario elaborar una nueva concepción a partir de la cual se desarrollen los censos desde la perspectiva del uso que las instituciones nacionales, la sociedad civil, el sector privado, las universidades y los pueblos indígenas darán a la información, y no únicamente desde la perspectiva del productor de los datos” (Carrasco y Alcázar, 2009: 394-395).

³⁷ Estigmatización se refiere a “la situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social [...] a un atributo profundamente desacreditador que vuelve a su portador diferente de los demás; a veces recibe también el nombre de defecto, falla o desventaja. En el caso de indígenas, se trata del tipo de estigmas que Goffman llama «estigmas tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia.

II. Medición de identidades étnicas: Un desglose básico

A. Características básicas de las identidades étnicas y su medición

Para desarrollar una propuesta de medición de las poblaciones indígenas en el país, parece oportuno referirnos, en un registro más práctico, al trabajo de Henry E. Brady y Cynthia S. Kaplan, “Conceptualizing and Measuring Ethnic Identity”, el cual presenta, según los autores, recursos y fórmulas optimizadas para el reconocimiento de identidades étnicas. Analizaremos, también, los elementos básicos de la teoría de identidad formulada por Gilberto Giménez. Después de repasar brevemente las características con que INEGI, CDI y CONAPO obtienen sus resultados, haremos una comparación con el esquema de Brady y Kaplan.

Las identidades étnicas son, explican Kaplan y Brady, construcciones sociales (o categorías sociales) basadas en acuerdos comunes, o ideas compartidas, sobre cómo se distribuyen, organizan y clasifican las personas (Brady y Kaplan, 2009: 33): “*Ethnicity is an intersubjectively agreed-upon categorization of individuals that is widely and publicly understood to have meaning within a society*”. Se le atribuyen, además, propiedades formales particulares (lengua, religión, raza), de tal suerte que todo —o casi todo— el mundo puede ser adscrito, clasificado, a una u otra categoría étnica. En palabras de H. E. Brady y C. S. Kaplan:

“La etnicidad es una forma de identidad social basada en grupos, la cual exhibe propiedades formales particulares [tales como lengua, religión, etc.]. Las categorías étnicas nacen cuando el proceso cognitivo básico de autocategorización [señalarse a sí mismo como miembro de una etnia específica] y autoesquemmatización se combina con las interacciones sociales [con el reconocimiento por parte de terceras personas de la propia adscripción étnica, por ejemplo] para producir acuerdos intersubjetivos” (Brady y Kaplan, 2009: 34).

El concepto de identidad étnica, desde hace algún tiempo, tiene una utilidad más allá de lo simplemente descriptivo, es decir, sirve para explicar cosas, porque se considera que las identidades motivan y son un factor de peso en la actividad humana (Brady y Kaplan, 2009).

La etnicidad es, por ello, una tipificación basada en identidades sociales que dotan de significado a grupos, basándose en atributos, una ontología y una epistemología únicas (Brady y Kaplan, 2009: 34-35);³⁸ la formación de grupos étnicos hace posible, también, una dinámica dialéctica entre un nosotros y los otros.

Cabe señalar que el concepto de etnicidad carece de definición permanente; las condiciones y circunstancias que propician su formación pueden ser alteradas, y, así, modificar el esquema intersubjetivo en que quedaba establecido quiénes pertenecían a qué grupo (Geschiere, 2012: 55).³⁹ Lo cual lleva a considerar las dificultades de una diferenciación con base en criterios étnicos, donde se pretenden “marcar diferencias supuestamente irreductibles e irreconciliables”.⁴⁰

H. E. Brady y C. S. Kaplan desarrollaron una propuesta, basada en los presupuestos de Abdelal y otros, para identificar identidades étnicas agregadas por medio de encuestas. El método requiere de un análisis riguroso del contenido, la tendencia, el discurso y la distribución de periódicos y revistas en el lugar que se estudia, porque así, suponen los autores, se pueden determinar el propósito social y los significados atribuidos a una etnia, los motivos a partir de los cuales se “imaginan” —habría dicho B. Anderson— los grupos étnicos.

Esto es así porque, por lo regular, es por estos medios, además de la televisión, que las élites, que representan una causa étnica u otra, apelan a la identidad colectiva; por estos medios también difunden sus mensajes, razones y argumentos que los individuos, *agents*, después apropian e interiorizan para dar sentido y contenido a su identidad, en este caso, étnica: “The dynamic nature of social identity, especially in rapidly changing contexts, requires that the researcher focus on the elite’s role in establishing cognitive models of identity, connecting them with social purposes and communicating these meanings to group members” (Brady y Kaplan, 2009: 53).

Brady y Kaplan aplicaron sus encuestas en las repúblicas soviéticas de Estonia, Tatarstan, Rusia y Komi. Primero, consideraron la distancia social, uno de los conceptos fundamentales en el estudio de la identidad étnica porque da cuenta del apego que tienen los miembros de un grupo por éste y sus características. Kaplan y Brady preguntaron a sus entrevistados si tenían familiares cercanos, vecinos, colegas o amigos que pertenecían a otra nacionalidad.⁴¹ Los autores preguntaron, enseguida, a qué etnia pertenecía el familiar, colega, amigo o conocido al que se sentía más allegado.

La distancia social supone que algunas relaciones son establecidas, como parece obvio, por motivos estructurales; así, alguien se relaciona con determinada gente porque pertenece a una clase social, vive en cierto sitio y trabaja en determinada industria. Pero este modelo supone que algunas relaciones se establecen por decisión, y, sobre todo, preferencia de los encuestados. No es el caso de la familia, salvo en la elección concreta de esposo(a), quien podría pertenecer a una etnia distinta, pero sí el de los amigos, quienes normalmente representan sujetos afines, que se encuentran en los circuitos acostumbrados de la vida diaria (Brady y Kaplan, 2009).

Los resultados que arrojó la encuesta demostraban, según los autores, una tendencia a la articulación de identidades en torno a la etnicidad. Esto es así porque existía poca interacción, contacto íntimo (41% de estonios no tenía ningún tipo de relación con un eslavo), entre los grupos, hecho que presumiblemente genera una proclividad a aceptar el mensaje de élites internas y externas que promueven la segregación y las relaciones endógenas.

³⁸ “Ethnicity is a type of group-based social identity that exhibits particular formal properties. The basic cognitive processes of self-categorization and self-schematization combine with social interaction to produce intersubjective agreements that (almost) every person can be placed into one of the *categories* (A, B, ..., Z). These categories are described in terms of some easily perceived *attributes* X (e.g. language, race, or religion) such that the attributes can be used for classification”.

³⁹ El concepto de *origen étnico* se asemeja al de *origen nacional*, o al de *identidad nacional*, que se compone de lengua, origen, cultura e historia. Véase Anderson, 1993.

⁴⁰ Viqueira, Juan Pedro (2012), “Prólogo”, en Peter Geschiere, *Política de la pertenencia: brujería, autoctonía e intimidad*, FCE, México.

⁴¹ Durante la era soviética, la nacionalidad era empleada como sinónimo de etnicidad (Brady y Kaplan, 2009, pág. 54).

CUADRO 1
MÉTODOS DE MEDICIÓN DE ETNICIDAD

Tipo de medición	Método de medición	Principales características de la medición	Nivel de medición: población o élites	Utilidad para la investigación
Investigación histórica	Revisión de historias de la zona que describen las categorías étnicas y las ideas de los grupos étnicos	Categorías, atributos y significados	Población y élites	Identificación de atributos y significados importantes en la sociedad en el tiempo
Información demográfica	Análisis de censos basados en encuestas y registros administrativos que enumeran la pertenencia a categorías, así como las relaciones entre las categorías y los atributos	Categorías y atributos	Población	Descripción de la prevalencia de la identidad étnica y su asociación con varios atributos; identificación de las fuerzas que podrían suscitar preocupaciones étnicas (por ejemplo, la reducción en la tasa de fertilidad o de hablantes nativos de idiomas)
Marcos	Utilizando el análisis de discurso para revisar y analizar los debates políticos, las memorias de los líderes, y artículos de prensa, que describen las ideas y los objetivos de los grupos étnicos	Evaluación, significados y propósitos sociales	Élites	Mostrar que los atractivos étnicos (<i>ethnic appeals</i>) se utilizan para dar efectos de evaluación y significado al discurso político; averiguar cómo se utilizan para atraer y movilizar a la población
Distancia social	Entrevistar individuos para medir la interacción con miembros de su propio grupo étnico y oponerla contra la que tienen con miembros de otros grupos étnicos	Apego e interacciones	Población	Medir la fuerza de las relaciones por medio de apegos en el comportamiento hacia la familia, amigos, vecinos y compañeros de trabajo
Evaluación de grupos	Entrevistar individuos para ver si evalúan a su propio grupo étnico de manera diferente a otros grupos	Evaluación	Población	Medir la evaluación que se hace de los grupos étnicos en términos de agrado o desagrado, y de aprobación o desaprobación
Asociación con otros grupos	Entrevistar individuos para ver si se asocian con otros grupos	Apego	Población	Proporcionar una medida (débil) de relevancia para ver lo importante que es la identidad étnica para la persona
Etnicidad parental	Emplear datos demográficos o de encuestas para ver si la pertenencia étnica se hereda de una generación a otra	Atributos y categorías	Población	Mostrar que la identidad étnica persiste en el tiempo por medio de la socialización
Uso y conocimiento de lenguaje	Datos demográficos o de encuestas para ver qué idiomas se conocen y cuáles se hablan en casa	Atributos	Población	Mostrar la manera en la cual la identidad étnica se encuentra vinculada al conocimiento y uso del lenguaje en casa

Fuente: Elaboración propia con base en Brady y Kaplan, 2009: 37-39.

Nota: Sólo se muestran fragmentos de la propuesta original de medición; se eliminaron las secciones relacionadas con medios de comunicación y aquellas que se refieren a diversas nacionalidades reconocidas en un mismo país (tales como pasaportes o identificaciones oficiales diferenciados por nacionalidad u origen dentro de un mismo país).

Además de la distancia social, Kaplan y Brady incluyen en su metodología algo que llaman *media use*. Los medios de comunicación son esenciales para el estudio de las formaciones étnicas, pues son el instrumento por el que circulan las representaciones, el sentido, y los referentes de los grupos; son el medio por el que, como demostró Benedict Anderson, se imaginan comunidades. En un contexto donde dos grupos étnicos exhiben cierto antagonismo existen medios de comunicación que representan los intereses de unos y otros, que muestran imágenes de su público y sus adversarios diametralmente opuestas, con una marcada impronta moral. Así, Kaplan y Brady llevaron a cabo encuestas y armaron un índice que daba cuenta de la frecuencia con que ciertos entrevistados representativos consultaban medios escritos en, o que hablaban su, lengua —y, por lo tanto, seguramente favorecían su grupo étnico y perspectiva— y se producían en su región, etc.; o el caso contrario, la frecuencia con que acudían a medios extranjeros, con noticias producidas por y promoviendo los intereses del grupo “contrario”. Kaplan y Brady crearon una escala en la que 1 representaba atención exclusiva a los medios afines a su grupo étnico, mientras 0 representaba la consulta exclusiva de medios contrarios a los intereses de su propio grupo. En el estudio, el índice de *media use* embonó, de modo casi perfecto, con el de distancia social; por tanto, concluyen los autores, el *media use* corresponde claramente con la filiación étnica. Como la prensa influye tangiblemente en las percepciones que las comunidades forman de sí mismas y los otros, la recurrencia a la misma fuente de información tiende a acusar la diferencia. Por eso, distancia social y *media use* están emparentados.

Para el caso mexicano, desde luego, habría que introducir varios matices. Aunque quizá sea cierto que existen medios de comunicación que simpatizan más y menos con, un decir, el zapatismo y los derechos de autonomía indígena, no hay una separación clara, unívoca, como la que pudo haber existido en las zonas de conflicto étnico en que trabajaron Kaplan y Brady. Haría falta un análisis riguroso del contenido de la prensa y los distintos canales de televisión en México, como sugieren los autores, para organizar un ejercicio similar. Sin embargo, el método no deja de ofrecer algunos recursos que no se han considerado en los censos y las encuestas mexicanas. Un ejemplo es que hay muchas estaciones de radio comunitarias indígenas; habría que preguntar a entrevistados si las escuchan o colaboran con ellas, lo mismo que con la prensa escrita. Seguramente hay maneras de relacionar, en contextos específicos, interés e identidad étnica con, se me ocurre, algún noticiero o columna en el periódico; la etnia con patrones de consumo cultural.

Para cerrar el método, Kaplan y Brady realizaron una prueba que registra los afectos y sentimientos de miembros de un grupo hacia otro. Así, en este caso, se preguntó a algunos eslavos lo que pensaban de y sentían por los National Radicals, un grupo estonio nacionalista e independista, al tiempo que se hacía lo mismo con los estonios con respecto a los habitantes eslavos en Estonia. El resultado, previsiblemente, fue que muchos más estonios que eslavos favorecían a los National Radicals, y muchos más eslavos que estonios favorecían a la población eslava en Estonia. Una vez más, la tendencia en esta evaluación coincide con las registradas en el *media use* y la distancia social.

Como vemos, el de Kaplan y Brady es un esfuerzo extremadamente aproximativo para estimar, primero, los factores que influyen y determinan la formación de identidades étnicas en un contexto específico; segundo, el grado de la diferencia étnica. El resultado final pretende dar cuenta del apego o salience, de la que hablaban Abdelal y otros. Y es que cuando existe una tendencia en la que se prefieren los medios de comunicación que representan los intereses del propio grupo étnico, en la que se procuran y frecuentan personas que pertenecen —al tiempo que se evalúan positivamente— a dicho grupo, se puede establecer, sin demasiado temor a equivocarse, que existe compromiso con el grupo y sus valores. Asimismo, y quizá sobra decirlo, se puede suponer que estas personas pertenecen al mencionado grupo.

La escala *Graded Ethnic Identity* permite conocer también la tendencia que existe a relacionarse con miembros de otras etnias. Aquellos situados a la mitad del *continuum* —porque sí tienen amigos de otras etnias o leen periódicos en un idioma o con un ángulo político distinto al de su grupo— cuentan con una mayor probabilidad de relacionarse con (más) miembros de otras etnias, mientras que los ubicados en alguno de los extremos son propensos a mantenerse entre los suyos. Otra vez, cuando lo que nos importa es reconocer la pertenencia étnica, si alguien se considera indígena o no, éstos parecen indicadores bastante útiles.

Por último, habría que añadir, para efecto de la tabla comparativa, más adelante, que Kaplan y Brady, a pesar de aplicar métodos experimentales, y oponerse, en general, a las medidas nominales, simples, consideradas más útiles, incluyen en sus encuestas preguntas de autoadscripción (¿A qué etnia considera que pertenece?); de parentesco (¿cuál es la nacionalidad/etnia de tu madre/padre? y, en seguida, ofrecían una serie de opciones); y lengua (en su casa, ¿se comunican principalmente en ruso, estonio, o en alguna otra lengua?). Las sucesivas respuestas fueron comparadas con la respuesta autoadsriptiva, para establecer una relación estadística entre, por ejemplo, aquellos que se consideraban eslavos y cuyos padres —ambos— eran eslavos,⁴² o entre quienes se declaraban estonios y hablaban estonio, o estonio y ruso.

Otra referencia importante en el estudio de la teoría de identidades es Gilberto Giménez, quien describe sus elementos básicos en “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. Giménez es mexicano, por lo que su perspectiva puede ser de especial provecho para el tema que nos ocupa. Giménez explica que “la identidad no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva” (Giménez, 2004: 47). La identidad es, pues, en primera instancia, aquello con que se distingue a un sujeto, o grupo de sujetos, de otro.

Para el autor no cabe ninguna duda; basándose en Melucci, afirma que la identidad, para ser tal, requiere del reconocimiento de terceros actores: “[...] no basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto. También tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del reconocimiento social para que exista social y públicamente” (Giménez, 2004: 49).

En seguida, Giménez enumera los elementos que constituyen las identidades de las personas; éstos son:

- a) “La pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes y grandes colectividades)”.
- b) “La presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales”.
- c) “Una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada”.

Por lo tanto, dice Giménez, “el individuo se ve a sí mismo —y es reconocido— como «perteneciendo» a una serie de colectivos; como «siendo» una serie de atributos; y como «cargando» un pasado biográfico incanjeable e irrenunciable” (Peysner y Chackiel, 1999: 357).⁴³ Es evidente la similitud con el modelo de Brady y Kaplan.

1. Pertenencia social

Giménez explica que la pertenencia social conlleva un sentido de lealtad, de parte del individuo para con un grupo. Implica, generalmente, también, el desempeño de un papel dentro de estos grupos, aunado a la serie de normativas y expectativas inherentes a la pertenencia. Pero es sobre todo el hecho de compartir, de apropiarse, en mayor o menor medida, lo que Giménez llama el complejo simbólico-cultural del grupo lo que determina la pertenencia social de un individuo.

El autor maneja los conceptos de “complejo simbólico-cultural” y de “representaciones sociales” como intercambiables, donde este último denota construcciones sociocognitivas, un «conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado» (Abric, 1994: 51). Las representaciones sociales serían, entonces, «una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un

⁴² Al principio del trabajo, los autores explican que los resultados, al preguntar por la nacionalidad, por un lado, y al preguntar de qué nacionalidad era su pasaporte, por el otro, fueron casi idénticos; así, esta relación, en realidad, está hecha con el criterio del pasaporte.

⁴³ Nótese, también, las similitudes con la definición clásica de grupo étnico por Frederik Barth, donde, salvo por el criterio biológico, el resto corresponde casi de manera idéntica. Según Barth, un grupo étnico es el que: a) en gran medida se autoperpetúa biológicamente; b) comporta valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; c) integra un campo de comunicaciones e interacción; c) cuenta con miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden”.

conjunto social»” (Jodelet, 1989: 36). Así, la pertenencia a un grupo social implica que sus integrantes compartan representaciones sociales, una suerte de filtros, de marcos de percepción e interpretación de la realidad que permite a los individuos pensar, sentir y actuar de acuerdo con designios de grupo: de modo similar (Balbo y otros, 1985).

2. Atributos

Con Kaplan y Brady vimos que los atributos son aquellos referentes clave que sirven para reconocer a un grupo étnico, y que los más recurrentes son el color de piel, la lengua y religión. Giménez desarrolla el tema de las identidades individuales, no de grupo, y distingue entre atributos de personalidad (inteligente, simpático) y atributos de socialidad (tolerante, amable). El autor aclara que cualquier atributo es materia social, aun los físicos, dado que, dice, no es lo mismo ser negro en los Estados Unidos que serlo en Zaire.

Sin embargo, Giménez establece que muchos de los atributos apropiados y atribuidos a las personas, como individuos, derivan de sus pertenencias a grupos sociales. A ello se debe la recurrencia a estereotipos para describir a las personas: se les define a partir de prejuicios generalizados hacia categorías y grupos sociales.

3. Historias de vida

La gente platica y explica su identidad. Generalmente, a la pregunta ¿Quién eres? sigue una narración estratégicamente ordenada de eventos y actos pasados en que se dicen unas cosas y omiten otras, se resaltan unas, no así otras; se hace para conferir sentido a la propia vida, para poder caracterizarla brevemente, generalmente en el marco de un intercambio interpersonal, y dar a otros una idea de quién se es. La pertenencia social aparece, esta vez, porque los elementos con que se da coherencia a esta auto-narrativa puede, y tiende a, coincidir con las reglas morales e imperativos compartidos del grupo, por ejemplo. Y —para recuperar a Kaplan y Brady—, así, un estonio con considerable “apego” a su grupo étnico probablemente omitiría, en caso de tenerla, una experiencia amorosa pasada con un eslavo.

Dice Giménez que “podríamos definir también la identidad personal como la representación —intersubjetivamente reconocida y sancionada— que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepetible e incanjeable” (Giménez, 2000: 60).

Lo importante del anterior desglose es que Giménez afirma que todas sus consideraciones sobre la constitución de identidades individuales pueden ser recuperadas para reflexionar sobre identidades colectivas. Así, dice el autor:

“Con excepción de los rasgos propiamente psicológicos o de personalidad atribuibles exclusivamente al sujeto-persona, los elementos centrales de la identidad como la capacidad de distinguirse y ser distinguido de otros grupos, de definir los propios límites, de genera símbolos y representaciones sociales específicos y distintivos, de configurar y reconfigurar el pasado del grupo como una memoria colectiva compartida por constitutiva de las identidades sus miembros (paralela a la memoria biográfica individuales) e incluso de reconocer ciertos atributos como propios y característicos también pueden aplicarse perfectamente al sujeto-grupo o, si se prefiere, al sujeto-actor colectivo” (Giménez, 2000: 62).

Los grupos, para Giménez, son entidades relacionales, totalidades sociales, integradas por individuos a los que vincula un sentimiento común de pertenencia. Esto implica, si recuperamos los apuntes teóricos arriba descritos, compartir atributos, símbolos, representaciones sociales que motivan y dirigen la actividad de sus miembros, así como una memoria colectiva (Giménez, 2000: 48).

Ahora bien, habría que tomar lo dicho por Giménez e interpretarlo desde el registro censal, que aquí desarrollamos. Al insistir en la necesidad de un “hetero-reconocimiento”, además del “auto-reconocimiento”, Giménez no intenta un argumento en contra de la autodeterminación, sino, más bien, uno que dé cuenta de la importancia, del papel determinante que tienen terceros en la formación de la propia identidad. La autodeterminación censal tiene que ver con la posibilidad de oponerse a categorías étnicas con las que los censados no necesariamente se identifican, y no sirve contra el argumento de que, forzosamente, a esa autoidentificación la subyacen procesos que involucran experiencias —de

pertenencia/exclusión, por ejemplo— con otros grupos y otras personas. La identidad es un proceso intersubjetivo, vaya: “Es la autopercepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y la aprobación de los otros sujetos” (Giménez, 2000: 62). Se trata, entonces, más bien de un argumento a favor de la propuesta, antes citada, de Héctor Díaz Polanco, de que habría que incluir preguntas a otros miembros de una comunidad étnica sobre la pertenencia de una familia o individuo.

Con respecto a la pertenencia social, según Giménez, ésta puede expresarse en distintos grados; puede ser apenas nominal, periférica o militante, por ejemplo. Hay que suponer que la identidad que pretende capturar un censo es la militante, la principal, a la que se tiene especial apego (the salience of the identity) (Brady y Kaplan, 2009: 34); uno de los criterios para identificar una variable como ésta, además de las revisadas por Kaplan y Brady, es la autoadscripción. Es decir, a partir del momento en que un individuo declara ser indígena o pertenecer a un grupo indígena, se puede suponer, sin demasiado temor a equivocarse, que no participa de manera periférica, ni sólo nominal, de la identidad indígena. Aunque, si se dan por buenas las teorías que suponen que la identificación es, simultáneamente, un proceso de valoración,⁴⁴ podría interpretarse al hecho de hablar una lengua indígena como indicador de que la identidad principal es la indígena. Esto, porque habría que suponer que, al ejercer uno de los principales atributos de una identidad, se tiene una percepción positiva de la misma. Del mismo modo, como ya vimos, si un individuo frecuenta a miembros de una etnia X más que a otras personas, es porque, probablemente, pertenece a ella, pues evalúa a los miembros de su propio grupo de manera más positiva que a los de otros (Brady y Kaplan, 2009: 34).

Por último, la discusión acerca de los atributos con que se reconoce a una etnia es la que se desarrolló en la primera sección de este trabajo; ahí se demostró que, en México, parece existir un consenso que avala al lenguaje como el principal atributo para identificar a las distintas etnias.

⁴⁴ “[...] las mismas nociones de diferenciación, de comparación y de distinción, inherentes [...] al concepto de identidad, implican lógicamente como corolario la búsqueda de una valoración de sí mismo con respecto a los demás. La valoración puede aparecer incluso como uno de los resortes fundamentales de la vida social”. Lipiansky (1992), *Identité et communication*, París, Presses Universitaires de France, citado por Giménez Gilberto, pág. 59.

III. Medición de la población indígena: CONAPO, CDI e INEGI

En este capítulo se muestran los distintos criterios adoptados para la medición de la población indígena en el país. El principal objetivo de las líneas que siguen es demostrar que los criterios de cálculo no se encuentran homologados, lo que conduce a que haya sistemáticas diferencias en sus resultados.

A. CONAPO (Consejo Nacional de Población)

En la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 2009, ⁴⁵ de INEGI-CONAPO (2010), las preguntas para medir a la población indígena se enfocaron en los individuos que hablan alguna lengua indígena o dialecto. Las preguntas aplicadas fueron: “¿Habla alguna lengua indígena o dialecto?” y “¿qué lengua indígena o dialecto habla?”. En el Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México, 2006, ⁴⁶ de CONAPO-PNUD, 2006, se consideró indígenas a aquellos que fueran mayores de cinco años de edad y hablaran alguna lengua indígena, a la población que se declaró perteneciente a algún grupo indígena y a los individuos que viven en hogares con algún HLI (hablante de lengua indígena) o perteneciente, pero que no hablan ni pertenecen. Con base en esta medición, el CONAPO estima que la población indígena en México para el año 2000 fue de 12.403.000 (CONAPO-PNUD, 2006: 66) compuesto de la siguiente manera: ⁴⁷

⁴⁵ El cuestionario aplicado se puede consultar en línea <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/Encuestas/Hogares/especiales/enadid/enadid2009/default.aspx>>.

⁴⁶ En adelante “Informe 2006”, se puede consultar en línea <http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indigenas_mexico_2006.pdf>.

⁴⁷ “La población indígena considerada comprende a: 1) todos los integrantes de un hogar donde alguno de sus miembros habla alguna lengua indígena o se adscribe como perteneciente a algún grupo étnico; 2) si todos los hablantes o adscritos en el hogar pertenecen al servicio doméstico, sólo se clasifica a ellos como población indígena y al resto de los miembros del hogar se les considera como población no indígena; 3) se incluyen dentro de la población indígena a los residentes en viviendas colectivas que hablan alguna lengua aborígen” (CONAPO, 2005: 16). En adelante “Proyecciones”. Se puede consultar en línea (http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indigenas_2010/Proyindigenas.pdf).

Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena	6.044.600
Población que declaró pertenecer a algún grupo indígena	1.099.700
Población que vive en hogares con algún HLI o perteneciente, pero que no habla ni pertenece	5.258.700

En el documento *Proyecciones de la Población Indígena*, publicado por el CONAPO, se estima que, en el año 2010, la población indígena habrá crecido hasta alcanzar 14,3 millones de personas; también se explican las tres categorías seleccionadas para estimar la población indígena. El texto dice:

“Las cifras de hablantes de lengua indígena representan una cota mínima del número de indígenas, toda vez que la penetración del castellano en la educación formal, a través de las escuelas bilingües, ha propiciado que las nuevas generaciones no hablen la lengua autóctona de sus antecesores. No obstante haber perdido la lengua materna, muchos descendientes de hablantes se mantienen en contacto con e incluso dentro de las comunidades de origen y conservan varias de sus costumbres; varios de ellos se contabilizan en el censo mediante la pregunta de pertenencia a un grupo aborigen. Un enfoque más amplio se tiene al agregar a aquellos individuos que tienen un vínculo con los hablantes de lengua indígena o con quienes pertenecen a un grupo étnico, lo que haremos por medio del hogar, ya que es la única categoría analítica en el censo que nos permite relacionar a las personas” (CONAPO, 2005: 15-16).⁴⁸

Así, se puede observar que, en lo general, el CONAPO estima la población indígena con base en los hablantes de alguna lengua indígena, al tiempo que considera la tendencia a la pérdida de las mismas, y por ello añade el criterio de pertenencia, para así contabilizar a quienes, sin ser HLI, se adscriben a un grupo étnico. Por último, se incluye en el censo a quienes comparten el hogar con un indígena (hablante o perteneciente) con la atinada excepción de los casos en que los indígenas formen parte del servicio doméstico —en estas situaciones sólo se incluye a los hablantes o adscritos. El modelo del CONAPO parece, así, avenirse con los criterios que se recomiendan en la primera parte de este trabajo: la lengua y la autoidentificación, además de incluir a quienes habitan con un indígena —porque “el hogar es el espacio donde se dan los vínculos más estrechos entre las personas y en su seno se transmiten valores y comportamientos entre las distintas generaciones”—, sea éste hablante o adscrito. Sobre este tema —el “hogar indígena”— se debe aclarar que no se limita a los hogares ocupados por familias. El CONAPO cuenta con una tipología para distinguir entre los diferentes arreglos del hogar; en ella se contemplan 12 tipos de hogares, familiares y no familiares. Los primeros incluyen los hogares nucleares (matrimonios con hijos, sin hijos, u ocupados sólo por uno de los dos padres y sus hijos), extensos (una o más personas emparentadas con el jefe de familia, pero que no son sus hijos) y compuestos (cuando, además de los integrantes de un hogar nuclear o extenso, habitan una o más personas no emparentadas). Los hogares no familiares se refieren a los que comparten personas que no están emparentadas (CONAPO, 2001).

El CONAPO aún no ha publicado sus estimaciones sobre el tamaño de la población indígena con base en el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI. Se mostró, arriba, que su proyección para el año 2010 fue de 14,3 millones de indígenas; la última cifra de la Comisión, con base en la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 2006, del Instituto Nacional de Salud Pública, calculó la población de 5 años y más considerada indígena, según condición de pertenencia (autoselección) y condición de habla de lengua indígena, en 15.196.051 (CONAPO, 2006).

⁴⁸ Al hablar del “hogar” se refiere a las personas que no hablan una lengua indígena ni se identifican como miembro de una etnia indígena, pero que viven con alguien que habla o pertenece.

B. CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas)

Para la CDI, la población indígena se compone de “[...] todas las personas que forman parte de un hogar indígena, donde el jefe(a) del hogar, su cónyuge y/o alguno de los ascendientes (madre o padre, madrastra o padrastro, abuelo(a), bisabuelo(a), tatarabuelo(a), suegro(a) declaró ser hablante de lengua indígena. Además, incluye a personas que declararon hablar alguna lengua indígena y que no forman parte de estos hogares”.⁴⁹

La importancia que la CDI concede al “criterio hogar” la atribuye a que en éste las personas participan de un proceso de socialización y, en principio, se enseñan y heredan usos, costumbres, tradiciones materiales, lenguas y demás atributos que, juntos, constituyen la cultura: “En el hogar se toman las decisiones acerca del consumo, producción y participación en el trabajo, la formación de patrimonio material y capital, el uso de los recursos familiares y es la entidad mediadora en los procesos reproductivos y de transmisión de los patrimonios simbólicos de una generación a la otra”. Con base en este criterio, la CDI presume incluir en su cálculo “[...] al universo de personas que aún⁵⁰ no siendo hablantes de lengua indígena comparten modos de vida y relaciones activas en el marco de las identidades étnicas”.⁵¹

Con todo, resulta evidente que para la CDI el indicador decisivo de la pertenencia indígena es la lengua; si los “modos de vida y relaciones activas” que pretende registrar importaran, el criterio de pertenencia autoadscrita se antoja imprescindible.

Para sus estimaciones, la CDI usa los resultados del Censo General de Población y Vivienda, elaborado por el INEGI. Con base en los resultados de éste en 2000, y a partir de la “metodología formulada por la CDI para la identificación y cuantificación de la población indígena de México”, el organismo estimó, para el año 2005, que la población indígena en el país era de 10.103.571, como puede verse en el cuadro 2 (CDI/PNUD, 2010: 30).

CUADRO 2
MÉXICO: ESTIMACIONES ALTERNATIVAS DE LA POBLACION INDÍGENA

Población indígena total (a+b+c+d+e+f)		10 103 571
Población HLI ^a	5 988 557	(a+b)
Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena en hogares indígenas	5 856 975	A
Hablantes de lenguas indígenas fuera de hogares indígenas	131 582	B
Población no HLI	3 833 283	(c+d)
Población menor de 5 años en hogares donde vive un HLI	1 113 763	C
Población de 5 años y más que no habla lengua indígena pero vive con un HLI	2 719 520	D
No especificado en condición de habla de lengua indígena	32 461	E
Población indígena estimada en viviendas sin información de ocupantes	249 270	F

Fuente: Elaboración del autor con base en fuentes oficiales.

^a Excluye a 22.645 personas en viviendas colectivas o localidades con menos de 5 viviendas.

⁴⁹ CDI, *Sistema de información e indicadores sobre la población indígena de México*, México, CDI, s.a., consultado en línea en septiembre de 2013 <www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=category&id=38&Itemid=54> (en adelante, “Sistema de información”); para la metodología empleada por CDI para contabilizar a la población indígena, véase Enrique Serrano Carreto (coord.), “Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México”, INI:PNUD-CONAPO, México, 2002.

⁵⁰ Aún no siendo hablantes de lengua indígena”, se pregunta si la invita a preguntarse si CDI incluye a quienes comparten el hogar con un hablante sólo porque supone que éstos algún día lo serán también.

⁵¹ CDI, “Sistema de información”.

La Comisión repitió el ejercicio, en 2011, con base en el Censo de Población del INEGI, realizado esta vez en 2010. La metodología, en lo esencial, no cambió, a pesar de que el INEGI incorporara en su cuestionario, a nivel muestra, preguntas de autoadscripción étnica. Al respecto, la CDI declaró: “[...] si bien es cierto que el criterio lingüístico puede resultar insuficiente como marcador de identidad y que la autoadscripción es un criterio que abre otros horizontes de la identidad, el habla de una lengua es el elemento que permite una adscripción cultural más precisa —ya que es mediante la lengua que se comparte una particular manera de aprehender y nombrar al mundo— y por ello ha sido el criterio que se ha tomado como base para la construcción de estadísticas complejas sobre población indígena, que buscan no circunscribir los datos a los hablantes de lengua, pero que mantienen la liga de la identidad referida a un hogar donde la cultura indígena está asida al uso de la misma” (CDI/PNUD, 2010: 24).

En 2011, entonces, la CDI tomaría los resultados del INEGI y elaboraría su propia estimación, basada fundamentalmente en el criterio de la lengua; la población indígena, según esta dependencia, estaría hecha de la gente que forma los hogares indígenas —que son aquellos “donde el jefe, cónyuge o un ascendiente (madre o padre, suegra/o) declaró hablar alguna lengua indígena”— y de hablantes de lengua indígena⁵² fuera de hogares indígenas:

CUADRO 3
MÉXICO: INFORMACIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA

		Total de HLI (a+b)	Total de no HLI (c+d)	Total población indígena (a+b+c+d+f)
a) Población de 3 años y más HLI, en hogares donde los JCA ^a son HLI	6 756 901	6 913 362 HLI	4 189 495 No HLI	11 132 562
b) Población de 3 años y más HLI, fuera de hogares indígenas	156 461			
f) Población HLI, que no especificó su edad	2 853			
c) Población de 0 a 2 años, en hogares donde los JCA son HLI	688 056			
d) Población de 3 años y más No HLI, en hogares donde los JCA son HLI	3 501 439			
e) Condición de habla de lengua indígena no especificada	26 852			

Fuente: Elaboración del autor con base en fuentes oficiales.

^a JCA representa el “jefe, cónyuge o un ascendiente (madre, padre o suegra(o)) que declaró hablar alguna lengua indígena”.

La estimación de la CDI es menor que la del CONAPO, incluso en el año 2000. Esto porque el primero no incluye entre sus criterios el de autoadscripción o pertenencia. Ambos comparten la práctica de un idioma indígena como criterio e incluyen en sus resultados a las personas que forman parte de un hogar, en el que por lo menos uno de los integrantes es considerado indígena. El problema con el modelo de la CDI —que se concentra en los hablantes de lenguas indígenas y su familia—, es que pierde de vista a todos aquellos que no hablan la lengua ni son tampoco familia inmediata de alguien que lo haga y, así, la población no HLI que se considera en el censo está hecha exclusivamente de personas que comparten “hogar” con un HLI. Además de descartar la autoadscripción y, por lo tanto, a los miembros del hogar que habita, la CDI tiene una interpretación distinta a la del CONAPO sobre lo que representa el hogar indígena. Para el primero, los ocupantes del hogar deben ser, por fuerza, familiares de un

⁵² La CDI considera 68 agrupaciones lingüísticas. El HLI debe pertenecer a alguna de ellas.

hablante de dialecto indígena, y no contempla, como el CONAPO, a miembros de un hogar común que no estén emparentados. Lo preocupante es que el número de esta población —que no habla una lengua, ni habita con un pariente indígena—, dadas las tendencias migratorias y de pérdida del idioma, se antoja elevado (Pla, 2011: 69-91).⁵³

C. INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía)

El INEGI cuenta con un cuestionario básico y uno ampliado. En el Censo de Población y Vivienda 2010 de los Estados Unidos Mexicanos, en su cuestionario básico, el INEGI aplica las preguntas “¿habla algún dialecto o lengua indígena?”; “¿qué dialecto o lengua indígena habla?”, y “¿habla también español?”.⁵⁴ En el cuestionario ampliado, que se aplica a una muestra de 2,9 millones de viviendas, se averiguan las variables “Comprensión de habla indígena” y “Autoadscripción indígena” (INEGI, 2011a: 49). Según el INEGI, 62% de la población hablante de lengua indígena habita comunidades con menos de 2.500 residentes y 73,3% reside en los 125 municipios con menor Índice de Desarrollo Humano (INEGI, 2011b: 63).⁵⁵

El INEGI opta, entonces, por una definición de lo indígena con base en el conocimiento y la práctica de una lengua: “Circunscritos al criterio lingüístico, los datos censales proporcionan el mayor acercamiento a la identificación de la población indígena del país”. Desde 2010, sin embargo, el INEGI considera hablantes a los indígenas mayores de 3 años, y no sólo a partir de los 5, como había hecho hasta entonces, por considerar que desde los 3 años se tiene capacidad de comunicación verbal; tras este cambio, la nueva cifra de hablantes de lengua indígena en México es de 6.913.362 personas (INEGI, 2011b: 64),⁵⁶ o el 6,6% de la población total, comparada con las 6.044.547 personas registradas en 2000 (INEGI, 2011b). El INEGI incluye en su conteo, desde 2010, a quienes comprenden, pero no hablan, una lengua indígena. Para ello, en su cuestionario ampliado, se pregunta a quienes declararon no hablar una lengua indígena: “¿Entiende alguna lengua indígena?”. A pesar de que el porcentaje de esta población representa al 1,5% de mexicanos mayor de 3 años, equivale a 1.463.094 personas (INEGI, 2011b).

El cuestionario ampliado incluye también preguntas de autoselección. En el Censo del año 2000, la pregunta fue: “¿(NOMBRE) es náhuatl, maya, zapoteco, mixteco o de otro grupo indígena?” La pregunta, como medio para averiguar pertenencia étnica, era limitada; para empezar, no menciona a varios de los pueblos indígenas de México, por lo que la respuesta de muchos no pudo ser contemplada en el censo. Al respecto, en un documento que muestra los principales resultados del censo, el INEGI expresó: “En el [...] año 2000, se incluyó el criterio de autoadscripción en el cuestionario ampliado que se aplicó a una muestra de la población; los datos obtenidos fueron consistentes en el contexto de la condición sociodemográfica de la población indígena; sin embargo, resultaron insuficientes para delinear acciones sobre política social que involucrara la diversidad; ello, entre otros aspectos, porque no se registró la denominación de pueblo indígena” (INEGI, 2011b). La dependencia concluiría que no había, en la pregunta del año 2000 “ningún elemento que sirva de soporte para la comprensión del atributo indígena”, por lo que se modificó, en 2010, a: “De acuerdo con la cultura de (NOMBRE), ¿ella (él) se considera indígena?”. La primera parte de la pregunta, según el INEGI, se refiere a la “esencia indígena” (“El término cultura tiene implícitos elementos como el lenguaje, las costumbres, los valores y las tradiciones. Según la experiencia de países donde se ha aplicado este enunciado, la pregunta es comprendida y las respuestas son espontáneas”) (INEGI, 2011a: 50), y la segunda, por la identidad, autoadsrita, de la persona: “[...] ¿ella (él) se considera indígena?”.

⁵³ En este sentido, se encuentran posturas y datos contradictorios. Dolores Pla explica que, en el transcurso del siglo XX, el número de hablantes de lenguas indígenas ha aumentado, pero su proporción con respecto a la población nacional total, a pesar del crecimiento, se redujo. Así, en 1900 había 1.794.293 HLI mayores de 5 años, y en 2000 ya eran 6.044.547. La población general aumentó 616%, por lo que la proporción de HLI se redujo, de 15% en 1900, a 7% en 2000. Los HLI monolingües pasaron de ser el 52% de la población indígena en 1930, a apenas 16,58% en 2000, frente a 81,47 de bilingües.

⁵⁴ La tercera pregunta tiene la finalidad de medir el impacto de la educación bilingüe, o exclusivamente en castellano, que imparte el sistema de educación público.

⁵⁵ En adelante, *Principales resultados*.

⁵⁶ 218.000 niños de 3 y 4 años no se incluyeron en el censo de 2000. Aun considerando solamente a la población mayor de 5 años, el censo del año 2010 contó con 6.695.228 HLI.

La pregunta sobre pertenencia étnica, se hable o no una lengua indígena, es reveladora: sólo 6,6% de la población de 3 años o más hablaba una lengua indígena, mientras que 14,9% se consideró perteneciente a un grupo étnico (INEGI, 2011a: 62-67). En números absolutos, esto significa que 15,7 millones de personas de 3 y más años se consideran indígenas; de estos, aproximadamente 6,6 millones hablan una lengua indígena; el resto, 9,1 millones, no lo hace (INEGI, 2011a: 67). Los resultados fueron tan significativos que llevaron al INEGI a declarar: “El sentido de pertenencia grupal es uno de los criterios más importantes en la definición, identificación y estudio de los pueblos; no obstante, la importancia de obtener información sobre la percepción personal de reconocimiento, es difícil de volver operacional y puede satisfacer sólo ciertos enfoques” (INEGI, 2004: 118).

El INEGI, además, contempla en su censo a los menores de 3 años que no hablan una lengua indígena pero comparten hogar con un HLI (siempre y cuando sea jefe(a) o cónyuge), no así con un perteneciente, como hace el CONAPO; por eso indaga la posición del hablante del hogar; “es decir, si es jefe, cónyuge, o tiene otra posición”. En el censo del año 2010, el INEGI totalizó 678.974 niños de 0 a 2 años en viviendas donde el jefe o cónyuge hablaba una lengua indígena.

En la población indígena de México, basado en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, el INEGI establece que “El reconocimiento del sentido de pertenencia a un pueblo está ligado a la cultura propia de dicho pueblo y al contexto social en el que se hace la declaración. En el caso de los pueblos indígenas dicho reconocimiento, por una parte, está sujeto a una subdeclaración por prejuicios de índole negativa que están presentes sobre todo en contextos ajenos a sus lugares de origen como las ciudades”. En el año 2000, los resultados del INEGI mostraban que, por un lado, 5.300.000 personas se consideraban indígenas, y de éstas, 1.100.000 no hablaban una lengua indígena; por otro, de las 79.000.000 de personas que no se consideraron indígenas en aquella ocasión, casi 2.000.000 hablaban alguna lengua indígena. El INEGI atribuye lo anterior al prejuicio asociado con la identidad étnica, que reconoce el mismo trabajo, varía según el contexto; así, los indígenas que residen en “contextos ajenos a sus comunidades de origen, como las ciudades”, son proclives a negar la pertenencia a una etnia. De modo similar —y para argumentar que la autoadscripción en contextos urbanos, por la carga negativa asignada a lo indígena, es más improbable—, el INEGI obtuvo, en 2010, datos que demuestran que la mayoría de indígenas (68%) identificados a partir del criterio de lengua reside en poblaciones con menos de 2.500 habitantes; de cada diez personas que declaran ser HLI y pertenecen a una etnia, siete residen en localidades rurales, dos en áreas semiurbanas y uno en la ciudad.

En el cuadro 4 se comparan los criterios de identificación para el censo de la población indígena en México según la CDI, el CONAPO y el INEGI.

CUADRO 4
MÉXICO: COMPARACIÓN DE LAS FORMAS DE MEDICIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA

Criterio	CONAPO	CDI	INEGI
Hablantes de lengua indígena	Sí	Sí	Sí
Autoadscripción	Sí	No	Sí
Familia doméstica de un hablante	Sí	Sí	Sí
Familia doméstica de un perteneciente (por autoadscripción)	Sí	No	No
Miembros de un mismo hogar sin vínculo familiar	Sí	No	No
Población indígena total (número de personas)	12 403 000	11 132 562	16 102 646

Fuente: Estimación con base en el Censo de Población y Vivienda 2000; el resto (CDI, INEGI) se hizo a partir de los datos del mismo Censo, en 2010.

En el cuadro 5 se comparan las características propuestas por Brady y Kaplan para la medición de las identidades étnicas de los individuos y poblaciones con los rubros que incluyen en sus mediciones el CONAPO, la CDI y el INEGI. Como se puede observar, las tres mediciones aquí analizadas incluyen factores referentes a tres características: información demográfica; etnicidad parental y uso-conocimiento de lenguaje.

CUADRO 5
MÉXICO: FACTORES REFERENTES UTILIZADOS EN DISTINTAS FUENTES
PARA LA MEDICIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA

Tipo de medición	CONAPO	CDI	INEGI
Investigación histórica			
Información demográfica	X	X	X
Uso y conocimiento de lenguaje	X	X	X
Distancia social			
Evaluación de grupos			
Asociación con otros grupos			
Etnicidad parental	X	X	X

Fuente: Elaboración del autor con base en fuentes oficiales.

IV. Comentarios finales

En la primera parte de este trabajo se identificaron ventajas y desventajas de los criterios más recurrentes en la demarcación de la población indígena en México. Como resultado, el trabajo se inclina a probar la validez del criterio lingüístico y de autoadscripción. Ambos han sido incorporados en los censos más recientes del CONAPO y el INEGI (Díaz, 2009: 9).⁵⁷ Queda pendiente el problema del conjunto de población hablante de lengua indígena que no se reconoce como tal, presumiblemente por causa de la discriminación que normalmente lleva aparejada (Pla, 2011: 74).⁵⁸ Para resolverlo, Héctor Díaz Polanco alguna vez propuso añadir un criterio colectivo a los generalmente utilizados, como preguntar “cuáles son los idiomas que se hablan en este hogar?”, para, así involucrar al “grupo doméstico” o unidad hogareña” (Díaz, 2009: 9). Tanto la CDI como el INEGI y el CONAPO han incluido en sus censos a los familiares que comparten el hogar con un hablante de lengua indígena. Sólo el CONAPO, sin embargo, considera indígenas a los familiares que viven con un indígena por autoadscripción.

La segunda parte de este trabajo explica lo que desde otras latitudes se sugiere y ha hecho en el intento por reconocer y distinguir identidades étnicas. Se recuperan, fundamentalmente, las ideas de Henry E. Brady y Cynthia S. Kaplan con las que, sin llegar a una propuesta concreta para su adaptación al caso mexicano, se pretendió aportar material y perspectiva para acaso conjeturar nuevas aproximaciones en la identificación de etnias en México. Entre las aportaciones del método de Brady y Kaplan que no se han considerado en el país, están la de distancia social, *media use*, y la valoración de los grupos étnicos distintos al propio.

Es justo mencionar que el sistema de Kaplan y Brady fue diseñado para una circunstancia de abierta oposición entre los grupos estudiados, y sería un desacierto suponer un contexto similar, tan extremo, en México. La premisa de esta fórmula es que existen indicadores que revelan algo sobre la

⁵⁷ “En el caso de México, en el último censo se incluyó una pregunta adicional sobre la autoadscripción, además de la relativa a la competencia lingüística”.

⁵⁸ Dolores Pla recuerda que, entre 1810 y 1885, la población mexicana creció 71%; en ese proceso, la proporción de población blanca se mantuvo estable (aumentó en la misma proporción: 79%), mientras que la indígena, según las estadísticas, se incrementó apenas 8% y la mestiza un apabullante 236%. Así, la proporción de población blanca fue la misma (19%), la india se redujo, de 60% a 38%, y la mestiza ascendió de 22% a 43%. Lo que ocurrió, explica la autora, es que los indígenas cambiaron de cultura y categoría étnica; dejaron de considerarse indígenas y comenzaron a considerarse mestizos.

pertenencia étnica; a saber, si se favorece, en la evaluación, a un grupo étnico, si se lee un tipo de prensa afín a intereses étnicos particulares y si se tiene contacto exclusivo con miembros de ese mismo grupo, seguramente el sujeto en cuestión pertenece a este grupo étnico. Es un método que permite decir algo, extrapolando —y quizá arriesgando, con supuestos exagerados—, de la pertenencia étnica sin recurrir a la pregunta más acostumbrada de la lengua. Es acaso un resquicio para atrapar, por fin, al que niega participar de lenguas y costumbres indígenas, preguntándole, más bien, por la estación de radio que escucha, o por la cantidad de colegas y conocidos —que no son familiares, y por lo tanto, quizá no se sienta tan comprometido por la pregunta— indígenas que tiene. Como sea, se trata de una perspectiva absolutamente inexplorada en el desarrollo censal de México y tal vez sirva para tantear nuevos horizontes en la materia.

Las propuestas de Kaplan y Brady, entonces, podrían considerarse preguntas de autoselección disimuladas. De modo similar a lo que ocurre con la lengua indígena, cuyo conocimiento y práctica podría interpretarse —y se interpreta— como una declaración de pertenencia étnica, preguntar por el número de conocidos y amigos que pertenecen a un grupo étnico, o por, un decir, la preferencia de medios de comunicación con un declarado perfil “pro-etnia X”, se podría estar cerca de solucionar la inquietud de Tania Carrasco por una forma de pregunta autoadscriptiva más sutil, que logre sortear los temores de estigmatización de los encuestados. Son aproximaciones, insisto, que se tienen que afinar y adecuar al contexto mexicano.

Finalmente, se estudian y comparan las metodologías y resultados de los distintos organismos encargados de levantar censos o estimar el tamaño de la población indígena en México. La cifra más alta es del INEGI, sólo después de que, en 2010, incluyera en su censo preguntas sobre autoadscripción, redujera la edad de los hablantes de lengua indígena de 5 a 3 años, y considerara a quienes no hablan, pero comprenden, una lengua indígena. La CDI mantiene una postura en que predomina la lengua como criterio censal; redujo, como el INEGI, la edad de los hablantes a 3 años e incluyó en su conteo a los familiares que comparten el hogar con un HLI; esta perspectiva consiguió la cifra más baja de las tres organizaciones, incluido el CONAPO, cuyos resultados se basan en un censo realizado una década antes. El CONAPO es el único de tres entidades que considera a los miembros del hogar, emparentados y no, en que por lo menos una persona se declaró perteneciente a una etnia indígena. Por ello, sus cifras fueron las más altas en 2000 y, seguramente, lo volverán a ser con los datos del Censo realizado en 2010.

Las tres organizaciones que se ocupan del conteo de la población indígena en México han hecho esfuerzos por superar el que, según Virginia Molina, es el mayor vicio, la traba, en este tipo de investigaciones. A saber, el problema metodológico de reconocer a los indígenas que no corresponden a la imagen estereotipada de los grupos étnicos más visibles.

“Las mujeres triquis [...] se dedican a la venta de artesanías en la vía pública, usando su traje tradicional, lo mismo que las mujeres otomíes que ocupan predios en la zona central y también se dedican a la venta de artesanías [...] es sobre estos grupos más visibles que se ha producido la mayor cantidad de etnografías, dejándonos con un conocimiento incompleto sobre quiénes son y cómo viven [los indígenas] en esta urbe [...] Esta sobrerrepresentación de los indígenas que viven en el centro y se dedican a la venta en la vía pública deriva, a mi modo de ver, del problema metodológico para identificar por sus rasgos diacríticos (Molina, 2010: 82)⁵⁹ a los indígenas fuera de su comunidad, pero al mismo tiempo ratifica el estereotipo que la sociedad mexicana tiene del indígena”.

Molina (2010: 78-79) explica que una tercera parte de la población indígena nacional habita ciudades, también, en que los indígenas en este contexto suelen cambiar su traje tradicional, abandonar el uso de su lengua materna y ocupar una gama de empleos tan diversa como la de los no-indígenas. En suma, hablar, hoy, de indígenas, es referirse a una población cultural, territorial, “racial”, laboral y lingüísticamente variopinta. Dice Pablo Yanes (2009: 240): “los pueblos indígenas se encuentran territorializados, desterritorializados y transterritorializados. Están en el campo y la ciudad, en el país y

⁵⁹ “Los signos diacríticos que el habitante urbano puede apreciar como diferentes son el vestido (el uso del traje tradicional), el arreglo personal (el uso de trenzas en las mujeres) y las dificultades en el manejo del español”.

fuera de él, dentro y fuera de sus territorios originales. Reproducen su vida material y simbólica en sus territorios de manera permanente, estacional o intermitente y se vinculan objetiva o subjetivamente con ellos [...] son, simultáneamente, urbanos y rurales, municipales, estatales, interestatales y binacionales, y son también más amplios que sus territorios y sus sistemas de autoridades, en un marco global de negación de derechos”.

Sin olvidar que los censos son relevantes, sobre todo, como instrumentos que permiten monitorear el desarrollo, la inserción laboral, el respeto a los derechos civiles, las prestaciones y, particularmente, los problemas relacionados con la discriminación de los grupos étnicos (Hartigan Jr., 2010: 63) —como dice Kenneth Prewitt (2013), asegurar derechos civiles requiere de estadísticas, así de sencillo—, Molina urge a afinar los métodos con que se identifica a los indígenas. Tomando ejemplo de los indígenas que residen en ciudades, Virginia Molina dice: “Si la bibliografía sobre indígenas en la ciudad de México abarca 30 cuartillas, la de otras ciudades es inexistente o se reduce a una o dos cuartillas, cuando mucho. La abundancia de bibliografía sobre indígenas en la ciudad de México todavía no permite afirmar cómo viven los indígenas en esta urbe [...]” (Molina, 2010: 78 y 83).⁶⁰ No se pueden diseñar políticas públicas que apoyen el desarrollo de personas pertenecientes a grupos étnicos (de hecho, tampoco se puede determinar si dichas políticas son necesarias) si, para empezar, no se es capaz de identificarlas ni de saber en qué condiciones viven. En ese sentido, la adopción de criterios adicionales al lingüístico y al otrora frecuente criterio “cultural”, por parte del CONAPO, la CDI y el INEGI, es afortunado, porque se está más cerca de (re)conocer a la población que, por no “portar signos manifiestos de su origen indígena”, durante mucho tiempo permaneció invisible a los censos.

Los censos, en su condición actual, han sido suficientes para probar que la población indígena vive sujeta a la discriminación social, de tal suerte que sus condiciones de vida, de salud, escolaridad y laborales, entre otras, son notablemente inferiores si se comparan con las del resto de la población (Molina, 2010: 87).⁶¹ Un conocimiento más certero, menos aproximativo, del tamaño de la población indígena facilitaría la implementación de campañas que informen a los indígenas sobre los derechos al respeto de la diversidad cultural, o sobre sus derechos laborales, por ejemplo, que la mayoría, según Molina, desconoce (Molina, 2010: 88). Cabría decir otro tanto de políticas de aumento del nivel de escolaridad o de capacitación laboral, técnica, que especialicen a los indígenas —particularmente a los que buscan insertarse en el competido mercado laboral urbano— y les permita un estilo de vida menos precario, dado que el principal problema con las políticas públicas dirigidas a las poblaciones indígenas, argumenta Molina, es que se concentran en el aspecto cultural, y no, por ejemplo, en la necesidad de obtener trabajos dignamente remunerados y provistos de las prestaciones reglamentarias: “Las políticas públicas deben reconocer que los indígenas requieren apoyos laborales mucho más complejos que lo que el estereotipo supone: la producción y venta de artesanías” (Molina, 2010: 89). Una serie de políticas públicas de capacitación, especialización e inserción laboral se antoja tanto más inminente si se piensa que esta última depende, y ha dependido, fundamentalmente, de las redes sociales, de los familiares y paisanos indígenas dispuestos a recomendar a su pariente, y no de programas de apoyo gubernamentales.

La ubicación, mediante censos, de las distintas comunidades indígenas y sus respectivas lenguas facilitarían articular un programa de difusión —por radio, televisión local y anuncios en la vía pública—, en español y/o lenguas indígenas, de los “derechos ciudadanos, étnicos y laborales, y de la legislación nacional e internacional que los protege” (Molina, 2010: 89), para prevenir y combatir la discriminación étnica.

⁶⁰ Y así, las estadísticas que nos permitirían saber cuántos indígenas terminan la escuela, aprenden español, van a la cárcel, viven en barrios segregados y en condiciones precarias, son inadecuadas.

⁶¹ “[...] cualquiera que sea su posición socioeconómica, la población indígena comparte el problema de la discriminación social, origen de la mayor parte de las condiciones adversas en que viven”. Véase también Pablo Yanes, 2009, págs. 227-243.

Por último, Virginia Molina encuentra un golpe certero a la discriminación étnica en una política que, en lugar de enfatizar las manifestaciones artísticas indígenas, destaque la actividad de los indígenas urbanos “desempeñando las mismas ocupaciones que el resto de la población no indígena, y no solamente con la venta de artesanías en la vía pública”. Esto, imagino, con el objetivo de paliar el sentimiento de diferencia entre unos y otros.

Bibliografía

- Abric, Jean-Claude (1994), *Pratiques sociales et représentations*, París, Presses Universitaires de France, pág. 51.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992), “Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano”, *Obra polémica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Alberro, Solange (2006), *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México.
- Alexander, Claire (2006), “The limits of identity theory”, documento de trabajo presentado en el ESRC Identities Programme Conference, Aston University, 12 de julio, pág. 8.
- Anderson, Benedict (2007), “Comunidades imaginadas” (trad.) Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____(1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (trad.) Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica.
- Appiah, Anthony (1994), “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural societies and social reproduction”, en C. Taylor, A. Gutmann (eds.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, Princeton, University Press, págs.149-163, citado por Mónica G. Moreno, “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme: Reconociendo el racismo y el mestizaje en México”, en Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (2012) (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, México, UAM, págs. 28-29.
- Arizpe, Lourdes (1986), “El Indio: Mito, profecía, prisión”, en Leopoldo Zea, *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, UNESCO, pág. 342.
- _____(1980), “Los indígenas: El retorno imposible”, *Nexos*, N° 25, consultado en línea <<https://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=2099997>>, enero.
- Ávila, Alfredo (2012), “Usos y costumbres en desuso”, *Historia, crítica y política, bitácora de Alfredo Ávila*, consultado en línea el 21 de junio <<http://alfredoavilahistoriador.com/2012/06/14/usos-en-desuso/>>.
- Balbo, Laura y otros (1985), “Complessità sociale e identità”, Milán, Angeli, Franco, pág. 270, citado por Alexia Peyser y Juan Chackiel, en “La identificación de poblaciones indígenas en los censos de América Latina”, *América Latina: aspectos conceptuales de los censos del 2000*, Santiago de Chile, CEPAL/CELADE, pág. 52.
- Barbé, Carlos (1985), “L’identità individuale e collettiva come dimensione soggettiva dell’azione sociale”, en Laura Balbo y otros, *Complessità sociale e identità*, Milán, Franco Angeli.
- Bartra, Roger, “El mito del salvaje”, *Ciencias*, 60 (2001), México, págs. 88-96.

- Bonfil, Guillermo, “El Concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, 9 (1972), págs. 105-124.
- Brady, Henry E. y Cynthia S. Kaplan (2009), “Conceptualizing and measuring ethnic identity”, en Abdelal, Rawi, Herrera, Yoshiko M. y otros, *Measuring identity: A guide for social scientists*, Cambridge, University Press, págs. 33-71.
- Brubaker, Rogers, “Ethnicity, race, and nationalism”, *Annual Review of Sociology*, 35 (2009), págs. 21-42.
- Carrasco, Tania y Tatiana Alcázar (2009), “Los pueblos indígenas y los censos en México y América Latina: La cultura en la definición de su identidad”, en Luz María Valdés (coord.), *Derecho de los mexicanos: Introducción al derecho demográfico*, acervo Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, consultado el 14 de junio de 2013 <<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2638/18.pdf>>.
- Castellanos Guerrero, Alicia y Gisela Landázuri Benítez (2012), “Presentación”, en Alicia Castellanos y Gisela Landázuri (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, México, UAM, págs. 12-13.
- Caso, Alfonso (1971), *La comunidad indígena*, México, SEP, pág. 127, citado en Alan Knight, “Racism, Revolution and Indigenism: Mexico 1910-1940”, en Richard Graham (ed.) (2010), *The idea of Race in Latin America: 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, pág. 80.
- _____(1948), “Definición del indio y lo indio”, *América Indígena*, pág. 245, citado por Guillermo Bonfil (1972), en “El Concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, 9, pág. 107.
- CDI (Consejo Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas) (2012), *Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas: Informe 2011* <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/CDI_informe_2011.pdf>, México.
- _____(2006), *Lenguas indígenas en riesgo: Kiliwa cantos de Trinidad Ochurte*, México.
- _____“Sistema de información e indicadores sobre la población indígena de México”, <www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=category&id=38&Itemid=54>.
- _____/PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (2006), *Informe sobre el Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México, 2006*, CDI-PNUD, <http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indigenas_mexico_2006.pdf>, México.
- Comaroff, Jean y John Comaroff (2009), *Ethnicity Inc.*, Chicago, University Press, págs. 11-13.
- Comas, Juan (1953), “Razón de ser del movimiento indigenista”, en *América indígena*, 12, s/p, citado por Guillermo Bonfil (1972), en “El Concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, 9, pág. 107.
- Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (2004), *Manual de sensibilización para la no discriminación, respeto a la diversidad y ejercicio a la tolerancia*, Gobierno del D.F., México.
- CONAPO (Consejo Nacional de Población) (2005), *Proyecciones de indígenas de México y de las entidades federativas 2000-2010* <http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indigenas_2010/Proyindigenas.pdf>, CONAPO, México.
- _____(2001), *El perfil sociodemográfico de los hogares en México, 1976-1997*, CONAPO, México, citado en Daniel Vega y Miguel Ángel Martínez (2004), “Hogares indígenas”, en CONAPO, *La situación demográfica en México 2003*, México, págs. 165-174. Consultar en línea <<http://www.portal.conapo.gob.mx/publicaciones/sdm/sdm2003/12.pdf>>.
- _____(2006), “Tabulados básicos: Distribución porcentual de la población de 5 años y más por entidad federativa según condición de pertenencia y condición de habla de lengua indígena”, <<http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/Enadid2006/tabulados/Cuadro4.pdf>>, consultado el 8 de septiembre de 2013.
- _____/PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (2006), “Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos indígenas de México, 2006”, CONAPO-PNUD, México.
- Delaunay, Daniel (2005), “Análisis individual y contextual en la identificación de los pueblos indígenas (México, 1990-2000)”, *Notas de Población*, 79, págs. 211-230, consultado en línea: <<http://www.eclac.org/publicaciones/xml/5/23525/notas79-cap7.pdf>>.
- Díaz Polanco, Héctor (2009), *La diversidad cultural y la autonomía en México*, México, Nostra Ediciones, págs. 6-8.
- Escalante Gonzalbo, Fernando sobre Agustín Basave Benítez y Andrés Molina Enríquez (2001), “Con la revolución a cuestras”, México, Fondo de Cultura Económica, *Foro Internacional*, 3 (2002), págs. 603-607.

- Gamio, Manuel (1957), “Países subdesarrollados”, *América Indígena*, 4, s/p, citado por Guillermo Bonfil (1972), en “El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, 9, pág. 107.
- Geschiere, Peter (2012), *Política de la pertenencia: Brujería, autoctonía e intimidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Giménez, Gilberto (2007), “Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social”, en Olivia Gall (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: Visiones desde latitudes distintas*, México, UNAM/CRIM/CEIICH, págs. 37-62.
- _____(2004), “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, COLEF, Plaza y Valdés, págs. 45-74.
- Gleizer, Daniela (2011), *El exilio incómodo: México y los refugiados judíos 1933-1945*, México, UAM-Cuajimalpa/El Colegio de México.
- Hale, Charles R. (2005), “Neoliberal multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in Central America”, *Political and legal anthropology review* (28), págs. 10-28.
- Hartigan Jr., John (2010), *Race in the 21st century. Ethnographic approaches*, Oxford, University Press, Nueva York.
- Hill, Jane H. (1998), “Language, race, and white public space”, *American Anthropologist*, 100, págs. 680-689.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (2008), *La Invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Hoffman, Odile (2010), “Identidad negra en la ciudad: Detrás de las apariencias” en Séverine Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, México, Publicaciones de la Casa Chata, págs. 99-116.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2011a), “Marco Conceptual del Censo general de población y vivienda 2010”, México.
- _____(2011b), *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*, INEGI, México.
- _____(2004), *La población indígena en México*, México, INEGI.
- _____/CONAPO (Consejo Nacional de Población) (2010), *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, 2009*, México,
<<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/Encuestas/Hogares/especiales/enadid/enadid2009/default.aspx>>.
- Jodelet, Denise (1989), *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, París, pág. 36.
- Knight, Alan (2010), “Racism, revolution and indigenismo: México 1910-1940”, en Richard Graham (ed.), *The idea of Race in Latin America: 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, págs. 71-113.
- Landázuri, Gisela (2012), “La migración, marco de exclusión y discriminación en San Gregorio Atlapulco, México”, en Alicia Castellanos y Gisela Landázuri (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, UAM, México, págs. 77-98.
- León Portilla, Miguel (1959), “Panorama de la población indígena de México”, en *América Indígena*, 1, págs. 45-46, citado por Dolores Pla (2011), “Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población”, *Dimensión Antropológica*, 18, pág. 84.
- Lipiansky, Edmond Marc (1992), *Identité et communication*, Presses Universitaires de France, París.
- Lomnitz, Claudio (1999), *Modernidad india. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, pág. 103.
- Molina, Virginia (2010), “Inserción laboral de los indígenas en la ciudad de México”, en Séverine Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, México, Publicaciones de la Casa Chata, págs. 77-94.
- Monsiváis, Carlos (2008), “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, en *Historia General de México*, México, Colmex, págs. 957-1075.
- Moreno, Mónica G. (2012), “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme: Reconociendo el racismo y el mestizaje en México”, en Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, UAM, México, págs. 15-48.
- Navarrete, Federico (2010), “1847-1949: El siglo que cambió la historia indígena mexicana” en Josefina Mac Gregor (coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*, México, UNAM, págs. 125-175.
- ONU (Organización de las Naciones Unidas) (2008), *Principios y recomendaciones para los censos de población y habitación*, Departamento de Asuntos Económicos y Sociales, División de Estadística. Naciones Unidas, Nueva York.

- Perraudin, Anna (2010), “Estrategias residenciales e interacciones interétnicas en los asentamientos colectivos. El caso de los otomíes de Santiago Mexquititlán en la Ciudad de México”, en Severine Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, México, Publicaciones de la Casa Chata, págs. 155-178.
- Peust, Otto (1911) (atribuido), “Investigación sobre el problema obrero rural en el extranjero”, México, Secretaría de Fomento, citado por Armando Bartra (2001), en “Teoría y práctica del racismo. Plantaciones y monterías en el porfiriato”, *Ciencias*, 60, pág. 74.
- Peysner, Alexia y Juan Chackiel (1999), “La identificación de poblaciones indígenas en los censos de América Latina”, *América Latina: Aspectos conceptuales de los censos del 2000*, CEPAL/CELADE, Santiago de Chile, págs. 353-364.
- Pimentel, Francisco (1903), “Memoria sobre las causas que ha originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla (1864)”, *Obras completas*, Tipografía Económica, México, págs. 131-132, citado en Beatriz Urías Horcasitas (2007), *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets, pág. 44.
- Pla Brugat, Dolores (2011), “Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población”, *Dimensión Antropológica*, 18, págs. 69-92.
- _____, (2010), “Indígenas, mezclados y blancos según el Censo General de Habitantes de 1921”, *Historias*, 61, citado por Federico Navarrete (2005), “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana”, en Josefina Mac Gregor (coord.) (2010), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948*, Proyectos, debates y desafíos, México, UNAM, pág. 138.
- _____, (2005), “Indígenas, mezclados y blancos según el Censo General de Habitantes de 1921”, *Historias*, 61, citado por Federico Navarrete, “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana”, en Josefina Mac Gregor (coord.) (2010) *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948*. “Proyectos, debates y desafíos”, México, UNAM, pág. 138.
- Pred, Allan (1997), “Somebody else, somewhere else: Racisms, racialized spaces and the popular geographical imagination in Sweden”, *Antipode*, 29, págs. 383-416.
- Prewitt, Kenneth (2013), “Fix the census’ archaic racial categories”, *The New York Times*, 21 de agosto, (sec. opinión).
- Romer, Marta (2010), “Socialización, identidad y estigma. El caso de los hijos de inmigrantes indígenas en la Ciudad de México”, en Séverine Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, México, Publicaciones de la Casa Chata, págs. 207-226.
- Said, Edward (1978), “Orientalism”, Random House, Nueva York, citado en Uli Linke (1999), “Formations of white public space: Racial aesthetics, body politics, and the nation”, *Transforming Anthropology*, 2, pág. 131.
- Saldívar, Emiko (2012), “Racismo en México: Apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales”, en Alicia Castellanos y Gisela Landázuri Benítez (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, UAM, México págs. 49-76.
- Schmelkes, Sylvia (2013), “Educación y pueblos indígenas: Problemas de medición”, *Revista Internacional de Estadística y Geografía*, 1, págs. 5-13.
- Serrano Carreto, Enrique (2002), (coord.) *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, INI, PNUD, CONAPO, México.
- Sheridan, Guillermo (2011), *Viaje al centro de mi tierra*, Almadía, México, pág. 160.
- Steiner, George (2008), “Los libros que nunca he escrito”, México, Fondo de Cultura Económica, Siruela.
- Tenorio, Mauricio y otros (2002), “Identidad, nuestra preclara obsesión. Un diálogo y algo más”, *Istor*, 11, págs. 4-29.
- Tenorio, Mauricio (2000), *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Treviño Rangel, Javier (2008), “Racismo y nación: Comunidades imaginadas en México”, *Estudios Sociológicos*, 3, págs. 669-694.
- UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) (1996), *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos*, Barcelona, citado por INEGI, “Marco Conceptual”, pág. 47.
- Urban, Greg (1991), *A discourse-centered approach to culture*, University of Texas Press, Austin, citado por Jane H. Hill (1998), en “Language, race, and white public space”, *American Anthropologist*, 100, pág. 681.

- Urías Horcasitas, Beatriz (2007), *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets, págs. 41-43.
- Valdés, Luz María (1995), *Los indios en los censos de población*, UNAM, México, págs. 20-21, 30.
- Valle Esquivel, Julieta (2013), “El concepto de la cultura en la antropología mexicana”, Ponencia, Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 4 de junio.
- Vega, Daniel y Miguel Ángel Martínez (2004), “Hogares indígenas”, *La situación demográfica en México 2003*, CONAPO, México, págs. 165-174.
- Viqueira, Juan Pedro (2008), “La falacia indígena”, *Nexos*, N° 372, diciembre <<http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&print&Article=660490>>, consultado en línea el 21 de julio 2013.
- Wade, Peter (2008), “Race in Latin America”, en Deborah Poole, *A companion to Latin American Anthropology*, Wiley-Blackwell Publishing Ltd., Boston, págs. 177-192.
- Yanes, Pablo (2009), “Diferentes y desiguales: Los indígenas urbanos en el Distrito Federal”, en Rolando Cordera, Patricia Ramírez Kuri, Alicia Ziccardi (coords.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XX*, UNAM, Siglo XXI, México, págs. 227-243.



NACIONES UNIDAS

Serie

CEPAL

Estudios y Perspectivas – México

Números publicados

Un listado completo así como los archivos pdf están disponibles en

www.cepal.org/publicaciones

- 153 Censos y población indígena en México: Algunas reflexiones, Juan Cristóbal Rubio Badán, LC/L.3863, LC/MEX/L.1150, julio de 2014.
- 152 Análisis de algunas medidas fiscales en México y sus implicaciones bajo un enfoque de equilibrio general computable, Rodolfo Minzer, Arturo Pérez y Valentín Solís, LC/L.3817, LC/MEX/L.1143, abril de 2014.
- 151 Análisis estructural de la economía mexicana. Algunas medidas de reforma fiscal y su impacto en la recaudación tributaria y la pobreza, Rodolfo Minzer y Valentín Solís, LC/L.3783, LC/MEX/L.1139, febrero de 2014.
- 150 El desarrollo económico y social en América Latina: El doble atraso, Federico Novelo, LC/L.3776, LC/MEX/L.1138, febrero de 2014.
- 149 Disponibilidad de remesas externas y pobreza en los hogares: Un análisis aplicado al caso de Haití, Randolph Gilbert, LC/L.3742, LC/MEX/L.1134, diciembre de 2013.
- 148 Mercados laborales, migración laboral intrarregional y desafíos de la protección social en los países de Centroamérica y la República Dominicana, Mariela Buonomo Zabaleta, LC/L.3737, LC/MEX/L.1124, noviembre de 2013.
- 147 Crecimiento económico y cohesión social en América Latina y el Caribe, Mariela Buonomo Zabaleta y Pablo Yanes Rizo, LC/L.3713, LC/MEX/L.1112, octubre de 2013.
- 146 Políticas para la inserción de las microempresas y las pequeñas y medianas empresas en cadenas globales de valor en América Latina, Federico Stezano, LC/L.3700, LC/MEX/L.1106, agosto de 2013.
- 145 La erosión del orden neoliberal del mundo, David Ibarra, LC/L.3674, LC/MEX/L.1104, julio de 2013.
- 144 Crecimiento económico, innovación y desigualdad en América Latina: Avances, retrocesos y pendientes Post-Consenso de Washington, Gabriela Dutrénit, Juan Carlos Moreno Brid y Martín Puchet Anyul, LC/L.3673, LC/MEX/L.1103, julio de 2013.
- 143 Reforma laboral, desarrollo incluyente e igualdad en México, Graciela Bensusán, LC/L.3624, LC/MEX/L.1098, abril de 2013.
- 142 Dilema del suministro de gas natural en México, Adrián Lajous Vargas, LC/L.3607, LC/MEX/L.1097, marzo de 2013.
- 141 Possible transmission of adverse shocks from the recent financial crisis to Central America through trade finance, Willy Zapata y Kristina Eisele, LC/L.3582, LC/MEX/L.1095, February 2013.
- 140 Sistemas nacionales de innovación en Centroamérica, Ramón Padilla Pérez, Yannick Gaudin y Patricia Rodríguez, LC/L.3563, LC/MEX/L.1082, diciembre de 2012.
- 139 Institutional and policy convergence with growth divergence in Latin America, Jaime Ros, LC/L.3555, LC/MEX/L.1078, November 2012.
- 138 Estudio sobre el desarrollo económico y perspectivas para Centroamérica y la República Dominicana: Metodología para el cálculo del desempeño fiscal con corrección cíclica, Alejandro Villagómez, LC/L.3551, LC/MEX/L.1068, noviembre de 2012.

ESTUDIOS Y PERSPECTIVAS



COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
ECONOMIC COMMISSION FOR LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN
www.cepal.org