



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

Dr. Juan Manuel Ocegueda Hernández
Rector

Dr. Alfonso Vega López
Secretario general

Dra. Blanca Rosa García Rivera
Vicerrectora Campus Ensenada

Dr. Ángel Norzagaray Norzagaray
Vicerrector Campus Mexicali

Dra. María Eugenia Pérez Morales
Vicerrectora Campus Tijuana

Dra. Patricia Moctezuma Hernández
Coordinadora de Posgrado e Investigación

Dr. Christian Alonso Fernández Huerta
Director del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

Mtro. César E. Jiménez Yañez
Coordinador editorial del IIC-Museo

GRUPOS YUMANOS DE BAJA CALIFORNIA

Los kumiai

EVERARDO GARDUÑO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO

Garduño, Everardo.

Los Kumiai / Everado Garduño. -- Mexicali, Baja California : Universidad Autónoma de Baja California. Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, 2016.

p. : il. col. ; 23 cm. -- (Colección monografías. Los grupos Yumanos de Baja California)

ISBN: 978-607-607-346-9 (Colección Monografías)

ISBN: 978-607-607-349-0 (Volumen 1 – Los Kumiai)

I. Kumiai -- México -- Baja California (Estado) -- Historia. 2. Kumiai México -- Baja California (Estado) -- Vida social y costumbres. I. Universidad Autónoma de Baja California. Instituto de Investigaciones Culturales-Museo. II. t. III. s.

E99.K18 G37 2016

COMITÉ EDITORIAL DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO

Raúl Balbuena Bello, Norma Cruz González, Christian Fernández Huerta, Maricela González Félix, Norma Iglesias-Prieto, María del Rosario Maríñez, Alejandra Navarro Smith, Servando Ortoll, Kenia Ramírez Meda y Laura Velasco Ortiz.

Esta investigación fue dictaminada por pares académicos.

Primera edición: 2016.

© D.R. 2016, Everardo Garduño.

Las características de esta publicación son propiedad de la Universidad Autónoma de Baja California
<http://www.uabc.mx/>

Instituto de Investigaciones Culturales-Museo
Avenida Reforma y calle L s/n, Colonia Nueva,
Mexicali, B.C. C.P. 21100
Teléfonos (52) 686 554 1977 y 552 5715
<http://iic-museo.uabc.edu.mx>
Correo: editorial.iic-museo@uabc.edu.mx

ISBN 978-607-607-349-0

Edición y corrección: Rosa Espinoza.
Diseño de interiores: Rosa Espinoza.
Diseño de portada: Rosalba Díaz Galindo.

Impreso en México/ *Printed in Mexico*

A Gloria Castañeda y Andrés Vega

Los kumiai

Everardo Garduño¹

INTRODUCCIÓN

Hacia el norte y noroeste de la península de Baja California habitan los kumiai, uno de los cinco grupos pertenecientes a la familia lingüística yumana que viven en el lado mexicano de la frontera entre México y Estados Unidos, y sobre los que se ha escrito mucho acerca de su inminente extinción. Sin embargo, como veremos en esta monografía, los kumiai constituyen un interesante caso de reelaboración de vínculos interrumpidos por el surgimiento repentino de la frontera México-Estados Unidos en 1848. Dado que el territorio de este grupo se extiende entre lo que ahora son el estado de California y el estado mexicano de Baja California, la presencia cada vez más rígida de la frontera dividió abruptamente sus linajes y alteró radicalmente sus senderos tradicionales. No obstante, los kumiai encontraron siempre formas para mantener viva a lo largo del siglo xx la relación con sus parientes lingüísticos por encima de esta división política incluso recientemente, los vínculos entre el segmento estadounidense y el segmento mexicano de los kumiai han visto fortalecidos por programas de

¹ Doctor en antropología.

intercambio cultural, de atención médica, de revitalización de la lengua, y de expedición de pasaportes indígenas que facilitan su reencuentro e interacción más dinámica.

El propósito de esta monografía es dar cuenta de todo este proceso de desarticulación y revitalización, sin introducir al lector a un debate teórico propio del ámbito académico que se da en otras publicaciones especializadas (Ver Garduño 2011, 2014, 2015). Considerando que la gran mayoría de los bajacalifornianos –por no mencionar a quienes no son de Baja California–, ignoran la existencia de indígenas en el norte de esta península, esta monografía responde una sola pregunta: ¿Quiénes son los kumiai? Para responder a esa pregunta, se presenta aquí a este grupo como una entidad con capacidad de impulsar un proceso de revitalización que cuestiona al discurso oficial que ha vaticinado históricamente su inminente desaparición; esto sin ignorar los embates que ha sufrido esta cultura a través de tres ciclos de colonización, despojo y opresión. Atendiendo a la ocurrencia de estos tres ciclos de colonización, esta monografía documenta, primero, el estilo de vida de los kumiai durante la época prehispánica; posteriormente, la transformación de ese estilo de vida y cosmovisión de los kumiai durante el período misional, con la presencia de los colonizadores y evangelizadores europeos; luego, el proceso de despojo y bipartición del territorio de este grupo, como resultado de la presencia de las compañías extranjeras y el Tratado de Guadalupe-Hidalgo en 1848; y finalmente, la sedentarización de los kumiai y su incorporación al esquema agrario del México posrevolucionario; en esta última sección se discute la idea de la extinción de los kumiai en el discurso oficial, a la cual se le adjudica la categoría de “fantasma”. Por último, debo mencionar que para el desarrollo de las tres primeras etapas se hace uso de información historiográfica de los exploradores, geógrafos y antropólogos que entraron en contacto con este grupo de manera temprana, y que para el desarrollo de la época actual se incorpora la información provista por informantes kumiai que fueron entrevistados en distintas temporadas de trabajo de campo que se realizaron entre 1985 y 2014. Cabe señalar que los informantes incluidos en dicha sección han muerto.

A continuación se presenta un breve recuento histórico de lo que ha sido este grupo en términos de su origen lingüístico, su economía, su organización social, su tradición chamanística y sus transformaciones en otros aspectos a lo largo de tres ciclos de contacto con colonizadores de distinto origen.

ÉPOCA PREHISPÁNICA

ORIGEN Y DIFERENCIACIÓN ETNOLINGÜÍSTICA

Los misioneros europeos que fundaron la misión de San Diego (1769), al suroeste del estado estadounidense de California, denominaron “diegueños” a aquellos grupos indígenas que vivían dentro de la jurisdicción de ésta. Más aún, dependiendo de su ubicación estos grupos podían ser “diegueños del norte”, “diegueños del sur”, o “diegueños del sureste”. Esto independientemente de si ellos constituían un solo grupo étnico que hablara una misma lengua, o si se trataba de un conjunto de grupos étnicos hablantes de distintas lenguas.

Hacia 1918, Gifford hizo el primer intento por establecer un etnónimo para los “diegueños del sureste”, basado en sus características lingüísticas y culturales, diferentes a las de los diegueños del norte. Como lo ilustra Ken Hedges (1975: 75), Gifford denominó entonces a este grupo como “kamia”, que significa “los de los acantilados”, término que fue de inmediato aceptado por otros investigadores en Estados Unidos, quienes no tardaron en aplicarlo con ligeras variaciones; algunos hablaban de los kamiyay, otros de los kamiyahi. Siguiendo la gramática en inglés, este término se empezó a escribir Kumeyaay, en tanto que en español se empezó a escribir kumiai.

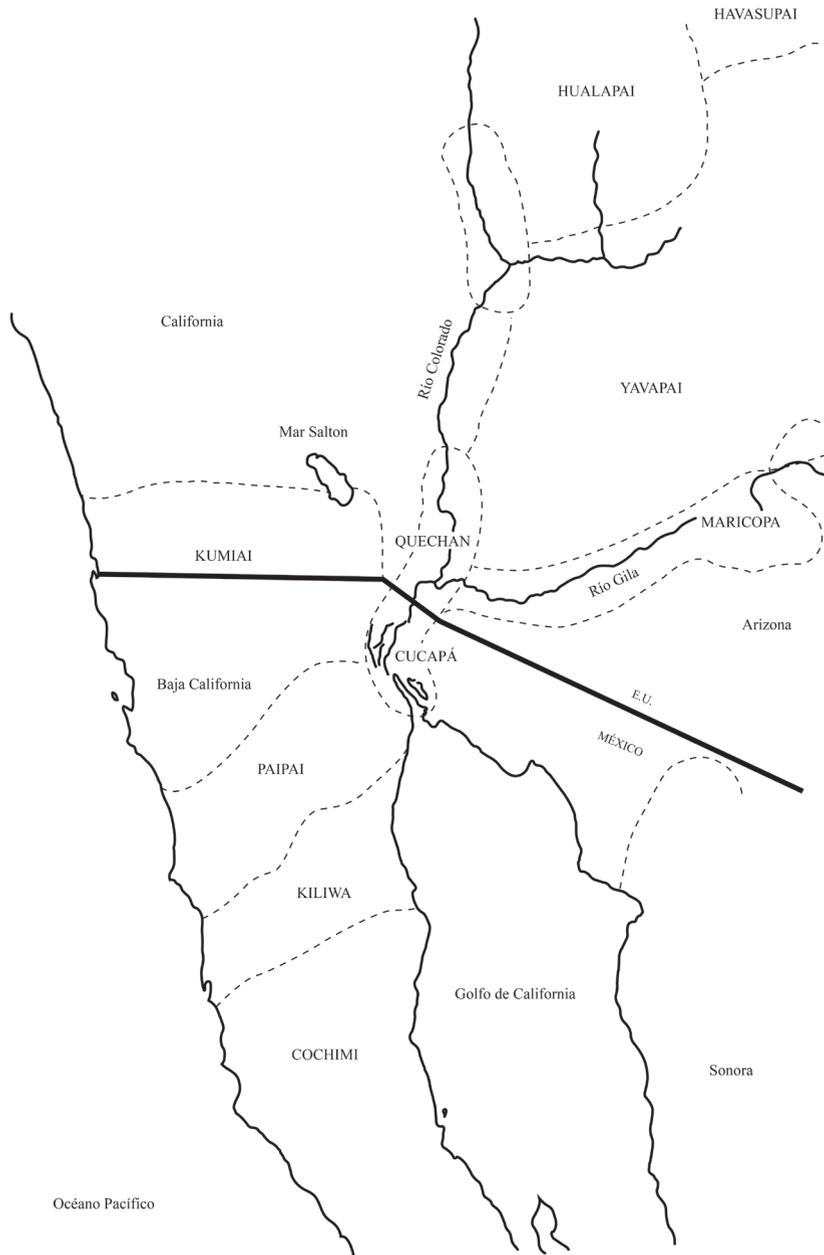
En 1920, Spier consideró que en realidad este grupo, habitante del sureste californiano y norte bajacaliforniano, debía llamársele “tipai”, que significa “gente” en general, y que los kamia, “los de los acantilados”, eran únicamente los habitantes de la costa suroccidental de California y noroccidental de Baja California. Gifford (Gifford 1931:2 in Ken Hedges 76) aceptó esta corrección en los 30s y Hohenthal (2001: 2), en los 50´s, la hizo extensiva a los “diegueños del

sur” que quedaron en el lado mexicano de la frontera; esto en la consideración de que no había grandes diferencias entre estos y los “diegueños del sur” que quedaron en Estados Unidos. Este mismo razonamiento fue aceptado por la National Geographic Society en 1972 (Hedges 1975: 77), y por el mismo Ken Hedges en 1975 (80).

Más aún, en este último año (1975), Margaret Langdon dio cuenta de cómo el término Kumeyaay había sido adoptado como autodenominación por todos los diegueños del sur en Estados Unidos, incluyendo a los del sureste y suroeste de dicho territorio, independientemente de si eran tipais o no; a decir de Langdon, esto había ocurrido como símbolo de unidad local y de distinción frente a los ipai del norte de la misión de San Diego y los tipai al sur de la frontera (69). Es interesante hacer notar que, sin embargo, los habitantes de San José de la Zorra y Nejí, en el lado mexicano, que eran considerados en Estados Unidos como tipais, adoptaron también el nombre de Kumeyaay o kumiai en español, en tanto que los residentes de las comunidades de La Huerta y San Antonio Nécua, se referían a sí mismos como cochimís. Más adelante se explica el porqué la adopción de este otro etnónimo, y como en estas dos comunidades esta denominación cedió para regresar al de tipai.

Cabe señalar que los etnónimos empleados en este trabajo son aquellos que utilizan los mismos miembros de estas comunidades para referirse a sí mismos, independientemente de su clasificación lingüística. Es por ello que aquí se habla de comunidades kumiai y comunidades tipai, aún cuando estoy consciente del debate que ha existido históricamente en torno a estas denominaciones y que los antropólogos han llegado a la conclusión de que se trata de un mismo grupo.

Los kumiai forman parte de la familia etnolingüística yumana, la cual constituye una ramificación del grupo hokano-siux, habitante original de las planicies norteñas de Norteamérica. De acuerdo con Erlinda Burton (1973: 13), la tradición oral kumiai indica que este grupo habitaba las montañas situadas al norte de la región de San Diego, California, cerca del poblado de Parker, y que se internó a territorio de Baja California hace aproximadamente 1 400 años a. de C. Esta misma fuente apunta que el motivo de la migración kumiai hacia el sur de su territorio tradicional, se debió a la búsqueda de fuentes más estables de



Mapa 1. Distribución del territorio tradicional de los grupos yumanos en el Suroeste de Estados Unidos y Noroeste de México (Magaña, 1999, p. 109).

alimento. A decir de Burton, los kumiai encontraron el sitio ideal para su establecimiento y desarrollo en el antiguo Lago Cahuilla, el cual cubría, hasta hace 300 años, la gran depresión formada al noroeste de la hoy ciudad de Mexicali.

De acuerdo con Mauricio Mixco (1985), los kumiai y sus variantes lingüísticas ipai, tipai y ko'al, forman parte del subgrupo yumano California-Delta, identificado por los misioneros europeos como diegueños. La diferencia entre estas dos denominaciones radica, en el primer caso, a que el nombre California-Delta hace referencia específica al territorio abarcado por los kumiai en sus desplazamientos, desde el ahora estado de California hasta el Delta del Río Colorado, mientras que el nombre diegueño, que aún continúa aplicándose a estos grupos en los Estados Unidos, proviene de su residencia tradicional de mayor permanencia, al interior de la jurisdicción de la misión de San Diego. Actualmente, los diegueños se encuentran representados en el territorio mexicano a través de los kumiai y sus vertientes lingüísticas los tipai y los ko'al. En el caso de los tipai, se trata de un grupo que erróneamente, desde el punto de vista lingüístico, se ha autodenominado y conocido popularmente como cochimí, pero que en opinión de Mauricio Mixco (1985: 1), su filiación lingüística es en realidad la kumiai, o más correctamente la tipai, perteneciente a la de los llamados diegueños del sur. De hecho, tal y como lo afirma Hommer Aschmann (1959), los verdaderos cochimí constituyeron un grupo antiguamente localizado en el Desierto Central de la península, que en la actualidad se encuentra completamente extinto.²

En el caso del grupo ko'al, se trata de una familia que ha sido también erróneamente caracterizada como linaje pai-pai, por encontrarse residiendo entre este grupo étnico. No obstante, Meigs (1939: 86) ha demostrado que, pese a estar viviendo mimetizados entre los pai-pai, los ko'al observan una inteligibilidad

² Jesús Ángel Ochoa Asueta (1979: 44) explica esta confusión. De acuerdo con este antropólogo, los tipai heredaron de los misioneros el nombre que estos mismos le dieron a los habitantes del Desierto Central. Esto se debió, a decir de Ochoa, al hecho de que los europeos entraron inicialmente en contacto con los extintos cochimí a través de las misiones de San Borja y Santa Gertrudis en el centro de la península, y antes de percatarse de las radicales diferencias lingüísticas con respecto a los grupos del norte, procedieron simplemente a denominar a éstos como cochimíes del norte. A partir de entonces, afirma Ochoa, los tipai empezaron a asumirse como cochimí, sin serlo lingüísticamente.

Un sitio calendárico kumiai

Al noroeste del poblado La Rumorosa, municipio de Tecate, existe un paraje que lleva por nombre Vallecitos. En él se encuentra un resguardo en donde, además de haber numerosas evidencias arqueológicas de los kumiai, está una pequeña figura humana de aproximadamente 10 pulgadas, pintada de rojo. La gente del lugar le ha dado el nombre de “El diablito”, por poseer una especie de cuernos sobre su cabeza.

Cada año, en el mes de diciembre, en el amanecer del día 21, un rayo de luz en forma de cuchilla penetra y recorre el resguardo hasta tocar finamente la cabeza de esta figura. Con este baño de luz solar sobre su cara, el diablito registra así, cada año, el solsticio de invierno. El fenómeno da inicio a las 7:10 a.m., con la aparición de la primera línea de luz en el abrigo. Ocho minutos después, es decir, a las 7:18, una cuchilla de luz llega a la región de los ojos. Este fenómeno se prolonga por veinte minutos y después, el delgado haz de luz se hace menos fino poco a poco, para abandonar la cueva a las 7:50.

Los indios kumiai dependían del conocimiento del tiempo solar. Por ello debían dominarlo, y a ello obedecen este tipo de sitios, encontrados ya en diversos lugares de su hábitat. Saber cuando descender, o cuando ascender a las montañas, era una necesidad vital para este grupo. Por ello, el calendario de El diablito indicaba los momentos precisos para llevar a cabo su cíclico peregrinar de la montaña al valle, del valle a la montaña (Garduño, 1995, 37-38).

lingüística mayor con los kumiai, que con el grupo que los hospeda. A decir de este autor, las diferencias lingüísticas entre los ko'al y los kumiai es simplemente en lo relativo al acento. Más aún, según Roger Owen (1959), esto se explica por el hecho de que los pai-pai corresponden a un flujo migratorio que se desprendió hace 2 000 años de los grupos yavapai, havasupai y walapai que actualmente habitan en el estado de Arizona, mientras que los ko'al proceden de una inmigración histórica del grupo kumiai que tradicionalmente habitó en el ahora estado de California. En la opinión de este autor, siendo la misma lengua, el kumiai y el ko'al experimentaron con el paso del tiempo ligeras diferencias entre sí, por el hecho de estar, en el primer caso, bajo la influencia de la cultura California al norte, y en el segundo, bajo la influencia de los pai-pai y los kiliwa.

TERRITORIALIDAD TRADICIONAL

Si se considera el carácter nómada de los kumiai, su territorio tradicional comprendía lo que ahora es la parte septentrional de Baja California y la meridional de California, en México y Estados Unidos, respectivamente. Es una área que se extiende desde el Océano Pacífico hasta la parte oriental del Valle Imperial, y de la parte central del condado de San Diego, y norte de la ciudad del mismo nombre, hasta Ensenada y Santa Catarina, en Baja California (Hedges 1975: 21). Esta amplia región comprende la parte norte de la sierra de Juárez, la costa californiana, hasta la depresión geológica ubicada en las inmediaciones del Río Colorado. En la actualidad, a través de la ubicación de los sitios con arte rupestre de este grupo, se puede inferir que el hábitat tradicional de los kumiai llegó a extenderse a los bosques piñoneros, tanto en las estribaciones desérticas de Mountain Lake, en California, como en la sierra de Juárez, de Baja California (Hedges: 22).

De hecho, como lo afirma Delfina Cuero, indígena kumiai entrevistada por la antropóloga Florence Shippeck (1968), en la antigüedad había indios kumiai en todos los pequeños valles en donde se encontraba agua. Algunos linajes de este grupo se asentaron en la región de Nejí (el linaje Mishkwish); otros (el linaje



La Huerta. Foto: Arturo Cardona.

Sh'un) al oeste de Nejí, alrededor del valle de Las Palmas, Tanamá y en Manteca; los ko'al, como ya vimos, se extendieron al norte del territorio pai-pai, ocupando una zona de distancia indeterminada al oeste de la península, incluso, llegando mas allá de la frontera con los Estados Unidos; otros indígenas kumiai (los kwi-jas), vivieron en las inmediaciones de lo que ahora es la ciudad de Tijuana, en Jamatay, El Compadre y en San José de la Zorra, lugar conocido antiguamente como Mexna'n, que significa "Nido de ratas"; por último, en Cuerno de Venado también vivieron algunos de los miembros de los linajes kumiai (los kwijas y los kwintil) (Meigs 1939: 85-86). Según Meigs, la única región que no fue habitada en periodos prolongados fue Jatam, sitio ubicado en la vertiente occidental de la Sierra de Juárez, y que actualmente es uno de los principales asentamientos tipai conocido como La Huerta, y cuyo nombre original era J'ta, que significa "Carrizo" (Ibíd.).

No obstante, los kumiai han cambiado su residencia a lo largo de la historia como resultado de la presencia de los colonizadores. Por ejemplo, con el

arribo de los misioneros europeos, una parte de este grupo fue reubicada en la misión de San Diego, mientras que otra emigró a lugares más alejados de ésta y de la misión de Santa Catalina, al encontrar cada vez menos seguros sus sitios originales de asentamiento cerca de la costa del Pacífico (Meigs 1939: 86). Más tarde, con la presencia de colonizadores europeos, estadounidenses y mexicanos, los kumiai volvieron a modificar su residencia, al ver alterado el ecosistema de su territorio. Al respecto, Delfina Cuero nos describe cómo con la multiplicación de los poblados mestizos y los ranchos ganaderos.

La comida llegó a ser tan difícil de encontrar que teníamos que ir a lugares tan distantes, en donde hubiera suficiente vegetación. Mi esposo tampoco encontraba nada para cazar. Algunas veces, los hombres se iban por varios días hasta que encontraban cualquier cosa. (Shipeck, 1968: 55)

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y MOVILIDAD

En contraste con los grupos mesoamericanos de origen sedentario y agrícola, los kumiai, al igual que el resto de los grupos yumanos constituyeron lo que E. E. Evans-Pritchard (1956) define como un sistema segmentario de linajes. Esto es, una serie de unidades dispersas de nómadas cazadores y recolectores. Se trata de linajes patriarcales semi-hostiles que a pesar de sus vínculos a niveles parental, cultural y lingüístico, observan una aguda fragmentación sobre la base de una competencia por los escasos recursos del desierto. De acuerdo con las descripciones provistas por uno de los primeros etnógrafos en la zona, Peveril Meigs (1939), el linaje estaba constituido por un reducido grupo de individuos vinculados a través de tres factores que compartían: un ancestro común por la línea paterna, un mismo lugar de origen y un ancestro mítico.

La ausencia de una autoridad central es característica del sistema segmentario de linajes. Sin embargo, en el caso kumiai y de acuerdo con lo expuesto por Delfina Cuero, Luomola y Toffelmeier, lo más cercano a un jefe o guía de la banda eran el *kwa.ypa.y* y el *kusiay*. El *kwa.ypa.y* tenía que cuidar a todo el

grupo; cuando había problemas internos tenía que actuar como juez, y cuando estos problemas se presentaban con otro grupo u otra ranchería indígena, tenía que actuar para solucionarlos. Este jefe también era el encargado de convocar a las ceremonias o a la realización de otros actos que reunieran a todo el grupo (Shipek 1968: 54-55). El *kusyay* por su parte, jugaba el papel de líder y guía de todo el grupo, de tal forma que si los sueños le habían otorgado el poder, no había ningún sueño del hechicero que no fuera importante para toda la tribu; sus sueños casi siempre eran proféticos e indicaban la buena o mala fortuna de la mayoría, o en algunos otros casos, revelaban solamente el futuro del propio chamán. Su animal guardián, es decir, el animal que le había revelado el poder en su sueño iniciático, no sólo le había dado al hechicero su nombre y sus cualidades, sino que lo vigilaba permanentemente para que guiara a su gente en la cacería; el chamán estaba convencido de que su animal guardián no lo dejaría morir de sed en el desierto y, en caso de extravío, le mostraría siempre el camino correcto (Toffelmeier, 1936: 214-216).³

Finalmente, los kumiai constituían grupos nómadas experimentando una intensa movilidad tanto residencial como estacional. En lo que respecta a su movilidad residencial, Aschmann (1959) ha demostrado cómo los grupos que habitan las zonas áridas observaban un fenómeno de fisión-fusión. Primero, durante los períodos de sequía, los distintos linajes se dispersaban a lo largo y ancho de un territorio de la manera más vasta posible, con el objeto de aprovechar los escasos recursos disponibles. En esta circunstancia, los linajes vivían en un latente estado de conflicto, derivado de sus disputas por el acceso a aquellas áreas con mayor concentración de recursos comestibles, como las costas. En el caso de los kumiai, su latente disputa era con los cupapá, quienes obstruían el acceso al Océano Pacífico. Más aún, en períodos de lluvia, la abundante pero temporal disponibilidad de recursos comestibles exigía la conformación de concentraciones mayores de individuos, teniendo entonces lugar la fusión de distintos linajes en unidades más grandes de or-

³ Estas autoras también hablan de la existencia del orador denominado *Kucekwa.r*, y del *Kwa.ypa.y tiim* o jefe de guerra. Ambas figuras podían llegar a tener también una autoridad temporal.



Teodora Cuero. Foto: Arturo Cardona.

ganización. Estas unidades eran constituidas por grupos de origen lingüístico diverso. Inclusive, respecto a su movilidad estacional, como resultado de un clima extremo y ante la escasez periódica de agua y alimento en algunas zonas específicas, los kumiai recorrían anualmente tres pisos ecológicos. Así, en la búsqueda de climas más benignos, aguajes, plantas comestibles y animales de caza, los kumiai habitaban durante el verano las altas planicies localizadas al norte de la sierra de Juárez, y durante el otoño se distribuían a lo largo de la parte noroccidental de Baja California y sur de California, o bien, viajaban a lo largo de las márgenes del Río Colorado y las tierras del desierto del Colorado. En ningún caso estos indígenas constituían comunidades sedentarias con delimitaciones geográficas fijas.

SUBSISTENCIA

Si siempre se siguen las rutas de migración establecidas por la fauna silvestre, y atendiendo a las temporadas de maduración de los frutos comestibles, los kumiai explotaban un amplio espectro de especies a lo largo de su ciclo anual de migración, cuyo centro era invariablemente un aguaje (Wilken 1980: 3); así, este grupo practicaba la caza de animales que iban desde los conejos, liebres, ardillas y ratas de campo, hasta animales de tamaño medio como los venados y borregos de montaña. No obstante, la importancia de la cacería en la subsistencia de este grupo, la mayor parte de su dieta se basaba en los productos obtenidos a través de la recolección, tales como maíz silvestre, mezcal asado (*Agave deserti*), mezquite (*Prosopis glandulosa*), bellotas (*Quercus turbinella*), tunas (*Opuntia*), el fruto de la yuca (*Agave*) y otras plantas silvestres entre las que cabe destacar el piñón (*Pinus quadrifolia*), por su importancia no sólo alimenticia sino social. Como es sabido, desde antes de la llegada de los españoles hasta principios del siglo xx, los indígenas hacían de este fruto un alimento vital, del cual sustraían la energía suficiente para realizar largas y pesadas caminatas (Shipek, 1968: 58). Más aún, la colecta del piñón congregaba a los kumiai junto con otros grupos étnicos, dando lugar a un evento de carácter social que nuestra informante Teodora Cuero recuerda con gran agrado: la fiesta del piñón.

En septiembre nos reuníamos todos, hasta los cucapá, y alrededor de una alumbrada, mientras comíamos piñones o los limpiábamos, cantábamos y bailábamos muy a gusto con el bule.⁴ (Teodora Cuero, [QEPD], informante tipai de La Huerta, 1988).

Esta actividad –continúa explicándonos doña Teodora– constituía además una buena oportunidad para que los adultos impartieran a los niños una gran lección acerca del respeto que debían tener hacia la naturaleza:

...a nosotros nos prohibían mucho los señores mayores, que no fuéramos a cortar un brazo de los pinos nomás porque sí, que no los maltratáramos, que no remedáramos a los pájaros que cantan,⁵ que no anduviéramos gritando, que no dejáramos la lumbre encendida, que no moviéramos una piedra de su lugar nomás porque sí, muchas cosas nos enseñaban (Teodora Cuero, 1988).

Otras actividades, practicadas por el conjunto de los grupos yumanos pero que caracterizaron principalmente a los kumiai por su cercanía a las costas del Océano Pacífico, fueron la pesca y la recolección de productos del mar. Los sitios costeros a los cuales acudían a obtener dichos productos, tanto los kumiai como sus parientes los tipai, eran los ubicados en la banda occidental de la península. Allí, ambos grupos encontraban mejillón, ostión, abulón, langosta y varios peces pequeños, entre los que destaca el pejerrey, ya que su colecta, al igual que el piñón, jugaba un papel alimenticio y social importante.

El pejerrey es un pez que desova periódicamente en las playas del Pacífico, a partir de la luna llena, formando una franja plateada de miles de pequeños peces a lo largo de la costa. Yolanda Sánchez (1987: 49) explica cómo durante siglos, los kumiai acudieron a la colecta del pejerrey para obtener no solamente un alimento fresco para consumir durante tres días, sino sobre todo un producto

⁴ Sonaja que constituye el principal instrumento de la música tradicional yumana.

⁵ Es interesante observar la importante función que juegan los pájaros al picar la cáscara del piñón y facilitar así su maduración. Si esto no sucede, la semilla puede pudrirse al interior de su cáscara. En eso estriba la importancia de respetar a los pájaros durante el periodo de colecta del piñón.



Imágenes tomadas de Campbell, Paul. (1999). *Survival Skills of Native California*. Fotografía de Gibbs Smith.

excedente que conservaban secándolo y moliéndolo, para comérselo en alguna otra estación del año, mezclado con bellota molida. Por su parte, Delfina Cuero explica:

...siempre atrapábamos una gran cantidad de pescados pequeños que llegaban en la noche y los secábamos para usarlos en el invierno (Shipek, 1968: 57).

El impacto que tuvo la posibilidad de almacenar alimento por parte de los kumiai se reflejó en su posibilidad de prolongar sus estancias en un solo lugar y, consecuentemente, iniciar formas de organización más complejas. Además, la recolección de pejerrey incidía en la distensión social entre linajes y elevó su cohesión estacional, al congregarse a distintas familias a lo largo de tres noches consecutivas. El pejerrey continúa siendo sustraído por los nativos en las regiones cálidas y templadas de Baja California.

Por último, Erlinda Burton (1973), Ken Hedges (1975) y Anita Álvarez (1975), afirman que como resultado de sus desplazamientos hacia el Río Colorado, los kumiai establecieron periódicamente contacto con los yumas⁶ y los cucapá, de quienes adoptaron la práctica ocasional de la agricultura como actividad complementaria a su tradición cazadora, recolectora y pescadora. A decir de estos autores, en momentos circunstanciales, cuando el Río Colorado anegaba sus márgenes, los kumiai cultivaban maíz, calabacillas y frijol.

VIVIENDA

La vivienda tradicional kumiai fue resultado de una elevada adaptación a su hábitat. Su forma resiste los fuertes vientos de las montañas y sus características pueden variar con las estaciones del año. Sus métodos de construcción corresponden a sus necesidades de movilidad. El material con el que se construyen son

⁶ Los yumas también forman parte del grupo yumano, y se encuentran localizados en los márgenes del Río Colorado, al norte del territorio mexicano, en las cercanías del poblado de Yuma, en el estado de Arizona.

aquellos que la naturaleza les proporciona, con las cualidades de impermeabilización y resistencia, aunque varían de acuerdo con el entorno. Teodora Cuero (vid. comunicación personal, 1988) afirma que para la estructura de la casa se emplean ramas de sauce (*Sambucus mexicana*), huata (*Juniperus californica*) o taraizo, mientras que utilizaban el sotol (*Nolina*) como protección, el huatamote (*Baccharis glutinosa*) o el tule. En las temporadas frías o en los lugares más altos, pero sobre todo en donde existiera la disponibilidad del recurso, se aplicaba a los muros una capa adicional de lodo (Hinton y Owen 1957: 99). Para darles firmeza, cada vivienda cuenta en su base una línea de rocas pesadas o troncos de yuca. Su altura varía entre los dos o tres metros y su diámetro puede alcanzar los cuatro. En la parte frontal tienen un espacio reservado para encender una pequeña hoguera, y la puerta sirve para dejar escapar el humo.

Otro estilo de vivienda que los kumiai consideran también tradicional, pero que quizá fue introducida por los colonizadores europeos, es aquella que adoptó la forma de dos aguas, de 7,5 pies de alto, 11 pies de ancho y 12 de largo. La estructura de esta casa cuenta con dos horquillas formadas por dos pares de barrotes clavados en la tierra en forma separada, para sostener un travesaño; por ambos lados, se atan perpendicularmente otros barrotes, de manera que descansan sobre la tierra. Sobre este armazón se amarran otros barrotes horizontalmente; así la estructura toma la forma de una A. Alrededor de la base se cava una zanja para recibir una capa de ramas con las que se cubre y protege la estructura de la vivienda. La única puerta con que cuenta este tipo de casa se orientada hacia el sur y tiene una dimensión de 2x5 pies. El muro opuesto a la pared se cubre de lodo como aislante (Michelsen, 1968: 1).

La vivienda tradicional utilizada para el invierno, cualquiera que fuera su forma, siempre fue construida para durar un promedio diez años. En el verano –principalmente en las partes más bajas de la sierra o en las inmediaciones del desierto– se han utilizado enramadas construidas con cuatro postes y el techo.

SOCIALIZACIÓN

David Zárate (1986b) explica que, antes de la llegada de los españoles, la educación de los niños kumiai se llevaba a cabo a través de una fase no formalizada de transmisión de conocimientos, como parte de la cultura general del grupo. Este proceso, como en todas las culturas, se identificaba como el proceso de socialización que da inicio desde la presentación de un niño ante la familia y el grupo, hasta su formación íntegra como miembro del grupo, pasando por la niñez, pubertad, adolescencia y madurez. A lo largo de estas etapas, ciertas instituciones jugaban un rol importante instruyendo en las estrategias básicas de supervivencia, en la enseñanza de la rudimentaria pero existente división sexual del trabajo, en la formación de los futuros hechiceros, que por lo general eran varones, y en la introyección de los valores que cohesionaban al grupo. Dichas instituciones, en el caso de los kumiai, eran la ceremonia de presentación, equivalente a la del bautizo católico, en la que se le asignaba un nombre al presentado; la ceremonia de iniciación de un hombre y de una mujer; la ceremonia de iniciación de un hechicero y su posterior formación en manos de un guía.

La presentación de un nuevo miembro del grupo no era para los kumiai sólo un ritual institucionalizado para presentar socialmente al niño y darle un nombre, sino que constituía parte ya del proceso de socialización del nuevo miembro del grupo. El bautizo, *Ma atumuljit* en kumiai, nos dice Zárate (1986b), daba comienzo al atardecer. Se encendía una gran fogata y se iniciaban juegos y danzas. A toda la comunidad se le notificaba los nombres que habían escogido para los niños. Si la ceremonia se llevaba a cabo en época de abundancia, los infantes recibían pequeños obsequios de acuerdo con su sexo. Después venían exhortaciones de parte de algunos de los ancianos hacia los bautizados para que llevaran una vida recta y honorable, y a cada uno de ellos se les preguntaba cuál era su nombre. Las festividades duraban toda la noche (Zárate, 1986b: 4-5).

Por su parte, el rito de iniciación de los adolescentes era en el momento en el que el hombre y la mujer recibían otra serie de enseñanzas acerca de múltiples aspectos de su vida como adultos y de pareja. La iniciación de las mujeres

daba inicio con la perforación de un hoyo en la tierra, posteriormente lo rellenaban con arena caliente y en él enterraban a la joven doncella; a fin de que pudiera respirar y de que las ancianas le pudieran tatuar el mentón, dejaban su cabeza al exterior. Durante esta ceremonia las iniciadas no probaban alimento y, para medir en ella su capacidad de resistencia al hambre, los miembros del grupo bailaban y cantaban a su alrededor canciones relacionadas con la comida. Esta ceremonia –afirma Delfina– duraba aproximadamente una semana y, según esta misma informante, el rito era más prolongado entre sus parientes *tipai* que vivían orientados hacia las montañas, que aquellos *kumiai* que vivían en la costa (Shipek, 1968: 39).

La iniciación de los jóvenes varones, por su parte, se llevaba a cabo en un lugar especial en donde se les enseñaba cómo ser buenos hombres. Se les cantaban canciones especiales al igual que a las mujeres, y también a ellos se les sometía a prueba: con un palo filoso se les perforaba la nariz haciéndoles un hoyo llamado *tu.nak* (en lengua *kumiai*); en esta perforación los jóvenes colocaban un palo, un caracol o una especie de botón elaborado con cualquier material. Es importante destacar que tanto el *tu.nak* como el tatuado en las mujeres jugaban un papel más allá del meramente ornamental. Ambos tenían como función auxiliar a los iniciados a encontrar el camino correcto, el día que llegaran a morir. “Si no los tienes cuando mueres –afirma Delfina– te puedes quedar volando en el aire sin encontrar el camino correcto” (Shipek, 1968: 40).

Si bien una parte importante de los valores y las convicciones religiosas se transmitían a través estas ceremonias. Lo utilitario y los valores de la cultura eran transmitidas a través de procesos más prolongados, que se desarrollaban en el devenir de la vida cotidiana y en la que los juegos, los tabús y la dinámica de premios y castigos desempeñaba un rol preponderante. En párrafos anteriores se anotó lo que Teodora Cuero comentó al respecto de lo que estaba permitido y lo que era severamente castigado durante la colecta del piñón. Hay quienes dicen que los *kumiai* eran estrictos al inculcar valores como el respeto a los ancianos y a las personas con defectos físicos. El incumplimiento de estas normas sociales era severamente castigado.

COSMOVISIÓN, VIDA RITUAL Y MITOLOGÍA

Los misioneros europeos insistieron en justificar sus acciones evangelizadoras entre los yumanos, afirmando que estos indígenas adolecían de toda religión. Sin embargo, la parafernalia ritual, descrita por los etnógrafos y arqueólogos, da fe de la existencia de una cosmovisión y vida ritual compleja. Ciertamente los indígenas del norte de Baja California no contaban con centros ceremoniales de tipo monumental, como los que conocemos en el centro y sur de México, no obstante, algunos abrigos o sitios en donde se localiza el arte rupestre, cumplían la función de centro ceremonial. De acuerdo con los arqueólogos, las pinturas que ahí se localizan fueron elaboradas por motivos religiosos, y más aún, fueron hechas por los mismos chamanes. Esto, según el arqueólogo Ken Hedges, es mucho más evidente en la cultura kumiai, en cuyos resguardos rituales se pueden encontrar todos los elementos que constituyen a un verdadero centro ceremonial:

Es presumible que la pintura rupestre de los kumiai fue hecha por los chamanes, se tiene alguna información de que las pinturas se realizaban a medida que se hacían preparativos para las danzas rituales. El propósito de las pinturas y el de las ceremonias que las precedían, es desconocido. Es muy posible que las pinturas pretendan representar a los seres sobrenaturales, a los espíritus y a los recursos de hechicería percibidos por el chaman durante su aproximación con ese mundo. Algunas pinturas pueden ser consideradas como representaciones del chaman mismo, de sus sueños, o bien, pueden significar la historia mitológica de su gente. (Hedges, 1975: 21)

al centro de toda esta parafernalia religiosa se encontraba un componente fundamental: el agente propiciatorio, el medio a través del cual el hechicero podía ver revelados sus poderes innatos, a través del cual podía establecer contacto con el mundo de los muertos y los seres sobrenaturales, e incluso tener suerte en los juegos de azar. Este elemento es el toloache; alucinógeno utilizado con

finés religiosos entre los indígenas del sur de California, Arizona y del norte de Baja California (Hedges 1975: 21). El toloache se utilizaba principalmente en el rito de iniciación de los nuevos hechiceros. Según Zárata, las plantas que se escogían eran aquellas que tenían la raíz hacia el norte; después de ser recolectadas se llevaban a la cueva del hechicero principal (*Kwisiyay cuatay*), en donde permanecían hasta la noche. Posteriormente, todos los objetos ceremoniales se llevaban a una casa donde el hechicero (*Kwisiyay*) y el jefe (*Kulpai*) iniciaban los preparativos para la ceremonia, colocando un mortero con las raíces secas de toloache al oeste de la vía láctea. Cuando todo estaba listo ingresaban a los jóvenes a la casa donde permanecían de pie. Se molía el toloache y se le agregaba agua tibia. Los iniciados bebían la mezcla mientras un anciano entonaba cantos especialmente dedicados a esa ceremonia (Zárata, 1986a: 9).

Los sueños propiciados por el toloache en los jóvenes iniciados, eran clasificados como sueños buenos o sueños malos. Un sueño positivo era aquél que revelaba el poder de ser un buen curandero para ayudar a la gente, mientras que un sueño malo revelaba el poder para hacer daño y enfermar a las personas. La ausencia de sueño propiciatorio revelaba al durmiente como una persona común y corriente, sin ningún poder (Shipek, 1968: 50-52).

Para tener suerte en los juegos de azar, el jugador tenía que aislarse por varios días en el monte, ingerir la raíz de la planta y pensar solamente el resultado que desearía tener en el juego; al final, esta persona soñaba que un espíritu compañero venía y le enseñaba todo cuanto él necesitaba para ganar (Cruz Uchurte; QEPD, informante kiliwa de Arroyo de León, 1988).

Otra forma de obtener poder era a través de la piedra viva, la cual consistía en una piedra larga de cristal claro, de una pulgada de largo por media de grueso, la cual contenía en su interior, a manera de corona, una incrustación de cristal. Usualmente la piedra viva era cuarzo, aguamarina, berilo o algún otro tipo de cristal propio de la sierra. Estas piedras podían transmitir a sus propietarios poderes similares a los obtenidos por el consumo del toloache, pero con una gran diferencia: la piedra viva no sólo otorgaba el poder para curar, sino también el poder para causar enfermedades (Owen, 1959: 67).

En su autobiografía, Delfina Cuero cuenta que la última ceremonia de iniciación para jóvenes hechiceros se había llevado a cabo 25 o 30 años antes de que Florence Shipeck la entrevistara. Esto significa que el último rito tuvo lugar entre 1880 y 1905. El sitio en donde se llevó a cabo la ceremonia –afirma Delfina– fue en las proximidades de Campo, en una montaña llamada *cu.ma.*, en “un sitio especial usado únicamente por los hechiceros, en la parte alta de la montaña”, la cual, según viejos parientes de la informante de Shipeck, había sido partida por un lado, pintándola de blanco⁷ (Shipek, 1968: 50).

HECHICERÍA Y CURANDERÍA

En la cosmovisión kumiai, la principal causa de muerte y enfermedad, así como el principal recurso de salud, era la hechicería. Esto es porque la división entre brujo y curandero no existía. Teodora Cuero explica:

Antes sí había hechiceros que curaban, como piquetes de víbora y enfermedades malas, graves... pero también había hechiceros malos pues, que con una mirada o nomás con que te apuntaran con el dedo, mataban (Teodora Cuero; comunicación personal).

En la perspectiva de estos indígenas, ser un hechicero malo o ser un hechicero curandero no era una disyuntiva que debían solucionar las personas con dotes sobrenaturales, era una situación que ya estaba decidida por naturaleza. Cada persona –pensaban los indígenas–, tiene en su corazón la bondad o la maldad. Esa es su naturaleza y si la persona es mala, cualquier día esa maldad brota hacia fuera, haciendo daño a quienes le rodean, sin que pueda hacer algo para evitarlo, pues hasta su aliento puede enfermar a los demás. Estos hechiceros ven revelada su vocación maléfica o curandera, como ya lo vimos, a través de los sueños nocturnos propiciados por la ingestión del toloache. Si la revelación les

⁷ Esta montaña, conocida actualmente por los no indígenas como el cerro del Cuchumá, se encuentra en la ciudad de Tecate y constituye su símbolo distintivo.

indicaba que la maldad estaba en su interior, no tenían nada más que hacer, la maldad es considerada innata y no tiene curación (Owen, 1959: 68).

Entre los primeros y principales protocolos de curación que los hechiceros utilizaban se incluían canciones y masajes acompañados de aliento. Así, un hechicero –afirman los indígenas– podía curar mágicamente las mordidas de víbora de cascabel sin hacer uso de ninguna hierba. Un hechicero podía transformarse asimismo en pájaro o en cualquier otro animal; podía hacer llover o prevenir si iba a llover (Meigs 1939: 63). También, en la perspectiva de estos grupos, los chamanes poseían poderes ilimitados con los cuales podían mover objetos a través del espacio, mover sus propios cuerpos a grandes distancias y a velocidades extraordinarias, o bien podían tener la extraña capacidad para hacer sangrar a los huesos ya secos. (Owen, 1959 y Antonio Vaquero, informante tipai; comunicación personal).

La función del chamán no se limitaba a atender las enfermedades físicas de los miembros de la tribu con sus tratamientos mágicos o efectivos; su papel era más que un verdadero psicoterapeuta. Los mismos sueños que orientaban al chamán para guiar a su tribu y adquirir su poder, eran la fuente a través de la cual el hechicero adquiría la sabiduría para llevar a cabo tareas psicoterapéuticas: como la atención de la salud mental, la inteligencia, el funcionamiento de los sentidos y en los problemas relacionados con la energía sexual. Debido a que en la diagnosis de los desórdenes mentales, el hechicero tenía como principal recurso la interpretación de los sueños. Este tipo de médicos conocidos por el grupo como *simup kwisiyay*, literalmente significa “doctor de sueños” (Toffelmeier y Luomola, 1936).

LAS CEREMONIAS FÚNEBRES

Otro aspecto importante de la vida ritual de los kumiai es el de las ceremonias fúnebres, tanto el sepelio, como aquella que conmemoraba el aniversario de un acaecimiento. En el primer caso, Delfina Cuero relata cómo en la cosmovisión kumiai la cremación del difunto junto con sus pertenencias, constituía una prác-

tica común que tenía por objeto propiciar el viaje del espíritu hasta el siguiente mundo, llevando consigo todo cuanto iría a necesitar, para no tener que regresar por objetos que habían sido suyos en vida; de no ser así, el muerto no podía partir y regresaría constantemente a ocasionar problemas por los objetos que los deudos no quemaron (Shipek, 1968: 59). Después que el fuego consumía todo, la pira funeraria era tapada con tierra. El ritual, sin embargo, no terminaba allí, pues al regresar a la casa del difunto, los deudos y los amigos cercanos esperaban hasta el atardecer para prender fuego también a la casa y, una vez consumida, se iniciaba la construcción de otra, en donde vivirían los familiares; esta nueva casa no podía ser construida en el mismo sitio, tenía que buscarse otro.

En lo que respecta al segundo tipo de ceremonia fúnebre, Edward Davis (1919) describe lo que observó durante siete días:

Antes de la ceremonia se había colectado el piñón necesario para que lo consumieran los asistentes, se había cosechado el maíz del otoño anterior, se había extraído la fibra de mezcal para realizar los trabajos de cordelería necesarios, y se había colectado y preparado la yuca necesaria para construir el *kurukñawah*, o casa de las imágenes; junto con esto se había juntado suficiente tabaco coyote y se habían elaborado los bules de calabaza para los cantantes, y como en esta ceremonia sólo se permitían los objetos prescritos por la tradición, se elaboraron cuchillos de piedra. A todos estos objetos se les cantó y se les sometió a un baño con humo y después fueron ocultados entre las rocas y cuevas de las montañas para esperar el día en que serían utilizados.

Llegado el primer día, al caer la tarde y después de la cena, todas las mujeres se juntaron en una enramada y pasaron toda la noche sollozando y profiriendo lamentos. Los hombres, por su parte, se sentaron en círculo al aire libre para hacer lo mismo; entre estos últimos se encontraba la cabeza del clan que ofrecía el rito. Esa noche, esta persona se levantó y, de pie, fue tocando la cabeza de cada uno de los hombres sentados en círculo; cuando hubo terminado, empezó a hacer uso de la palabra.

Después de esto, los hombres pusieron sus bordones sobre la tierra y emprendieron la construcción de la enramada, la cual fue completamente cerrada, permaneciendo solo abierta la puerta que estaba orientada hacia el este, hacia donde sale el sol, hacia el desierto, hacia donde se encuentra el origen de los kumiai (resumen de Davis, 1919: 12).

Por su parte, las ancianas kumiai daban lo que Davis (1919: 18) califica como un espectáculo aterrador: con sus rostros embadurnados con pintura de mezcal, su cabello despeinado, el conjunto de postillas ensangrentadas que se habían producido mediante excoriaciones en el pecho como prueba de su dolor, y su incesante llanto.

Con mucho tiempo de anticipación, y como parte de los preparativos, un aguilucho había sido puesto en cautiverio y había sido alimentado cuidadosamente hasta que alcanzó su edad adulta. Entonces, como parte de la ceremonia se procedió a matarlo, presionando sus pulmones y su corazón para no derramar una gota de sangre, pues así lo prescribía la tradición. Una vez muerta el águila se le arrancaron las plumas rojas de la cola para adornar más tarde a las imágenes de los difuntos (Davis, 1919: 17).⁸ En la madrugada del penúltimo día se empezaron a construir las imágenes, dotadas de características que las asemejaban a quienes representaban, principalmente en la forma de vestir (Davis: 8-11). Durante la manufactura de los fetiches, las mujeres continuaron con sus lamentos y sollozos. Hasta este momento habían transcurrido seis días de euforia fúnebre, de llantos, lamentaciones, cantos, gritos, danzas, etcétera. En los últimos minutos de la ceremonia, en la madrugada del último día, todo se transformó radicalmente en quietud y en un silencio que Edward Davis califica de silencio no natural; todo había cesado, nadie lloraba, nadie hablaba, e incluso los perros parecían respetar ese momento; de pronto, la casa de las imágenes, construida

⁸ Es importante aclarar que en la versión de Miss Dubois, citada por Edward Davis, las plumas utilizadas para adornar a las imágenes podían ser de otros pájaros, por ejemplo, el plumaje de los búhos era también reconocido por los indígenas como sagrado (Davis, 1919: 17).

Las hijas del tecolote (versión kumiai)

Había un coyote que era un mal hombre. Siempre trataba de engañar a la gente y hacer cosas que no debía. En ese entonces había dos hermosas muchachas que eran tecolotes y vivían en un árbol. Una anciana las atendía y las tenía bajo su resguardo. Pero como era demasiado anciana se quedó dormida. El coyote se deslizó tratando de trepar el árbol pero no pudo alcanzar a las muchachas. Ellas no podían dormir porque el coyote hacía mucho ruido con sus saltos. Así que volaron al cielo y el coyote llorando les pedía que lo llevaran con ellas.

La más joven preguntó:

—¿Por qué no podemos traerlo con nosotros?

La más grande dijo:

—No, él no puede volar, él es muy malo, nos comería.

La muchacha más joven debió haber estado enamorada de él, porque sentía mucha pena por el coyote. Finalmente le arrojó la punta de un lazo y el coyote empezó a trepar al cielo, hacia donde estaban las hijas del tecolote. En cuanto el coyote empezó a subir, empezó a decir cómo quería agarrar a las jóvenes. La hermana más grande se enojó al escucharlo.

Ella dijo:

—Deja que se caiga. Él va a herirnos. Es muy diferente.

Esta hermana más grande cortó el lazo y el coyote cayó muerto. (Shipek, 1968: 41).

con material seco e inflamable fue incendiada, levantando impresionantes llamaradas que, según el investigador, alcanzaron hasta los 50 pies de altura. Tan pronto como brotó la primera llamarada, un indígena corrió hacia el fuego y sustrajo de él una rama encendida, con la cual prendió las imágenes colocadas en el interior del hoyo. En diez minutos no había ya nada, sólo un montón de cenizas y carbón encendido, todo había sido consumido por la lumbre. El alma de los muertos habían partido para recorrer su último y más largo camino, que era hacia su destino final, y sus nombres no volverían a ser mencionados (Davis, 1919: 24).

Por último, las cosmogonías kumiai y sus mitos sólo prevalecen en la memoria de los más ancianos bajo la forma de pequeñas historias, fábulas y leyendas. En todas ellas están presentes las fuerzas del bien y del mal, aunque en algunas ocasiones concebidas como fuerzas creadoras; en los mitos de la creación del mundo de los kumiai, podemos observar que los creadores fueron siempre dos hermanos, uno bueno y otro malo. Otra de las características de esta tradición es su forma de fábula griega. Las historias de las cultura indígenas de Baja California dan voz a los animales, porque según Delfina Cuero: “En el principio de los tiempos, muchos animales salvajes eran como personas y podían hablar” (Shipek, 1968: 41).

Y aún más, algunos de estos animales tenían una personalidad definida: la zorra y el pinacate siempre fueron astutos, mientras que el coyote fue torpe y malo, tocándole siempre la peor parte al final de las historias.

Para Michael Wilken este relato no sólo revela el origen de las pléyades y de los coyotes en la tradición indígena, sino también el arreglo de la unidad patrilínea de la familia extensa, la cual establece un fuerte vínculo entre los niños y los abuelos paternos; entre estos grupos es común, por ejemplo, que los niños con muchos hermanos o hermanas sean cedidos a las abuelas paternas para que puedan ofrecerles ayuda, compañía y más atención individual. Por eso es que en esta historia, la nana, es decir la abuela paterna del coyote, busca sus restos, los recoge, los muele y guarda duelo por su muerte (Wilken, 1980: 11).

INDUMENTARIA

Antes del contacto con los misioneros o colonizadores, la indumentaria tradicional de los kumiai se reducía a una serie de elementos accesorios que portaban casi por igual hombres y mujeres, siendo pocos aquellos que los diferenciaran.⁹ Mientras que los primeros andaban generalmente desnudos o con un sencillo taparrabo, las mujeres empleaban unos delantales de piel de venado o faldas sujetadas a la cintura con un cordón de fibra de mezcal y que pendían hasta las rodillas, o bien una falda de corteza de álamo. Los hombres, por su parte, le daban una función decorativa a la perforación del tabique nasal, que era un testimonio de su iniciación. En él colocaban artefactos elaborados con hueso o con concha de abulón. Por su parte, las mujeres perforaban sus orejas para colgar de ellas aretes de concha. Hombres y mujeres calzaban huaraches de fibra de mezcal o sandalias de cuero de venado. Cuando los españoles introdujeron la cría de ganado, los indígenas empezaron a fabricar sandalias de vaqueta (Shipek, 1968: 56 y Meigs, 1939: 39-40). Las personas de ambos sexos llevaban el pelo largo, aunque algunas veces las mujeres lo sujetaban por detrás con un cordón, o a veces en molote bajo un gorro de junquillo. Las mujeres no usaban plumaje en el cabello, mientras que los hombres, si así lo deseaban, lo detenían con un cordón de fibra de mezcal y en él sujetaban, a manera de corona alrededor de la cabeza, una serie de pequeñas y finas plumas blancas. Sólo en ciertos casos, como los eventos sociales, los hombres adornaban la parte superior de la cabeza con puñados de plumas. Por último, tanto hombres como mujeres pintaban su rostro o su cuerpo con fines ornamentales, o bien hacían uso del tatuaje. Según Teodora Cuero, la pintura facial o corporal se realizaba con dos tipos de terrón que los cucapá les llevaban, uno de color negro y otro de color rojo. Doña Teodora recuerda cómo incluso los hombres cucapá portaban bolsas de piel de venado, ahí guardaban las pinturas con las que embellecían su rostro. Las mujeres, afirma la

⁹ Posiblemente el único accesorio que no era compartido por hombres y mujeres era el escudo guerrero, diseñado con cuero de venado y pintado de negro. Era utilizado únicamente por los varones (Gifford, 1928: 342).

señora Cuero, en algunas ocasiones se pintaban lunares rojos en las mejillas y se pintaban los labios, pero en otros casos mezclaban esta pintura roja con alguna sustancia aceitosa y se cubrían el rostro durante la noche, pues al parecer, este cosmético tenía también la propiedad de conservar el cutis sin arrugas y fresco. Sin embargo, según esta informante, los hombres y mujeres que se pintaban los ojos, lo hacían no solamente con la finalidad del embellecimiento, sino para poder ver mejor bajo los rayos del sol.

Las mujeres se tatuaban principalmente el mentón, y los hombres, los brazos. La manera en que lo hacían nos la describe también Teodora Cuero, quien afirma que invariablemente el tatuaje era de color verde, debido a que se aplicaba la sabia de una hierba conocida como hierba-mora. Esta técnica consistía en producirse ligeras heridas sobre la piel con finos objetos punzocortantes, como agujas. Sobre las heridas sangrantes tallaban la sabia de la hierba que se impregnaba en el interior de la herida. Cuando ésta cicatrizaba su color era verde.

CAMBIO CULTURAL DIRIGIDO ENTRE LOS KUMIAI

El estilo de vida prehispánico de los indígenas kumiai ha sufrido la irrupción de tres ciclos de contacto y colonización: el periodo misional, el desarrollo capitalista regional y la Reforma Agraria. Como veremos enseguida, estos tres ciclos marcaron una serie de transformaciones entre los kumiai, que fueron desde el aspecto demográfico, su territorialidad tradicional, su organización social y movilidad, su esquema económico de cazadores y recolectores, hasta otros aspectos cotidianos de su cultura: su indumentaria y manifestaciones artísticas, vivienda, socialización y educación, religión y cosmovisión, y conceptos de salud y curación.

EL PERIODO MISIONAL

El primer ciclo de contacto y colonización (1774-1840) correspondió al grupo de frailes de la orden dominica, quienes tuvieron la tarea de evangelizar a los indíge-

nas que habitaban al norte de la misión de San Fernando de Velicatá.¹⁰ Eran grupos yumanos del extremo norte, entre los cuales se encontraban los kumiai. Como en todas las demás áreas de la Nueva España, la evangelización entre estos grupos puso especial énfasis en el desmantelamiento del sistema de creencias indígena, llevando a cabo la celebración de misas en lugares tradicionalmente designados para sus ceremonias, y prohibiendo la celebración de ritos y prácticas religiosas consideradas como paganas (Grijalva, 1982: 40-45). Por esta razón, los misioneros desataron una represión sistemática en contra de los chamanes indígenas, hasta desaparecerlos como figura de relevancia social (Grijalva, 1982: 45).

Las misiones, además de tener propósitos religiosos se dedicaron a transformar en gentiles a los indígenas y a convertirlos a la cultura occidental. Esto implicaba sedentarizarlos, haciéndoles adoptar una organización social diferente, así como una forma de vivienda, tecnología y métodos europeos de supervivencia.

Al interior de la característica sociedad igualitaria de los kumiai, se empezaron a experimentar procesos de diferenciación y estratificación social; sobre la noción de una autoridad no centralizada se impuso una jerarquización de tipo militar, que incluía los nombramientos de generales, capitanes, jueces y policías; y, los linajes tradicionales transformaron su denominación en apellidos en español, cuya fonética se aproximara al de la denominación de su linaje en lengua nativa (v.gr. *J' tam*=Tambo; *Kuarsh*=Cuero).

De igual forma durante el periodo misional, los indígenas modificaron algunos aspectos de su vivienda tradicional, abandonando por completo las de forma redonda y cónica y perfeccionaron la construcción de aquellas con forma rectangular y con techo de dos aguas. Otro de los cambios observados fue la construcción de casas con muros de adobe y techo de material silvestre, o de casas con forma rectangular o de dos aguas, pero construidas con ramas (Hinton y Owen, 1957: 95). Además, sobre los kumiai se trató de imponer la agricultura, el pastoreo y la ganadería como actividades centrales de su economía.

¹⁰ Hacia el sur de dicha misión, los evangelizadores fueron de las órdenes jesuita y franciscana.

Para alcanzar estos objetivos, el sistema misional no vaciló en instrumentar métodos de sometimiento que las propias autoridades civiles de la época encontraron excesivos. Manuel Clemente Rojo, quien arribó a Baja California en 1848, ocho años después de haber sido clausurada la última misión en esta zona, entrevistó a mestizos e indígenas residentes en los asentamientos misionales para dar cuenta que:

Los indios en los asentamientos misionales de la frontera vivían sin libertad, privados de todos los placeres de la vida y obligados por la fuerza a trabajar sin una recompensa (Rojo, 1879: 28-29).

Esta situación de sojuzgamiento de los indígenas del norte peninsular, provocó el abandono y, en algunos casos, la destrucción de varios sitios misionales. De las dos misiones en territorio kumiai, la misión de San Miguel Arcángel y de Nuestra Señora de Guadalupe, fueron objeto de rebeliones importantes.

En la primera, hacia 1823, dos indios yumas asesinaron a un cabo y escaparon de la misión, para regresar meses después acompañados de 400 guerreros que intentaron quemar la misión de Nuestra Señora de Guadalupe. Más aún, cuando esta multitudinaria rebelión no tuvo éxito debido a que la misión estaba resguardada por cinco soldados (Rojo 1879: 20), hacia 1840 se repitió la historia. La misma misión de Guadalupe fue nuevamente blanco de un movimiento indígena, encabezado esta vez por la emblemática figura de un capitán tipai de nombre Jatñil, originario de la región kumiai de Nejí.

Por la historia que encierra el levantamiento de Jatñil, éste se constituyó con el paso del tiempo en un símbolo del movimiento indígena del norte peninsular. Y es que, entre 1830 y 1840, este líder tipai encabezó en repetidas ocasiones a numerosos guerreros para defender a los misioneros, y sofocar las rebeliones de los indígenas inconformes. De pronto, en 1840, este mismo capitán indígena reunió a un grupo importante de kumiais, kiliwas, paipais y cucapás, para avanzar en contra de la misión de Guadalupe, la cual en esta ocasión sí fue totalmente destruida e incendiada (Rojo, 1879: 37-44).

A decir de David Zárate, el repentino cambio de Jatñil puede explicarse como resultado de la propia experiencia por la que tuvo que atravesar el capitán tipai, cuando lo bautizaron y quisieron someterlo a la evangelización. Al respecto, resultan ilustrativas las palabras que le expresara Jatñil a su prima, quien se encontraba al interior de la misión de Guadalupe el día de la rebelión, protegiendo al padre encargado del sitio:

No tengas miedo, me dijo; yo no he ordenado a nadie que mate, aunque la gente que viene conmigo haya matado...; al único que ando buscando es al Padre, porque él está bautizando a la fuerza a la gente de mi tribu, para esclavizarlos a la misión, justamente como tú estás, sin disfrutar de tu libertad y viviendo como caballos (Rojo, 1879: 43).

En el año de la rebelión de Jatñil, la última misión en Baja California fue clausurada, y ocho años después, México y Estados Unidos se encontraban firmando el tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848).

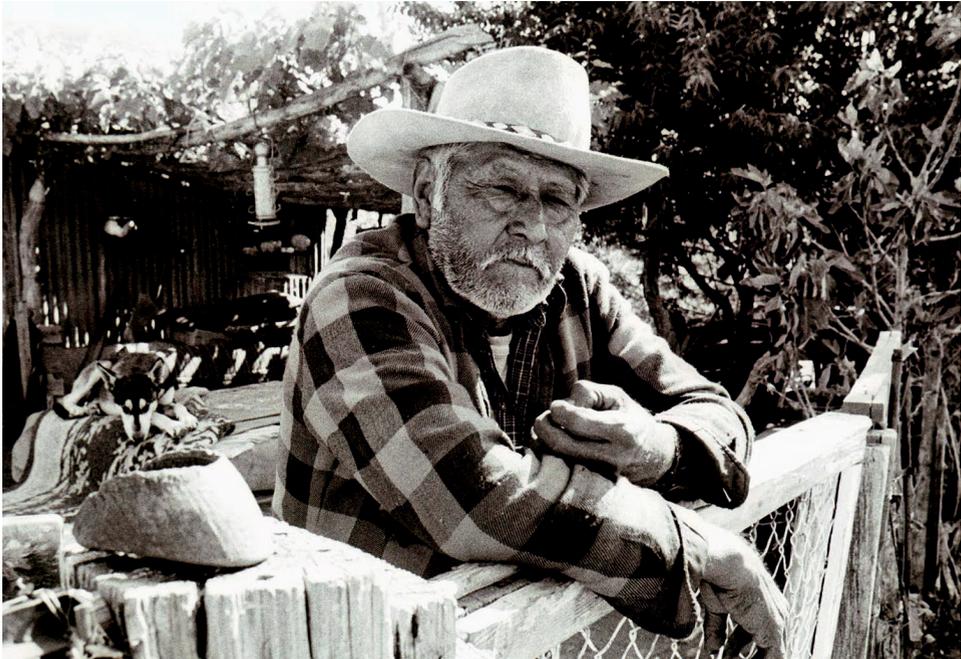
IMPACTO DEL PERIODO MISIONAL SOBRE LOS KUMIAI

Distintos autores han documentado cómo las enfermedades introducidas por los europeos, tales como la tuberculosis, el tifo y el sarampión, produjeron epidemias que acabaron por disminuir drásticamente a la población indígena del sur de Baja California: después de la presencia de los jesuitas, al iniciarse el siglo XVIII, los nativos de la península habían decrecido en su número de 50 000 a 20 000 individuos. Décadas más tarde, antes de iniciarse el siglo XIX, guaycuras, pericúes y cochimíes, habitantes todos del Desierto Central y sur peninsular, prácticamente habían desaparecido en su totalidad (Massey, 1949; Cook, 1937).

Con este antecedente, todo parecía indicar que la presencia de los dominicos correría con la misma suerte para los grupos yumanos del norte. Pero no sucedió así, debido a que esta orden religiosa, caracterizada por la inestabilidad, se vieron afectadas por el rigor ambiental del norte de la península, además del

reducido apoyo que el imperio español brindó a los misioneros durante su decaimiento en esta parte de México; las convulsiones de la Nueva España, antes y después de su independencia; y los levantamientos indígenas que culminaron con la destrucción de varias misiones.

Debido a todo esto, el proceso de transformación y exterminio en el norte de la península fue menos duradero y profundo que en el sur, de tal forma que aún cuando el deterioro de la población yumana durante el período de evangelización dominica fue notable, 50 años después de concluido el sistema misional todavía existían 4 424 indígenas norteños (Martínez s/f). Y si bien, más tarde (1930), Peveril Meigs (1939) registró un notable decremento de la población yumana al estimarla en un número no mayor de mil, esto no sólo es atribuible a la presencia de los misioneros, sino también, como veremos enseguida, a otros factores que formaron parte de los nuevos procesos de colonización posmisional,



Andrés Vega. Foto: Arturo Cardona.

entre los que se encuentran la profusión de distintas epidemias introducidas por los nuevos colonizadores, incluyendo los de origen mexicano.

PERIODO POSMISIONAL

INCORPORACIÓN A LA ESTRUCTURA REGIONAL Y SUBSISTENCIA

Para los kumiai, la firma del tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848 fue de vital importancia. A partir de entonces sus familias quedaron divididas en dos nacionalidades. Asimismo, la expansión capitalista extranjera dió inicio a un segundo ciclo de contacto y colonización de este grupo indígena.

Como es sabido, la nueva línea divisoria y la subestimación de los derechos de la población indígena en la región, tuvieron consecuencias negativas: sus linajes y bandas fueron divididos en dos nacionalidades y la aceleración de la colonización anglosajona en el lado estadounidense impactó negativamente al medio físico habitado por estos indígenas. Quienes vivían en los alrededores de la antigua misión de San Diego, vieron mermados sus recursos de caza y recolección como resultado de la multiplicación de ranchos agrícolas y ganaderos en el área. Por esta razón estos kumiai se vieron en la necesidad de migrar hacia aquellas regiones del territorio mexicano en donde la presencia del colonizador aún no se intensificaba. Posteriormente, con el endurecimiento de la línea fronteriza, fue difícil para ellos reunificar a sus familias.

Así lo ilustra una formidable historia de vida escrita por Florence Shipeck (1968). En ese documento, Delfina Cuero, una indígena diegueña, relata la manera en que al buscar alimento se alejó cada vez más de su antiguo territorio, hasta 150 millas dentro de la jurisdicción mexicana. Allí, Delfina tuvo que vender a sus hijos con la esperanza de que pudieran sobrevivir, y posteriormente se enteró de su traslado a los Estados Unidos. Con el paso del tiempo, la frontera restringió su acceso a ese país y Delfina quedó atrapada en el lado mexicano. Por esta razón, la informante de Shipeck expresa haber aceptado dar su entrevista con la esperanza de que la investigadora le ayudara a comprobar su origen estadounidense. Esto, permitiría a Delfina ir al encuentro de su familia a los Estados Unidos.

Más aún, hacia 1864, el gobierno de México dio inicio a un programa de explotación y colonización de las áreas subpobladas de México, entre las que se encontraba Baja California. Parte central de este programa consistía en invitar a compañías extranjeras a realizar trabajos de deslinde sobre las inhóspitas tierras habitadas sólo por los indígenas. A cambio, el gobierno mexicano otorgaría a estas compañías las concesiones necesarias para la explotación de extensas áreas de tierra, bajo el compromiso de colonizarlas con mexicanos o extranjeros.¹¹ Con esto, los indígenas de Baja California vieron multiplicados los ranchos ganaderos, agrícolas y mineros, así como diversos centros de población mestiza. Esto alteró las características físico geográficas del territorio kumiai, así como su esquema tradicional de vida: su movilidad fue restringida y sus fuentes de alimentación limitadas. A cambio, la naciente economía regional capitalista ofreció a estos indígenas su incorporación como asalariados.

Las compañías colonizadoras y deslindadoras abrieron determinadas áreas de Baja California a las actividades minera, agrícola y ganadera, iniciándose un proceso de transformación del entorno ecológico. Como consecuencia, los kumiai empezaron a transitar por un franco proceso de sedentarización y de abandono paulatino de sus conocimientos sobre la cacería, la recolección y la pesca, y de incorporación a una economía mercantil, en la que muy pocas de sus ancestrales habilidades podían servir para obtener un ingreso. Por una parte, la principal fuente de recursos entre estos grupos comenzó a ser el trabajo asalariado, el cual se vio complementado con la práctica de la ganadería, la agricultura de subsistencia, la venta de artesanías y productos silvestres obtenidos directamente de su hábitat o producidos artesanalmente.

Así, los antiguos cazadores y recolectores empezaron a acudir entonces con mayor asiduidad a los primeros centros mineros, agrícolas o ganaderos, en los que encontraban trabajo como peones, vaqueros o pastores de cabras, y pizcadores de algodón, de hortaliza o de uva. Por ejemplo, los kumiai de las comunidades de San José de la Zorra y San Antonio Nécua, encontraron desde

¹¹ Esta política de colonización condujo a una situación extrema en la que 90% del territorio peninsular llegó a estar bajo concesión de las compañías extranjeras. Esta situación no cambió sino hasta entrado el siglo xx.

principios de este siglo hasta la década de los cincuenta del siglo XX, empleo como jornaleros contratados en los cultivos de los colonos rusos del valle de Guadalupe y como vaqueros contratados en los ranchos ganaderos orientados hacia la costa occidental, en las inmediaciones del municipio de Tijuana (don Gabriel Kachirinski y don Andrés Vega, informantes ruso y kumiai respectivamente; comunicación personal). Más tarde, los miembros de estas comunidades empezaron a encontrar trabajo en las empacadoras de atún localizadas en El Sauzal, mientras que los indios de La Huerta iniciaron su trabajo de vaqueros asalariados en los ranchos más viejos del lugar, como El Salvador, Sangre de Cristo, El Rayo, y el rancho San Faustino; posteriormente los pobladores de esta comunidad se emplearon en el lavado de oro en el Real del Castillo y en la construcción de corrales en Ojos Negros; y más tarde, estos mismos indígenas empezaron a emigrar hacia Mexicali, en donde encontraron trabajo como pizcadores de algodón (Teodora Cuero).

Los kumiai empezaron a desarrollar una incipiente dinámica comercial, que se expresó a través de la venta de los escasos productos que aún podían obtener en su hábitat, para contar con el dinero que les permitiría comprar un poco de alimento. Así, estos indígenas regularmente encontraban en los centros de contratación a un tendero o comerciante al que le vendían carne o piel de venado, borrego cimarrón, coyote, o plantas de uso y consumo tradicional. No obstante, la relación de intercambio más intensa se estableció entre los kumiai y los tipai de la porción mexicana, así como con los miembros de su misma tribu que vivían en diversas reservaciones en California, en los Estados Unidos. Debido a las facilidades con las que contaban los kumiai para viajar a través de la frontera sin necesidad de documentos, estos indígenas mexicanos acudían a las comunidades de California a vender productos difíciles de conseguir para los indígenas de las reservaciones norteamericanas, como la piel de venado, que era muy apreciada y bien pagada por los kumiai de California. Después de realizar su transacciones, los kumiai y tipai compraban comestibles que obsequiaban a sus parientes estadounidenses con mascaradas de colores vivos, para después retornar a sus comunidades en México.

Como resultado de este proceso de incorporación de los kumiai a la economía regional, se impuso el uso del dinero como forma de intercambio y se generó dependencia hacia los satisfactores introducidos por el colonizador. Por esa razón, dejaron de buscar su alimento en las montañas, valles o costas, e iniciaron el proceso de sustitución de estos satisfactores por aquellos que les ofrecía el vendedor ambulante o “globero”, quien es una figura tradicional que pervive en la actualidad y aún existe en Ensenada.

Los bajos salarios, la inestabilidad del mercado laboral y el de sus productos naturales o silvestres, han obligado a los indígenas a no dejar atrás su habilidad como cazadores y recolectores, alternando estas actividades con aquellas que aprendieron de los misioneros (agrícolas y ganaderas).

EL IMPACTO CULTURAL Y BIOLÓGICO DE LA COLONIZACIÓN POSMISIONAL

Como resultado del trabajo misional, hacia el primer cuarto del presente siglo, las instituciones tradicionales de socialización kumiai fueron completamente olvidadas o desarticuladas. Éste es el caso de los ritos de iniciación y de las prácticas religiosas de los kumiai. Por esta razón, Delfina Cuero expresó a la antropóloga Shipeck (1968) sus temores por no haber sido formalmente iniciada por su grupo y, en consecuencia, por adolecer del tatuaje que les hacían en el mentón a las mujeres durante este ritual, el cual garantizaba su acceso a una buena vida en el más allá.

Ahora, como estoy envejeciendo, creo que debiera tener unas cuantas líneas tatuadas, porque no sé qué ocurrirá conmigo cuando muera (1968:40).

Pero la ausencia del rito de iniciación para aquellos kumiai que pasaron por su adolescencia en la época posmisional significó más que ansiedad. Como lo expresa la misma Delfina Cuero, dicha ausencia significó también la pérdida de conocimientos importantes acerca de la supervivencia en el campo y sobre los signos de su cuerpo. Por ejemplo, estando embarazada, Delfina acudió sola

y por varios días a coleccionar alimento en las montañas; una vez allí, sintió repentinamente los dolores característicos de la proximidad del parto, y no sabiendo qué hacer, perdió a su primer hijo. Shipek descubrió más tarde que las mujeres kumiai de la generación de Delfina Cuero habían tenido la misma experiencia, y que ésta había ocurrido porque la información acerca de cómo llevar el cuidado de un embarazo, cómo reconocer la proximidad del parto, y más aún, qué hacer en el momento mismo del alumbramiento, era una información que se ofrecía en el rito de iniciación que todas estas mujeres carecieron.

Puede parecer lugar común decir que el factor de aniquilamiento de los kiliwas fueron las epidemias introducidas por los misioneros y poco se sabe acerca de las enfermedades introducidas por los mexicanos y estadounidenses en estas poblaciones. Al respecto Toffelmeler y Luomola (1936:199) nos dicen que los primeros años del siglo xx se redujo la población de kumiai de 3000 a 220 como resultado de una serie de enfermedades epidémicas como las venéreas, las viruelas, la influenza, la tosferina y el sarampión, produciendo una impresionante y elevada mortandad infantil. En todas las comunidades indígenas de Baja California se recuerdan actualmente los dramáticos estragos de estas enfermedades:

...mucha gente murió de sarampión, de la tosferina, por ahí del año 25 para acá, del 30. Los niños también murieron del sarampión.

Hay una enfermedad que decía mi 'amá, que me platicaba que de esa enfermedad murió más gente, hasta familias enteras; le nombraban influenza. Eso de la influenza sería como en el año 14 (Teodora Cuero).

ÉPOCA ACTUAL

TERRITORIALIDAD Y MEDIO FÍSICO

Sin lugar a dudas, el periodo misional y la posterior presencia de las compañías deslindadoras y colonizadoras extranjeras, transformaron el carácter nómada

de los kumiai. Pero fue hasta la aplicación de la Reforma Agraria, en la década de los años treinta del siglo xx, cuando estos indígenas se vieron supeditados orgánicamente al Estado Mexicano, siendo forzados a adoptar las formas sedentarias y comunitarias de vida. La Reforma Agraria reestructuró el sistema de propiedad sobre la tierra, dando fin a los monopolios extranjeros y promoviendo al ejido como única forma de organización de los campesinos. Con esto, los kumiai entraron en contacto con nuevos y nutridos flujos migratorios de origen nacional promovidos por el gobierno mexicano, al tiempo que fueron inducidos a adoptar la vía ejidal como un sistema de comunidad completamente adverso a su forma tradicional de vida: se trataba, en la última de las instancias, de la imposición de la noción de comunidad sedentaria, agrícola y ganadera.

A partir de entonces, a través del artículo 27 constitucional y su ley reglamentaria, se restringió la territorialidad de los indígenas a entidades con delimitaciones geográficas específicas e identificadas jurídicamente como ejidos, como comunidades o como núcleos agrarios, que en el caso de los kumiai son: San José de Tecate, Juntas de Neji y San José de la Zorra.¹² Los dos primeros corresponden al municipio de Tecate, mientras que el último pertenece al municipio de Ensenada. Más aún, dado que San José de Tecate ha sido afectado por la ampliación de las colonias, las pequeñas propiedades y las dotaciones ejidales, así como por el crecimiento de la ciudad de Tecate y la expansión ganadera regional, sus habitantes kumiai se han unido a la comunidad de Nejí para integrarse al resto de las familias del mismo grupo étnico que habitan sitios como El Álamo, Los Cochis, Plateros, San Pablo, Nejí de Abajo, Calabaza, La Nopalera, Aguaje de la Tuna y Los Alicitos. Por su parte, la comunidad kumiai más importante es San José de la Zorra, la cual está dentro de un ejido no indígena llamado El Porvenir. Esta ranchería se extiende a 19 kilómetros al noroeste del valle de Guadalupe y se llega hasta allí a través de un camino de terracería. El clima de esta comunidad es generalmente templado, aunque la temporada de invierno abarca desde diciembre hasta marzo. A lo largo de estos meses, en dicha comunidad tiene

¹² El nombre kumiai de Juntas de Nejí es *Uiy'N'ji* que significa: “la viejita hecha piedra”, mientras que San José de la Zorra es *Mat'naex*, que significa “piedra laja extendida”.

lugar la temporada de lluvias y de ligeras nevadas. En esta comunidad se puede encontrar una amplia variedad de plantas que en ocasiones son empleadas por los indígenas en la manufactura de cestos. Este es el caso del junco, el sauce, el saúco, el encino y la manzanita. En lo que respecta a la fauna, los animales más comunes son el conejo, venado, coyote, gato montés, codorniz y zorra.

Por otra parte, los kumiai, en su vertiente tipai, mantienen dos núcleos como centros políticos y ceremoniales. Se trata de La Huerta y San Antonio Né-cua. La Huerta se encuentra a 14 kilómetros del poblado de Ojos Negros y, según los propios indígenas, a esa comunidad corresponden 6 000 hectáreas que se encuentran colindando con un cerro que los nativos llaman el cerro de Las Palomas, así como con los ejidos Agua Caliente, El Ranchito y El Coyote. Los habitantes de La Huerta también identifican familias de su grupo en La Huertita, El Ranchito, La Mariposa, Los Gavilanes, Valle de Guadalupe, Ojos Negros y Real del Castillo.¹³

El clima en La Huerta y demás rancherías circunvecinas es frío, y la temporada de lluvias, como en las demás comunidades, es principalmente en invierno, aunque ocasionalmente también llueve en verano. Las plantas más comunes del lugar, son aquellas que los propios indígenas identifican como la vara de San José, la hierba del borrego, el piñón, la uña de gato, el mangle, la valeriana y el canutillo. Los animales por su parte, son prácticamente los mismos de las demás comunidades, con la excepción de un pájaro, el “corre-cuervos”, que llega a la región en primavera. Se caracteriza por cantar en la madrugada y espantar a los cuervos de sus nidos (Teodora Cuero).

Por último, San Antonio Né-cua se encuentra enclavado en el Cañón de Los Encinos, del cual toma su denominación original en tipai: *Jneau scuix*, que significa precisamente “La curva de los encinos”. Esta comunidad se localiza a seis kilómetros al sur de la carretera que une a Tecate y Ensenada, frente a la vitivinícola Domeq. Cabe mencionar que las características físico geográficas de esta comunidad, así como de su flora y fauna, son similares a las observadas en

¹³ También hay kumiais y tipais dispersos en Tecate, Tijuana, Mexicali y su valle, Ensenada, San Quintín, en el Testerazo, Primo Tapia y en las reservaciones indígenas de California, en los Estados Unidos.

San José de la Zorra, por el hecho de encontrarse en las inmediaciones del valle de Guadalupe.

SUBSISTENCIA

En la actualidad los kumiai sobreviven con una economía de subsistencia que se desenvuelve alrededor de tres ejes simultáneos: su tradición recolectora, la tradición misional sedentaria y campesina y la crianza de ganado a pequeña escala. Su principal ingreso proviene de su trabajo como asalariado en centros agrícolas o ranchos ganaderos.

Su tradición recolectora no tiene lugar con propósitos de autoconsumo, sino principalmente comerciales. Sus productos principales son la leña, el poste, la palmilla y la jojoba. El poste se obtiene de un arbusto llamado guata y se vende a los rancheros mestizos de la región para la construcción de corrales. La jojoba por su parte, es un arbusto que abunda en La Huerta, y en menor grado en San Antonio Nécua; la parte que se aprovecha de esta planta es su semilla, la cual también es comprada en Estados Unidos para la obtención de aceites de para uso industrial y cosmético. Durante un tiempo (1984), este producto tuvo una elevada demanda en el mercado internacional por lo que los indígenas y las autoridades llegaron a pensar que la exportación de jojoba podría ser el resorte que impulsara el desarrollo de estas comunidades. Para ello se pensó en domesticar la planta para sembrarla en viveros especialmente contruidos por el programa de la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar). Desafortunadamente el mercado de la jojoba se mostró con toda su veleidad y sus precios descendían o se elevaban según la demanda y dependiendo de la disponibilidad de dicha planta; además, los errores técnicos y el agotamiento de los recursos destinados a Coplamar al final del boom petrolero, impidieron que el proyecto alcanzara los resultados deseados. Los viveros, así como las instalaciones destinadas a la industrialización de la jojoba fueron abandonados.

La agricultura en estas comunidades es aún incipiente, con excepción de San Antonio Nécua y La Huerta, en donde 36 y 37% (respectivamente) de la po-

blación kumiai censada declaró encontrarse trabajando en este sector, el cual resultó ser más importante que la ganadería.

Y en efecto, ya sea como propietarios de su ganado o como asalariados, 30.2% de la población realiza alguna actividad vinculada con la ganadería en las demás comunidades kumiai. Esto los ha conducido a construir en sus rancharías una infraestructura mínima para el manejo del ganado: en todas se cuenta con un corral de manejo; dos de ellas (La Huerta, San Antonio Nécua) tienen baño garrapaticida y, en una (Nécua), existe un almacén para 2 500 pacas. En todas existe la disponibilidad de abrevaderos, ya sea en agujajes o arroyos con agua todo el año. El destino del producto de la actividad ganadera es, en todos los casos, la venta en pie.

Como resultado de esta actividad ganadera los indígenas han diseñado una cultura del vaquero, la cual retoma ingeniosamente su tradición seminómada. En función de las necesidades de agostadero del ganado, los vaqueros kumiai lo conducen por determinadas áreas, observando sus antiguos senderos.

Otro tipo de habilidades ancestrales se han retomado para obtener un ingreso. Tal es el caso de las técnicas artesanales para la elaboración de objetos de uso cotidiano, mismas que poco a poco empezaron a tener por destino la venta y no su uso. Se trata fundamentalmente de los cestos elaborados con ramas de sauce llamados *shikwines*, o de junco, conocidos como *sawiles* y que son para el mercado turístico.

ORGANIZACIÓN SOCIAL

El surgimiento del modelo de comunidad agraria entre los kumiai, ya sea ejidal o comunal, trajo consigo una serie de cambios que se observaron en la superposición de distintos esquemas de autoridad: el impuesto por la nueva *Ley Agraria*, las jerarquías heredadas de la época misional y el linaje. De esta manera apareció la figura del presidente del comisariado ejidal o la del presidente de bienes comunales –según sea el caso–, teniendo que alternar con la figura del general o capitán. Dado que la *Ley de Reforma Agraria* establece la no reelección de autori-

dades agrarias, con el paso del tiempo la figura tradicional de autoridad empezó a recaer indistintamente en el general o el capitán, mientras que la representación agraria pasó a ser la figura de autoridad formal con representación ante el gobierno.

Actualmente ya no existen las figuras de autoridad tradicional entre los kumiai, y casi nadie recuerda el linaje al que pertenece. Sin embargo, el verdadero motor de la acción social, por encima de la noción de comunidad, continúa siendo a nivel intuitivo a través de la noción de familia extensa. La persistencia de esta forma de organización prehispánica entre estos grupos se expresa en los patrones de asentamiento de sus comunidades, ya que no obstante las intenciones de los dominicos y del mismo gobierno mexicano por compactar los asentamientos indígenas, en todas estas comunidades se pueden identificar una serie de caseríos en extremo dispersos.

Incluso, aún cuando pocos de ellos conocen la denominación del linaje tradicional de su propia familia, es posible identificarlos a través de sus apellidos y muchas veces a través de su localización espacial. Con los kumiai de Nejí, por ejemplo, el apellido Cuero es fundamental, así como los Mateo y los Mata; entre los kumiai de San José de la Zorra, son los Vega y los Silva (Ochoa, 1979: 45); entre los tipai de La Huerta, los linajes identificados son los Aldama y los Cuero, y en San Antonio Nécua son los Domínguez y los Emes.

VIVIENDA Y SERVICIOS

En los años cincuenta, Owen escribió que una persona no informada bien podía dormir en una comunidad indígena de Baja California, creyendo que había dormido en una comunidad rural mestiza. Esto obedece, según el autor, a la escasa diferenciación entre una y otras. Y es que en efecto, las comunidades yumanas, y en particular las kumiai, se caracterizan por la presencia de viviendas cuyos modelos han sido parcialmente retomados por los indígenas de casas introducidas por los programas implementados por el gobierno; en ellas prevalece el bloque

o el ladrillo, la forma cuadrada o rectangular y el piso de cemento. No obstante, es interesante señalar que para Teodora Cuero, el arribo de este de este tipo de vivienda empezó a tener lugar antes de dicho programa, cuando se instalaron las escuelas indígenas en las comunidades, ya que éstas importaron el estilo y los materiales de las sociedades urbanas occidentales; en más de una ocasión, afirma Teodora, ante la falta de maestros, las aulas sirvieron como casa a familias sin hogar. Posteriormente, de dichos inmuebles, se retomaron los patrones de construcción.

Sobre los componentes de la vivienda en estas comunidades, Hinton y Owen encontraron en los años sesenta que sus características expresaban una situación socioeconómica más baja que la de muchas rancherías mestizas de los alrededores, al tiempo que guardaba una estrecha similitud con la vivienda de las rancherías no indígenas del estado de Sonora (Hinton y Owen 1957: 91). En la actualidad, esta situación sigue siendo la misma. El servicio sanitario más común en todas las comunidades es la letrina; el uso de la leña como combustible para preparar los alimentos es ligeramente superior al empleo de gas (53% y 44% respectivamente), a excepción de San Antonio Nécua. El refrigerador eléctrico sólo se utiliza en San Antonio Nécua, ya que en las demás se desconoce cualquier otra forma de preservar los alimentos. Sólo en Nécua y en el valle de la Trinidad, en donde el servicio de electricidad tiene muchos años, hay un número importante de televisores. En las cuatro comunidades restantes existen únicamente ocho; pero el número de radios en las viviendas y automóviles es de 71 y 51% respectivamente. Hinton y Owen observaron que prevalece el uso de bancas de madera hechas por ellos mismos en lugar de las sillas. Esto es el resultado de una situación de pobreza y la manifestación de una agónica economía artesanal dirigida al autoconsumo, que no es privativa de los indígenas, sino de todos los campesinos pobres.

La infraestructura en estas comunidades puede ser dividida entre aquella que está destinada a apoyar actividades de carácter productivo y la de servicios de la comunidad. El primer tipo de infraestructura, que ya ha sido descrita anteriormente, es el rubro en el que las rancherías indígenas sufren más directamente

del criterio demográfico del estado para proceder a la inversión, en tanto que en el segundo tipo de servicios encontramos una notable carencia de accesos y agua potable. Cabe señalar que, aunque actualmente todas las comunidades kumiai cuentan con energía eléctrica, hasta hace 15 años aproximadamente, sólo San Antonio Nécua contaba con este servicio, aún cuando las líneas de conducción se encontraban a pocos kilómetros de casi todos los asentamientos indígenas.

SALUD Y ATENCIÓN MÉDICA

Sin lugar a dudas, las precarias condiciones de las comunidades indígenas tienen su impacto en la salud de sus habitantes y en las posibilidades para ser atendidas. El cuadro de morbilidad en las comunidades de este grupo se compone fundamentalmente de cinco enfermedades cuya importancia se da en el siguiente orden: hipertensión, diabetes (principalmente en mujeres), problemas reumáticos, respiratorios y afecciones gastrointestinales; a este cuadro sin embargo, habría que agregar la presencia repentina de tuberculosis.

Por la carencia de un servicio médico público adecuado y accesible, así como la falta de accesos, pero sobre todo los exiguos ingresos de estos indígenas, la mayoría de los enfermos no se atienden. En el censo, los enfermos que recurrieron a los servicios médicos gratuitos de la Secretaría de Salud o del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), está en el orden de 10.2%, en tanto que el porcentaje de personas que no acuden a ningún tipo de servicio es de 24.5%, y el de quienes acuden al médico particular 21.4% .

En los años recientes ya no existe la figura del *kw si ay*. Cuando sufren alguna enfermedad, los indígenas han mantenido –en mayor o menor intensidad– la fe en las curaciones mágicas, lo cual los conduce a consultar indistintamente a los yerberos, a los doctores y a los llamados espiritualistas no indígenas. En lo que respecta a las técnicas de curación, estos grupos han preservado en gran parte sus conocimientos tradicionales de herbolaria y los han ampliado integrando plantas medicinales introducidas por los colonizadores, tales como la higuera (*Ficus palmeri*), cuya hoja preparada en té es consumida para aligerar los



Arriba: Interior de Iglesia en San José de la Zorra.

Abajo: Exterior de la misma iglesia.

Fotos: Arturo Cardona.



problemas de diabetes (Teodora Cuero, QEPD, tipai de La Huerta, 1988). O bien la valeriana y la sábila de reciente incorporación. La primera se emplea para el dolor de estómago y los problemas del corazón y la segunda, que según Teodora Cuero “es una medicina en grande pa’ todo, tanto para el acné, los dolores de muelas, la diabetes, las quemaduras, etcétera”. Otras plantas medicinales de carácter autóctono son, la flor de saúco que se suministra a manera de té para interrumpir la fiebre (Andrés Vega, QEPD, kumiai de San José de la Zorra, 1988); la hierba del pasmo (*Adenostoma sparsifolium*) que se aplica para el dolor las muelas con dolor; el canutillo (*Ephedra californica*) que tomado en té sirve como diurético y soluciona problemas en los riñones (Teodora Cuero, QEPD, tipai de La Huerta, 1988).

EDUCACIÓN

En todas las comunidades kumiai hay escuelas indígenas, sin embargo, no siempre el servicio que ofrecen y el tipo de educación que imparten han sido acogidos con entusiasmo. Como podemos ver en el caso de La Huerta, aunque la escuela tiene una presencia de cerca de 90 años, su cobertura ha sido limitada. De hecho, de 26 personas que en la actualidad tienen entre 65 y 89 años de edad, sólo seis llegaron hasta el tercer año de primaria, cinco hasta el segundo, y el resto no tuvo ninguna instrucción. Esto seguramente se explica por el problema que claramente identifica y describe Doña Teodora, informante tipai:

...tampoco yo estudié, nomás llegué a tercer año por que no mandaban maestros, y si mandaban no duraban ni siquiera un mes, se iban por que no estaban impuestos a vivir en el campo...Y muchos no tuvieron escuela por lo mismo... (Doña Teodora Cuero; Comunicación personal).

Efectivamente, uno de los problemas que enfrenta la educación indígena en estas comunidades es la contratación de maestros con permanencia en las comunidades, además del deterioro de las escuelas y la necesidad de incorporar a los infantes a una actividad productiva a temprana edad, todo lo cual incide en



Día de prender velas.
Foto: Everardo Garduño.

el problema de deserción escolar. Es por ello que de 124 familias entrevistadas, 16.9% manifestó tener por lo menos un hijo en edad escolar que no asiste a la escuela; por esta misma razón, el nivel de escolaridad promedio de los mayores de 18 años coincide con el nivel de escolaridad promedio de los menores de edad: segundo año de primaria.

Es innegable que con el arribo del sistema escolarizado de educación no tradicional, los kumiai empezaron a sufrir una serie de transformaciones en el ámbito de lo lingüístico. A principios del siglo xx, en todas las comunidades indígenas se encontraba todavía fuertemente arraigada la lengua nativa. Hinton y Owen (1957: 92-98) dan fe de que todos los huerteños hablaban tipai. Tres o cuatro décadas después, esta situación se invirtió completamente y se intensificó el uso del español, principalmente por la introducción de las escuelas; más aún, tal y como lo observan nuestros informantes, al consolidarse el bilingüismo se inició un nuevo proceso de abandono de la lengua propia.

No, puro español, o sea que nosotros casi no hablamos en idioma, no en Kumiai, casi en puro español (Andrés Vega).

Hoy en día, a pesar de que la inmensa mayoría de los indígenas (94.2%) está convencida de la importancia de impartir el idioma nativo como parte de la educación escolarizada, su abandono y transformación tiene, en uno u otro sentido, agentes específicos. Los más ancianos y las mujeres prefieren sus costumbres autóctonas y su idioma, mientras que los más jóvenes se distinguen cada vez menos de la juventud no indígena. Esto ha conducido a la existencia de por lo menos dos formas distintas de hablar el idioma materno, la manera en que se comunican los ancianos, y como lo hacen los jóvenes.

RELIGIÓN

En los distintos ámbitos de la vida religiosa de los kumiai, en el siglo xx sufrieron transformaciones como resultado del contacto; sin embargo, después del periodo de cambio cultural dirigido, el trabajo de cristianización disminuyó en



Boda indígena. Foto: Arturo Cardona.

su intensidad y se reinició apenas a mediados del siglo xx, con la instauración en las comunidades de iglesias que pretendían garantizar una cierta estabilidad en los servicios religiosos; por ello, los indígenas tuvieron un tiempo relativamente prolongado para reelaborar el contenido religioso impuesto por los misioneros a la luz de sus propias creencias, mitos y supersticiones. De hecho, a pesar de que en la actualidad la vida religiosa de estos grupos se encuentra pletórica de elementos católicos y protestantes, pocos son los indígenas que se asumen como partícipes de alguna religión definida, pues afirman que “somos creyentes nomás”. Incluso, es común encontrar a personas que asistan indistintamente a los oficios de una u otra religión, quizás sólo para romper la monotonía cumpliendo con el rito de la congregación, o para obtener un beneficio material inmediato como lo son los regalos o ayudas que los protestantes ofrecen como parte de su estrategia de penetración.



Boda indígena. Foto: Arturo Cardona.

No obstante, es notable entre estas poblaciones la presencia del legado católico de los misioneros europeos en el siglo XVIII, sobre todo a través de la puntual observación del Día de Muertos. Los preparativos de esta celebración dan inicio tres meses antes de la fecha indicada, en verano, con la recolección de cera de los panales para la elaboración de veladoras. Llegado el día 1 de noviembre, por la noche, los indígenas limpian el panteón y por la mañana del 2, lo arreglan con flores; después de esa tarea se retiran del cementerio y regresan hasta las cinco de la tarde, hora en que se reúne nuevamente la comunidad para llevar velas a las tumbas, mismas que permanecen encendidas durante toda la noche. Es común que las tumbas cuenten con una vasija de barro hecha por ellos mismos, o una “casita” de adobe, en cuyo interior se coloca la veladora encendida. Mientras tanto, las casas permanecen virtualmente solas. Este día es conocido por los kumiai como “el día de prender velas”.



Miss Kumiai en Viejas, California.
Foto: Everardo Garduño.

FIESTAS Y JUEGOS

Entre los kumiai los actos congregatorios, como las ceremonias fúnebres, las fiestas y los juegos eran y continúan siendo, actividades esenciales para la liberación de tensiones sociales resultado de una vida marcada por la escasez y la permanente competencia por los recursos para la subsistencia. Por ello, no es difícil entender que una de las actividades catárticas por excelencia era el baile y la danza colectiva. Estas actividades podrían tener como pretexto una boda, el cumpleaños de un bebé, la euforia por haber tenido un año con suficiente alimento (Shipek 1968: 59) o, como lo señala Gifford (1928), estas reuniones servían también para encontrar pareja.

La fiesta tradicional entre los kumiai es el *kuri-kuri*, que se caracteriza por el canto continuo, los bailes tradicionales y la ingestión de alcohol a lo largo de toda la noche. En recientes ocasiones, el *kuri-kuri* ha incluido jaripeo, carreras de caballos y juegos de azar. Asimismo, ha propiciado el encuentro con los kumiai de Estados Unidos. Cuando esto último sucede, es posible que tenga lugar el juego de peón. Este juego es practicado principalmente por los kumiai de las reservas de California.

Este juego se desarrolla en la noche por dos equipos conformados por tres o cuatro jugadores respectivamente;¹⁴ cada uno de los equipos permanece sentado formando dos líneas paralelas, cara a cara; cada equipo tiene una larga cubierta hecha de lona, piel o una cobija que cubre a todos los miembros del grupo desde los hombros hasta los pies. Entre cada uno de los equipos hay una antorcha encendida. A un lado se sienta un árbitro con un palo en cada mano, uno blanco y otro negro. Cada jugador cruza sus brazos y en cada mano sostiene de manera oculta bajo la cobija, un palo de distinto color; todos ellos se balancean de un lado a otro, girando su cuerpo y cantando junto con el árbitro; uno de los jugadores oponentes tienen que adivinar en qué mano se encuentra el palo blanco y, si adivina, acumula un punto a su favor de quince, que tiene que

¹⁴ Cuando Meigs (1939) observó la práctica de este juego, dio cuenta de la participación exclusiva de los hombres, sin embargo, en la actualidad también lo practican las mujeres.







*Pow-Wow en Parque Balboa en San Diego, California.
Foto: Everardo Garduño.*

completar para ganar; pero si se equivoca, debe recoger los palos y dar la oportunidad al oponente que adivine. Una gran excitación prevalece durante todo el partido, tanto entre espectadores como entre jugadores (Meigs, 1939: 44).

MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS

Sin lugar a dudas, una de las manifestaciones artísticas de los kumiai es el arte rupestre, caracterizado por sus formas abstractas y sus colores rojo y negro. En la actualidad, ningún indígena conoce el significado real ni la función de estas expresiones rupestres, ya que algunos solo se limitan a decir que se trata de pinturas hechas por los viejos para representar las cabrillas, el camino del fraile, el mundo, etc. No obstante, todos los kumiai reconocen e identifican a este tipo

de arte sobre roca, como un legado ancestral (Aschmann, 1959: 44, y Trinidad Uchurte; comunicación personal).

Otra de las expresiones estéticas de origen prehispánico, es la elaboración de fetiches o muñecos para la fiesta de las imágenes. En algunos casos, dichos fetiches eran elaborados de madera y, en otros, con fibra de mezcal. Se trata de muñecos de distintos tamaños elaborados sin zurcir absolutamente nada, a base únicamente de amarres, con vistosas faldas largas, blusas floreadas y turbantes. Estos muñecos también están en desuso, aunque Teodora Cuero, de la comunidad de La Huerta, los elaboraba esporádicamente para su venta.

Por su parte, el tallado de madera era una técnica con la que además de elaborar este tipo de fetiches, los kumiai elaboraban artefactos de uso cotidiano, desde sus instrumentos de caza hasta pipas. En la actualidad, este tipo de manufacturas no tiene como finalidad producir objetos utilitarios, sino productos artesanales que son vendidos en el mercado turístico. Entre los kumiai, la actividad artesanal más importante en la actualidad es la cestería, la cual al parecer había entrado en un proceso de desaparición. De hecho, a fines de la década de los cincuenta, Roger Owen declaraba que:

la cestería es esencialmente un arte ya muerto, aunque hay dos mujeres entre los tipai que ocasionalmente producen algún cesto (Owen, 1959: 19).

Esta actividad fue reestablecida posteriormente a través de los talleres impulsados por acciones gubernamentales.¹⁵ La comunidad que se ha especializado en estas manufacturas es San José de la Zorra, en donde gran parte de las mujeres, e incluso algunos hombres, obtienen ingresos familiares importantes a través de la venta de cestos llamados *sawiles* y *shikwines*. La utilidad de estos cestos es la de conservar semillas como el frijol, el maíz en grano o en mazorca. La principal materia prima del *sawiles* es el junco, una espiga larga que crece en los arroyos y que, según los artesanos del lugar, debe ser colectado con Luna

¹⁵ El historiador David Zárate (Q.P.D.) fue promotor de estas manufacturas. También organizó talleres artesanales.

llena. Si se corta durante otra temporada se puede quebrar. Los elementos decorativos del *sawil* consisten en pequeños puntos negros o café oscuro, que son colocados dentro del tejido sin seguir algún patrón determinado. Estos puntos oscuros se obtienen utilizando la raíz del junco, o bien mezclando la hierba con ceniza y lodo, y dejándola secar expuesta al sol por varias semanas (Davis, 1919: 11, y Gloria Castañeda, comunicación personal). Como parte de la cestería puede mencionarse también la elaboración de porta bebés para transportar a los niños atados a la espalada. Hoy en día este tipo de objetos ya no se emplean, aunque hay quienes todavía saben hacerlos.

La música es la expresión artística que sigue siendo patrimonio de todas las comunidades. En cada una de ellas se pueden encontrar cantantes y conocedores de las canciones; sin embargo, en la antigüedad la función de la música trascendía a la festividad y formaba parte de lo ceremonial religioso. La ejecución de esas canciones llegaban a durar hasta seis horas, algunas otras se repetían sin cesar durante toda la noche hasta el amanecer. Éste es el caso del *Chalí* o canción de las imágenes, que se interpretaba entre los kumiai en la ceremonia de las imágenes, durante toda la noche hasta que aparecía Venus, también llamado “lucero de la mañana” (Davis, 1919: 22-23).

Las canciones kumiai se caracterizan por sus patrones monorrítmicos de duración prolongada. Su temática es sumamente sencilla. Generalmente se trata de cantos que se refieren a algún aspecto de la naturaleza: la entrada o salida del sol, el canto de un pájaro, el brillo de una estrella, etcétera. Entre los cantos kumiai más conocidos se encuentran *El oscuro cielo*, *El cenizontle*, *El ratón*, y *El hombre que arrulla a un niño*. Todas las canciones pueden ser motivo de baile, y pueden ser interpretadas simultáneamente por uno, dos, tres o muchos cantantes. El instrumento empleado para la ejecución de la música yumana es el bule, elaborado con una jícara de origen natural que lleva el mismo nombre.

EL FANTASMA DE LA EXTINCIÓN

Evidentemente los kumiai han sufrido una serie de transformaciones importantes a lo largo de estos ciclos de conquista y colonización. Por esta razón, algunos an-

tropólogos o indigenistas hablan frecuentemente de una extinción indígena. Con ello indican el paulatino proceso de desaparición de estos grupos. Hay quienes consideran que la cultura yumana con presencia en nuestro estado, está prácticamente extinta. Sin embargo, justo es decir que el deterioro poblacional de estos grupos en los últimos 58 años no ha sido ni cercanamente el observado entre 1890 y 1935. Todos los levantamientos censales realizados por el Instituto Nacional Indigenista (INI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), coinciden en estimar a la población yumana en un número semejante al considerado por Meigs en 1935, esto es, mil individuos. Además habrá que distinguir entre la desaparición de una comunidad y la extinción de una etnia: lo que en realidad se está observando es el fracaso y la disolución de las formas de organización y reconocimiento legal que el estado implantó en los grupos indígenas, quienes al no encontrar seguridad agraria ni fuentes de sostenimiento en su localidad, emigraron hacia poblados mestizos cercanos o hacia sitios muy lejanos en donde es imposible su localización:¹⁶

Por falta de trabajo iban al otro lado y allá se quedaban, y luego también se iban a acá, al cucapá, y hasta me acuerdo que hace poco, allí murió un tío mío que se llamaba Ángel, que era de aquí; y así se iban, como otro que se murió en Nejí, y que era de aquí (Teodora Cuero, comunicación personal).

Esto, por supuesto, no implica necesariamente la extinción, ya que aún cuando el punto de destino de los migrantes kumiai forma parte de una decisión individual o cuando mucho de una elección a nivel de familia nuclear, no es extraño que allí, en el polo de atracción, familias enteras de indígenas subsistan mimetizadas entre los mestizos, reproduciéndose biológica y culturalmente; tales son los casos de San Isidoro, San José de la Zorra y Juntas de Nejí, cuyos habitantes, lejos de ser parte de etnias en peligro de extinción, se hayan viviendo en el Valle de la Trinidad, en Rosarito, y en el Valle de las Palmas, respectiva-

¹⁶ Toffelmeier y Luomola señalan que los kumiai de Estados Unidos, la reducción de su población durante esos años obedeció a un incremento de los matrimonios con blancos, mexicanos y negros.

mente; incluso, en el caso de los kumiai de Juntas de Nejí, muchos de ellos han emigrado a reservaciones indígenas de su mismo origen, en los Estados Unidos.

A finales de la década de los setenta, y aún hacia la década de los ochenta, se observó un incremento poblacional entre estos grupos, que parece estar revirtiendo la supuesta tendencia a la desaparición absoluta. Este fenómeno, sin embargo, más que responder a un crecimiento de carácter natural de las comunidades, obedece a un crecimiento de carácter social propiciado por el retorno periódico de los indígenas a su territorio, como resultado, primero, de la dotación agraria que en esos años se adjudicó a dos importantes comunidades kumiai, San Antonio Nécua y Juntas de Nejí. Segundo, esto fue también resultado de la aplicación de recursos a estas comunidades, a través de proyectos de carácter productivo.¹⁷

De esta manera, todos aquellos que habían tenido que salir de su lugar de origen y que vieron entonces con esperanza las dotaciones de tierra y la aplicación de programas en sus comunidades, empezaron a regresar. En un censo levantado en el año de 1972, el INI (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI) contabilizó a 233 tipais, frente a 149 que había estimado anteriormente, y 239 kumiais, de 83 contabilizados en los sesentas. Incluso, años más tarde (1978), la seguridad en la posesión de la tierra trajo consigo no solo una tendencia de reagrupamiento de los indígenas en varias de ellas, sino un incremento en el número de matrimonios de parejas que decidieron formar una familia y quedarse a vivir en el lugar seguro que representaba ya su comunidad, experimentándose un crecimiento natural de éstas: en San José de la Zorra por ejemplo, de haberse contabilizado 30 indígenas hacia 1962, en 1978 había 148; y en La Huerta, de 60 personas, ascendieron a 122 (INAH, 1978). En la actualidad se estima que existen 357 indígenas en edad reproductiva viviendo en las comunidades kumiai de La Huerta, Juntas de Nejí, San Antonio Nécua y San José de la Zorra.

¹⁷ Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados.



Mapa 2. Territorio tradicional y localidades actuales de los Kumiai. Cortesía Escuela de Arquitectura de la Universidad Autónoma de Baja California.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Anita de Williams. (1975). *Los primeros pobladores de Baja California*. Gobierno del Estado de Baja California.
- Aschmann, Homer. (1959). *The central desert of Baja California. Demography and Ecology*. University of California Press. Berkely & Los Angeles.
- Aschmann, Homer. (1965). Historical sources for a contact ethnography of Baja California. San Francisco: California Historical Society. Series: *Historical Society Quaterly*; vol 44, no 2.
- Burton, Erlinda. (1973). Culturas prehistóricas en el Valle Imperial. Revista *Calafia*, vol. II, no. 2. Universidad Autónoma de Baja California.
- Campbell, Paul. (1999). *Survival skills of native California*. Salt Lake City: Gibbs Smith.
- Cook. (1937). The extent and significance of disease among the indians of Baja California; *Ibero-Americana*, vol. 12, no 1. University of California, Berkeley.
- Davis, Edward H. (1919). The Diegueños ceremony of the death images. *Contributions of the Museum of the American Indian*, vol. 5, no. 2. New York.

- Davis, Edward H. (1968). Painted wooden tablas of northern Baja California. 24 *Pacific Coast Archaeological Society Quaterly*, vol. 4, no.1.
- Evans-Pritchard, E. E. (1956). *The Nuer of Southern Sudan. African Political Systems*. Fortes Meyer and E. E. Evans-Pitchard, eds. Oxford: London Publications, Oxford University Press.
- Garduño, Everardo. (1995). *En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañoses de Baja California*. México: Conaculta.
- _____. (2014). *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles*. Mexicali: UABC-CDI.
- _____. (2014). El riesgo y el rescate. La tradición y la innovación como factores de identidad. *Revista Digital Universitaria*, vol.15, No.2, México D. F.
- _____. *La música yumana como tradición inventada en Sonidos ancestrales de América Latina. Nuevas interpretaciones*. María Lina Picconi y Everardo Garduño (Comp.). Córdoba: Centro Studi Americanistici/UABC.
- Gifford, E.W., y Robert H. Lowie. (1928). Notes on the Akwa`ala Indians of lower California; University of California. *Publications in American Archeology and Ethnology*, vol.23, Berrkeley.
- Grijalva, Edna Aidé. (1982). Indios y misioneros de la Baja California. *Revista Calafia*, vol. IV, no 7. Universidad Autónoma de Baja California.
- Hedges, Ken. (1975). Pintura Rupestre Kumiai en las montañas septentrionales de la península de Baja California. *Revista Calafia*, vol. II no. 6. Universidad Autónoma de Baja California.
- Hinton, Thomas, B.; Owen, Roger. (1957). Some surviving Yuman groups in Northern Baja California, Mexico. *America*, vol. 17, no. 1. Interamerican Indian Institute, Washington D. C.
- Hohenthal, William D. (2001). *Tipai Ethnographic Notes: A Baja California Indian Community at Mid-Century*. Los Angeles: Ballena Press.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia. (1972). *Censo de los grupos indígenas de Baja California*. Departamento de etnología y antropología social. Mexicali, Baja California.
- _____. (1978). *Censo de los grupos indígenas de Baja California*. Departamento de etnología y antropología social. Mexicali, Baja California.

- _____ (1991). *Censo de los grupos indígenas de Baja California*. Departamento de etnología y antropología social. Mexicali, Baja California.
- Instituto Nacional Indigenista. (1991). *Censo de las comunidades indígenas de Baja California*. Centro Coordinador Indigenista. Ensenada, Baja California.
- Ken Hedges. (1975). Notes on the Kumeyaay: A Problem of Identification. *The Journal of California Anthropology*, 2 (1). University of California, San Diego.
- Langdon, Margaret. (1975). Kamia and Kumeyaay: A Linguistic Perspective. *The Journal of California Anthropology* 2 (1). University of California, San Diego.
- Magaña, Mario Alberto. (1999). Indígenas, misiones y ranchos durante el siglo XIX, en *Ensenada: Nuevas aportaciones para su historia* (Marco Antonio Samaniego, coord.). Mexicali, B. C. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Autónoma de Baja California.
- Martínez, Jorge. *Música indígena en Baja California*. Manuscrito sin fecha.
- Massey, William C. (1949). Tribes and languages of Baja California. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 5, no. 3. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Meigs, Peveril. (1939). The kiliwa indians of lower California. *Iberoamericana*, vol. 15. University of California. Berkeley.
- _____. (1971). Creation myths and other recollections of the Neji mishkwish. 24 *Pacific Coast Archaeological Society Quaterly*, vol.7, no.1. Special Baja California number. January.
- Michelsen, Ralph C. (1968). A tipai a-frame house built in 1963. 24 *Pacific Coast Archaeological Society Quaterly*, vol. 4, no. 1. Special Baja California Number. January.
- Mixco, Mauricio. (1985). Etnohistoria paipai en Baja California. *Revista Meyibó*, no.5, vol. 1. Centro de Investigaciones Históricas. UNAM, UABC. 1985.
- Ochoa, Zazueta. (1979). Distribución actual de los grupos indígenas de Baja California. *Revista Calafia*, vol. IV, no. 1. Universidad Autónoma de Baja California.
- Owen, Roger. (1959). *The indians of Santa Catarina, Baja California Norte, México: Concepts of Disease and curingā*. Ph. d. thesis. University of California, Los Angeles.
- _____. (1969). Musical culture and ethnic solidarity, a Baja California case. *Journal of American folklore*, vol. 82, no. 324. American folklore society, Austin, Texas.
- Rojo, Manuel Clemente. (1972). *Historical notes on Lower California*. Dawson's book shop, Baja California Travels. Series, no. 26. Los Angeles, California.

- _____ (1866). Documento inédito. Archivo personal de Carlos Lazcano.
- Sánchez Ogaz, Yolanda y Trujillo, Gabriel. (1987). *De tierras muy lejanas. La cultura indígena en Baja California*. Secretaría de Educación Pública. Unidad de servicios educativos a descentralizar en Baja California. Mexicali.
- Shipek, Florence. (1968). *The Autobiography of Delfina Cuero, a Diegueño Indian*. Dawson's, book shop. Baja California Travel Series. Los Ángeles.
- Toffelmeier, Gertrude, Luomala, Katharine. (1936). Dreams and dreams interpretations of the diegueño Indians. *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 4, no. 2. Berkeley.
- Wilken, Michael. (1980). *Tradition and change among the pai-pai of Baja California*. Field notes manuscripts from Santa Catarina.
- Zárate, David. (1986). *Hechizo del oeste o el uso del toloache en las ceremonias iniciáticas de los k'miaiä*. Ponencia. Quinto Simposium de Historia Regional. Ensenada, Baja California.
- _____ (1986). *La educación de los k'miai a través de algunas ceremonias*. Ponencia. Quinto Simposium de Historia Regional. Ensenada, Baja California.

INFORMANTES

- Cuero, Teodora; indígena tipai de la comunidad de La Huerta.
- Vega, Andrés; indígena kumiai de la comunidad de San José de la Zorra.
- Kachirinsky, Gabriel; colono de origen ruso de la comunidad Francisco Zarco.
- Uchurte, Trinidad (QPD); indígena kiliwa de la comunidad de Arroyo de León.
- Uchurte, Cruz (QPD); indígena kiliwa de la comunidad de Arroyo de León.
- Vaquero, Antonio (QPD); indígena tipai de la comunidad de La Huerta.

Los kumiai de la Colección Monografías se terminó de imprimir en diciembre de 2016 en Impresora San Andrés, S.A. de C.V., Río Mocerito y Vasco de Quiroga # 801, Col. Pro Hogar, C.P. 21240, Mexicali, Baja California. El cuidado editorial estuvo a cargo de la Coordinación Editorial del IIC-Museo. En su composición se utilizó la tipografía Athelas.

El tiraje consta de 500 ejemplares.