

Reorientación de la educación superior intercultural en México. Antecedentes y cuestionamientos

Everardo Garduño

Universidad Autónoma de Baja California ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.94629>

Recibido: 17/02/2024 • Revisado: 06/05/2024 • Aceptado: 20/05/2024

“Y en la historia, como en la vida, es en el movimiento de un lugar a otro –o de un tema a otro– donde se integra el conocimiento”¹

^{ES} **Resumen.** En 2020, el gobierno de México dio a conocer un documento de reorientación de la educación superior intercultural, en el que tomaba distancia del interculturalismo neoliberal de los gobiernos anteriores. En principio, los señalamientos en este escrito están bien fundamentados y ampliamente documentados. No obstante, a partir de un ejercicio de análisis realizado en el proceso de creación de la primera universidad intercultural de la llamada Cuarta Transformación, la Universidad Intercultural de Baja California, el Grupo Académico Asesor y el Grupo Gestor de esta universidad hicimos algunos cuestionamientos a este escrito. En este artículo se exponen cinco de los aspectos, que en mi opinión, son los más problemáticos: la relación que establece entre pluridiversidad y diversidad étnico-cultural y en esencia con la diversidad nacional-indígena, la cual a su vez es reducida a la diversidad lingüística y en la última de las instancias a los más pobres de México. Otros cuestionamientos se hacen desde la perspectiva del nomadismo como estilo de vida y como episteme, sobre la idea de que todos los indígenas viven en un tipo de comunidad mesoamericana y que las epistemologías indígenas se encuentran ancladas a esta. **Palabras clave:** pluridiversidad; interculturalidad; epistemologías nómadas; Baja California; Indigenismo.

^{EN} Reorientation of the University Intercultural Education in Mexico. Antecedents and Critical Questionings

^{EN} **Abstract.** In the year 2020, the Mexican government made it known a document to reorient the university intercultural education and take distance itself from the intercultural policies of the former administrations. The arguments in that text are with no doubt, founded and widely exposed. However, in the analysis of this document, during the process to create the first intercultural university of the so-called “Cuarta Transformacion” (Fourth Transformation), this is the Intercultural University of Baja California, the Academic Advisory Group and the Management Group of this

¹ “And in the story, as in life, it is in the movement from place to place –or from topic to topic– that knowledge is integrated” (Ingold 2011: 161; traducción del autor).

project exposed some critical questionings. In this paper I expose five of these critical questionings that in my opinion are the most problematic: the direct relationship between the concept of pluridiversity and ethnic-cultural diversity and, in essence, with the national-Indigenous diversity which is reduced to the ethnolinguistic diversity and at last, to the poorest people in Mexico. Other critical questions are made here from the perspective of nomadism as a lifestyle, as well as an epistemic point of view. Particularly, these questionings are about the idea on Indigenous people as Mesoamerican community people, and the Indigenous epistemology as Mesoamerican community grounded.

Keywords: Pluridiversity; interculturalism; nomadic epistemologies; Baja California; Indianism.

Sumario: 1. Introducción. 2. Baja California: escenario de pluridiversidad. 3. La pluridiversidad más allá de lo indígena. 4. La comunidad en debate. 5. Conclusiones. 6. Referencias.

Cómo citar: Garduño, Everardo. 2024. "Reorientación de la educación superior intercultural en México. Antecedentes y cuestionamientos". *Revista Española de Antropología Americana* 54 (2): 305-320.

1. Introducción

En el año 2021 se creó en el noroeste de México la Universidad Intercultural de Baja California (UIBC). Su sede está en un pequeño poblado de nombre San Quintín, en donde predomina la población migrante indígena. Sus promotores, son un grupo de jóvenes universitarios de distinto origen étnico que participan en una organización campesina. Un año antes de su fundación, este grupo sostuvo una serie de reuniones a las que fui invitado para analizar el tipo de universidad que pretendían crear, con el propósito de responder a las particularidades del contexto local. En este artículo se exponen las observaciones que señalé en dichas reuniones, a la luz de las características regionales de donde se crearía la nueva universidad, sobre el documento de reorientación de la educación intercultural de la actual administración federal. Sin menoscabo de lo laudable que tiene dicha reorientación, estas observaciones son sobre el uso del concepto pluridiversidad, la esencialización lingüística de la diversidad indígena en México, la alineación maniquea entre diversidad cultural y pobreza, y el supuesto carácter territorializado y comunitario de todos los indígenas y sus saberes. La información aquí incluida fue generada a través de distintos proyectos de investigación que llevé a cabo con metodología cuali-cuantitativa, desde 1987 hasta 2020. Estas investigaciones se incluyen en las referencias de esta publicación (Garduño 2001, 2011, 2015, 2019, 2020; Garduño *et al.* 1989).

En México las universidades interculturales surgen en 2003, bajo el gobierno encabezado por un partido conservador y de derecha: el Partido Acción Nacional (PAN). Para Gunther Dietz y Laura Selene Mateos (2019: 165-166), estas universidades constituyen una de las respuestas del estado mexicano a los reclamos de cobertura y pertinencia de los pueblos originarios en materia de educación superior, reemplazando a la tradicional política indigenista de integración. No obstante, como también señalan estos autores (Dietz y Mateos 2019: 166), este enfoque intercultural se asumió en el marco de un naciente multiculturalismo neoliberal que no se distanciaba mucho del integracionismo posrevolucionario. Como bien revela Žižek (2001, citado por Ávila y Ávila 2014: 4) "el reconocimiento y el respeto de la diversidad cultural se convierten [en esos años] en un componente del capitalismo global, impulsando un nuevo modelo de dominación cultural que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial mediante la retórica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la interculturalidad entendida de manera integracionista". De esta manera, la interculturalidad neoliberal era, en esencia, un plan de convivencia entre los culturalmente distintos y una estrategia de oscurecimiento de la desigualdad social y la dominación

colonial. Durante los dos sexenios neoliberales siguientes, uno del mismo PAN y otro del PRI (Partido Revolucionario Institucional), este enfoque prevaleció.

El 1° de julio de 2018, el Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), abiertamente en contra del neoliberalismo, derrota a los partidos tradicionales del PRI y PAN², llegando a la presidencia con un amplio apoyo de la sociedad mexicana y anunciando la Cuarta Transformación del país que sucederá a la Independencia de México, la separación de la Iglesia del Estado y la Revolución Mexicana. Dos años después (2020), la Secretaría de Educación Pública (SEP), a través de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), lanza un documento con el título “Reconocimiento y reorientación de las Universidades Interculturales con énfasis en la vinculación y el trabajo comunitario en interdependencia”. Este documento se aparta del multiculturalismo neoliberal y hace suyo el paradigma de la interculturalidad crítica y decolonial, poniendo al centro el concepto de pluridiversidad y se compromete a lo siguiente:

1. Reconocer y fomentar la diversidad de sistemas de conocimiento existentes sin privilegiar alguno por encima de los demás (Secretaría de Educación Pública 2020: 62).
2. Reconocer la construcción de conocimientos desde la diversidad cultural y los territorios como el resultado de un esfuerzo comunal e intercomunitario que no niegue las condiciones de subordinación y de poder que existen (Secretaría de Educación Pública 2020: 62), y
3. Utilizar las lenguas como base para la construcción del conocimiento intercultural y el diálogo de saberes (Secretaría de Educación Pública 2020: 63).

Así, el nuevo modelo de universidades interculturales en México amplía su noción de diversidad cultural, encara el tema de la desigualdad y coloca en el centro de su atención y ejecución a la comunidad. Esto, sin embargo, genera cuestionamientos sobre lo siguiente:

1. La noción de pluridiversidad como algo limitado a lo étnico-cultural y, más específicamente, a lo indígena.
2. La idea de que diversidad étnico-cultural y pobreza son análogas.
3. La asunción de que diversidad indígena es sinónimo de diversidad lingüística.
4. La convicción de que todos los indígenas en México viven bajo el modelo mesoamericano de comunidad cultural y territorialmente delimitada.
5. La certeza de que los saberes locales e indígenas se producen en contextos estrictamente situados y territorializados.

En este artículo se analiza como estos cuestionamientos quedaron expuestos en el proceso de creación de la primera universidad intercultural de la Cuarta Transformación. Este contexto es Baja California y, más específicamente, el Valle de San Quintín.

2. Baja California: escenario de pluridiversidad

Baja California es una península localizada en el noroeste de México que en la actualidad cuenta con siete municipios (Figura 1), el más joven es San Quintín. Esta península se encuentra en medio

² El PAN y el PRI son los partidos políticos más antiguos de México. Es por ello que en este artículo se les identifica como los más tradicionales. El PRI surge como Partido Nacional Revolucionario en 1929, al término de la Revolución Mexicana. En 1938, este partido se transforma en el Partido de la Revolución Mexicana y en 1946 en el Partido Revolucionario Institucional, definiéndose siempre como un partido de centro. El PAN, por su parte, surge en 1939 como la oposición conservadora al gobernante PRM. Desde su origen, este partido hizo explícita su adhesión a los principios de la democracia cristiana. Morena, sin embargo, aparece en 2011 y apenas en 2014 obtiene su registro oficial, fundado por algunos segmentos disidentes de la izquierda del PRI y del izquierdista Partido de la Revolución Democrática (PRD). En 2018, este partido ganó las elecciones con más de 30 millones de votos que representaron el 53,19 % del total de los sufragios.

de dos extensos litorales de 1.250 kilómetros: uno de ellos orientado hacia el Golfo de California que comparte con los estados mexicanos de Sonora y Sinaloa, y el otro hacia la Cuenca del Pacífico, en ruta directa a Asia. Al norte cuenta con 251,9 kilómetros de frontera con Estados Unidos.

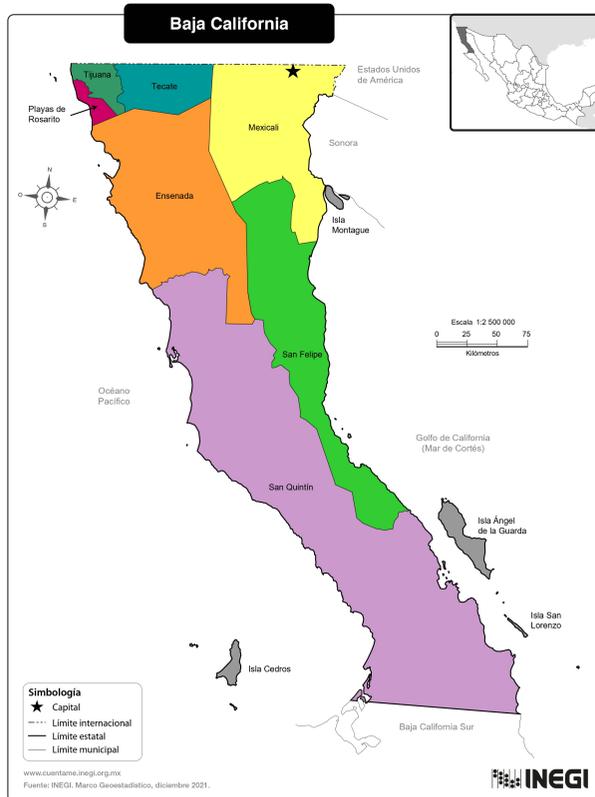


Figura 1. Baja California y su división política (Fuente INEGI. Marco Geoestadístico 2021).

Debido a dicha situación geográfica, la península ha sido un escenario con historicidades múltiples. Algunas de estas las representan los grupos indígenas yumanos de tradición nómada, con presencia en ambos lados de la frontera México-Estados Unidos, y los indígenas provenientes del sur del país y asentados también transnacionalmente; los colonizadores europeos del periodo misional, cuyo legado está presente en la producción vitivinícola, en la cultura vaquera y la religión de indígenas y mestizos, y en los arcaísmos hispanos de los ranchos serreños más aislados; los inmigrantes norteamericanos y europeos de la época posmisional, cuya impronta es clara en los apellidos Thing, Regland, Melling, Emes, Fardlow y Crosswhite en las comunidades indígenas originarias.

Está asimismo presente una vigorosa colonia china que se hace visible a través de numerosos y conspicuos restaurantes en Mexicali; los inmigrantes rusos de religión molokana, cuyos vestigios arquitectónicos se pueden encontrar en el valle de Guadalupe, en donde también un grupo de afroamericanos fundó la “Little Liberia” para escapar del racismo norteamericano; los pescadores japoneses que se asentaron en la comunidad de Manchuria en El Sauzal, y los armenios, libaneses y estadounidenses que arribaron en el siglo XX y que se encuentran cara a cara, todos los días, con los inmigrantes haitianos y centroamericanos que ya en el siglo XXI fundaron “La pequeña Haití” y “La pequeña Centroamérica” en Playas de Tijuana (Bautista *et al.* 2021). Por esta abigarrada diversidad cultural en Baja California y específicamente en la ciudad de Tijuana,

esta fue definida en los ochenta como un “laboratorio de la posmodernidad” (García Canclini 1989: 293).

No obstante, en la misma década y a cuatro horas al de sur de esta ciudad, se desarrolló un fenómeno similar pero con rasgos particulares, del cual pocos dieron cuenta. Se inició la gestación de un verdadero laboratorio de la interculturalidad. Esto es, a diferencia de lo que ocurría en Tijuana y otras ciudades fronterizas en las que la diversidad cultural era atravesada por procesos de diferenciación social que tendían a eliminar la distintividad o la negociación cultural, en San Quintín se diseñaba entre los migrantes un espacio de coexistencia dialógica, estratégica para la supervivencia y la lucha ante las asimetrías y la discriminación. Esto obedece al hecho de que los migrantes protagonistas de este proceso, pese a ser culturalmente distintos, compartían una misma condición de clase en su lugar de origen y en su lugar de destino, sea como campesinos pobres y como jornaleros agrícolas, respectivamente³.

2.1. El Valle de San Quintín: un laboratorio de la interculturalidad

En los ochenta, San Quintín experimentó un inusitado auge de la actividad agrícola que propició un proceso de poblamiento y diversificación cultural con inmigrantes indígenas, contratados para trabajar en las tareas más pesadas. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México (INEGI), de 1970 al 2010, la población del lugar creció de 8.500 a 92.000 habitantes, de los cuales el 52% es migrante y el 5% monolingüe (INEGI 2010). El origen de esta población es en su mayoría mixtecos, zapotecos y triquis (Figura 2), aunque también hay amuzgos, mixes, huicholes, mayas, mazahuas, mazatecos, otomíes, purépechas, tarahumaras y tlapanecos, que contradicen las teorías clásicas de transculturación que desde los 1950 vaticinaban la desaparición de las especificidades culturales como resultado de la migración (Aguirre 1957).



Figura 2. Mujeres triquis de origen oaxaqueño en la fiesta de los pueblos indígenas en San Quintín, Baja California (fotografía de José Iván Castellón Negrón).

Asentados en barrios que se corresponden con un origen familiar, étnico, lingüístico o regional, estos migrantes indígenas recrean elementos importantes de su cultura (Bautista *et al.* 2021). En estos asentamientos siguen estando presentes la herbolaria y la producción de maíz, frijol y

³ En su estudio sobre los pueblos ibo y hausa en Nigeria, Abner Cohen (1985: 193-194) explica por qué al migrar estos grupos al mismo tiempo y hacia el mismo destino, los primeros se asimilaron rápidamente, mientras que los segundos permanecieron culturalmente diferenciados. En su opinión, esto obedeció a que los ibo se integraron a lo largo de diversas posiciones de clase, mientras que los hausa se integraron solamente en una.

calabaza para el autoconsumo; en algunos casos se pueden encontrar el telar de cintura para la elaboración de ropa tradicional, el temazcal o baño de vapor y los antiguos cestos de palma hechos con nuevos materiales de la región o incluso plástico. En un recorrido por estos asentamientos no sería extraño encontrarse con una fiesta de quinceañera, un bautizo colectivo o un funeral que observen las pautas dictadas por alguna de las tradiciones que aquí conviven, o con aspectos de varias de ellas; incluso, si se acude en noviembre, se puede ser testigo de la calenda, un desfile de bandas musicales interpretando los más variados estilos musicales, desde la tradicional chilena, la pirecua, el son, el jarabe o el huapango, hasta la cumbia, el pasito duranguense, la canción ranchera o sonidera; así también, se puede observar la convivencia de “las variantes culturales” que pertenecen a una misma etnia.

Es así como, en San Quintín, los migrantes de diferente origen regional o lingüístico conviven de una manera horizontal con el objetivo de la supervivencia y llevan a cabo préstamos, transferencias y apropiaciones de carácter cultural o se organizan para luchar por sus derechos laborales y culturales, trascendiendo a sus antiguos conflictos en el lugar de origen.

Considerando entonces la diversidad étnico-cultural de Baja California y la observada en San Quintín, podemos inferir que –ciertamente– esta incluye un componente indígena importante, pero no se limita a éste. Más aún, considerando que la reorientación de la educación intercultural del nuevo régimen coloca al centro de su planeación al concepto de pluridiversidad, cabría preguntarse si esta se limita a la dimensión étnico-cultural, o a la dimensión indígena exclusivamente. Es en este escenario donde se crea la primera universidad intercultural del nuevo régimen (Bautista *et al.* 2021).

3. La pluridiversidad más allá de lo indígena

El concepto de pluridiversidad que se utiliza en el documento de reorientación es retomado de las llamadas Epistemologías del Sur, las cuales se definen como:

“nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado” (De Sousa Santos 2018: 8).

Sin duda, entre estas clases y grupos vulnerados por el capitalismo y colonialismo se encuentran las minorías étnicas, pero no son las únicas. Como bien apunta el autor, se trata de grupos que experimentan alguna o algunas de las distintas formas de injusticia de la modernidad en los ámbitos económico, político, cultural, y en todos los casos cognitiva. Estas son injusticias sociales, sexuales, raciales y generacionales que se expresan a través del individualismo, el sexismo, el racismo y la negación de formas distintas de producir conocimiento (De Sousa Santos 2018: 8-9). Así, el concepto de pluridiversidad reconoce “que la diversidad del mundo es infinita” (De Sousa Santos 2018: 9) y que esta no se limita al ámbito étnico-cultural, sino que incluye a las mujeres, los migrantes, la comunidad LGBTQ+, los desplazados, los jóvenes, los ancianos, etc. Aún más, aceptando sin conceder que el concepto de pluridiversidad se limita al ámbito étnico-cultural, tendríamos que aceptar que en este se encuentra una serie de grupos migrantes y desplazados no pertenecientes a pueblo originario alguno de nuestro país –aunque sí con etnicidad propia⁴–. Esto es evidente en Baja California, en donde comparten el mismo espacio grupos de antiguos cazadores-recolectores, migrantes mestizos y de todos los pueblos originarios del país, con chinos, afrocaribeños, africanos, rusos, irlandeses, norteamericanos, armenios, libaneses,

⁴ Al respecto, Héctor Díaz Polanco (1981) señala que “no es congruente atribuir la cualidad étnica exclusivamente a ciertos grupos o conjuntos sociales. En el fondo ello equivale a reducir la etnicidad a ciertas formas específicas de la misma; y a sostener que existen grupos socioeconómicos que no poseen tradición, sistemas culturales y normativos, formas de organización, etcétera, comunes. Lo adecuado sería admitir, en nuestra opinión, que todo grupo social constituido posee su etnicidad propia” (Díaz Polanco 1981: 60).

japoneses, españoles, mestizos centroamericanos y sudamericanos. Como veremos enseguida, las características de esta diversidad étnico-cultural cuestionan la relación directa que se establece entre esta y la pobreza.

3.1. Pluridiversidad y pobreza en las universidades interculturales

Sin duda, decir que la reorientación de la educación intercultural tiene como objetivo a los sectores más pobres de México porque estos representan la pluridiversidad étnico-cultural de este país, puede parecer encomiable, plausible, pero es conceptualmente problemático. Esto sería tanto como suponer que ser indígena es sinónimo de ser pobre y que se deja de ser indígena una vez que se deja de ser pobre. Se debe reconocer, eso sí, que en México la mayoría de los indígenas pertenecen a los sectores marginados, ya que la pobreza en este país afecta a 7 de cada 10 indígenas y, de estos, 3 son víctimas de la pobreza extrema (García 2018). Sin embargo, dando otra interpretación a estas cifras, podemos concluir que en México no todos los indígenas son pobres y que no todos los pobres son indígenas. De hecho, 2 de los 7,4 millones de individuos que constituyen la población indígena, no son pobres, y 53,4 millones de personas en situación de pobreza, y 9,4 millones en extrema pobreza, no son indígenas (García 2018). Esto no significa que estemos sugiriendo que la educación dirigida a la población indígena no deba ser extensa y accesible, sino por lo contrario, que toda la educación de nuestro país debería tener estas características. Aún más, considero que enfatizar que las universidades interculturales tienen como objetivo atender la pluridiversidad de México y extender la educación entre la población marginada, implica dar la espalda a esa población culturalmente diversa que no forma parte de la población marginada y, a esa población que es altamente marginada pero que no posee las características estereotípicas que se espera observar en los grupos originarios de este país. Obviamente, una de estas características estereotípicas es la lengua.

3.2. ¿Es la diversidad lingüística base de la pluridiversidad étnica?

Miguel León Portilla sentencia: “Cada lengua es como una atalaya que permite apreciar el universo entero con enfoques distintos que nos acercan a él de múltiples formas” (León Portilla 2017: 26). No tengo duda que el historiador escribió esto pensando en las lenguas indígenas, sin embargo, el texto no lo especifica. Esto me da la libertad de retomar estas líneas para señalar que su advertencia es válida para todas las lenguas del mundo, no solo las indígenas. Esto es, que todas las lenguas de la infinita pluridiversidad, sin distinción de nacionalidad, condición social o número de hablantes, son una ventana para asomarse de una forma distinta al mundo; en eso radica la verdadera pluralidad epistémica. No obstante, el documento de reorientación de las universidades interculturales es muy claro al afirmar que:

“[...] ubicar la lengua desde la interculturalidad es pensar en las lenguas **nacionales** como parte intrínseca de dicho concepto [y] el reconocimiento y reproducción de las lenguas y las culturas constituyen el eje de la **justicia** que promovemos desde la educación intercultural” (énfasis del autor) (SEP 2020: 38).

Así, dicho documento asume, primero, que en el centro del hecho intercultural (es decir, en el corazón de la pluridiversidad étnica) se encuentran las lenguas; segundo, que se trata exclusivamente de las lenguas nacionales; y tercero, que entre estas son prioritarias aquellas lenguas de los segmentos más discriminados y marginados de la sociedad mexicana, que a su vez son las que se encuentran en alto riesgo de desaparición. Es por ello, concluye este documento, que para “la revitalización, mantenimiento y fortalecimiento de las lenguas indígenas se requiere de políticas públicas que abatan la marginación y la pobreza en las comunidades indígenas [...] y que promuevan una educación verdaderamente intercultural” (SEP 2020: 40).

En relación a la primera afirmación de que las lenguas están en el centro del hecho intercultural, quisiera cuestionar la paradoja de abogar por el reconocimiento de una verdadera pluridiversidad étnica e ignorar de un plumazo la presencia de las otras minorías no nacionales –algunas de las cuales viven en situaciones de marginalidad parecida a las de los pueblos indígenas–, y

que asentados en México, hablan diversas lenguas. Estas son las lenguas alóctonas que han hecho de Baja California, entre otros lugares, una de sus principales residencias: el inglés de las comunidades mormonas como la del Valle de San Quintín (Clark 1991: 123-126), y que según el Instituto Nacional de Migración constituye la principal lengua de casi 32.000 inmigrantes norteamericanos que habitan en numerosas comunidades en Baja California (INM 2022). A esta lengua habría que añadir “el mosaico lingüístico de las lenguas de los nuevos movimientos migratorios. Los migrantes hablantes de lenguas asiáticas, el criollo francés, el portugués y el ruso [que] se van integrando poco a poco a la vida laboral y escolar de Tijuana” (Toledo y García 2020: 219); lo mismo ocurre con el mandarín, thoisán y cantonés de los inmigrantes chinos en Mexicali (Domínguez 2018), y el japonés en Ensenada y también en Mexicali (Velázquez 2006: 81-100).

A esta lenguas se suman las que se encuentran presentes en otros lugares de México; este es el caso del plólich o plautdietsch de los menonitas de Ciudad Cuauhtémoc, Chihuahua (Hoebens 2020: 141-163); el véneto chipileño de los habitantes de Chipilo, Puebla (Montagner 2018: 86-91); el romaní de Ciudad de México, Guadalajara, Veracruz y Oaxaca (Adamou 2013: 1075-1105); el criollo afroseminol y el kikapú en Nacimiento de los Negros, Coahuila (Hernández 2010: 309-341); el francés de los habitantes de San Rafael en Veracruz (Skerrit 1993: 23-38), y el catalán, el vasco y el gallego con más de 100.000 hablantes en diferentes partes del país (*Las lenguas de hoy* 2014: párrafo 5).

En cuanto a la segunda aseveración del documento aludido, que se trata exclusivamente de las lenguas nacionales, otra vez aceptando sin conceder que la pluridiversidad alude exclusivamente a lo étnico y lo étnico se limita a lo indígena, objetaría junto con Bonfil que “la identificación de los pueblos indios a partir de la lengua que hablan resulta insuficiente” (Bonfil 1977: 37), pues:

“aunque la lengua común es uno de los principales requisitos para la conformación de un pueblo (o grupo étnico), no se desprende de ello que todos los hablantes de un idioma formen una sola unidad étnica, de manera que la definición de cuántas lenguas indias se hablan no resuelve por sí misma la cuestión de cuántos pueblos existen. El problema de fondo no es lingüístico” (Bonfil 1977: 37).

El argumento de Bonfil coincide con el de Tomás Pérez Vejo (2022), en el sentido de que las lenguas no siempre definen las identidades colectivas, eso depende de la forma como los pueblos las integren en sus relatos de pertenencia. Habrá algunos grupos que los conviertan en “rasgo de identidad innegociable”, incluso sin ser su idioma materno y/o de uso habitual, y habrá colectividades para las cuales la lengua sea algo irrelevante y no constituya ningún lazo de identidad: Pérez Vejo da como ejemplo el de los inmigrantes ecuatorianos en Madrid, quienes comparten idioma con los españoles “pero se definen frente a ellos, y cabría preguntarse si en muchos casos sobre todo contra ellos, como ‘latinos’” (Pérez Vejo 2022: 30).

Esto nos conduce también a dudar de la tan aceptada correlación directa que regularmente se establece entre persistencia de la diversidad lingüística y persistencia de la diversidad cultural y más aún, persistencia de la diversidad identitaria. Como bien señala Fernando Limón Aguirre (2021), el número total de individuos que se autoidentifican como indígenas son 11.800.247 de los cuales 7.364.645 (el 62,4%) dicen ser hablantes de alguna lengua originaria. Esto es que el 37,6% -4.435.602 individuos que se identifican como indígenas- no hablan su lengua (Limón 2021: párrafo 4). Esto es particularmente evidente en Baja California, en donde se localizan cuatro de las lenguas en más alto riesgo de desaparecer, las pertenecientes a la familia lingüística yumana⁵, pero cuyas localidades se encuentran experimentando un inusitado proceso de revitalización cultural (Garduño 2015). El caso más interesante de estos grupos es el cochimí, cuyos miembros no hablan cochimí y nunca han escuchado esta lengua, pero continúan asumiéndose como cochimís (Garduño 2019).

⁵ Eva Caccavari (2014: 4) señala que una lengua se encuentra en riesgo de desaparecer cuando tiene menos de 100 hablantes y cuando los niños hablantes constituyen menos del 25% del total de los hablantes y menos del 30% de la población total. Baja California, con el 90% de la población que no habla su lengua nativa, correspondiente a la familia cochimí-yumana (kiliwa, cucapá, paipai, kumiai y kuáhl), se encuentra en esta situación.

Para desarrollar mi cuestionamiento a la tercera afirmación de que entre las lenguas en riesgo son prioritarias aquellas de los segmentos más discriminados y marginados de la sociedad mexicana, me permitiré regresar a las líneas citadas de León Portilla. En mi opinión, dudo que este reconocimiento de la diversidad lingüística sea compatible con la prioridad de las universidades interculturales de atender exclusivamente a las lenguas de los más marginados, e incluso aún, las lenguas en más alto riesgo de desaparecer. En el primer caso, el enfoque sobre diversidad lingüística pasa por el filtro de la condición social de los hablantes y desdeña las lenguas de los grupos que aparentemente no están en la misma condición, como si estas no fueran parte de la pluridiversidad, es decir, como si no fueran miradas diferentes e importantes sobre el mundo. En el caso de las lenguas en riesgo, no se puede negar la plausibilidad que tiene el querer convertir a las universidades interculturales en instituciones que desarrollen acciones de rescate urgente, sin embargo, reducir a estas acciones su objetivo contraviene tanto las tareas sustantivas de investigación y docencia de toda universidad, como a la esencia misma de la pluridiversidad. Incluso, me atrevería a pensar que este compromiso es simplemente retórico, considerando que este gobierno ha desarticulado justamente las estrategias de revitalización lingüística que se habían emprendido hace veinte años. Como es sabido, junto con las universidades interculturales fue creado el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) en 2003. Entre sus principales acciones se encontraban la normalización y la revitalización de las lenguas indígenas; sin embargo, a partir del arribo del gobierno de la Cuarta Transformación, este instituto sufrió una serie de recortes presupuestales que lo dejaron al borde de su desaparición. En su primera etapa, el INALI disponía de 110 millones de pesos. En 2020, este instituto vio reducido su presupuesto a 76 millones y para 2022 a 71 millones. En Baja California –repito, residencia de cinco lenguas en riesgo entre las que se encuentra el kiliwa con cuatro hablantes (Caccavari 2012) y los ku’ahl con solo tres (Sánchez y Rojas 2016) –, estos recortes se tradujeron en la cancelación de todos sus programas (Mendoza 2022).

Finalmente, mi última reserva a la lingüistificación de la interculturalidad, pluridiversidad y, en última instancia, de las culturas indígenas, tiene que ver con la esquemática alineación que regularmente se hace entre lengua, identidad, territorio y comunidad. A decir del documento de reorientación:

“Entender la territorialización de los pueblos indígenas es de vital importancia, ya que cuando se habla de territorio, se habla de lenguas, lo que obedece a la existencia de una diversidad cultural, de sujetos, de colectivos, de expresiones comunitarias y de cosmovisiones multilingüaje” (SEP 2020: 34).

Como hemos visto anteriormente, no todos los hablantes de un idioma forman una sola unidad étnica (Bonfil 1977: 37) y las lenguas no siempre definen las identidades colectivas (Pérez Vejo 2022). Asimismo, hablar en la actualidad tan enfáticamente de territorialización de los pueblos indígenas, sus lenguas y sus comunidades, es apelar a una concepción de cultura estática y de interacciones estructuradas, y es obviar la existencia de procesos fluidos de movilidad, interacción y diferenciación sociocultural entre (y dentro de) las comunidades y las etnias. Más aún, hablar de comunidades delimitadas territorial, lingüística y culturalmente, nos lleva al cuestionamiento de la noción de comunidad que se emplea en el documento de reorientación.

4. La comunidad en debate

El documento de reorientación de las universidades interculturales afirma que:

“Desde la visión Nawa (Nahua), la comunidad se denomina Altepétlan, que es el espacio y la espacialidad, que se genera y regenera constantemente a partir de un proceso colectivo...Tlan se define como espacio de los espacios, donde se encuentran los mismos lugares de la convivencia, de la fiesta, de la escuela, de la iglesia, del espacio de la asamblea...” (SEP 2020: 54).

Evidentemente, esta definición corresponde al modelo tradicional de comunidad mesoamericana, como un asentamiento campesino, autocontenido, territorializado y comunal (Wolf 1957;

Seton 1977), que no es observado en la región oasis-aridoamericana⁶ y, tal vez, como afirma Juan Luis Sariego (2005), ya ni en Mesoamérica.

Como reveló Edward Spicer (1962), los yumanos vivían organizados en bandas nómadas de cazadores y recolectores, y los tarahumaras, yaqui y pima en rancherías agrícolas dispersas. Recientemente, Sariego (2005) y Garduño (2011), documentaron que dichos grupos seguían viviendo bajo sus propias formas de asentamiento y organización, en respuesta a las particularidades ecológicas del norte de México. En el caso rarámuri, Sariego (2005) explica que el espacio habitado por la familia es el rancho (*kawí* o *bitichí*), el cual se fragmenta consecutivamente en múltiples rancherías que se dispersan a lo largo de la Sierra Tarahumara. Ello es el resultado de las reglas tradicionales de la herencia y tiene el propósito de hacer más eficientes sus actividades agrícolas, de caza, recolección y pesca. En opinión de este especialista, es evidente que en las rancherías rarámuris están ausentes la coercitividad y las jerarquías, y en cambio prevalece el aislamiento, la informalidad, la laxitud, la autonomía del individuo y el respeto a este. Ello, desde luego, no coincide con las formas de comunitarismo indigenista que la Iglesia y el Estado mexicano describen y que han tratado de imponer a los rarámuris por siglos; por lo contrario, la ranchería de estos indígenas contrasta con el ambiente de reunión y formalidad de orden jerárquico de los pueblos mesoamericanos. En la sociedad de los también conocidos como tarahumaras predomina, paradójicamente, la orientación cosmopolita y la orientación individualista por encima de la orientación primordialista o comunalista (Sariego 2005).

Los yumanos, por su parte, provienen de una organización de cazadores y recolectores basada en linajes y bandas nómadas⁷. Similar a lo revelado por Sariego acerca de los rarámuris, Hommer Aschmann (1959: 116) observó que los yumanos experimentaban una dinámica de fisión-fusión que dependía de la disponibilidad de alimento. Durante los periodos de sequía, estos grupos se dispersaban en pequeñas unidades de linaje a lo largo y ancho del territorio, para tener más oportunidades de acceder a los escasos recursos disponibles. En periodos de abundancia, la capacidad de caza y recolección de estos pequeños grupos se incrementaba al fusionarse en bandas y eventualmente en grupos más grandes. En el primer caso, el mecanismo de dispersión de los yumanos era el conflicto, y en el segundo, el mecanismo de cohesión era la fiesta. De esta manera, las tensiones sociales jugaban una función tan importante como la cohesión en la subsistencia del grupo. Esto explica por qué en la actualidad los yumanos viven en rancherías dentro o fuera de sus adjudicaciones territoriales y observan una constante movilidad trabajando periódicamente en ranchos ganaderos, campos agrícolas, sitios de pesca y en las zonas urbanas aledañas, en otras partes de México o Estados Unidos (Garduño 2011).

Así, los casos rarámuri y yumano confirman la idea de que el modelo de comunidad mesoamericana no puede aplicarse a todas las regiones indígenas de México y plantean el reto de reconocer el conocimiento producido en movimiento y en el seno de contextos esencialmente interculturales.

4.1. La esencia intercultural del nomadismo y las fronteras dúctiles

Por último, afirmar que la territorialización de los pueblos indígenas es de vital importancia para entender no solo la diversidad de las expresiones comunitarias, sino de las cosmovisiones y los saberes, es asumir que estos últimos se producen invariablemente en contextos situados y comunitarios. Como veremos enseguida, las epistemologías nómadas de los pueblos altamente móviles como los yumanos y los que habitan en San Quintín, refutan esta idea.

Para Andrés Kogan (2019), las epistemologías nómadas son una forma de ver y convivir con el mundo de manera situada e interconectada a través de los territorios. Para Mireia Feliu Fabra

⁶ Paul Kirchhoff habla de tres áreas culturales en México: 1. Mesoamérica que comprende desde Centroamérica hasta el corredor occidental hacia el noroeste de México, e incluye toda la región centro, sur y sureste del país; 2. Aridoamérica que se localiza al norte y 3. Oasisamérica al noroeste (Kirchhoff 1960).

⁷ Como bien explica Marshall Sahlins (1994), el linaje es un conjunto extenso de individuos unidos por el parentesco, en tanto que la banda es un grupo de 20 a 50 individuos pertenecientes a diferentes linajes, unidos para realizar alguna actividad de subsistencia o seguridad.

(2015: 25-31), las epistemologías nómadas son iconoclastas porque cuestionan lo establecido, a las identidades estables y a los espacios pretendidamente homogéneos. Es así que –continúa esta autora–, las epistemologías nómadas desestructuran la idea de lugar, y en particular las de punto de partida, punto de destino y el de fronteras. El primero, pese a existir, ya no representa el lugar añorado, y el segundo, representa solo una pausa o “finales de etapa para continuar caminando” (Feliu 2015: 21). En cuanto al tercero, Braidotti (2000) observa que el nomadismo desdibuja las fronteras sin quemar los puentes, por eso su movilidad favorece los encuentros significantes entre culturas y pensamientos, así como el diálogo y la negociación. Esto es, la diversidad epistemológica en movimiento que se observa de manera particular entre los yumanos, promovida por actores específicos altamente móviles que irrumpieron no solo la frontera geopolítica entre México y Estados Unidos, sino las fronteras étnico-culturales entre diversos pueblos.

Entre los yumanos los aspectos más emblemáticos de su actual tradición son la música, el baño de vapor o temazcal, las llamadas bodas tradicionales, sus artesanías y sus eventos festivos conocidos como Kuri-Kuri (Figura 3). La música interpretada con una sonaja llamada *bule* fue una tradición olvidada que resurgió y se constituyó en un elemento central de la distintividad cultural de los yumanos a través de un proceso de revitalización que tuvo lugar en la última parte del siglo XX. En esta revitalización de la tradición musical (Figura 4), fue clave la trashumancia de quienes entraron en contacto con naciones indígenas en Estados Unidos y que reintrodujeron esta práctica entre los yumanos.



Figura 3. Fiesta de Kuri-kuri con jóvenes yumanos de Baja California (fotografía de Colin H. Richard).



Figura 4. Cantantes *pa'ipai* de Baja California (fotografía de Samuel Caplan).

Lo mismo sucedió con la elaboración de artesanías de cerámica, cestería y chaquiras. De ser prácticas registradas en desuso en la primera parte del siglo XX, se reactivaron y cobraron notoriedad gracias a la acción de agentes externos hacia la segunda mitad de la misma centuria. El temazcal y las bodas tradicionales, de ser prácticas al parecer no-yumanas, fueron adoptadas como tradiciones de ese pueblo y singularizadas con protocolos y parafernalia retomadas de otras etnias de distinto origen. Finalmente, del Kuri-Kuri se identifica la transformación que ha experimentado a lo largo de 30 años, a partir del contacto con grupos indígenas norteamericanos en festivales multiétnicos surgidos también en el siglo XX en Estados Unidos y que son conocidos como Pow-Wow (Garduño 2015).

En el caso de los pueblos asentados en San Quintín, se pueden mencionar los siguientes casos: el de un artista multidisciplinario que vive entre San Quintín y Los Ángeles, California, y que anualmente regresa a Oaxaca para participar como danzante y violinista en la banda de su pueblo. En estos eventos, este artista también elabora las máscaras que representan personajes diversos sustraídos de un imaginario cosmopolita y muchas veces de la cultura popular norteamericana. Este también es el caso de una pareja de artesanos formada por un indígena huichol del occidente mexicano y una indígena mixteca de Oaxaca, que elaboran sombreros tradicionales mixtecos con iconografía huichol. Otro ejemplo es el de los sanadores holísticos indígenas que incorporan en sus protocolos una serie de técnicas y conocimientos de herbolaria, sobre temazcales y masajes de orígenes diversos, e incluso, sobre el consumo de hongos alucinógenos provenientes del occidente oaxaqueño. Un caso más es el de los agricultores animistas que fuera de su lugar de origen cultivan pequeñas parcelas con técnicas agronómicas modernas, adquiridas de la agroindustria transnacional en San Quintín, pero que conciben a la tierra como un ente con alma que requiere descanso periódico y reposo durante la noche (Bautista *et al.* 2021).

Por otra parte, para Braidotti (2000) el nomadismo es más que una opción teórica, un estilo de pensamiento que asume a la diversidad no solo como un conjunto de identidades distintas, sino como una condición existencial multiestratificada en donde se condensa la relación de múltiples variables como género, raza, edad, preferencia sexual, opción política, filosofía de vida y demás, superando así los dualismos tradicionales y el mito de la homogeneidad. Desde este punto de vista, la diversidad no solo es un asunto de interacción, sino de intersección (Figura 5, Figura 6), como verdadera estrategia de flexibilidad y adaptabilidad subjetiva (Braidotti 2000: 30).



Figura 5. Carnaval mixteco del estado de Oaxaca en San Quintín, Baja California (fotografía de José Iván Castellón Negrón).



Figura 6. Chinelos en San Quintín, Baja California. Danzantes de origen náhuatl del estado de Morelos, México (fotografía de José Iván Castellón Negrón).

El siguiente caso ejemplifica el planteamiento de la autora. Este es el yerno de uno de los más importantes curanderos tradicionales yumanos. No se trata, sin embargo, de un yumano, sino de un personaje de ascendencia matrilineal pericú. El pueblo pericú solía vivir en el extremo sur de Baja California, en las cercanías del Cabo San Lucas. Actualmente este pueblo indígena es considerado inexistente. Cuando niño, este informante migró con su familia a los Estados Unidos y vivió por varios años con los apache, navajo y sioux. Durante los 1960 participó en movimientos indígenas en los Estados Unidos creando diferentes vínculos con otras naciones nativo-americanas. Posteriormente regresó a México y desposó a una joven kumiai con residencia en una de las comunidades del norte de Baja California, convirtiéndose en miembro de esa comunidad. Este hombre vive actualmente de la colecta de hierbas medicinales y aromáticas de uso tradicional en los alrededores de las comunidades indígenas en México, y vende sus mercancías en los mercados etnoturísticos de Estados Unidos. Por esta razón, él se mantiene en constante movimiento entre los kumiai, el resto de las comunidades yumanas en México y las reservas indígenas en California. Además, este personaje usa una vestimenta estándar de vaquero con una serie de decoraciones de origen apache, navajo y mesoamericano, y posee un conocimiento notable de la parafernalia y los protocolos rituales y curativos de grupos no-yumanos. De esta manera se produce cotidianamente una episteme nómada que se expresa a través de la intersección a nivel subjetivo, trasponiendo la frontera geopolítica y las fronteras étnico-culturales con prácticas translocales no comunalizadas que sin embargo revigorizan la cultura yumana y promueven una etnicidad panétnica y transnacional.

5. Conclusiones

México, bajo el gobierno de la autodenominada Cuarta Transformación o 4T, se ha propuesto reorientar la educación superior intercultural, confrontando al antiguo planteamiento sobre multiculturalismo neoliberal y al viejo integracionismo indigenista. En su lugar, el nuevo enfoque ha adoptado conceptos centrales de las llamadas Epistemologías del Sur, como el de pluridiversidad, colonialismo epistemológico, injusticia cognitiva, descolonización del conocimiento y otros. Los argumentos de esta reorientación, sin duda sólidos y justificados, son cuestionados en algunos aspectos en cuanto a su aplicabilidad en contextos de historicidades múltiples como el de Baja California y, particularmente, San Quintín. En este artículo se han planteado cinco.

Primero, que en su origen el concepto de pluridiversidad no se restringe al campo de lo étnico-cultural y que lo étnico cultural no es un asunto meramente indígena. Como vimos en este trabajo, en estricto apego al tipo de diversidad al que alude el concepto de pluridiversidad, este incluye otras expresiones identitarias de clases y grupos sociales que han sido vulnerados por la modernidad, como las mujeres, los migrantes, la comunidad LGBTQ+, los desplazados, los jóvenes, los ancianos, etc. Incluso, aceptando sin conceder que la diversidad aludida es la de carácter étnico-cultural, esto incluiría esa diversidad no indígena que ha dejado su impronta cultural en toda la península, pero sobre todo en la ciudad de Tijuana.

Segundo, que aun cuando es evidente que la mayoría de los indígenas viven en condición de pobreza, no todos los indígenas son pobres ni todos los pobres son indígenas. Esto es importante entenderlo para que, en aras de atender a los segmentos más desfavorecidos socialmente, las universidades interculturales no ignoren aquellos segmentos de la diversidad cultural que no necesariamente viven en la pobreza, o ignoren a quienes, en condición de pobreza, no son parte de algún pueblo indígena nacional.

Tercero, que en México la identidad indígena no necesariamente está lingüísticamente referenciada, ya que existen pueblos con una vigorosa cultura, como la de los yumanos, en donde el número de hablantes es mínimo. Incluso, existen pueblos como el cochimí, sin hablante alguno, pero con un elevado sentido de pertenencia a un pueblo indígena. Aún más, hay pueblos que comparten la misma lengua, pero no se identifican como parte de la misma cultura, como el caso de los inmigrantes ecuatorianos en España.

Cuarto, que no todos los indígenas han vivido tradicionalmente en comunidad y si actualmente lo hacen, el tipo de comunitarismo en el que viven es distinto al caracterizado en el documento de reorientación. Como se documentó aquí, los pueblos de Oasis-Aridoamérica, principalmente yumanos y rarámuris, aunque también los indígenas migrantes procedentes de Mesoamérica, viven en una especie de migración con elementos culturales desterritorializados.

Finalmente, que los saberes indígenas no guardan necesariamente una relación directa con la comunalidad y territorialidad de los hablantes de una lengua indígena. Que la experiencia nómada produce epistemologías nómadas forjadas no solo en contextos de interacción de identidades diversas, sino que se expresa fundamentalmente como intersección de subjetividades multiestratificadas.

6. Referencias

- Adamou, Evangelia. 2013. "Replicating Spanish 'estar' in Mexican Romani". *Linguistics* 51: 1075-1105.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1957. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aschmann, Homer. 1959. *The Central Desert of Baja California, Demography and Ecology*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Ávila Romero, Agustín y León Enrique Ávila Romero. 2014. "El asalto a la interculturalidad: las universidades interculturales de México". *Argumentos. Dossier. Educación superior y nuevos sujetos sociales* 76: 37-54. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/147/146>.
- Bautista Tenorio, Anayeli, Ramón Guzmán Rojas, Selvio Ibáñez Guzmán y Everardo Garduño. 2021. "San Quintín: laboratorio de la interculturalidad. Hacia un proyecto de universidad decolonial". *Revista Ichan Tecolotl* 344. <https://ichan.ciesas.edu.mx/educacion-superior-intercultural/>
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1977. "Sobre la liberación del indio". *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* 7: 95-101.
- Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos nómades*. Argentina: Editorial Paidós.
- Caccavari Garza, Eva. 2012. *Los kiliwas y su pacto de vida: identidad, territorio y resistencia de un grupo Yumano*. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/3540822>.

- . 2014. "Lenguas yumanas: crisis de la diversidad lingüística en Baja California". *Revista Digital Universitaria* 15 (2): 1-12.
- Clark Alfaro, Víctor. 1991. "Sociedades religiosas y organizaciones privadas de beneficencia en la frontera norte (Tijuana): un primer acercamiento". *Estudios Fronterizos* 24-25: 115-150.
- Cohen, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Londres, Nueva York: Routledge
- De Sousa Santos, Boaventura. 2018. *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Díaz Polanco, Héctor. 1981. "Etnia, clase y cuestión nacional". *Cuadernos Políticos* 30: 53-65.
- Dietz, Gunther y Laura Selene Mateos Cortés. 2019. "Las universidades interculturales en México, logros y retos de un nuevo subsistema de educación superior". *Estudios sobre las culturas contemporáneas* 49: 163-190.
- Domínguez, Alejandro. 2018. "Niños chinos llegan a hablar 5 lenguas". *La Voz de la Frontera*, 9 de septiembre de 2018.
- Feliu Fabra, Mireia. 2015. "Identidad relacional y traslación. La subjetividad nómada desde el arte y el pensamiento contemporáneos". *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 19. <https://raco.cat/index.php/ScriptaNova/article/view/294258>.
- García, Ana Karen. 2018. "7 de cada 10 indígenas en México son pobres". *El Economista*. Domingo, 16 de septiembre 2018. <https://www.economista.com.mx/economia/7-de-cada-10-indigenas-en-Mexico-son-pobres-20180916-0007.html>.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- Garduño, Everardo. 2001. "De migrantes, indígenas e indigenistas. San Quintín 15 años después". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* n° 0: 1-18.
- . 2011. *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas Mexicali.
- . 2015. *Yumanos. Pueblo indígenas de México en el siglo XXI, Vol. 1*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- . 2019. *Grupos Yumanos de Baja California. Los Cochimí*. Colección Monografías. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Garduño, Everardo, coord. 2020. *Estudio de factibilidad para la creación de la Universidad Intercultural de Baja California*. Ensenada: Ms. no publicado.
- Garduño, Everardo, Efraín García y Patricia Morán. 1989. *Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín*. Mexicali: Instituto Nacional Indigenista, Universidad Autónoma de Baja California
- Hernández, José Esteban. 2010. "La reconstrucción de un pasado lingüístico a través de la narrativa presente: lengua, historia e identidad en el nacimiento de los negros". *Signótica* 22 (2): 309-341.
- Hoebens, Emmie. 2020. "¿Qué hablan esos menonitas? Indagaciones en el bajo y alto alemán en Salamanca, Quintana Roo". *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 78: 141-163.
- Ingold, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Nueva York: Routledge.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). 2010. *Censo de Población y Vivienda 2010*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- Instituto Nacional de Migración (INM). 2022. *Identifica INM en Baja California a 31 mil 907 personas migrantes irregulares en lo que va del año*. Comunicado No. 536/22. <https://www.gob.mx/inm/prensa/identifica-inm-en-baja-california-a-31-mil-907-personas-migrantes-irregulares-en-lo-que-va-del-ano-316018?idiom=es>.
- Kirchhoff, Paul. 1960. "Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". *Suplemento de la revista Tlatoani* 3.

- Kogan Valderrama, Andrés. 2019. *Epistemologías nómadas ante los nuevos procesos migratorios socioclimáticos*. Observatorio Plurinacional de Aguas. <https://oplas.org/sitio/2019/06/27/epistemologias-nomadas-ante-los-nuevos-procesos-migratorios-socioclimaticos/>.
- Las lenguas de hoy. 2014. "Lenguas alóctonas de México". *Lenguas de hoy*. <https://las-lenguas-de-hoy.webnode.mx/news/lenguas-aloc-tonas-de-mexico/>.
- León-Portilla, Miguel. 2017. "El destino de las lenguas amerindias". *Revista de la Universidad de México. Extinción*. Noviembre 2017: 25-31. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/d2f26dc1-d8d1-47ef-864b-08afb85a6326?filename=el-destino-de-las-lenguas-amerindias>.
- Limón Aguirre, Fernando. 2021. "Uno de cada tres indígenas tiene como idioma materno al español". El Colegio de la Frontera Sur, 21 de febrero. <https://www.ecosur.mx/uno-de-cada-tres-indigenas-tiene-como-idioma-materno-al-espanol/#:~:text=37.6%25%20de%20personas%20ind%3%ADgenas%20%2D4%2C435%2C602,espa%3%B1ol%2C%20la%20lengua%20del%20dominador>
- Mendoza, Enrique. 2022. "Yumanos siguen padeciendo desatención histórica por parte del Estado". *Semanario Zeta*, 23 abril de 2022.
- Montagner Anguiano, Eduardo. 2018. "Nacer chipileño". *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México. Vidas al margen*. Abril 2018: 86-91
- Pérez Vejo, Tomás. 2022. "Lengua e identidad: el caso del mundo hispánico". *Nueva Revista de política, cultura y arte* 182: 24-35.
- Sahlins, Marshall D. 1994. "El linaje segmentario: una organización de expansión depredadora". *Alteridades* 7: 99-113.
- Sánchez Fernández, Manuel A. y Luis Miguel Rojas-Berscia. 2016. "Vitalidad lingüística de la lengua paipai de Santa Catarina, Baja California". *LIAMES Línguas Indígenas Americanas* 16 (1): 157-183.
- Sariago Rodríguez, Juan Luis. 2005. "La comunidad indígena en la Sierra Tarahumara", en *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Miguel Lisbona Guillén, coord., pp. 121-134. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, Universidad de Artes y Ciencias de Chiapas.
- Secretaría de Educación Pública (SEP). 2020. *Reconocimiento y re-orientación de las Universidades Interculturales con énfasis en la vinculación y el trabajo comunitario en interdependencia*. Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe. Inédito.
- Seton Watson, Hugh. 1977. *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Boulder: Westview Press.
- Skerritt, David. 1993. "Los colonos de Jicaltepec, ¿un grupo étnico?", en *México Francia. Memoria de una sensibilidad común; siglos XIX-XX. Tomo II. Los migrantes, miradas e intereses*. Javier Pérez-Siller y Chantai Cramaussel, eds., pp. 23-38. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA). <https://doi.org/10.4000/books.cemca.831>.
- Spicer, Edward H. 1962. *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, México and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: University of Arizona Press.
- Toledo Sarracino, David Guadalupe y Laura García Landa. 2020. "La realidad lingüística en la frontera Tijuana (México)-San Diego (Estados Unidos)". *Traslaciones. Revista Latinoamericana de Lectura y Escritura* 7, 13: 207-233. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/traslaciones/article/view/3665>.
- Velázquez Morales, Catalina. 2006. "Inmigrantes japoneses en Baja California, 1939-1945". *Clío, Nueva Época* 6, 35: 81-100.
- Wolf, Eric. 1957. "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1): 1-18.