

EVERARDO GARDUÑO
ALEJANDRA VELASCO
COORDINACIÓN

YUMĀNOS

NUEVAS Y DIVERSAS MIRADAS SOBRE LOS
PUEBLOS NATIVOS DE BAJA CALIFORNIA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE BAJA CALIFORNIA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

Dr. Luis Enrique Palafox Maestre
Rector

Dr. Joaquín Caso Niebla
Secretario General

Dra. Lus Mercedes López Acuña
Vicerrectora Campus Ensenada

Dr. Jesús Adolfo Soto Curiel
Vicerrector Campus Mexicali

Dra. Haydeé Gómez Llanos Juárez
Vicerrectora Campus Tijuana

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

Dr. César E. Jiménez Yañez
Responsable Área Editorial del IIC-Museo

YUMANOS

NUEVAS Y DIVERSAS MIRADAS SOBRE LOS
PUEBLOS NATIVOS DE BAJA CALIFORNIA

Universidad Autónoma de Baja California
Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

EVERARDO GARDUÑO
ALEJANDRA VELASCO
COORDINACIÓN

YUMANOS

NUEVAS Y DIVERSAS MIRADAS SOBRE LOS
PUEBLOS NATIVOS DE BAJA CALIFORNIA



Yumanos : nuevas y diversas miradas sobre los pueblos nativos de Baja California / Everardo Garduño, Alejandra Velasco, coordinadores. 1ª ed. – Mexicali, Baja California : Universidad Autónoma de Baja California, 2024.

I recurso en línea, 405 p. : il.col, mapas, fots.

ISBN: 978-607-607-941-6

I. Indios Yumanos – México – Baja California (Estado) – Vida social y costumbres. 2. Yumanos – Historia – México – Baja California (Estado). 3. Indígenas de México – Baja California (Estado) – Historia. I. Garduño, Everardo, coord. II. Velasco, Alejandra, coord. II. Universidad Autónoma de Baja California.

E99.Y95 Y85 2024

Comité editorial Instituto de Investigaciones Culturales-Museo: Susana Gutiérrez Portillo; Fernando Vizcarra Schumm; Olga Lorenia Urbalejo Castorena; Areli Veloz Contreras; Mario Alberto Magaña Mancillas; David Bautista Toledo; Christian Fernández Huerta; Clementina Campos Reyes; Raúl Balbuena Bello; César E. Jiménez Yañez; Lya Niño Contreras y Maricela López Ornelas

Publicación dictaminada.

Esta obra fue sometida a dictamen por pares académicos bajo la modalidad doble ciego.

Primera edición: 2024

© D.R. 2024 Everardo Garduño Ruiz

© D.R. 2024 Alejandra Velasco Pegueros

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, Baja California, México, 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: 978-607-607-941-6

Edición y corrección: Fernando Cruz
Diseño editorial: Irma Martínez Hidalgo
Diseño de portada: Rosalba Díaz Galindo

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

Introducción	9
<i>Everardo Garduño y Alejandra Velasco</i>	

Primera parte.

Revisitando su antigua territorialidad y tradición nómada

1. Aproximación a los usos del territorio yumano durante la Prehistoria Tardía	23
<i>Oswaldo Cuadra Gutiérrez</i>	
2. En el norte está el origen. Una aproximación a las prácticas de movilidad y cosmovisión cochimí	45
<i>Ana Paola Morales Cortez</i>	
3. Los yumanos y su relación con el mar en época prehispánica.	71
<i>Enah Fonseca Ibarra</i>	
4. Los cochimíes isleños de Cedros-Huamalguá: huellas difusas, pistas de fuego y raíces arrancadas en “la casa de la niebla”	107
<i>Jesús Israel Baxin Martínez</i>	

Segunda parte.

Entre la ancestralidad, la transformación y la persistencia cultural

5. Recolectores yumanos del piñón: transformación de las identidades en relación con la naturaleza	141
<i>Sergio Cruz Hernández</i>	
6. El vínculo de los objetos cerámicos producidos en Santa Catarina con el pasado y sus implicaciones culturales	163
<i>Michelle D. Graham</i>	

7. La luna y sus temporalidades diferenciadas en el territorio pa ipai y ku'ahl en Ensenada, Baja California. De la época prehispánica a 1950 **195**
Martín Cuitzeo Domínguez Núñez
8. Tradición-innovación y jóvenes migrantes. El caso de los pueblos yumanos de Baja California. **215**
Everardo Garduño

Tercera parte.

Territorialidades bajo amenaza

9. Territorios yumanos y ciclos de conquista **233**
Rubén Luna Castillo
10. Del delta del Colorado al Alto Golfo de California: la territorialidad de los pescadores cucapás de Baja California. **257**
Gustavo A. García Gutiérrez
11. Los pueblos indígenas de Baja California y los proyectos de energía eólica. **285**
Yolanda Mexicalxóchitl García Beltrán

Cuarta parte.

Hacia la revitalización de las lenguas en riesgo

12. Reflexiones en torno a políticas y planificación lingüística en lenguas yumanas en Baja California. **313**
María Elena Ibáñez Bravo
13. Propuesta para el fortalecimiento lingüístico desde la Facultad de Idiomas de la UABC: retos y perspectivas **337**
Etna Teresita Pascacio Montijo y Carlos Ivanhoe Gil Burgoin
14. Documentación lingüística colaborativa: una metodología ética para la revitalización de la lengua pa ipai **357**
Ivette Selene González Castillo
15. Propuesta metodológica para el análisis del vocabulario de plantas en la lengua pa ipai **379**
Manuel Alejandro Sánchez Fernández

- Acerca de los/as autores/as **401**

INTRODUCCIÓN

Everardo Garduño y Alejandra Velasco

Quizá todos y todas hemos escuchado de distintas expresiones derogatorias sobre el norte de México. La más conocida es aquella que define a esta parte del país como el lugar “donde termina la civilización y empieza la carne asada”, y que en realidad es una tergiversación eufemística de la que pronunció José Vasconcelos: “Donde termina el guiso y empieza a comerse la carne asada, comienza la barbarie” (Espinosa, 2015, pp. 1554–1555). Otras expresiones son las que identifican a esta zona como “el punto de encuentro entre el salvajismo y la civilización” (Jackson, 1987, p. 188); como “una mera variación de lo mesoamericano” (Bonfil, 1987); como “una instancia marginal de lo mesoamericano” (Bartolomé, 2006) o como “la Gran Chichimeca”, haciendo uso del término que empleaban los mexicas para referirse a las poblaciones del norte como “pueblos inferiores” (Gradie, 1994, p. 67). Se tratan todas ellas de expresiones que menosprecian la relevancia de las culturas que han habitado en el norte por: 1) haber dejado como único testimonio de su existencia indescifrables jeroglíficos y no magnificentes pirámides, y 2) porque constituyen pequeños grupos nómadas de cazadores y recolectores sin gobierno, y no poblaciones de agricultores sedentarios con Estado.

Sobre la base de esta subestimación del norte, dentro de la antropología mexicana se ha instaurado una especie de colonialismo interno que ha tenido como hegemonía a la antropología mesoamericanista que, por siete décadas, ignoró la existencia de los yumanos y dejó a los antropólogos extranjeros el privilegio exclusivo de su “descubrimiento”. A principios del siglo xx y desde los paradigmas más contrastantes, estos investigadores elaboraron diversas representaciones sobre los yumanos que concluían siempre en lo mismo: la inminencia de su desaparición. Hubo quienes desde el particularismo histórico boasiano y el difusionismo kroeberiano, realizaron exhaustivas taxonomías

que retrataron a los distintos aspectos de la vida de estos grupos “antes de que desaparecieran”. Éste fue el caso de Edward W. Gifford y Robert H. Lowie (1928), Gertrude Toffelmeier y Katherine Luomola (1936) que se interesaron por sus prácticas chamanistas; Roger Owen (1959) que escribió su tesis doctoral sobre la herbolaria y sus concepciones de enfermedad y salud; Edward Davis (1919) que describió con singular acuciosidad sobre los ritos funerarios; Thomas Hinton en coautoría con Roger Owen (1957) que analizaron el proceso de aculturación; Peveril Meigs (1971) que se vio seducido por la mitología; William D. Hohenthal (2000) que mapeó la territorialidad de los tipai; Mauricio Mixco (1983) que estudió la lengua kiliwa; Ralph Michelsen y Hellen Smith (1966) que escribieron sobre la vivienda indígena y las prácticas tradicionales de recolección, y Hommer Aschmann (1959), a quien le debemos las mejores indagaciones sobre la adaptación y demografía de los yumanos en el Desierto Central. También hubo quienes quisieron ir más allá del registro “urgente” de los yumanos e intentaron explicar su “inminente desaparición” desde la escuela de cultura y personalidad, la perspectiva transcultural o incluso el marxismo. Se habló entonces de “confusión cultural” o “depresión anómica” (Aberle, 1950), de detribalización (Cohen, 1969), de migración, de proletarianización y consecuentemente de asimilación (Hinton y Owen, 1957), como factores que explicaban la extinción de estos grupos.

En la década de los setenta, sin embargo, los pueblos yumanos surgieron repentinamente ante los ojos de antropólogos e instituciones de orientación mesoamericanista. Después de una larga jornada de protestas en la Ciudad de México, portando todos los elementos distintivos de su etnicidad, el Estado reconoció la existencia de estos grupos. Como resultado de este reconocimiento, el Instituto Nacional Indigenista (INI) abrió su primera oficina en Baja California para atender sus demandas, 20 años después de haberse creado e instalado en otras regiones del país.

En los ochenta, el Estado mexicano abrazó con singular entusiasmo un nacionalismo movido por dos cuestiones: 1) el orgullo por el pasado indígena, asumido como raíz fundacional de la nación y centro fundamental de la mexicanidad, y 2) la convicción de que la frontera norte era un espacio amenazado por el imperialismo cultural norteamericano y que sus habitantes se alejaban cada vez más de esa mexicanidad para adoptar las costumbres, la lengua, la música y todo aquello que representaba la cultura anglosajona. El gobierno procedió entonces al “rescate” de esta frontera, mediante una estrate-

gia de mexicanización, que consistió en la difusión y el fortalecimiento de las expresiones más estereotipadas y folclorizadas de lo indígena que, sin embargo, tuvo algunos resultados verdaderamente memorables. Por ejemplo, en Baja California se impulsaron talleres artesanales para la producción de cerámica y cestería en las comunidades yumanas y se promovieron encuentros de Kuri Kuri y de tradición oral.

Como parte del descubrimiento del norte, antropólogos y sociólogos provenientes de distintos lugares vieron revelada la centralidad de la frontera. Celebraron entonces su abigarrada diversidad, sus culturas híbridas y sus identidades emergentes, resultado de sucesivos procesos migratorios y la vecindad con los Estados Unidos. En ese contexto, tuvieron lugar dos fenómenos en la academia: la desindianización de la antropología y la desantropologización de lo indio, y con esto, la desyumanización del tema indígena. Por una parte, los antropólogos nos mostraron que en Baja California su disciplina no tenía por qué reducirse al estudio de los grupos originarios y empezaron a estudiar la migración no-indígena, las maquiladoras, el cine y las culturas juveniles, entre otros temas; los sociólogos, comunicólogos, economistas, demógrafos e incluso psicólogos, empezaron a estudiar a las poblaciones indígenas, pero sobre todo aquellas en proceso de asentamiento que, en la década de los ochenta, habían empezado a llegar por decenas de miles a San Quintín, Ensenada y Tijuana. En estos grupos, los investigadores encontraron interesantes casos que ilustraban los procesos de des y reterritorialización cultural, el surgimiento de nuevas identidades e identidades múltiples o la construcción de comunidades transnacionales; no obstante, con esto se volvió a dejar de lado el estudio de los yumanos, ignorando su esencia como los verdaderos pioneros en la observancia de todos esos procesos. Se olvidó que estas poblaciones, literalmente, habían sido atravesadas por la frontera desde el origen mismo de ésta, a mediados del siglo XIX.

A partir del siglo XXI, sin embargo, jóvenes académicos/as de Estados Unidos, Canadá y México, formados en diferentes campos del conocimiento, empezaron a visitar a estos grupos que se pensaban asunto exclusivo de la antropología. Con preguntas de investigación situadas en la geografía, la sociología rural, las ciencias sociales, la arqueología, la antropología, la lingüística, la comunicación y la literatura, estos investigadores se han deslindado de la clásica investigación extractivista y autoritaria y han preferido retornar a las comunidades los productos de su investigación y hablar de “colaboradores” más que de “informantes”, de “diálogo de saberes” más que de “método hipotético-deductivo”,

y de “autorrepresentación” más que de “ciencia objetiva”. Son, en este sentido, investigadores que buscan un esquema colaborativo que permita incidir en las problemáticas que viven estos pueblos: la tensión entre la persistencia y el cambio, los conflictos entre su histórica territorialidad y su desterritorialización actual, la desaparición de sus lenguas y la urgente necesidad de revitalizarlas. En este libro hemos reunido a algunos/as de estos/as investigadores/as que nos ofrecen un abanico de temas y formas de abordaje, que aquí se presentan en cuatro apartados: 1. Revisitando su antigua territorialidad y tradición nómada; 2. Entre la ancestralidad, la transformación y la persistencia cultural; 3. Territorialidades bajo amenaza, y 4. Hacia la revitalización de las lenguas en riesgo.

En la primera de estas secciones se analizan los cambios observados históricamente en las formas de asentamiento y movilidad de estos grupos. A través de la exploración de áreas de residencia muy poco estudiadas y por medio de novedosas metodologías como el análisis cuali-cuantitativo y la interpretación del arte rupestre, se incluyen dos trabajos sobre los cochimí y dos de los kumiai. El primero de ellos es de Oswaldo Cuadra, quien desde la arqueología dialoga con otras disciplinas para analizar las dinámicas sociales y culturales de los kumiai y nos comparte una “Aproximación a los usos del territorio yumano durante la Prehistoria Tardía”. Con el propósito de entender la movilidad de las bandas y la función que tuvo la estacionalidad de este grupo durante dicho periodo, este arqueólogo nos invita a repensar las formas de apropiación utilitaria del territorio que han sido atribuidas como tradicionales a los kumiai y nos sugiere nuevos patrones. En la opinión del autor, estos hallazgos sobre la antigua adaptación de este grupo a su territorio pueden ayudarnos a responder los cuestionamientos que se han hecho durante años sobre el comportamiento humano en contextos semiáridos.

Por su parte, en el capítulo “En el norte está el origen. Una aproximación a las prácticas de movilidad y cosmovisión cochimí”, Paola Morales lleva a cabo una exhaustiva revisión de diarios, cartas y crónicas que colonizadores y misioneros escribieron acerca de estos grupos del Desierto Central. Como bien lo indica la autora de este texto, a través de estos testimonios documentales de los primeros encuentros entre europeos e indígenas, se puede saber que estos últimos fueron poseedores de una cosmovisión basada en la concepción cíclica del tiempo en la que la movilidad fue no sólo una mera forma de supervivencia, sino también una manera de ver el mundo. A través de estos registros, la especialista en estudios culturales reconstruye la itinerancia de los cochimí y

su relación con las seis estaciones del año observadas por este grupo; asimismo, la investigadora identifica la territorialidad específica de esta itinerancia, la cual incluye abrigos rocosos con arte rupestre, agujeros y otros sitios en los que se llevaban a cabo fiestas y ceremonias ligadas a su ciclo de movilidad.

Un tercer trabajo es el de “Los yumanos y su relación con el mar en la época prehispánica”, de Enah Fonseca. A través de una novedosa metodología que incluye el análisis de los más recientes hallazgos arqueozoológicos, las manifestaciones gráfico-rupestres, la revisión de referencias históricas y las descripciones etnográficas obtenidas en campo, la autora nos muestra la relación establecida por estos grupos con el mar. Atendiendo el patrón de asentamiento de estos cazadores, recolectores y pescadores, su ciclo de movilidad y su organización social basada en *shumules*, esta arqueóloga va al encuentro de los antiguos sitios de habitación yumana en las costas, en donde analiza conchas y vestigios de peces y mamíferos marinos consumidos por estos grupos y establece asociaciones con aquellos lugares localizados en otras latitudes en donde se encuentran representaciones gráfico-rupestres de especies marinas similares; esto permite a la investigadora definir la dependencia de estos indígenas hacia el mar, así como sus patrones de movilidad y territorialidad.

Para cerrar el primer apartado, Israel Baxin toma al fuego como una luz para iluminar sus indagaciones e ir al encuentro de las difusas huellas de los cochimíes en la Isla de Cedros. Retomando los escasos documentos arqueológicos y etnohistóricos existentes, Baxin nos muestra que pese a las transformaciones del paisaje que con el paso del tiempo y la modernidad han arrancado las raíces de estos grupos, existen evidencias de su habitación temprana en esta isla. En su trabajo “Los cochimíes isleños de Cedros-Huamalguá: huellas difusas, pistas de fuego y raíces arrancadas en ‘la casa de la niebla’”, este geógrafo busca reconocer las diversas capas de historia que han dado vida a ese territorio.

El segundo apartado de este libro reúne cuatro capítulos enfocados en prácticas culturales de origen ancestral, que aún tienen lugar entre los grupos yumanos. El interés de los autores de estos cuatro trabajos es el mismo: identificar el papel que desempeñan estas prácticas en la configuración de la identidad de estos grupos, independientemente de sus transformaciones al paso del tiempo y de las diferencias entre ellas. Los casos específicos que se analizan son: la recolección de piñón y bellota, la cerámica, algunas prácticas relacionadas con las fases lunares, concretamente la pesca y recolección de moluscos, la música de bule, los temascales, las bodas tradicionales, la fiesta del Kuri-Kuri y la producción artesanal.

El primer caso es presentado por Sergio Cruz con su artículo “Recolectores yumanos del piñón: transformación de las identidades en relación con la naturaleza”. En este trabajo el autor aborda la relación humano-naturaleza desde una perspectiva cultural y específicamente simbólica. Tomando como referencia las representaciones sociales que los kumiai y pa ipai han elaborado sobre la colecta de piñón y bellota, este especialista en medio ambiente y desarrollo sustentable muestra el papel que estas elaboraciones tienen en la configuración de las identidades de estos grupos, como pueblos nativos baja-californianos.

En el caso de la alfarería, Michelle Graham analiza el vínculo entre la actual práctica que tiene lugar en Santa Catarina, comunidad pa ipai, y los patrones observados en la antigua cerámica. En “El vínculo de los objetos cerámicos producidos en Santa Catarina con el pasado y sus implicaciones culturales”, la arqueóloga indaga los patrones observados en las piezas de alfarería y apela a la memoria personal de las artesanas que producen estos objetos, para explorar los elementos de tiempo y espacio que permitan proponer una tipología según su conexión con el pasado cultural yumano.

El tercer capítulo de esta sección es presentado por el antropólogo Martín Domínguez, quien sugiere que en la época prehispánica, las representaciones y prácticas relacionadas con la luna de pa ipais y ku’ahles se transformaron muy lentamente, a diferencia de cómo lo hicieron a partir de la colonización. El también especialista en semiótica se centra específicamente en el análisis de los cambios sufridos por la pesca de abulón y almejas, como consecuencia de la rancherización de la región y en particular de los pueblos yumanos.

En el último capítulo de esta sección, Everardo Garduño sostiene que la tradición y la innovación cultural de los pueblos indígenas son dos aspectos igual de importantes para la existencia de una identidad étnica que resista el paso del tiempo y los acelerados cambios del entorno social. En opinión de este antropólogo, esto es evidente en algunos elementos de la cultura expresiva de los grupos yumanos que expresan una gran creatividad que incide en la revitalización de estos grupos generalmente considerados en proceso de extinción.

El siguiente apartado es sobre territorialidades bajo amenaza. En él se abordan las nuevas formas de territorialización de los yumanos y las problemáticas asociadas a su territorio. Caracterizados por la dispersión de sus asentamientos, estos grupos fueron inducidos, a partir de la Reforma Agraria, a procesos de desterritorialización o permanente tensión territorial. Esto transformó la

configuración del territorio de estos grupos, así como la forma de vivirlo y de apropiación por parte de ellos. En los artículos de esta sección se discute cómo a partir de estas transformaciones, las montañas, las planicies y las costas habitadas por los cazadores, recolectores y pescadores yumanos, empezaron a verse amenazadas y alteradas por la dotación de tierras a colonias y ejidos, por las políticas de protección al ambiente del Estado y por la irrupción de megaproyectos.

En el primer trabajo de esta tercera sección, “Territorios yumanos y ciclos de conquista”, Rubén Luna realiza un recuento de las históricas modificaciones que ha experimentado la relación de los nativos con su territorio y la organización socioterritorial yumana. Cobra particular interés para este antropólogo la forma en que estos grupos responden frente a las problemáticas que en la actualidad acechan al entorno físico de sus comunidades.

En esta misma línea, Gustavo García nos acerca a otra dimensión del territorio yumano en “Del delta del Colorado al Alto Golfo de California: la territorialidad de los pescadores cucapás de Baja California”. En este artículo García revisa los antecedentes históricos de los *rieños* para explicar cómo su cultura y su vida han estado íntimamente ligadas al territorio acuático y a las transformaciones de los cuerpos de agua localizados en su territorio tradicional. Asimismo, este antropólogo descubre en los mitos y en algunas prácticas tradicionales cucapá el legítimo reclamo de su ancestral territorialidad y su derecho a la pesca en una zona protegida convertida en Reserva de la Biósfera por parte del Estado, y disputada por el narcotráfico. A decir del autor, esto ha creado un choque entre las instituciones estatales y los pescadores cucapá.

Por su parte, Yolanda García nos muestra un panorama sobre los proyectos eólicos en México y pone la lupa en las comunidades y los ejidos indígenas bajacalifornianos. Esto con la finalidad de identificar los efectos que estos proyectos han tenido a escala social, ambiental, económica y cultural, así como en sus derechos como pueblos originarios. Con este propósito, “Los pueblos indígenas de Baja California y los proyectos de energía eólica” retoma categorías clave como “desterritorialización”, “reterritorialización” y “tensión territorial”; conceptos que le permiten a esta especialista en conflictos socioambientales profundizar también en los cambios que se dan en el territorio, a raíz de este tipo de megaproyectos, en las identidades de estos grupos.

Finalmente, el cuarto apartado aborda una problemática actual y urgente de atender: la pérdida de las lenguas yumanas. Reconocidas oficialmente como

lenguas en riesgo de desaparecer, el número de hablantes de todas ellas es notablemente reducido. Por ejemplo, el grupo con mayor número de hablantes, el kumiai, no asciende a más de doscientos, mientras que el grupo que presenta la situación más crítica, el kiliwa, cuenta apenas con cinco. Es por ello que a lo largo del siglo xx y lo que va del xxi, diversos lingüistas han intentado impulsar proyectos colaborativos tendientes a revitalizar estas lenguas. En este último apartado se presentan algunos de estos proyectos que proponen nuevas estrategias para la recuperación lingüística y que incluyen la acción interinstitucional, la aplicación de la lingüística descriptiva y la documentación lingüística colaborativa.

El primer capítulo de este apartado es el de Elena Ibáñez, quien evalúa la situación actual de las lenguas de estos grupos y las acciones realizadas a favor de sus derechos lingüísticos. En él se comparten, además, algunas “Reflexiones en torno a políticas y planificación lingüística en lenguas yumanas en Baja California” y se invita a la reflexión y sobre todo a la acción de los investigadores como gestores políticos. Este trabajo es una propuesta que la lingüista sugiere para coordinar esfuerzos entre la academia y los pueblos yumanos.

Otro trabajo en este mismo campo es el de Etna T. Pascacio y Carlos Gil, quienes nos comparten una propuesta de planificación lingüística para el fortalecimiento de las lenguas yumanas: el Programa de Investigación y Estudios Aplicados en Lenguas Indígenas (PIEALI), de la Facultad de Idiomas de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). En este artículo, Pascacio y Gil identifican tanto a agentes involucrados en la planificación lingüística como acciones que se han realizado para el fortalecimiento de estas lenguas; esto con la finalidad de establecer los enfoques desde los cuales se puedan analizar los principales retos en la aplicación de este programa. También aquí se discute la relevancia de los académicos y las instituciones educativas en la gestión, el desarrollo de proyectos y la creación de redes de colaboración que incorporen como factor clave a los pueblos indígenas.

Impulsada por el mismo espíritu colaborativo y decolonial, Ivette González nos presenta su trabajo “Documentación lingüística colaborativa: una metodología ética para la revitalización de la lengua pa ipai”. En este escrito, la lingüista hace un balance sobre el estado de vitalidad que guarda esta lengua en Santa Catarina y habla de las acciones que llevó a cabo para incidir en su revitalización. Entre estas acciones se encuentra un proyecto de documentación lingüística realizado con mujeres de esta comunidad, y que dio por resultado

una serie de materiales didácticos y de divulgación para estudiantes de la escuela primaria del lugar. Con estos materiales, la autora contribuyó también al fortalecimiento del Repositorio de Lenguas del Noroeste.

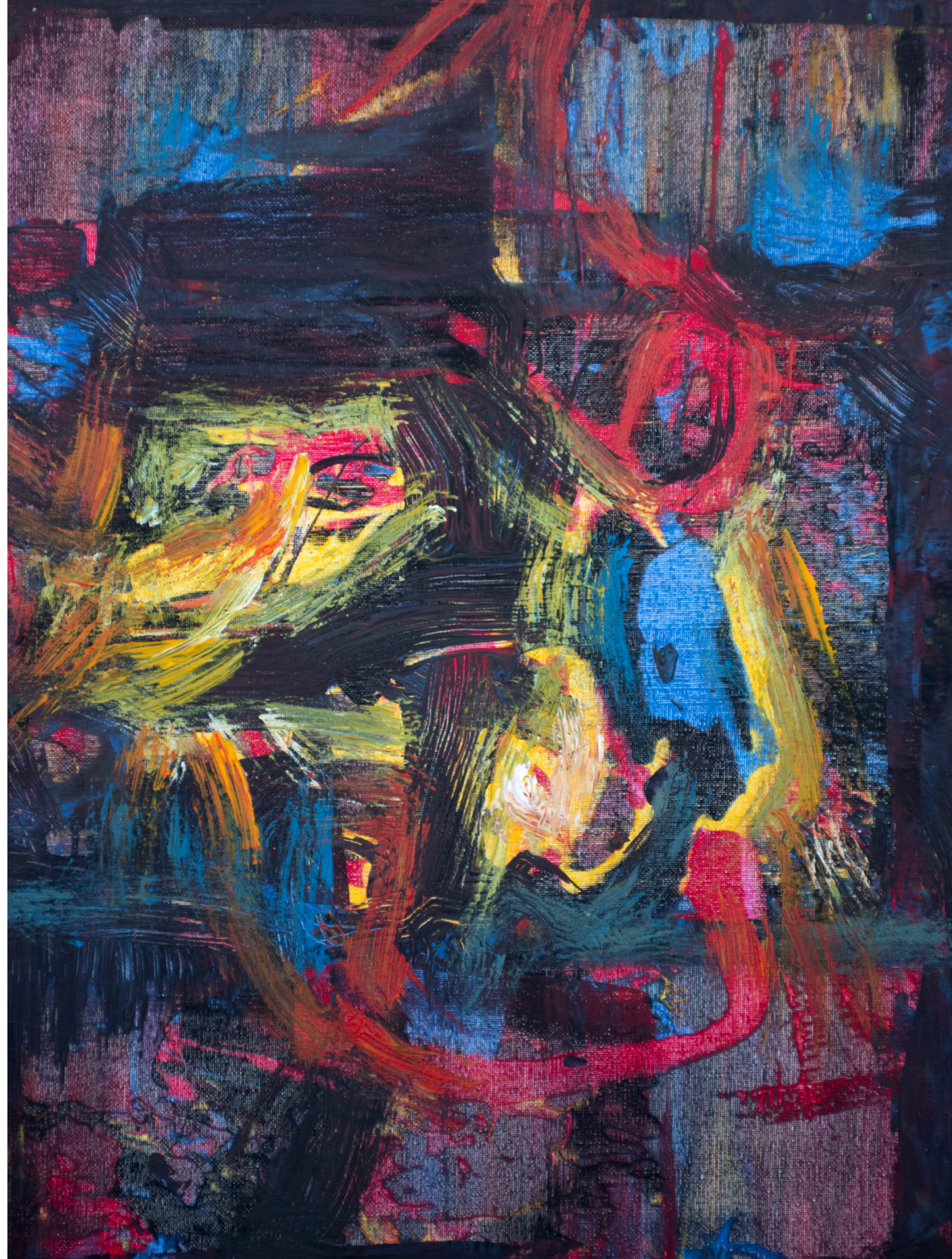
Finalmente, Manuel Sánchez presenta una propuesta metodológica para identificar unidades mínimas de significado en el campo léxico de plantas del pa ipai. En este trabajo, Sánchez demuestra cómo estas unidades permiten la creación de categorías más abstractas dentro de la propia lengua. Para lograrlo, el autor inicia el análisis de la palabra fonológica para identificar secuencias fonémicas frecuentes en palabras del mismo campo semántico. En este ejercicio, este lingüista también propone la construcción de un corpus de trabajo sobre léxico de plantas, rescatable de trabajos antecedentes sobre la lengua pa ipai.

Como se puede apreciar, los artículos presentados en las cuatro secciones de este libro brindan una miscelánea interesante de temas y enfoques sobre los pueblos yumanos, y dan cuenta de la vitalidad de estos grupos. A pesar de los cambios sociales, de los problemas territoriales y de los discursos catastróficos que hasta hace algunos años pregonaban su extinción, aquí se demuestra que estas culturas continúan reproduciéndose en contextos cada vez más dinámicos. Más aún, aquí se ilustra cómo estos grupos experimentan actualmente un proceso de revitalización cultural e identitaria, que exige ser documentada. Por otra parte, estas nuevas y diversas miradas presentadas en este libro, también visibilizan los problemas que viven los pueblos nativos de Baja California y plantean la necesidad de re-pensar la importancia de la interdisciplinariedad y la reciprocidad, así como nuestro papel como investigadores/as, los alcances de nuestro quehacer académico y los proyectos de investigación que llevamos a cabo. Este libro es una invitación para continuar estudiando las culturas yumanas, a través de procesos colaborativos que permitan no sólo producir conocimiento sobre ellas, sino también incidir en la solución de los problemas que en la actualidad enfrentan.

REFERENCIAS

- Aberle, D. F. (1950). The functional prerequisites of a society. *Ethics*, (60), 12-15.
- Aschmann, H. (1959). *The Central Desert of Baja California. Demography and ecology*. University of California Press.
- Bartolomé, M. (2006). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI.

- Bonfil, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. CIESAS-SEP.
- Cohen, A. (1969). *Two dimensional man*. University of California Press.
- Davis, E. (1919). The Diegueño Ceremony of the Death Images. *Contributions of the Museum of the American Indian*, 5(2), 7-33.
- Espinosa, E. (2015). Educación y ciudadanía. Catecismos cívicos en Nuevo León y Coahuila durante el porfiriato. *Historia Mexicana*, 64(4), (256), abril-junio, 1541-1581.
- Gifford, E. W. y Lowie, R. H. (1928). *Notes on the Akwa'ala indians of Lower California*. University of California Press.
- Gradie, Ch. (1994). Discovering the chichimecas. *Academy of American Franciscan History*, 51(1), julio, 67-88.
- Hinton, T. y Owen, R. (1957). Some surviving groups in Northern Baja California, Mexico. *América Indígena*, 17(1), 87-102.
- Hohenthal, W. D. Jr. (2000). *Tipai ethnographic notes: A Baja California indian community at mid-century*. Ballena Press.
- Jackson, F. (1987). El significado de la frontera en la historia americana. *Secuencia*, (7), enero-abril, 187-207.
- Meigs, P. (1971). Creation myths and other recollections of the Neji Mishkwish. *Pacific Coast Archaeological Society Quaterly*, 7(1), 9-14.
- Michelsen, R. y Smith, H. (1966). Honey collecting by indians in Baja California, Mexico. *Pacific Coast Archaeological Society Quaterly*, 3(1), 53-57.
- Mixco, M. (1983). *Kiliwa texts. When I have donned my crest of stars*. Anthropological Papers. University of Utah Press.
- Owen, R. (1959). *The indians of Santa Catarina, Baja California Norte, Mexico: Concepts of disease and curing*. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, UCLA.
- Toffelmeier, G. y Luomola, K. (1936). Dreams and dreams interpretations of the Diegueño indians. *Psychoanalytic Quaterly*, (5), 195-225.



REVISITANDO
SU ANTIGUA
TERRITORIALIDAD
Y TRADICIÓN NÓMADA

Primera parte

1. APROXIMACIÓN A LOS USOS DEL TERRITORIO YUMANO DURANTE LA PREHISTORIA TARDÍA

Oswaldo Cuadra Gutiérrez

INTRODUCCIÓN

La costa del Pacífico norte del estado de Baja California es rica en nutrientes en sus ecosistemas terrestre y marino. Esta zona se caracteriza por tener un clima semiseco tipo mediterráneo en convivencia con un régimen de lluvias invernales provenientes del noroeste, y periodos de neblinas que mantienen índices de humedad satisfactorios en la vertiente oeste de la sierra transpeninsular. Estas características climáticas ofrecen las condiciones para el desarrollo de un ecosistema terrestre con una diversidad en matorrales rosetófilos costeros, chaparrales, bosques de encinos, vegetación riparia y bosque de coníferas en la alta montaña, que debido a factores de altitud, latitud y humedad se presentan en pisos bioclimáticos (Delgadillo, 1998). Debido a que estas condiciones climáticas en la zona son muy parecidas a las condiciones que existían en la región cuando arribaron los grupos yumanos, se infiere que estos pisos bioclimáticos ofrecieron a los grupos yumanos diversos tipos de vegetación rica en frutos, semillas, fibras y maderas de importancia alimenticia y materias primas para la elaboración de sus espacios habitacionales, utensilios e instrumentos de caza, recolección y pesca.

Por su parte, el ecosistema marino es de una diversidad única debido a que se encuentra bajo la influencia del sistema de corrientes de California; aguas frías provenientes del noroeste, con surgencias a lo largo de la costa que introducen aguas de baja temperatura y alta salinidad (López y Ballesteros, 1984). Esta conjunción genera un sistema de alta productividad marina como bosques de algas *Macrocystispyrifera*, también conocidas como “kelp” o “sargazo”, una gran diversidad de moluscos, equinodermos, crustáceos, peces y mamíferos marinos (Lara-Lara *et al.*, 2008); toda una cadena trófica también con valores

de gran importancia alimenticia y económica para los grupos cazadores, recolectores y pescadores marítimos yumanos.

La explotación de recursos terrestres y marinos por parte de los habitantes de la región del noroeste de Baja California se ha podido corroborar por medio de investigaciones arqueológicas principalmente en la costa, con fechamientos de miles de años hasta la época histórica (Laylander, 2016). Debido a esto, en el noroeste peninsular existen evidencias de la actividad temprana de los grupos yumanos que habitaron este territorio desde el periodo de la Prehistoria Tardía.

El presente trabajo analiza los usos del territorio de los grupos yumanos, en particular del grupo kumiai. Éste es un acercamiento interdisciplinario sobre las dinámicas sociales y culturales de este grupo dentro de su territorio, con una amplia presencia en esta geografía, según lo constatan numerosos sitios arqueológicos, fechamientos y fuentes documentales etnográficas. Con este propósito, aquí se presenta una revisión de trabajos de investigación que han abordado el tema a lo largo de la península, y se responden algunos cuestionamientos sobre el modo de vida, las formas de explotación de los recursos y la organización de los grupos yumanos en particular, y en general sobre el comportamiento humano a nivel espacial en ecosistemas semiáridos. Las preguntas que orientan este trabajo son: ¿Cómo se organizaban los kumiai para el aprovechamiento de los recursos tanto de ecosistema terrestre como del marino? ¿Cómo dicha organización se manifiesta espacialmente? ¿Qué evidencias arqueológicas dan respuesta a la detección de sitios de ocupación yumana y qué denota esa organización en el pasado? ¿Qué papel desempeña la movilidad estacional del grupo dentro del aprovechamiento de recursos? La intención de este abordaje es contribuir al entendimiento del patrón de uso del territorio kumiai, a través de sus campamentos habitacionales, talleres o sitios sagrados, a lo largo de la costa y tierra adentro, entre mesetas, valles y montañas en territorio mexicano.

USOS DEL TERRITORIO YUMANO TEMPORAL Y ESPACIAL

La ocupación humana en Baja California se explica a partir de la migración de grupos que fueron dejando evidencia de su existencia, su estilo de vida, de sus prácticas y de los usos de los recursos; son justo los restos materiales encontrados en superficie o excavación los que han sido de interés para investigadores

nacionales y extranjeros para acercarnos al entendimiento del pasado en esta zona.

La cronología utilizada actualmente en la arqueología de las Californias es la establecida por Malcolm Rogers (1966), quien definió la primera secuencia humana por complejos culturales en California y Baja California. Propuso los primeros asentamientos prehistóricos en condiciones climáticas de mayor humedad, para el periodo denominado Paleoindígena (12000–7500 años AP). De este periodo existen sitios como los encontrados en la Isla de Cedros, con una ocupación cercana a los 12000 años AP (Des Lauriers, 2010), y como el Abrigo de los Escorpiones, Eréndira, Ensenada, que han sido fechados en 9000 años AP (Bryan y Gruhn, 2005).

Posteriormente, con el cambio climático se acentuaría la aridez durante el holoceno y en los siguientes milenios vendría el periodo de ocupación humana más extenso en tiempo: el Arcaico (7500–1500 años AP). Durante este periodo se distingue la existencia de dos complejos arqueológicos: el Amargosa, constituido por grupos cazadores que habitaron en las zonas de valles con lagunas interiores ahora extintas, y La Jolla, conformado por grupos que se distribuyeron en las zonas de la costa aprovechando los recursos marinos (Rogers, 1966; Laylander, 1987). De este periodo existe evidencia de restos humanos en Costa Azul-Lote 20 (Drakic, Delgado y Cuadra, 2005) y en La Punta (Drakic, Delgado y Aquino, 2007), con una antigüedad estimada entre 3000 años AP y 5400 años AP respectivamente; también existe evidencia de una intensa ocupación humana en Bajamar-Jatay (Fonseca, 2010, 2017; Ovilla, 2014, 2017; García, 2017), la Jovita (Flores y Pérez, 2018) y la península de Punta Banda (Cuadra, 2016). Todos ellos ubicados en la costa del océano Pacífico, al noroeste de la península de Baja California.

Más tarde, con la migración de otras poblaciones a Baja California, se establecerían los complejos arqueológicos Pre-Yumano o Hakataya y el reconocido como Yumano, los cuales se desarrollaron en las Californias durante el periodo conocido como Prehistoria Tardía (1500 años AP–250 años AP). Estos complejos tienen como característica cultural el uso del arco y la flecha, la implementación extendida de la cerámica y un incremento de población (Laylander, 1987). Ejemplo de la intensa y diversa ocupación de estos grupos durante este periodo en el norte peninsular, son los campamentos costeros como Buenavista, con evidencia de ocupación alrededor del 910 d.C. (Drakic, Ovilla y García, 2006), los restos óseos como La Mujer de Jatay (Reina, 1993), además

de infinidad de sitios en Bajamar, Jatay, Costa Azul, La Jovita, Punta Banda y El Vallecito, entre otros.

Los grupos de la Prehistoria Tardía forman parte de la familia lingüística Yumana (Laylander, 1987; Álvarez, 2004) y comprenden a los kumiai, cucapá, pa ipai, ku'ahl y kiliwa, quienes habitaban el sur de California y Arizona, Estados Unidos; y en México desde la sierra de Juárez hasta la sierra de San Pedro Mártir, tanto en las costas del océano Pacífico como del golfo de California. Su presencia actual está patente principalmente en los valles intermontanos en comunidades como San José de la Zorra, Juntas de Nejí, San Antonio Nécua o Cañón de los Encinos, La Huerta, Santa Catarina, Arroyo de León o Ejido Kiliwas, el Mayor Cucapá y Pozas de Arvizu, Sonora, en el delta del Río Colorado.

Para ejemplificar el planteamiento del uso del territorio nos enfocaremos en el grupo kumiai. Actualmente este grupo se dedica a labores del campo como vaqueros, a la elaboración de artesanías y colecta de recursos naturales, entre otras actividades. Su territorio original comprendía, en el lado mexicano de la frontera, los ahora municipios de Tijuana, Tecate, Playas de Rosarito, norte de Ensenada y noroeste de Mexicali; y en Estados Unidos, el condado de San Diego y el suroeste del condado de Valle Imperial, California. En territorio mexicano, el grupo kumiai se encuentra reducido a las comunidades: Juntas de Nejí, Peña Blanca, San Antonio Nécua, San José de la Zorra y La Huerta, ubicadas en la zona de valles intermontanos entre la costa del Pacífico y la sierra de Juárez.

Dentro de esta propuesta de territorio los kumiai se desarrollaron como cazadores, recolectores y pescadores con movimientos entre la costa y la sierra. Algunos elementos de su dieta eran el piñón, que obtenían en los bosques de coníferas en las partes altas de la sierra de Juárez, la bellota, que colectaban de los encinos localizados en los valles y molían en metates y morteros, y el agave shawii de la costa, el cual además utilizaban para extraer fibras para la elaboración de cordelería, redes, sandalias, etcétera (Álvarez, 2004).

Los traslados de los kumiai entre la costa y la sierra tenían como propósito llevar a cabo la colecta de determinados recursos que se daban en abundancia en determinadas épocas del año. Las mujeres utilizaban canastas confeccionadas de sauce o junco para transportar y guardar sus víveres, pero sobre todo para la recolección de semillas y frutas (Serrano, 2001). Su vestimenta incluía faldas de corteza de árbol, plumas, capa de piel de conejo, ornamentos como collares y aretes de concha de mar y se tatuaban la cara (Shipek, en Zárate, 1986). Los

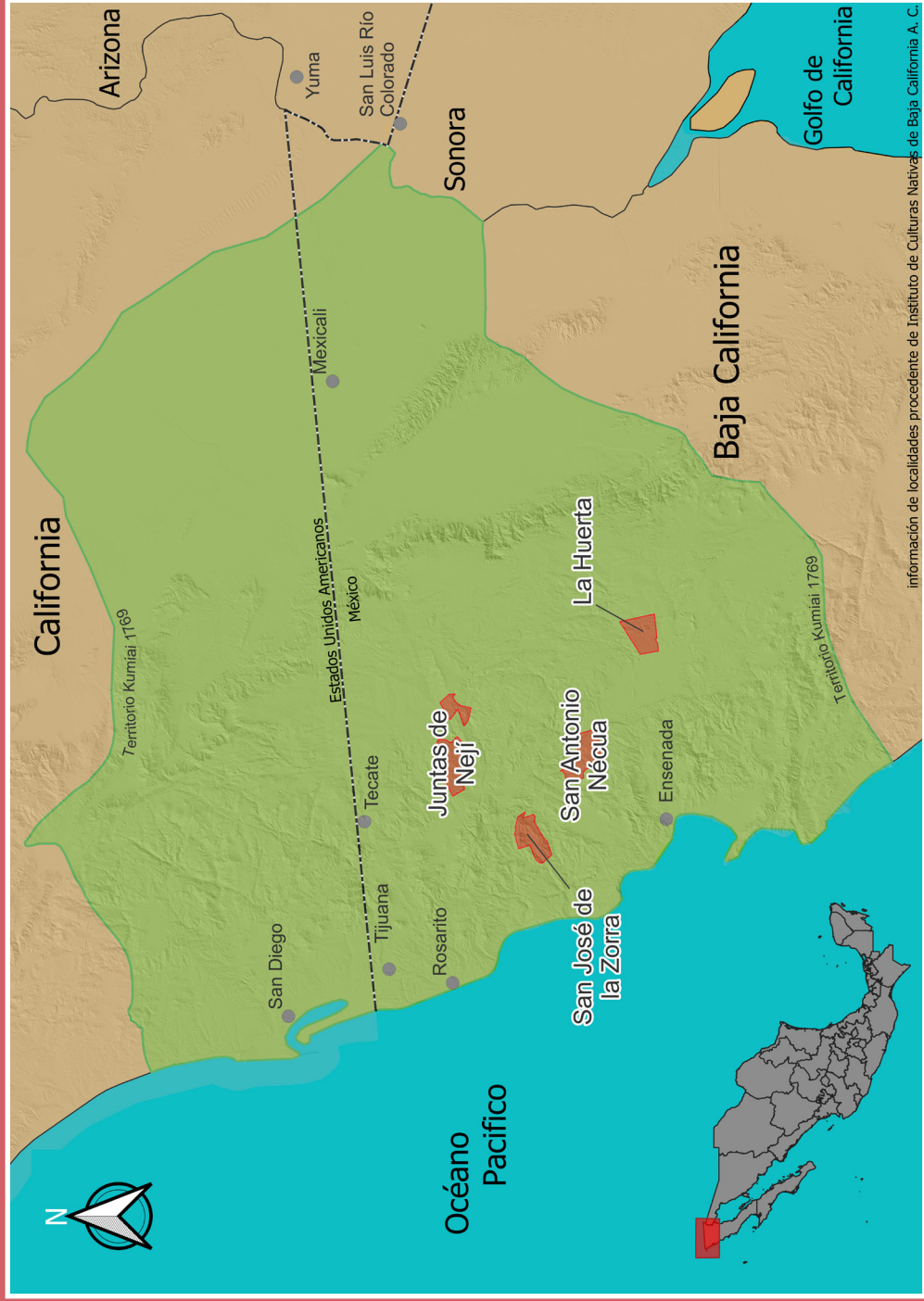


Figura 1. Propuesta de territorio kumiai para 1769.
Fuente: Elaboración propia basada en Mike Connolly, 2000.

hombres, por su parte, iban desnudos o con un sencillo taparrabo (Álvarez, 2004). Su forma de subsistencia se caracterizaba por la caza de mamíferos terrestres y marinos así como de aves, con el arco y la flecha o con redes, y en la línea costera, la recolección de moluscos como el mejillón (*Mytilus californianus*), abulón (*Haliotis cracherodii*) y lapa (*Lottia gigantea*), además de peces que obtenían a través de la pesca.

La organización espacial del territorio yumano se ha podido definir de acuerdo con Laylander (1991, p. 56) por chumules: “unidades aborígenes de más alta categoría, poseyendo territorio y teniendo líderes designados”. Para los kumiai se ha registrado que los chumules se identificaban como clanes o linajes familiares; éstos constituyen una unidad social ampliada relacionada con regiones geográficas específicas (Kroeber, 1976; Michelsen, 1991), vinculadas por un parentesco patrilineal, exógamo y un mismo tronco lingüístico. De acuerdo con Roger Owen (1966), la fusión de varios chumules podía dar origen a bandas, las cuales no rebasaban los 100 individuos que se reunían periódicamente para realizar actividades religiosas o curaciones dirigidas por el jefe espiritual o chamán. Dichas ceremonias podrían durar varios días, y en ellas cantaban, jugaban o bailaban acompañados por el ritmo de bules o sonajas (Waterman, en Zárate, 1986).

Miguel León-Portilla refiere a la forma de organización como unidades comunitarias indígenas, definidas por los europeos como “rancherías”. Estas constituyen un conjunto de familias emparentadas entre sí, generalmente dentro de un esquema de linaje patrilineal, que podrían integrar a 100 o 250 individuos. Las rancherías tenían una zona geográfica más o menos circunscrita, en la que sus miembros practicaban la caza y la recolección (León-Portilla, citado en Piñera, 1991).

EL MODO DE VIDA CAZADOR-RECOLECTOR MARÍTIMO Y SU IDENTIFICACIÓN ARQUEOLÓGICA

Los kumiai en el periodo Prehistórico Tardío recorrían a lo largo del año amplias distancias entre la sierra y la costa en busca de sustento. Esta movilidad constante se debía principalmente a las condiciones climáticas semiáridas que hacían necesaria la búsqueda de lugares con fuentes de recursos alimenticios vegetales o animales, materias primas para la elaboración de herramientas y,

principalmente, del elemento clave para la subsistencia de cualquier grupo humano: el agua dulce.

Para identificar los campamentos de los kumiai se debe ir en búsqueda de evidencias arqueológicas asociadas a las actividades que realizaban las bandas, sean alimenticias, productivas y/o rituales. En el caso de estos grupos cazadores y recolectores marítimos de origen yumano, estos espacios con concentraciones o dispersiones de artefactos y/o desechos, se encuentran en ocasiones asociados a manifestaciones gráfico-rupestres o a entierros humanos. Para identificar el tipo de actividades que se realizaban en un campamento, se debe analizar el material arqueológico que refleja los procesos a los que fueron sometidos los recursos materiales y/o alimenticios. Las actividades identificadas según la evidencia arqueológica encontrada en los campamentos localizados en territorio kumiai son las siguientes:

- Talla lítica. Actividad relacionada con los yacimientos de materias primas, pero también puede encontrarse en los campamentos habitados por los kumiai, ya que la talla lítica era una labor continua de producción y rehabilitación de herramientas. Esta actividad se identifica por la presencia de lascas de desecho de la talla, percutores, núcleos y herramientas expeditas o especializadas como puntas, raspadores, etcétera.
- Recolección-molienda. Esta actividad está ligada directamente con el procesamiento de alimento como semillas y frutos, pero también de barro y pigmentos, entre otros materiales. Se identifica por la presencia de metates o morteros fijos o móviles y manos para la molienda.
- Uso de utensilios cerámicos. Está relacionado con el almacenamiento de semillas, agua para cocinar e incluso como depósito de restos funerarios. Se identifica por la presencia de tiestos cerámicos de cuerpos, bordes y bases, los cuales auxilian en la identificación de los diferentes tipos de formas y acabados que definen sus usos como contenedores.
- Consumo de moluscos. Se identifica por la presencia de conchas de mejillón, abulón y lapa, entre otras, las cuales fueron colectadas en la línea intermareal; esta actividad se desarrolla principalmente en los campamentos costeros, y en menor medida en campamentos al interior del territorio.
- Consumo de vertebrados. Esta actividad se relaciona directamente con la caza y la pesca. Se identifica por la presencia de material óseo de dese-

cho o con evidencia de modificación durante el proceso de preparación para su consumo, ya sea cortes o cocción.

- Uso de fogones y fogatas tanto para el procesamiento de alimentos en los campamentos como para la elaboración de utensilios de barro, iluminación por las noches o en ceremonias. Se identifican por la acumulación de piedras entremezcladas con restos de carbón y desechos de alimentos como concha o hueso.
- Elaboración de ornamentos. Está relacionada con el adorno personal ya sea para collares, pendientes y vestimenta, pero también para decoración de cestería, objetos ceremoniales y herramientas. Se identifica por la presencia de objetos completos o fragmentos de concha y hueso con cortes, perforaciones y pulimientos, además de las herramientas utilizadas para esta labor.
- Resguardos con pintura rupestre. Son espacios en rocas, abrigos rocosos o cuevas en las cuales se plasman manifestaciones gráficas rupestres, ya sean formas abstractas o figurativas, de valor simbólico y ceremonial para los grupos cazadores-recolectores marítimos.
- Enterramientos. Deposición de restos humanos o animales en espacios específicos, ya sea habitacional o de resguardo sagrado.

La identificación de estas actividades a través de los restos culturales, la ubicación geoespacial de los sitios de hallazgo de estos materiales y las asociaciones entre éstos con la fisiografía y los recursos naturales del entorno, son los primeros pasos en el estudio de la ocupación, usos del territorio y patrón de asentamiento de estos grupos cazadores-recolectores marítimos.

ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS SOBRE EL USO DEL TERRITORIO EN LA PENÍNSULA DE BAJA CALIFORNIA

Diversos investigadores han descrito, interpretado y propuesto varios patrones de distribución espacial de los grupos prehistóricos de Baja California. Uno de los primeros trabajos que se planteó el estudio de estos patrones de asentamiento es el realizado por Eric W. Ritter en Bahía Concepción, Baja California Sur (Ritter, en Laylander, 2016). En este estudio Ritter propone un modelo estacional basado en las características culturales de los elementos arqueológicos de

los sitios, con analogías etnográficas y correlaciones con variables ambientales como el tipo de terreno, los recursos de agua y la vegetación del entorno. En estudios posteriores en la región central peninsular, este mismo investigador propone que un reducido número de sitios con fuentes confiables de agua pudo haber sido ocupado en una base anual por al menos algunos miembros de estos grupos (Ritter, 2006).

Para el sur de la península, Fermín Reygadas y Guillermo Velázquez (1983) propusieron una hipótesis sobre el patrón de asentamiento de una banda pericú, asociado a los modos de subsistencia observados a lo largo de un ciclo anual. El estudio se realizó en la región de Los Cabos, considerando la distribución espacial de los campamentos, los vestigios arqueológicos y la relación que guardan éstos con los factores del medio geográfico que los rodean, en particular la distribución espacio-temporal de los recursos alimenticios y abrigos temporales, que de acuerdo a fuentes arqueológicas e históricas, eran fundamentales para la supervivencia de los pericúes. Reygadas y Velázquez (1983) proponen como factores de hábitat la proximidad de agua, plantas y árboles de ciertas características para la recolección, animales para la cacería y rocas, cuevas, fondos de cañadas y cañones donde resguardarse y protegerse para su defensa.

Sobre la base de los factores anteriores, Reygadas y Velázquez establecen seis regiones de asentamiento y subsistencia por comunidades vegetales y la estimación de su valor como recurso: la región costera (tanto del océano Pacífico como del golfo de California), región de bosque tropical caducifolio de llanura, el tropical caducifolio de montaña, el de quercus de montaña, de coníferas con quercus, y de galería en llanura costera o fondo de cañones. Con base en lo anterior, se plantea un modelo de subsistencia de recorridos o movimiento de las bandas entre la llanura costera y la sierra, que se establecía a través de los arroyos, y estaba determinado por la presencia estacional de plantas consumidas por los pericúes. Para elaborar este modelo, los autores correlacionaron su información con el calendario cochimí recuperado por el jesuita Miguel del Barco, según el cual las bandas se desplazaban dentro de una región determinada, con un itinerario anual también determinado por las condiciones de la productividad vegetal (Reygadas y Velázquez, 1983).

Por su parte, Harumi Fujita revela que en la región de La Paz, Baja California Sur, la existencia de campamentos base o asentamientos centrales se distingue de otros campamentos habitacionales por su extensión, cantidad de zonas limpias utilizadas como vivienda y por la abundancia de materiales

arqueológicos (Fujita, 2008). Los factores que considera característicos de estos sitios son: la existencia de cañadas con la mayor disponibilidad de agua potable, terrazas fluviales planas para establecer un asentamiento grande, accesos fáciles y cortos entre la costa y el interior, fuentes de riolita, y cercanía de una bahía y manglares para la colecta de almejas, caracoles y ostiones.

Fujita establece diferencias de ocupación del territorio sudcaliforniano a través del tiempo; por ejemplo, considera que los sitios que se encuentran en el interior y cerca de los manglares (al aire libre y en cuevas) son previos a los campamentos del periodo Tardío que se localizan en las orillas de mesetas o playas cerca de la costa (Fujita, 2008). Además, plantea que en la costa se encuentra una alta densidad de sitios habitacionales, canteras y talleres líticos, y que desde allí había movilidad durante todo el año hacia al interior, y que sólo en ocasiones iban a la sierra para intercambiar algunos artículos propios de la costa, por madera, granito y otros recursos. Asimismo, Fujita y Bulhusen (2013) afirman que esos viajes a la sierra tenían también el propósito de visitar sitios ceremoniales como las pinturas rupestres o lugares con abundancia de metates y morteros.

Para el desierto central de Baja California, María de la Luz Gutiérrez y Justin R. Hyland plantean que la distribución más densa de material al aire libre en la sierra de San Francisco está en las terrazas de los arroyos, a lo largo de los cauces principales, en tanto que en las mesas rocosas a lo largo de veredas se encuentran principalmente asentamientos con corralitos. Esto supone, de acuerdo con estos autores, la existencia de una antigua población regional de alta movilidad (Gutiérrez y Hyland, 2002).

Un poco más al norte, en el Área Natural Protegida Valle de los Cirios, Patricia Aceves y Oscar Riemann proponen analizar los sitios arqueológicos a partir de un enfoque de paisaje y un modelo de asociación de variables biofísicas y culturales. Esto implica considerar que los campamentos son unidades o variaciones funcionales del territorio que estaban conectadas por corredores culturales que eran los arroyos (Aceves, 2005; Aceves y Riemann, 2007).

En la parte más septentrional del Desierto Central, en la región de San Quintín-El Rosario, Jerry Moore propone el modelo de rancherías para analizar el patrón de asentamiento. En opinión de este arqueólogo, algunas de estas rancherías eran altamente móviles, y su tamaño fluctuaba de 20 a 50 familias durante el año, dependiendo de los recursos de agua y comida disponibles. Según este mismo autor, otras rancherías eran de tipo semipermanente y eran

ocupadas en diferentes periodos del año por el mismo grupo. Éstas eran unidades sociales pequeñas cuyos miembros salían periódicamente para obtener recursos para la subsistencia en otras zonas, y regresaban para pasar el resto del año en el mismo lugar (Moore y Gasco, 2001). Recientemente Enah Fonseca presentó los resultados de un análisis geoespacial en tres valles de la región de San Quintín, en los cuales pudo determinar que los sitios más extensos se localizan en la costa (Fonseca y Vázquez, 2018).

Ya en el norte peninsular, en tierras kumiai, uno de los primeros trabajos para establecer los tipos de uso del territorio fue el realizado por Jesús Mora y Óscar Rodríguez en 1991. En este proyecto, dichos investigadores llevaron a cabo recorridos de superficie en la línea costera entre la península de Punta Banda en Ensenada y la línea fronteriza internacional en Playas de Tijuana, con el propósito de realizar registros arqueológicos y proponer una primera clasificación de los campamentos de cazadores recolectores marítimos en esta zona. Uno de los hallazgos de esta investigación fue la existencia de tres subdivisiones asociadas entre sí: el campamento habitacional de una familia nuclear, extensa o banda; el campamento de trabajo, sea un conchero, un taller de cantera o un área de recolección de plantas silvestres, y el sitio ceremonial o sagrado en donde se encuentran enterramientos y arte rupestre en la forma de pictógrafos o petroglifos. Como lo señalan los arqueólogos, estos campamentos se encontraban siempre relacionados con un elemento fisiográfico, ya sean las inmediaciones y desembocaduras de los arroyos, o los afloramientos rocosos y cuevas de las mesetas adyacentes o localizados en las laderas y terrazas (Mora, 1991).

En 2005 se llevó a cabo el proyecto “Cultural Ecology and the Indigenous Landscape of the Tijuana River Watershed” por Lynn Gamble y Michael Wilken, con el cual se documentó la relación entre las comunidades indígenas y el medio geográfico de la cuenca del río Tijuana. Esta investigación se realizó a través de técnicas propias de la etnografía, la etnohistoria y la arqueología, y a través de recorridos de superficie se identificaron sitios de valor cultural para la comunidad kumiai de Juntas de Nejí. A su vez, se llevó a cabo un análisis espacial de los registros del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) dentro de la cuenca del río Tijuana, en correlación con la fisiografía, la geología y la hidrología de la región (Cuadra, 2005).

En 2006, el INAH inició el salvamento del “Proyecto Gasoducto Baja Norte”, el cual recorre 73 km desde Costa Azul al norte del municipio de Ensenada, hasta la zona este de la presa del Carrizo en Tecate, atravesando los municipios

de Rosarito y Tijuana. Como parte de esta actividad se localizaron 19 sitios arqueológicos entre campamentos y talleres, y además se obtuvieron fechamientos correspondientes a la Prehistoria Tardía. Uno de estos sitios fue el de la Mesa de Los Indios, campamento base que presenta una amplia variedad de actividades como la talla lítica, molienda, fogones, procesamiento de moluscos y vertebrados, restos de cerámica y concha trabajada, que fue habitado desde la Prehistoria Tardía hasta la época misional. Sitios como éste ponen de manifiesto la importancia que tenían las mesetas para estos grupos de cazadores-recolectores marítimos en los recorridos estacionales que llevaban a cabo de la costa a los valles y a las montañas (Cuadra, 2010). Cabe señalar que este campamento es particularmente significativo debido a que es contemporáneo a la época misional, periodo en el que tuvo lugar un proceso de desplazamiento provocado por los europeos que derivó en que los kumiai permanecieran en los valles y montañas y limitaran los recorridos por sus territorios originales.

Posteriormente, Enah Fonseca, en su “Estudio de campamentos en la línea costera y valles intermontanos en Baja California”, distingue características específicas de los campamentos entre la zona costera de Jatay y los valles de Santa Catarina. Fonseca plantea que mientras los sitios cercanos a la costa se caracterizan por la alta concentración de concha y escasa presencia de morteros fijos, pintura rupestre o petrograbados, en los campamentos de tierra adentro disminuye la cantidad de concha y aumenta de manera considerable la presencia de todos los otros elementos mencionados y de cerámica (Fonseca, 2010).

En 2013, la arqueóloga Mayra Robles llevó a cabo un estudio paleoecológico y del espacio temporal en La Jovita para determinar los patrones de explotación de los moluscos costeros; además, mediante métodos cuantitativos, cualitativos y geoquímicos, esta investigadora infirió las condiciones ambientales que imperaron durante la ocupación de dicho sitio (Robles y Téllez, 2013). De esta manera, Robles reveló que durante el periodo del 1400-1600 d.C., la explotación de moluscos marinos costeros en La Jovita estuvo condicionada por las características ecológicas del intermareal rocoso y que, en lo general, no existía un patrón único en el desarrollo de esta actividad. En la opinión de esta investigadora, había dos patrones temporales: el primero, en un periodo anterior a 1500 d.C., consistía en la colecta de moluscos durante todo el año; el segundo, en un periodo posterior, consistía en una colecta estacional (Robles y Téllez, 2013).

Posteriormente, Enah Fonseca presentó los resultados de su investigación sobre el patrón de asentamiento y explotación de los recursos marinos costeros

durante la prehistoria en Jatay. A través de estudios de análisis de los índices de riqueza, diversidad y equitatividad, identifica que en la transición entre el Arcaico y la Prehistoria Tardía hubo un aumento en el índice de diversidad y una disminución en la recolección de las principales especies de moluscos. Además, el análisis de la composición isotópica de oxígeno de las muestras de moluscos, permitió a la investigadora establecer la estacionalidad de la colecta, planteando que para el Arcaico la captura se realizaba principalmente durante el otoño, y que en la Prehistoria Tardía ésta tenía lugar a lo largo de todo el año (Fonseca, 2017).

Por último, María Flores y Manuel Pérez presentaron la propuesta de patrones de asentamiento regional complejos, la cual incluye la existencia de rutas y circuitos de circulación trazados estratégicamente para que con el menor esfuerzo, se pudiera recorrer recurrentemente extensos territorios (Flores y Pérez, 2018). Para este estudio, los autores, además de considerar los elementos relevantes del paisaje, emplearon la información etnográfica provista por William D. Hohenthal y tomaron como referencia la organización comunitaria de los grupos yumanos del chumul, las rutas de desplazamiento que implicaban el menor costo y las demarcaciones del espacio ritual. En su análisis, los investigadores proponen cuatro niveles de la territorialidad de los grupos de cazadores-recolectores marítimos: una dimensión local con posibles marcadores territoriales, rutas para desplazamientos regionales, rutas para el abastecimiento de materias primas y rutas de comunicación transpeninsular. Otro importante hallazgo de esta investigación fue que el emplazamiento sobre puntos geográficos relevantes determinaba el tamaño y la distribución de los campamentos costeros y el control de las rutas desde la costa hacia la sierra, y en particular, el de aquellas que eran utilizadas para el intercambio de obsidiana de la costa del golfo de California con los grupos de la costa del Pacífico (Flores y Pérez, 2018).

MOVILIDAD ESTACIONAL EN TERRITORIO KUMIAI

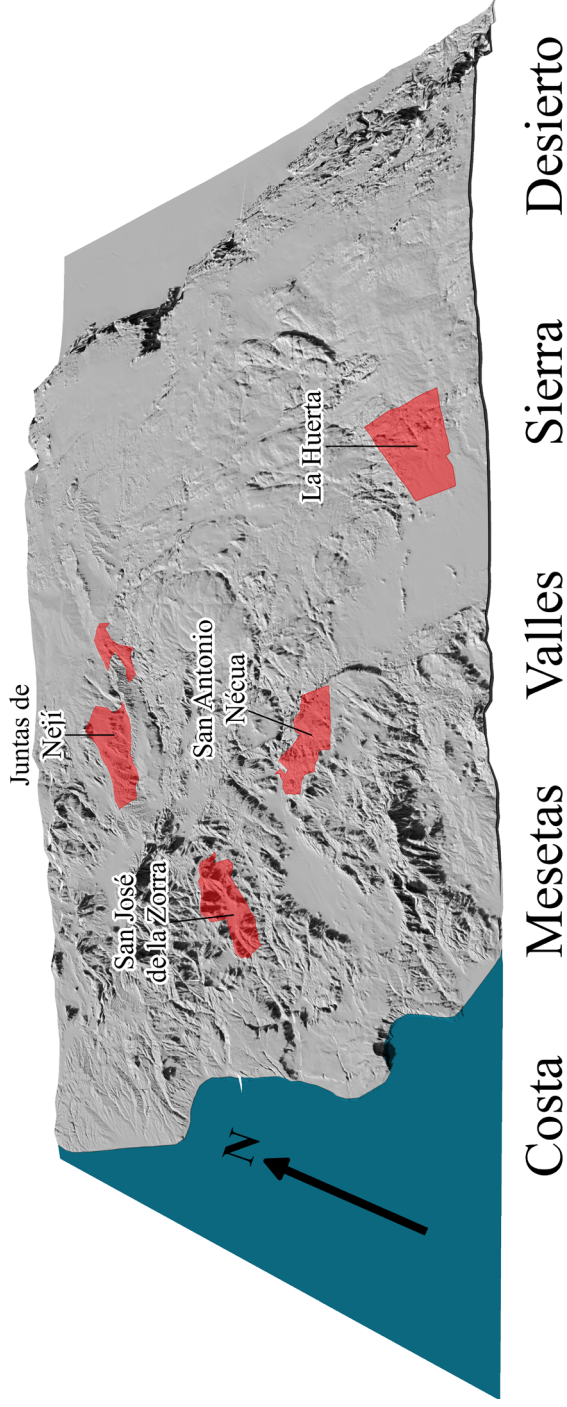
Para entender la movilidad estacional de los grupos yumanos es fundamental el uso de fuentes históricas y etnográficas. De acuerdo con Laylander (1991), a través de estas fuentes se puede identificar la ubicación de asentamientos aborígenes, las estaciones de ocupación y el tamaño de los grupos que las habitaban. En particular, a partir del registro etnográfico se sabe que el lugar predilecto de estos grupos para ubicar sus campamentos eran las mesetas, terrazas o valles cercanos a los arroyos, y que la afluencia de estos cazadores recolectores marí-

timos a ciertas áreas o pisos bioclimáticos dependía de la temporada del año y la disponibilidad de recursos. También, a través del dato etnográfico se puede saber si las actividades de recolección o caza se llevaban a cabo sólo por un chumul o por grupos de chumules para potencializar sus actividades de subsistencia.¹ Esto, sin duda, contribuía al desarrollo de la identidad etnoterritorial de los chumules y las bandas (Giménez, 2007; Rodríguez, 2006).

En el territorio kumiai se pueden identificar cinco zonas fisiográficas: la costa, las mesetas, los valles, la sierra y la planicie desértica. En todas ellas se han localizado campamentos con características diferentes, y que se interconectaban por medio de los recorridos dentro de territorios que pertenecían a chumules, en donde se establecían tipos de campamentos que funcionaban según la necesidad y apoyo en el transitar de una zona a otra. La selección de estos lugares dependía directamente, como ya lo comentamos, de la existencia de los recursos, ya sean alimenticios, materiales o de connotación sagrada.

Por ejemplo, mientras que en la costa los campamentos encontrados son extensos y de estratos de ocupación intensos, en las mesetas son de menor tamaño, aunque con vestigios de una amplia diversidad de actividades; asimismo, mientras que en los valles, especialmente en los encinales en donde se llevaba a cabo la colecta de bellota, los campamentos encontrados presentan áreas de molienda intensiva, en la sierra, éstos se caracterizan por la abundancia de resguardos con pinturas rupestres y por último en el desierto se establecieron en los alrededores de las extintas lagunas. De acuerdo con Shipek (en Laylander, 1991), el asentamiento de la banda tenía regularmente una villa central y algunos asentamientos periféricos, y la extensión de su territorio variaba de entre 15 a 50 km aproximadamente. Estos asentamientos se extendían a lo largo de un sistema hidrológico que permitía la disponibilidad de agua, alimentos y materia prima para la elaboración de distintos tipos de artefactos. Estos campamentos se encontraban dispersos en una extensa área que iba desde la línea costera hasta la alta montaña, constituyendo un sistema de asentamientos que se comunicaban entre sí mediante corredores naturales, como arroyos, cañadas, cañones o veredas que facilitaban la movilidad estacional de los kumiai (Reygadas y Velázquez, 1983; Ortega, 1996; Alvarado, 1999; Gutiérrez y Hyland, 2002; Aceves, 2005; Fujita y Bulhusen, 2013).

¹ Una de estas fuentes es Peveril Meigs, quien registra la colecta del piñón durante el otoño por parte de los kiliwas (Laylander, 1991).



Información de localidades procedente de Culturas Nativas de Baja California A.C.

Figura 2. Comportamiento de relieve del norte peninsular.
Fuente: Elaboración propia con base en Honbenthal, 2001.

Ahora bien, contrario a lo que siempre se ha asumido, los desplazamientos continuos no los realizaban todas las bandas, sino pequeños grupos que llevaban a cabo tareas de recolección o extracción de recursos. Como lo comentan Reygadas y Velázquez (1983), debido a que ninguna comunidad vegetal es lo suficientemente productiva para dar sustento en una temporada a todas éstas, la mayor parte del grupo se quedaba en un campamento base o permanente (Ritter, 2006; Gutiérrez y Hyland, 2002; Moore y Gasco, 2001; Cuadra, 2010). Así lo indican las investigaciones recientes de Robles (2013) y Fonseca (2017), que a través del análisis del material malacológico en costas del océano Pacífico han determinado que no hay evidencia de que haya existido en ellas, durante la Prehistoria Tardía, un único patrón de extracción de moluscos. Esto significa que estas costas eran visitadas intermitentemente, a lo largo de todas las estaciones del año, por grupos de diferente tamaño. Cabe señalar, por último, que la movilidad de las bandas kumiai no obedecía únicamente a fines utilitarios o de supervivencia, sino también a fines ceremoniales; esto presupone la existencia de rutas que conducían a esos grupos, en ocasiones pequeños y a veces grandes, hacia sitios sagrados como abrigos rocosos con manifestaciones gráfico-rupestres (Garduño, 2017).

CONCLUSIONES

Las actividades realizadas por los grupos yumanos durante la Prehistoria Tardía, identificadas a través de los restos materiales encontrados en las distintas zonas fisiográficas del norte de la península de Baja California, denotan un elevado nivel de adaptación al medio semidesértico y costero. Como se ha explicado en este trabajo, parte de esta adaptación es la dinámica espacial y temporal observada en la organización comunitaria, tanto al interior como al exterior de cada una de dichas zonas fisiográficas, enfatizando un patrón de movilidad constante transpeninsular con diversidad de campamentos entre la costa, las mesetas, los valles, la sierra y la llanura desértica. Esto, sin duda, nos habla de la fluidez de la movilidad que había, independiente de la estación del año, entre los diferentes nichos. Se trata, como hemos visto, de la migración de pequeños grupos en búsqueda de alimentos y materiales específicos para la elaboración de enceres y tecnología.

De esta manera, se puede concluir que para los antiguos yumanos el medio ecológico tenía un papel preponderante en las decisiones tomadas para estable-

cerse. El factor ambiental más importante que determinaba las rutas y la temporalidad de las migraciones era el agua, ya que ésta, a su vez que se requiere para subsistir, atrae a la fauna, fundamental para la obtención de proteína, pieles, huesos, tendones y demás. También, el vital líquido hacía posible la abundante presencia de ciertas semillas, plantas, frutos, fibras, maderas, etcétera, que eran consumidas a lo largo del año, dependiendo de sus ciclos de reproducción. Es por ello que existe una interrelación entre la vegetación existente y la presencia de unidades de ocupación o campamentos. En la actualidad, los grupos yumanos continúan con el aprovechamiento de recursos que se reproducen anualmente en sus comunidades. El piñón, por ejemplo, se colecta a finales del verano y principios del otoño, en tanto que la bellota se obtiene en los últimos días del otoño, cuando están los vientos secos (Yolanda Meza, comunicación personal). De esta manera, la antigua relación de los grupos yumanos con su territorio sigue presente, aunque en la actualidad la extensión de su territorio se haya reducido a ciertos valles y montañas; la permanencia de las antiguas formas de aprovechamiento de los distintos elementos del entorno físico se debe tanto a fines de subsistencia como a fines simbólicos, ya que la cultura yumana requiere, como cultura viva, de un territorio para satisfacer no sólo la obtención de recursos materiales sino también la necesidad de resguardar su historia y por lo tanto su identidad.

REFERENCIAS

- Aceves Calderón, P. (2005). *Los paisajes culturales como modelo holístico de conservación en zonas áridas. Bahía de Los Ángeles, Baja California*. Tesis de maestría en Manejo de Ecosistemas de Zonas Áridas. México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Aceves Calderón, P. y Riemann, H. (2007). Paisajes culturales. En G. Danemann y E. Ezcurra, *Bahía de Los Ángeles: recursos naturales y comunidad*. Línea Base 2007. Pronatura Noroeste/Semarnat/INE/SDNHM.
- Alvarado Bravo, A. (1999). *Arqueología en Baja California. Estudio de patrón de asentamiento de cazadores-recolectores-pescadores en el arroyo San José de Gracia, Sierra de Guadalupe*. México: Ediciones Euroamericanas/Conaculta/INAH.
- Álvarez de Williams, A. (2004). *Primeros pobladores de la Baja California*. México: Conaculta/INAH.

- Bryan, Alan y Gruhn, R. (2005). *Informe sumario de la temporada cuarta de excavaciones en el abrigo de Los Escorpiones, Baja California*. México/Canadá: Universidad de Alberta/CINAH-BC.
- Cuadra Gutiérrez, O. (2005). Sitios arqueológicos de la cuenca del Río Tijuana. VI Encuentro Binacional de Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia, Tijuana, Baja California, México.
- Cuadra Gutiérrez, O. (2010). *Mesa de los Indios. Campamento base. Áreas de actividad en el noroeste de la Antigua Baja California*. México: INAH/ENAH.
- Cuadra Gutiérrez, O. (2016). Salvamentos arqueológicos en las orillas: Punta Banda, Ensenada, Baja California. En *Antropología del desierto. Paisajes culturales: el norte de México y el norte de Chile*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Universidad de Tarapacá/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Delgadillo Rodríguez, J. (1998). *Florística y ecología del norte de Baja California*. México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Des Lauriers, M. (2010). *Island of fogs: Archaeological and ethnohistorical investigations of Isla Cedros, Baja California*. Estados Unidos: University of Utah Press.
- Drakic, D., Delgado, L. y Cuadra, O. (2005). *Informe del salvamento arqueológico Costa Azul, Lote 20*. México: CINAH-BC.
- Drakic, D., Ovilla, G. y García, R. (2006). *Informe del salvamento arqueológico Corredor Tijuana-Rosarito*. México: CINAH-BC.
- Drakic, D., Delgado, L. y Aquino, I. (2007). *Informe del salvamento arqueológico Cañada del Águila. Sitio La Punta*. México: CINAH-BC.
- Flores Hernández, M. y Pérez Rivas, M. (2018). Posibles rutas de comunicación transpeninsular en el territorio yumano: análisis geográfico y rutas de menor costo en el norte de Baja California. En *Balances y perspectivas de la antropología e historia de Baja California*. Tomo 18. <https://sandiegoarcheology.org/Laylander/Baja/index2.htm>
- Fonseca Ibarra, E. M. (2010). Estudio de campamentos en la línea costera y valles intermontanos de Baja California: avances de investigación. En *Balances y perspectivas de la antropología e historia de Baja California*. Tomo 11. <https://sandiegoarcheology.org/Laylander/Baja/index2.htm>
- Fonseca Ibarra, E. M. (2017). *Patrón de asentamiento y explotación de los recursos marinos costeros durante la prehistoria en Jatay, Baja California*. México: UABC.
- Fujita, H. (2008). Patrón de asentamiento prehispánico al noreste de la Paz, B.C.S. En *Memorias. Balances y perspectivas de la antropología e historia de Baja*

- California, 2002-2004. INAH/Centro INAH Baja California, México: 310-316. 2008. <https://sandiegoarcheology.org/Laylander/Baja/index2.htm>
- Fujita, H. y Bulhusen, K. (2013). Paisaje, materia prima y patrón de asentamiento prehistórico en el área de La Paz, B.C.S. En *Balances y perspectivas de la antropología e historia de Baja California*. <https://sandiegoarcheology.org/Laylander/Baja/index2.htm>
- García Lozano, R. F. (2017). Ocupaciones del Arcaico Medio a la Prehistoria Tardía en un campamento de la localidad arqueológica Costa Azul-La Jovita, Baja California. En *Balances y perspectivas de la antropología e historia de Baja California*. Tomo 17. <https://sandiegoarcheology.org/Laylander/Baja/index2.htm>
- Garduño Ruiz, E. (2017). Cartografía simbólica sobre el territorio tradicional de los kumiai. *Desacatos*, 55, septiembre-diciembre, 90-109, CIESAS.
- Giménez, G. y Héau Lambert, C. (2007). El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales*, vol. 111, núm. 5, enero-junio, 7-42.
- Gutiérrez, M. y Hyland, J. R. (2002). *Arqueología de la sierra de San Francisco*. México: INAH (Colección Científica).
- Hohenthal, W. D. (2001). Tipai Ethnographic Notes. Ballena Press Anthropological Paper Núm. 48. Estados Unidos de América.
- Kroeber, A. L. (1976). *Handbook of the Indians of California*. Nueva York: Dover Publication.
- Lara-Lara, J. R. et al. (2008). Los ecosistemas costeros, insulares y epicontinentales. En *Capital natural de México. Vol. I. Conocimiento actual de la biodiversidad* (pp. 109-134). México: Conabio.
- Laylander, D. (1987). Una exploración de las adaptaciones culturales prehistóricas en Baja California. *Estudios Fronterizos*, V(14), IIS-UABC, México.
- Laylander, D. (1991). Organización comunitaria de los yumanos occidentales: una revisión etnográfica y prospecto arqueológico. *Estudios Fronterizos* (24-25), IIS-UABC, México.
- Laylander, D. (2016). Fuentes y estrategias para la prehistoria de Baja California. Documento digital. México: INAH.
- López Lima, F. J. y Ballesteros Grijalva, J. (1984). *Variación mensual de longitud peso e índice gonosomático en la subpoblación central de Engraulismordax de Punta Descanso a Punta Colonet, B. C.* Tesis. UABC.
- Michelsen, R. (1991). La territorialidad del indígena americano de la Tierra Alta del Norte de la Baja California. *Estudios Fronterizos* (24-25), IIS-UABC, México.

- Moore, J. D. y Gasco, J. L. (2001). Proyecto Arqueológico San Quintín-El Rosario. Adaptaciones Indígenas en el Norte de Baja California Durante 7000 años. Informe Final. Departamento de Antropología, California State University, Domínguez Hills, Carson, CA. E.U.A.
- Mora Echeverría, J. I. (1991). Informe de recorrido y localización de sitios arqueológicos costeros en Baja California, Sector Punta Banda-Playas de Tijuana. INAH.
- Ortega Esquinca, A. (1996). *La vertiente del golfo de California de la sierra San Pedro Mártir, Baja California*. Tesis. ENAH.
- Ovilla Rayo, G. J. (2014). Las tradiciones funerarias lajollana y yumana en la costa noroeste de Baja California y su interacción en la Prehistoria Tardía. En *Balances y perspectivas de la antropología e historia de Baja California*. Tomo 15. <https://sandiegoarcheology.org/Laylander/Baja/index2.htm>
- Ovilla Rayo, G. J. (2017). Nuevos datos sobre la cronología de los contextos funerarios de Bajamar-Jatay y Costa Azul-La Jovita: resultados de las dataciones de colágeno por AMS. En *Balances y perspectivas de la antropología e historia de Baja California*. Tomo 17. <https://sandiegoarcheology.org/Laylander/Baja/index2.htm>
- Owen, R. (1966). The Social Evolution of Northern Baja California Indians. IV. Symposium, Asociación Cultural de las Californias.
- Piñera Ramírez, D. (1991). *Ocupación y uso de suelo en Baja California. De los grupos aborígenes a la urbanización dependiente*. México: UNAM-UABC.
- Reina Sánchez, M. (1994). Trabajos arqueológicos de sondeo en el Conchero "B-3" del Sitio 38 Bajamar. Informe preliminar: primera temporada, julio-septiembre. México: INAH-BC.
- Reygadas, D. F. y Velázquez Ramírez, G. (1983). *El grupo pericú de Baja California*. México: Fonapas/Ayuntamiento de Los Cabos.
- Ritter, E. W. (2006). Bahía de Los Ángeles. En D. J., *The Prehistory of Baja California*. Estados Unidos: University Press of Florida.
- Robles Montes, M. (2013). *Temporalidad, patrones de recolección y significado ambiental de los moluscos en La Jovita*. México: Universidad Autónoma de Baja California-Facultad de Ciencias Marinas/Instituto de Investigaciones Oceanológicas.
- Robles Montes, M. y Téllez Duarte, M. A. (2013). Temporalidad, patrones de explotación y significado ambiental de los moluscos en el conchero de La Jovita, Baja California. En *Balances y perspectivas de la antropología e historia de*

- Baja California*. Tomo 14. <https://sandiegoarcheology.org/Laylander/Baja/index2.htm>
- Rodríguez Tomp, R. E. (2006). *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. México: Gobierno del Estado de Baja California Sur/Instituto Sudcaliforniano de Cultura.
- Rogers, M. J. (1966). *Ancient hunters of the Far West*. Estados Unidos: San Diego Museum of Man/The Union-Tribune Publishing Company.
- Vázquez Ojeda, O. y Fonseca Ibarra, E. (2018). Una mirada a la región San Quintín-Valle Tranquilo, Baja California, a través de sistemas de información geográfica. En *Balances y perspectivas de la antropología e historia de Baja California*. Tomo 18. <https://sandiegoarcheology.org/Laylander/Baja/index2.htm>
- Zárate Loperena, D. (1986). Reacción indígena ante la cultura misional. *Revista Sociedad de Historia de Tijuana*. México.

2. EN EL NORTE ESTÁ EL ORIGEN. UNA APROXIMACIÓN A LAS PRÁCTICAS DE MOVILIDAD Y COSMOVISIÓN COCHIMÍ

Ana Paola Morales Cortez

INTRODUCCIÓN

El conocimiento sobre los grupos yumanos requiere necesariamente de un acercamiento a los cochimí, diversidad nativa de Baja California que durante mucho tiempo se consideró extinta. Los cochimí fueron una serie de grupos nativos que se establecieron en el Desierto Central bajacaliforniano, por lo que es una de las culturas ancestrales que enraízan a los grupos yumanos. Estudios lingüísticos y antropológicos (Laylander, 1997, 2007; Massey, 1949; Mixco, 1978, 2007, 2010) proponen que la familia lingüística yumana, que alberga lenguas como el kumiai, pa ipai y su variante ku'ahl, cucapá y kiliwa, procede de una suprafamilia denominada “cochimí-yumana”. De esta primera familia se desprenden las variantes dialectales cochimí del Desierto Central y la parte norte de Baja California Sur, y surgen posteriormente las lenguas yumanas del norte de la península. Actualmente, sólo las lenguas yumanas se siguen hablando, las variantes cochimí han sido silenciadas por el paso del tiempo como resultado de múltiples factores sociales. Lo único que puede rescatarse de ellas son algunas oraciones, diálogos catequéticos, algunos ejemplos de verbos y diccionarios hechos por jesuitas como Eusebio Kino, Miguel del Barco o Juan María Salvatierra (León-Portilla [2000] 2018).

Relatos de origen mítico y estudios científicos sobre el poblamiento de la península indican que los cochimí fueron una diversidad de grupos que migraron desde la región del suroeste de Estados Unidos hace alrededor de 6000 años y se asentaron en la parte central de esta lengua de tierra (Massey, 1949; Laylander, 1987; Gutiérrez, 2001). El poblamiento peninsular se ha explicado desde un efecto *cul de sac*, es decir, como una especie de callejón sin salida donde los primeros grupos en llegar se asentaron en la parte final costera, como en el caso de los pericú, y poco a poco el resto de las migraciones se apilaron

dejando así, para los cochimí, las sierras de Baja California Sur y el Desierto Central. Se puede ubicar geográficamente a los cochimí, desde los 26° N hasta los 32° N. La mayor parte del espacio habitado corresponde al Desierto Central, desde los 27° N a los 30° N; es decir, desde Loreto en Baja California Sur, hasta el Rosario en Baja California. En este amplísimo espacio se desarrolló esta diversidad nativa, enfrentada a un espacio agreste y adaptada a la forma de vida estacional que permitió su sobrevivencia por mucho tiempo. Una forma de vida que se transformó generando en la actualidad nuevas representaciones y valoraciones sobre la etnicidad cochimí al reconocerse y saberse herederos de esta cultura.

Este texto sintetiza algunas ideas planteadas en mi trabajo de tesis *Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del Desierto Central. Siglo XVIII al presente* (2016), respecto de la forma de organización y supervivencia de esta diversidad nativa. Se concibió como un trabajo interdisciplinar ya que las fuentes empleadas corresponden a registros que realizaron algunos misioneros para los archivos jesuitas y la corona española. Se emplean aquí, el diario de exploración del almirante Isidro Atondo y Antillón (Lazcano, 2000) y mapas de Eusebio Kino (Mathes, 1974), así como el reporte de María Píccolo (1962). También se utiliza el informe de Luis Sales (2003) de la orden dominica que permite atisbar sobre los cochimí más cercanos históricamente. Por otro lado, se emplearon fuentes etnográficas e históricas para una interpretación mediante analogía, siguiendo los trabajos de Peveril Meigs (1939), Hommer Aschmann (1959), Mauricio Mixco (1979, 1989, 2007, 2010), Everardo Garduño (1994, 2010, 2011, 2014), Rosa Rodríguez Tomp (2006, 2007) y Mario Magaña (1997, 1998, 2010) sobre los yumanos y cochimí. Además, los registros arqueológicos y geográficos fueron instrumentos de suma importancia para la interpretación.

DENOMINACIÓN CULTURAL

El primer contacto registrado entre extranjeros y los cochimí fue durante las exploraciones que tierra adentro de la península dirigió el almirante Isidro Atondo y Antillón (1683-1685) acompañado del padre Eusebio Kino. Existe un diario en el que Atondo deja registro de lo acontecido al intentar atravesar la península de este a oeste y algunas observaciones, aunque generales, sobre los grupos encontrados que más tarde serían denominados *cochimí* (Lazcano, 2000). El testimonio de Atondo permite identificar distintas poblaciones que al

parecer correspondían a variaciones dialectales del cochimí y guaycura, mismas que posiblemente refieran a diversas expresiones de territorialidad. Atondo señala que la nación *didíu* estaba formada por dos pueblos ubicados en San Isidro (más tarde llamado San Juan Londó por Juan María de Salvatierra) y sobre ellos explica “son de la lengua y nación de los cuyimies o didios” (Mathes, 1974, p. 731). Esta denominación, *guyimes*, *guimes* o *cuyimies*, aparece por primera vez en la relación de Atondo, indicando una cantidad considerable de individuos. A su paso por el arroyo La Purísima, manifiesta haber encontrado 54 gentiles (indios no cristianizados) (Lazcano, 2000, p. 47).

Durante estas exploraciones (1683-1685) Eusebio Kino realizó una importante cartografía que fue de gran ayuda para la posterior evangelización comandada por Juan María de Salvatierra. En un mapa de California publicado en 1705, Kino muestra el paso por tierra hacia Sonora (Mathes, 1974) y registra la nación *Guimies* a partir de los 26°, un poco más arriba de Loreto. Así, esta denominación parece haberse castellanizado con el tiempo y derivar de *guyimes*, *guimes*, *guimies* o *cuyimies* a cochimíes (Ibarra [1991], 2011, p. 72). Kino también realizó el primer vocabulario de la lengua cochimí (Mathes, 2010), documento de gran relevancia para el contacto jesuita con los nativos.

Respecto del término *nación*, es empleado de forma genérica por los misioneros para referirse a “todos los indios que usan el mismo lenguaje, sean pocos o muchos; bien vivan cerca unos de otros, bien derramados en distintas rancharías o que si se diferencian en el idioma es poco, por ser unas lenguas dialectos de las otras, de modo que puedan entenderse a sí mismos” (Venegas, 1943, p. 63). Por ello, llaman *nación cochimí* a todos los indios ubicados en la parte norte de la península, espacio muy poco conocido para los misioneros del siglo XVIII.

En estudios sobre el noroeste novohispano, Chantal Cramaussel argumenta que el término *nación* era utilizado de manera muy vaga para calificar a indios que vivían juntos, pero esta denominación tenía que ver con la encomienda; cierto grupo de indios estaba repartido para servir a los encomenderos que estuvieron a cargo de la colonización antes que los misioneros (2006, pp. 213-219). En este mismo entendido, Mario Magaña (2010) indica que el término no se refiere a una territorialidad específica; a pesar de que algunas veces estuviera compuesto por individuos con afinidades lingüísticas y culturales, no forzosamente eran unidades políticas, y plantea que *nación* se debe interpretar como en la actualidad se emplea el de grupo indígena, “que expresa cierta unidad cultural, lingüística y de parentesco de manera muy general y sintética, más que

descripción puntual o específica” (2010, p. 103). Con esto se entiende que la denominación que hacen Atondo y Kino sobre los grupos ubicados al norte de Loreto y que después reproducen los misioneros se refiere a un grupo amplio de individuos emparentados lingüísticamente, pero que no necesariamente obedecían a una unidad cultural reconocida internamente. Así, el término *cochimi* que sobrevive hasta el presente, tiene que ver con un imaginario colonial y que con el paso del tiempo se convirtió en una identificación cultural al no conocerse o tener otro vocablo para nombrarles.

Miguel del Barco señala que “la palabra cochimi significa gente que vive por la parte del norte, desde ellos en adelante” (1988, p. 173), e indica que los cochimi correspondían a una sola nación desde el norte de Loreto y San Javier hasta los 33 grados aproximadamente, “con corta diferencia, teniendo el mismo lenguaje en su raíz, aunque variado, se reputa por eso una sola nación” (Del Barco, 1988, p. 173). Si bien las sucesivas exploraciones hacia el norte refieren a numerosos grupos de origen cochimi, o “rancherías”, como los misioneros llamaron a asentamientos aparentemente permanentes, se asume, siguiendo a Mixco (1978) y Laylander (1997), que de forma general los dialectos cochimi más claramente identificados son las variantes del norte (misiones de Santa María, San Borja, Santa Gertrudis y San Ignacio) y del sur (misiones La Purísima Concepción de Cadegomó y San Francisco Xavier). Los cochimi del norte se ubican (en su mayoría) en el actual estado de Baja California, limitando con los yumanos.

El norte también es significativo porque emparenta con el origen mítico de estos grupos que llegaron a la península por el rumbo del norte, donde nació Matipá o Menichipá, demiurgo, creador del mundo de acuerdo a su tradición oral, y se asentaron en el amplio Desierto Central que, ante los ojos de los misioneros, era el norte. Miguel del Barco reporta que según los cochimi sus antepasados habían venido del norte después de una riña entre distintos bandos, los vencidos tuvieron que migrar hacia el sur y así fue como llegaron a la parte central de la península (1988, p. 181). En el mito que Luis Sales recupera queda establecido que el norte es el origen. He aquí un fragmento que tiene un fuerte paralelismo con el mito de *Meltí ?ipá jalá (u)*, divinidad kiliwa. El mito dice que Menichipá, capitán grande, como lo describe Sales, prohijó a otro de nombre Emai-Cuaño, hijo del primer matrimonio, otorgándole todo su poder y facultades; así el prohijado perfeccionó todas las cosas:

[...] endulzó las semillas, que eran amargas, y amansó los animales, que eran feroces. Para que las gentes no tuvieran frío, colocó fuego debajo de la tierra [...]

escupió sobre la tierra y su saliva se convirtió en mares, ríos, fuentes y lagunas. Enojados los hombres de ver tantas aguas, lo quisieron perseguir y entonces empezó a llorar, y sus lágrimas formaron las lluvias. Después puso nombre a todas las cosas, les enseñó el modo de la generación, pues la primera multitud de gentes las fue él fabricando con su propia mano, y, fatigado, enseñó a los hombres a procrear. *Mandó celebrar bailes y fiestas*, y los impuso hacer exequias a los difuntos que hubiesen muerto con muerte natural; que a los de muerte violenta, los quemasen. Los que fuesen más valientes, en muriendo, irían debajo *del Norte, donde estarían todos los fundadores, y allí comerían venados, ratones, conejos y liebres*. Mandó que las mujeres estuvieran sujetas a los hombres, y que entre estos hubiera algunos que fuesen creídos sin réplica. Añaden que Menichipá fue herido por los hombres y, haciendo el muerto, se levantó; pero que los malhechores huyeron y hasta ahora no se sabe donde están. Habiéndoles yo preguntado que dónde estuvo Menichipá antes de criar las cosas, respondieron que *debajo del Norte hay una bola de tierra que se crió repentinamente con Menichipa*: que allí vivía muy triste, porque no tenía compañeros, y de aquí se movió a criarlo todo (Sales, 2003, pp. 83-84, cursivas propias).

Se resaltan en este fragmento elementos importantes de la cosmovisión y prácticas cochimí: la recolección de semillas, la celebración de bailes y fiestas durante la temporada de cosecha, y sobre todo, el norte como referente originario y lugar de esplendor.

LA FORMA DE ORGANIZACIÓN SOCIAL

A partir de trabajos etnográficos sobre yumanos producidos en las primeras décadas del siglo xx, Laylander ha referido un tipo de organización yumana llamada chumul, una organización análoga al clan y con una posible localización geográfica (1991, p. 36). Éstas eran estructuras sociales formadas por un determinado número de familias patrilocales y exógamas al parecer con connotaciones totémicas, compuestas en ocasiones por alrededor de cien individuos. Los chumules tenían sus líderes, el chamán, que los kumiai denominaban *kwaipai*, y los cochimí le llamaban *cusiyae* (Sales, 2003, p. 84) o *guamas* o *gusmas* (Venegas, 1943). Su oficio era heredado o, en algunos casos, se elegía dentro del grupo (Laylander, 1991).

El territorio o el espacio dominado por el chumul tenía asentamientos en ojos de agua o en arroyos donde se vivía por lapsos prolongados o meses en los cuales había cierta abundancia de alimentos. En estas temporadas se realizaban ceremonias importantes, como las de iniciación a la adolescencia (Bendímez,

1987, p. 17). Los linajes o clanes se subdividían en bandas durante los periodos de trashumancia con el fin de potencializar el grado de subsistencia. En ciertas épocas del año, el clan sufría un proceso de fisión que lo separaba en bandas que viajaban dentro del territorio al que pertenecían para la explotación de recursos alimenticios.

Los chumules no representaban una agrupación lingüística unida, sino que eran comunidades que tenían derecho a cierto territorio, vía parentesco, y que defendían si era necesario; no correspondían sólo a lugares donde se ubicaba una banda, sino a áreas más extensas que frecuentemente incluían más de un asentamiento (Laylander, 1991).

La banda se reconoce como parte del clan por el parentesco y la lengua, sin embargo, el territorio propio de cada integrante de la banda es aquel donde pueda ir con seguridad, es decir, aquel donde haya interacciones pacíficas o alianzas con otros grupos, no importa si hablan o no la misma lengua. En este sentido, es pertinente relacionar la organización de chumuls con la forma de organización social en los grupos cochimí. Es decir, su organización social se establecía por linajes que en ciertas temporadas se dividían en bandas para buscar recursos y que en momentos de abundancia o estabilidad se reunían para celebrar la cosecha. Cada linaje poseía una denominación mitológica, basada en la creencia de que cada uno de estos grupos provenía de un ancestro mítico cuyo nombre era extensivo para toda la estructura (Meigs, 1939, p. 16). El ancestro común era representado en muchas ceremonias por el chamán.

El chumul posibilita identificar que la movilidad es una de las claves para comprender su cosmovisión. Esta movilidad puede entenderse desde el mecanismo de fisión-fusión, una propuesta de Garduño (2014, 2019) para conocer la forma de vida estacional y que ha permitido ampliar la comprensión de esta diversidad nativa. Mecanismo que se interpreta como territorialidad itinerante. Es decir, en tiempos de carencia o dosificación de alimentos se separaban o fisionaban para lograr una sobrevivencia óptima; en tiempos de fusión, las bandas se aglomeraban en sitios donde había abundancia de alimentos; eran tiempos de recolección y júbilo, de fiesta y desenfreno, de caos y reordenamiento del mundo.

EL DESIERTO CENTRAL, ESPACIO DE MOVILIDAD Y TERRITORIALIDAD

La movilidad como eje articulador permite repensar a los grupos que habitaron el Desierto Central desde un sentido relacional con el espacio y no desde

un determinismo que ofrece la visión acotada y simplista hacia la forma de vida seminómada. Para las sociedades nómadas, el espacio se conforma desde la movilidad constituida por los distintos lugares que funcionan como nodos de una red de prácticas y significados que son herramientas de socialización. Esta movilidad también puede ser entendida como una territorialización, una apropiación del espacio mediante el usufructo o bien mediante simbolizaciones como los lugares para ceremonias o fiestas, o bien, sitios con arte rupestre.

Cecilia Sheridan propone la noción de territorio como “un conjunto que interactúa; un espacio que al mismo tiempo rivaliza con otros territorios: las relaciones territoriales conforman entonces un espacio compuesto por fronteras móviles que lo hacen dinámico y flexible” (2002, p. 91). La territorialidad vista en este estudio como marcas en el espacio o elementos de apropiación de un grupo pero que se relacionan con otros, deriva del concepto de territorio visto como “un conjunto que interactúa”, es decir, una entidad móvil, itinerante, que es la propia banda o sistema de organización social y que está en constante interacción con otros grupos o bandas. Bajo este principio de movilidad es que se plantea la aproximación a los grupos antiguos de la península.

Los grupos del Desierto Central gozaron de mayor movilidad en un espacio mucho más amplio que el de sus contemporáneos pericú y guaycura. A pesar de estar restringidos al espacio del Desierto Central, su caminar, heredado desde hace más de 1500 años por sus antepasados comondú, dio forma a relaciones particulares con el espacio geográfico, a partir de los distintos recursos que podían obtener como agua, alimentos como pitahayas, agaves y semillas diversas, así como aquellos provenientes de la cacería y la pesca. En estos recorridos establecieron campamentos estacionales, algunos eran lugares de habitación como los corralitos; talleres líticos, signo de actividad especializada; los concheros, lugares de campamento, o bien, lugares como cuevas o abrigos rocosos propicios para ceremonias, lugares cercanos a arroyos y que poseen arte rupestre como pinturas o petroglifos. Sus recorridos también incluían la serie de caminos y veredas que permitían enlazar lugares; nodos de interacción que funcionaban como un circuito constante en cuya base descansaba la producción cultural de esta diversidad nativa.

El Desierto Central está catalogado como parte del desierto Sonorensis, con especies vegetales compartidas como: *Cercidium microphyllum* (palo verde), *Pachycereus pringlei* (cardón), *Bursera hindsiana* (copalillo), *Yucca valida* (datilillo), *Hesperoyucca whipplei* (lechuguilla), *Cylindropuntia fulgida* (choyas); sin embargo,

existen en él otras especies que se pueden identificar como endémicas, ejemplo de ello es el cirio (*idriacolumnaris*), también llamado *milapa* en lengua cochimí (Del Barco, 1988, p. 93).

En este entorno han sido identificadas cuatro subregiones vegetales (González, 2012, pp. 116-120), las primeras tres se encuentran en Baja California y la última abarca parte del estado sur de la península:

- a) Desierto micrófilo (hojas diminutas): se extiende desde la parte baja del Río Colorado hasta la costa de Bahía de los Ángeles, en donde resaltan los nopales y arbustos como el falso sauce.
- b) Desierto sarcocauléscente (de tallos gruesos): ubicado en una estrecha franja costera desde la altura de la isla Ángel de la Guarda hasta San José del Cabo en B.C.S; cuenta con especies vegetales como el palo verde y amarillo, cardón, ocotillo, copalillo, torote, así como con nopales y biznagas.
- c) Desierto de Vizcaíno o Sarcófilo (de hojas suculentas): se extiende desde El Rosario hasta Punta Pequeña al oeste de Comondú en B. C. S., corre tierra adentro hasta el norte de la península. Sobresalen en él las diferentes especies de agaves (*shawii*, *deserti*), siemprevivas (*dudleyalanceolata*), yuca o guacamote (*merremia aurea*) llamada *ujuí* en cochimí (Del Barco, 1988, p. 125). Entre los paralelos 28° y 30° N se encuentra una especie que es característica de este paisaje, el cirio (*fouqueiracolumnaris*), especie que domina y da nombre al Valle de los Cirios, zona natural protegida desde 1980.
- d) Desierto crasicauléscente (cactáceas y suculentas): se ubica en el tercio meridional de la península de Baja California y drena hacia el Pacífico. Abundan las cactáceas como cardón (*pachycereuspringlei*), pitahaya dulce (*stenocereusthurbei*), pitahaya agria (*stenocereusgummosus*) y choya (*opuntia cholla*), junto con algunos árboles pequeños como mezquite (*prosopis-julifloravartorreyan*), palo blanco (*lysilomacandida*), palo verde (*parkinsonia florida*, *cercidium florido* sbsp. *peninsulare*), torote prieto (*burseralaxiflora*), ocotillo (*fouquieriapeninsularis*) y lomboy (*jatropha cinérea*).

Toda esta variedad de especies vegetales no parece concordar con la aridez que aparentemente predomina en el Desierto Central. La aridez deriva de la escasa y en ocasiones mínima precipitación pluvial. El promedio de ésta es de dos a

cinco pulgadas anuales (Aschmann, 1959, pp. 5-10), con un régimen de lluvias en invierno para la parte norte y lluvias en verano para la zona sur; pese a esto, el Desierto Central soporta una abundante vegetación y vida animal.

El estudio que realizó Aschmann (1959) ofrece datos ecológicos y culturales que proporcionan un marco de referencia para situar a la diversidad de grupos que conformaron los cochimí. La forma de vida recolector-cazador-pescador de los grupos nativos del Desierto Central, al ser éste un espacio con clima más seco y de gran extensión, derivó en una movilidad mucho mayor y determinada a partir de los agujajes, tanto permanentes como temporales (Aschmann, 1959; Rodríguez, 2006).

Aschmann propuso en su estudio, con base en cálculos de otras poblaciones recolectoras-cazadoras, que los habitantes del Desierto Central obtenían sus alimentos a partir de un 60% de origen vegetal; un 15% de animales terrestres y un 25% de animales marinos (Rodríguez, 2006, p. 99). Se ha documentado que la mayor parte de la dieta de estos grupos fue esencialmente de origen vegetal y que la caza —sobre todo de animales grandes como cérvidos o lobos marinos—, por requerir mayor esfuerzo, destreza y tiempo, era un alimento inestable; quizá por ello impulsó prácticas rituales específicas como la maroma o *lip lip*.¹ Por otro lado, la pesca y la captura de moluscos sí eran alimentos relevantes no sólo por la relativa facilidad de recolección, sino porque agregaba un alto valor proteínico a su régimen alimentario.

Entre la fauna que puede identificarse en el Desierto Central y que fue crucial para la cosmogonía y dieta de los grupos cochimí se encuentran: el borrego cimarrón (*oviscanadensis*), que en el dialecto monqui le llamaban *tayé* (Del Barco, 1988, p. 13); el venado bura (*odocoileushemionus*), especie de mayor distribución e importancia para la caza de los antiguos grupos, y el berrendo (*antilocapra americana*), que antiguamente se extendía a lo largo de las planicies del Pacífico, ahora se encuentra restringido al Desierto de Vizcaíno. En cochimí, este animal era llamado *ammo-gokio*, *ammogokió* (Del Barco, 1988, p. 13).

Parte de la fauna encontrada en el Desierto Central pertenece al distrito del Desierto del Colorado, muchas de estas especies también eran aprovechadas como sustento, según Miguel del Barco, ya que los indígenas comían todo

¹ *Lip lip* (en kiliwa) o *maroma* era una práctica de regurgitación que Miguel del Barco (1988, pp. 207-208) describe sólo para los cochimí situados al norte, en la misión de Santa Gertrudis. Consistía en atar un cordel a un pedazo de carne para ser engullida, una vez que alguien mantenía este pedazo de carne en su estómago durante cierto tiempo, lo podía jalar para que otra persona realizara su ingesta, y así sucesivamente la carne era totalmente consumida.

cuanto encontraran vivo, salvo el tejón (1988, p. 19). Se distinguen especies como: codorniz de Gambel (*callipeplagambelli*), lince (*lynx rufus*), algunos murciélagos (*myotis californicus stephens*, *pipistrellus hesperus*, *antrozous pallidus pallidus*), conejos (*sylvilagus auduboni arizonae*, *lepus californicus deserticola*), ardillas (*ammospermophilus leucurus leucurus*, *spermophilus tereticaudus tereticaudus*), ratones (*perognathus baileyi hueyi*, *perognathus arenatus parali*), coyotes (*canis latrans mearnsi*, *canis latrans campestris*), zorros (*macrotis vulpes arizonae*, *urocyon cinereoargenteus scottii*), mapache (*procyon lotor pallidus*) y puma (*felis concolor browni*) (Bringas y Toudert, 2011, p. 45).

Además, en yacimientos arqueológicos se han encontrado el conejo (*sylvilagus* sp.), el topo (*thomomys umbrinus*), el mapache, el babilonio, también llamado gato de cola anillada o cacomixtle (*bassariscus astutus*), el zorrillo manchado (*spilogale putorius*), ardillas terrestres, rata canguro (*dipodomys* sp.), rata del desierto (*neotoma lepida*) y diversas especies de pequeños ratones (*perognathus* y *peromyscus*) (Rodríguez, 2006, p. 129).

Destacan las liebres y los conejos, sobre todo para la región norte del Desierto Central. Las liebres se utilizaban para las capas femeninas, Miguel del Barco menciona que era una prenda de vestir característica de los cochimí. Sobre sus prácticas, Francisco María Píccolo registra una fiesta que denomina “la de la repartición de pieles”, una ceremonia que hace referencia a la movilidad y la cacería. Entre los cazadores jóvenes que aún no tenían hijos, no se consumía liebre porque se creía que ésta podría esterilizarlos (Del Barco, 1988, p. 19).

Entre los animales carnívoros de distribución general en la península y que fueron importantes para la cosmogonía y dieta cochimí pueden ubicarse al coyote, el gato montés o lince (*lynx rufus baileyi*), la zorra del desierto (*vulpes macrotis*) y la zorra gris (*urocyon cinereoargenteus*). Algunas de estas especies han sido plasmadas en el arte rupestre de la península (Rodríguez, 2006) además de ser personajes esenciales en su tradición oral.

De acuerdo con las fuentes de misioneros y siguiendo a Aschmann (1959), se plantea que la permanencia de estos grupos se debía, además de a la pitahaya (tanto dulce como agria), a muchos otros frutos y alimentos que se obtenían en el espacio que habitaban. A partir de estos alimentos y de lo descrito por Miguel del Barco respecto de la concepción del tiempo de los cochimí, se propone un esquema de sus posibles recorridos (figura 1), identificando así los lugares de permanencia estacional y que pudieron haber generado relaciones espaciales particulares que son parte de su cosmovisión. En algunos casos esos

lugares no son lugares concretos, es decir, son sólo ubicaciones, puntos en el espacio que posibilitan pensar que ahí pudo haberse dado algún tipo de práctica o actividad, pero que difícilmente podría llamarse sitio o monumentos arqueológicos dadas las condiciones de la vida itinerante. Se trata más bien de localizaciones o referentes mencionados en las crónicas que se han tratado de reconstruir. Entre los más imprecisos se encuentran las mesetas, valles o espacios de cosecha de pitahaya y mezcal; las costas y las sierras en donde se encuentran cuevas o abrigos rocosos; lugares cercanos a arroyos con rastros de arte rupestre y en las costas los sitios arqueológicos denominados concheros.

Los cochimí conformaban diversos circuitos de recorrido en todo el Desierto Central. A través de ellos se puede inferir que su movilidad era hacia el sur y en direcciones este-oeste, y que sus interacciones hacia el norte eran limitadas, es decir, que guardaban cierta distancia con los grupos yumanos. Sus territorios simbólicos eran los mismos que los de los grupos peninsulares de origen guaycura y pericú, sin embargo, los lugares de recolección de pitahayas se extienden desde la región del Desierto de Vizcaíno, y desde poco más arriba del paralelo 28, hasta la zona sur de la península.

Una de las hipótesis aquí propuestas es que posiblemente los grupos cochimí norteños no concebían sus recorridos en dirección norte puesto que el rasgo directriz de supervivencia y cosmovisión, la cosecha de pitahaya, estaba situado hacia el sur y porque sus recorridos se basaban en un conocimiento ancestral localizado desde tiempos arcaicos. La frontera de pitahaya dulce se encuentra cerca de la zona de San Francisco Borja, por lo que los más septentrionales debían ir hacia el sur para recolectarla. Los cochimí del norte que habitaban en las rancherías cercanas a las misiones de Santa María de los Ángeles, San Borja, Santa Gertrudis y San Ignacio, tenían que desplazarse hacia el sur durante el verano para la recolección de pitahaya, en tanto que los cochimí sureños permanecían en el espacio que comúnmente habitaban; los mayores desplazamientos de los sureños podrían haberse dado en invierno cuando había que ir a las costas a buscar mariscos, lugares limitados en su mayoría por los guaycura.

El esquema de recorridos que se plantea (figura 1) fue creado a partir de la forma en que los documentos expresan que los cochimí concebían las distintas épocas del año. De acuerdo con la temporalidad, se establecieron lugares de usufructo para cada banda, lo que marcaba también una diferencia alimenticia por la variedad de productos obtenidos de forma estacional.

LAS SEIS ESTACIONES DEL AÑO, CUENTA CIRCULAR DEL TIEMPO: TERRITORIALIDAD ITINERANTE

Según las observaciones de Miguel del Barco (1988, p. 180), los cochimí dividían el año en seis estaciones: la primera la llaman *meyibó*; éste es el tiempo de cosecha de pitahayas que “es el más estimado y alegre de todos”, su periodo de duración abarca junio, julio y parte de agosto. La segunda, llamada *amadá-appi*, abarca parte de agosto, septiembre y octubre, cuando después de las lluvias de verano la tierra se viste de verde y abundan las tunas y pitahayas agridulces; Del Barco afirma que por esta razón “para los californios es tiempo muy estimable y no menos por otras semillas, que en este tiempo se recogen”. La tercera, *amadá-appí-gal-lá*, es entre octubre, noviembre y diciembre, tiempo en que se seca la hierba que creció en la estación anterior. La cuarta estación la llamaban *meyihél* y comprendía la mayor parte de diciembre, enero y parte de febrero, el tiempo de mayor frío. La quinta, llamada *meyibén* abarca todo marzo y algunos días después; y la sexta y última estación es *meyibén-maayi*, la cual abarca parte de abril, mayo y parte de junio. Sobre el segundo término que forma parte del nombre de este último mes, Del Barco explica: “La palabra *maayi* significa cosa mala, y a esta temporada parece que la llaman mala porque es el tiempo de la mayor hambre, en que, por haberse acabado el mezcal de sazón (que o lo han comido, o por haber ya espigado y florecido, se va secando), y por haber faltado otras comidas suyas, apenas hallan con que sustentar la vida” (1988, p. 180).

Además de esta descripción sobre las estaciones del año que ofrece Del Barco, se han intercalado en la figura 1 otros alimentos de recolección que en su *Historia natural*, primera parte de su obra, explica el jesuita con mayor precisión. Por ejemplo, entre los alimentos de gran importancia, después de la pitahaya dulce y agria, se encuentran el mezcal o agave, el palo verde o también llamado *medesá* o *dipué* en la lengua de los de Loreto, los datilillos, el zalate, el palo blanco, las semillas de cardón y de biznaga, los nopales y las tunas, semillas de San Miguel o *teddá*, un fruto llamado *guigil* (*castela tortuosa*), los ciruelos del garambullo, y en ocasiones de extrema escasez las raíces de tule.

Los mezcales o agaves eran las plantas de primera importancia en la dieta de los antiguos habitantes de la península, no sólo se utilizaban como alimento, sino también eran fuente importante de agua y fibra para la elaboración de objetos de uso cotidiano. Los mezcales daban sustento a los cochimí la mayor parte del año, por lo que se infiere que eran una comida relativamente estable y

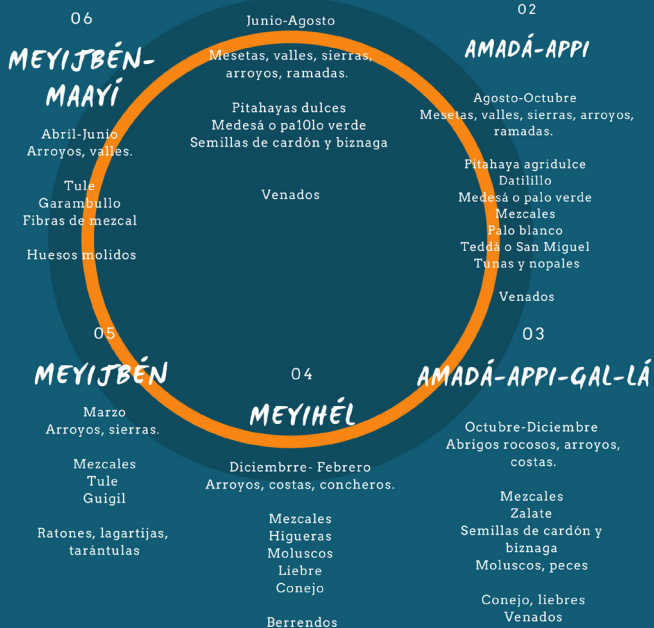
Movilidad y alimentos consumidos por los cochimí según las seis estaciones del año descritas por Miguel del Barco.

Este-Oeste
Fisión

Sur
Fusión
Fiestas y ceremonias

01

MEYIBÓ



Norte
Fisión

Este-Oeste
Fisión

Figura 1. Esquema de movilidad cochimí.

Fuente: Elaboración propia con base en Del Barco (1988).

de sabor muy agradable; como es sabido, al cocerse sus pencas, se tornan dulces. Por otra parte, el mezcal proveía de fibras a los cochimí, quienes las utilizaban para fabricar sandalias y redes que según Del Barco llamaban *uañí*. Este doble uso de los agaves, comestible e instrumental, hacía de ellos una planta de profunda importancia para la vida indígena antigua. Del Barco realiza una descripción minuciosa sobre cómo se recolectaba y preparaba el mezcal para comer, tareas exclusivas para las mujeres (1988, pp. 122-124).

También hay que destacar que rara vez la comida era desperdiciada, en lugar de ello, todos los productos eran aprovechados con extrema astucia, sobre todo por los más viejos, los más experimentados para sobrevivir. Cuando las pencas o pedazos de hojas eran chupadas, quedaban unas hebras gruesas que no se pueden comer; ese bagazo, una vez seco, era aprovechado por los ancianos, quienes lo molían y comían en forma de polvo (Del Barco, 1988, p. 124). Los agaves se daban desde octubre hasta abril, y se consumían calientes en el tiempo de frío como un alimento muy reconfortante. Del Barco menciona que se dejaban de comer por mayo y empezaban a madurar hasta otoño.

El otro alimento que podría seguir en importancia es la semilla de palo verde (*cercidiummicrophyllum*), también llamado *medesá* o *dipué*. Según Aschmann, era el árbol leguminoso de mayor importancia en la alimentación indígena (1959, p. 84). Sus semillas se recogían durante el mes de julio e inmediatamente se tostaban para guardarlas y comerlas molidas en invierno, después de que se les agotaban las pitahayas cosechadas en la temporada anterior (1988, pp. 67-68). El consumo de palo verde tenía lugar en fiestas, así como en actos rituales que se celebraban en épocas de abundancia de estas semillas. En estos eventos, las semillas de palo blanco eran repartidas entre toda la comunidad, pero especialmente entre los chamanes y hombres que los presidían.

Otra planta importante del consumo cochimí era la *yucca valida*. De esta palma, los antiguos yumanos del Desierto Central consumían la raíz llamada *ujui*, y sus frutos conocidos como datilillos. La raíz se comía directamente y de ella, al igual que de la jícama (*pachyrhizusaungulatus*), se sustraía agua (Micheline, 2000, p. 24). Los datilillos, por su parte, se recolectaban después de la cosecha de pitahayas, en otoño, cuando maduran después de las abundantes lluvias. Otras raíces consumidas por estos grupos eran las de tule o junco (Del Barco, 1988, pp. 125-126), que al parecer se recolectaban en invierno y se consumían en épocas de extrema precariedad. Así lo indica lo escrito por Atondo y Antillón durante su expedición de diciembre de 1684. En su diario, este almirante afirma que pasando por el arroyo La Purísima, rumbo al Pacífico, encontró una

ranchería en donde la gente le pedía que hiciera llover, puesto que no tenían qué comer, y que por ello “comían los cogollos de los carrizos y las raíces de tule” (Lazcano, 2000, pp. 49-50).

Otras plantas silvestres de consumo cochimí son las siguientes:

- El zalate o higuierilla, que es un tipo de arbusto muy común en el Desierto Central y que produce una especie de higo silvestre llamado *anabá* por los cochimí. Del Barco menciona que éste era un fruto muy estimado por los indígenas porque se cosechaba dos veces al año (1988, pp. 66-67). Aunque no hay datos precisos de cuándo se recolectaba, se infiere por el diario de Atondo y Antillón (1684) que tal vez uno de los tiempos de recolección era el invierno. En diciembre de dicho año, este almirante menciona que cerca del arroyo La Purísima llegaron a un lugar de abundancia de estas higueras, por lo que así bautizaron al paraje (Lazcano, 2000, p. 46).
- El palo blanco (*lysilomacandida*), llamado por los cochimí *gokio* o *kokio*, es un árbol cuyas semillas y corteza eran de utilidad de los cochimí. Las primeras, contenidas en vainas, muy similares a las del palo verde aunque de menor abundancia, se colectaban en otoño, se tostaban y se molían para ser consumidas como alimento. La corteza, por su parte, se utilizaba como remedio para llagas, y como curtidor de pieles, sobre todo de venado (Del Barco, 1988, pp. 65-66). Su distribución es mayormente en la parte sur de la península, aunque se puede encontrar también en algunas regiones del Desierto de Vizcaíno.
- Las cactáceas son un tipo de planta que abunda en el Desierto Central y que además de servir como alimento de los cochimí, les proveía de agua. Entre ellas se encuentran el cardón y la biznaga, que al parecer eran recolectadas durante el verano, al igual que la pitahaya. Del cardón los indígenas consumían sus frutos, mientras que de la biznaga comían la pulpa y aprovechaban sus espinas para elaborar anzuelos para la pesca. De ambas plantas obtenían semillas que, al igual que las de otras especies, se tostaban y molían para conservarse y consumirse en el invierno (Del Barco, 1988).² Otra cactácea predilecta de los cochimí eran los

² Es importante mencionar aquí que los indígenas sabían que a pesar de la abundancia en ciertas temporadas, en otras había que buscar alimentos hasta en lo ya desechado, por ello no agotaban todos sus recursos, por costumbre y sobrevivencia guardaban algo para tiempos más difíciles.

nopales, de los cuales consumían tanto su pulpa como sus frutos. Éstos son las tunas, llamadas *A* por los cochimí, y que constituían una comida relativamente estable y de gran distribución en todo el Desierto Central. Las tunas maduran a partir de septiembre por lo que eran buen alimento de recolección en otoño.

- Las semillas de San Miguel (*antigononleptotus*) o *teddá* en cochimí eran, según Del Barco, las más estimadas después del *medesá*, “así por la bondad de su semilla, como por su abundancia” (1988, p. 106). Sobre su recolección, el ignaciano menciona que después de las buenas lluvias nacía este arbusto, en mes y medio crecía, su semilla maduraba y ésta caía al suelo. Por esta razón los indígenas debían apresurarse a recogerla, pues una vez en el suelo se perdía. Ante esto idearon formas de aprovechamiento del recurso. Del Barco (1988, p. 106) menciona que los cochimí elaboraban una especie de nudillos en los racimos de donde pendían las semillas, así todas quedaban enredadas y atadas al nudo para que pudieran madurar sin caer al suelo. Este atado era importante porque con ello cada banda podía establecer propiedad sobre las semillas y con ello una forma de territorialidad. Entre más nudos hacía la banda, mayor dominio territorial y mayor sustentabilidad para las siguientes estaciones del año.
- Los frutos del garambullo (*lophocercoschottii*), que los cochimí llamaban *gakil*, eran otro alimento que se encontraba principalmente en las vertientes del Pacífico. Se trata de pequeñas frutillas de color rojo que maduran antes de la pitahaya, pero que tenían que consumirse de inmediato por ser perecederos (Del Barco, 1988, p. 82).
- Otro fruto es el denominado *guigil* (*castella tortuosa*), una especie de ceceza silvestre que se lograba después de la lluvia de invierno y maduraba entre marzo y abril. De acuerdo con Del Barco (1988, p. 99), aunque desabrido, este producto era de gran gusto para los cochimí. Antes de la época misional estos indígenas comían crudo este producto, mientras que la mayoría de sus alimentos eran tostados o asados (tatemados) directamente a las brasas; esto lo hacían utilizando sus bateas u horteras hechas de madera o fibra tejida. Con la llegada de los misioneros, sin embargo, los indígenas empezaron a comer cocido el guigil y otros productos, utilizando para tal efecto las ollas de cerámica que para entonces ya elaboraban.

Ahora bien, aunque la recolección de plantas silvestres era una actividad primaria que determinaba la movilidad de estos grupos, la caza también estaba presente durante sus desplazamientos y parecía deificarse en las épocas de abundancia; por ello también era central en la identidad cochimí. Como se mencionó líneas atrás, las presas de caza que podían encontrarse durante todo el año eran: venado, berrendo, borrego cimarrón, gato montés, puma, coyote, zorra y demás fauna comestible de la región norte del Desierto Central que ofrecían carne y huesos como alimento de estos grupos;³ pieles para delantales, capotillos y cobijas; huesos para puntas de arpón y flechas, y tendones para cuerdas de arco (Mathes, 1980, p. 32). A esto hay que añadir las especies menores y animales marinos. Entre las primeras se encuentran las siguientes: conejo, liebre, ratón, lagartija, serpiente y tarántula. Entre los segundos están las ballenas varadas que consumían aunque su carne ya estuviera descompuesta; las tortugas, lobos marinos, pulpos, todo tipo de peces y moluscos como mejillones, ostiones y otros bivalvos que se recolectaban con facilidad por su abundancia durante el invierno en ambas costas de la península.

Considerando la estacionalidad de los productos mencionados hasta aquí, se sugiere la siguiente movilidad de los cochimí (figura 1). Durante el verano, los cochimí se desplazaban en dirección centro-sur, mientras que en otoño e invierno se movían hacia las costas y la región norte del Desierto Central; en estas temporadas las bandas se alimentaban de pitahayas agri dulces, mezcal y moluscos. Posteriormente, en la primavera los cochimí se adentraban por los arroyos hacia las sierras para recolectar, después de las lluvias de verano, semillas como el *amaranthus*, y más tarde, producto de las lluvias de invierno, bledos como el *chenopodium* (Del Barco, 1988, p. 105). Después de esto, los yumanos del Desierto Central descendían nuevamente hacia el sur de la parte baja de su territorio, siguiendo otra vez los cauces de los arroyos y recolectando frutos de temporada para entregarse una vez más a la cosecha de la pitahaya.

Por lo anterior, Aschmann (1959, pp. 80-81) afirma que entre los alimentos que determinaban las rutas de movilidad de los cochimí, destaca la pitahaya. En su opinión, ésta no sólo era importante en la manutención del grupo y en su reproducción, sino que tenía un papel central en la dinámica social y en su cosmovisión. Como se sabe, la temporada de cosecha de este fruto era denominada *Meyibó*, la misma forma de llamar al año entero (Del Barco, 1988, p. 180). Esto sugiere que la colecta de pitahaya era el elemento directriz en la cosmovisión

³ Los huesos se molían para su ingesta.

cochimí, basada en una circularidad espaciotemporal que regía su movilidad con inicio y culminación en el sur y en el verano, cuando se realizaban fiestas y ceremonias.

La importancia de la pitahaya en la sustentabilidad de los cochimí y prácticamente de todos los grupos peninsulares, se aprecia en la práctica de la doble cosecha, la cual consiste en la manipulación de sus semillas excretadas para ser tostadas, molidas y nuevamente ingeridas. Esta práctica, aunque parezca repugnante, denota un gran conocimiento del entorno físico y demuestra la existencia de estrategias creativas para la sobrevivencia en ambientes relativamente hostiles. Aún más, la doble cosecha denota también una simbolización particular: la pitahaya, como fruto base de su organización, representa vida aun después de su ingestión. Por ello, no debía desperdiciarse.

EL ESPACIO SIGNIFICADO: ELEMENTOS DE COSMOVISIÓN

Los datos que ofrecen los padres María Píccolo y Luis Sales permiten hacer un recuento de algunas de las fiestas y ceremonias de los cochimí. Como se puede apreciar en estas descripciones, entre estos eventos hay grandes similitudes, como ciertos materiales empleados, la forma en que se realizaban y, sobre todo, en algunos aspectos de orden mítico. Por razones de síntesis, en este trabajo se hará referencia únicamente a dos fiestas que están relacionadas con elementos comunes de itinerancia y usos del espacio.

María Píccolo registra la ceremonia de *Cabet* o de la *repartición de pieles* en el paraje de Kadakaaman, hoy misión de San Ignacio Kadakaamán, a la llegada del invierno. Éste es un evento en el que se honraba la caza y se evocaba el cambio de estación. Así lo refiere Píccolo:

Tocante a las supersticiones de sus hechizeros (que ay muchos, segun supe), son las comunes a toda esta nación. Solo reparé, de nuevo, *en los llanos unos caminos limpios, anchos y largos; y, al remate, una choza o casa redonda, bien formada*. Y, como vi varios por donde passavamos, pregunté despues que era aquello, y que ceremonias *hazian en aquellos caminos y casas*. Y me respondieron que en ellos se hazian las fiestas de las pieles de los venados. Consiste esta fiesta (que llaman en su lengua Cabet) en juntarse varias rancherías, en un tiempo determinado, cada año, en que traen todas las pieles de los venados que han muerto aquel año. *Las tienden como alfombras en estos caminos anchos y largos; y, tendidas, van entrando los principales Caziques en la casa; y, sentados, van chupando*. Y *a la puerta* está parado el hechizero, predicando ala-

banzas de los matadores de venados. Entre tanto, los Indios *van dando carreras como locos sobre las pieles*. Al rededor de esta calle, están las mugeres baylando y cantando. Cansado de hablar el Predicante, *paran las carreras*, y salen los Caziques a repartir las dichas pieles a las mugeres para vestuario de aquel año (sic) [énfasis propio] (Píccolo, 1962, pp. 193-194).

De esta descripción hecha por Píccolo debemos enfatizar algunas particularidades e inferir otras. Primero, que la caza era una actividad principalmente masculina, aunque no se descarta la participación femenina. Segundo, dado que los hombres andaban regularmente desnudos, la repartición de pieles se hacía entre las mujeres, quienes las utilizaban como capotillos sobre sus espaldas. Tercero, que al norte del territorio cochimí las pieles distribuidas eran de venado, liebre, conejo e incluso de la hoy extinta nutria. Por último, que la ceremonia incluía la representación de “correrías” a lo largo de caminos previamente contruidos y colinas acondicionadas con anticipación. Esta parte del *Cabet*, que también es descrito por el dominico Luis Sales (2003), es al parecer una alusión a la vida itinerante de los cochimí; el aspecto más conspicuo de sus estrategias de supervivencia que implicaba seguir una trayectoria para llegar a algún lugar. Esto, sin duda, sugiere una apreciación fenomenológica de los cochimíes sobre el Desierto Central y su vida errante: un espacio y una práctica no sólo vividos, sino representados.

Por otra parte, Luis Sales, quien fue misionero en San Fernando Velicatá, describe la fiesta de la colecta de la pitahaya entre los cochimí más norteños. Ésta es una de las fiestas o bailes públicos, según la clasificación del misionero dominico, que se diferenciaba de las exequias para los difuntos. Es también, posiblemente, el antecedente del actual kuri-kuri entre los yumanos del norte. Así la descripción de Luis Sales:

Convidados, pues, hombres y mujeres al sitio señalado, procuran prevenir cuantas semillas silvestres pueden. Su objeto es *comer, bailar, reírse, correr* y usar de las mujeres. Para las fiestas no hay tiempo determinado, pero lo regular *es en el tiempo de semillas y siempre en luna nueva*. El papel principal de esta fiesta es el viejo. Él es el que más trabaja y suda por sus voces, bramidos, ademanes, gestos y saltos. Él ordena lo que se debe hacer y, muy de antemano, engaña a los infelices, prometiéndoles mil habilidades y valentías, aunque sea el hombre más cobarde del mundo [...]. *Limpian un pedazo de camino para las corridas y hacen una casita de ramas para el viejo*; los demás, todos están al raso [...]. Dispuesto ya el circo, se juntan todos los hombres y mujeres [...]. Estas funciones siempre son de noche y así, hacen prevención de

leña para iluminarse y calentarse [...]. Les habla de costumbres antiguas, envueltas con mil contradicciones. Da razón de todas sus habilidades, curaciones, muertes y facultades, y les asegura que tiene amistad con los difuntos, y luego saca unas tablas pintadas con mil figurones, las que representan [a] los hombres más hábiles que han tenido ellos, los mejores curanderos, los más valientes, *los más corredores* y los más fuertes, y solo de estos forman unos elogios muy sobresalientes; pero siempre añade que él es más que todos [...]. Los cantores y tañedores se ponen a la puerta de la casa del viejo. Cantan ridículísimamente y tienen unas como sonajas llenas de piedras que apenas se perciben y, aunque unos canten, otros toquen y todos griten, el viejo nunca deja su razonamiento, y se mueve tal confusión y desorden, que ni se entienden unos a otros [...]. Hechos ya estos ridículos movimientos y cansado de hablar el viejo [...] se mete en su choza y al instante empieza el baile [...]. Todos los hombres bailan juntos, y después las mujeres [...]. Al paso que se cansan, se va acabando la fiesta, se sientan, reparte el viejo unas pocas de semillas para comer y, al mismo tiempo que unos comen o duermen, otros desahogan su pasión carnal sin rubor ni vergüenza. Así pasan toda la noche. Al amanecer, hace señal el viejo y llama a las mujeres para que recojan semillas para la noche [...]. Esta fiesta suele durar veinte o veinticinco días (Sales, 2003, pp. 86-87 [énfasis propio]).

Como se puede inferir, la temporada en la que se realizaba esta fiesta era de abundancia de semillas y por tanto de relativa estabilidad. Esto permitía a los cochimí disponer de tiempo para disfrutar de las riquezas que la naturaleza les ofrecía. A partir de entonces se subvertían las normas y el desenfreno daba lugar a un nuevo orden donde todo era permitido. El exceso, afirma Caillois (1984, p. 143), rejuvenece al mundo, estimula las fuerzas vivificadoras de la naturaleza entonces amenazada de muerte. En el caso de la fiesta de la pitahaya, el exceso tenía lugar en todos los sentidos: la abundancia de comida, los cantos, la música y las danzas que llenaban de regocijo la atmósfera hasta que los cochimí caían agotados y la fiesta cesaba. En ella, el exceso jugaba una función económica y social que se imbricaba con su cosmovisión. Los bienes que aportaba la comunidad para su expiación se acumulaban y llegado el momento la riqueza circulaba, se redistribuía o consumía en exceso, asegurando el porvenir de los participantes y permitiendo la continuidad y renovación del cosmos. Es así como el exceso depuraba, expulsaba lo viejo y daba paso a la renovación; esto era de alguna manera una evocación del tiempo mítico, donde antes de existir el orden reinaba el caos, o como lo indica Roger Caillois, la fiesta se presentaba como la actualización de los primeros tiempos del universo, un tiempo donde lo extraordinario era normal (1984, pp. 116-117). En este tiempo nada estaba

ordenado, nadie ni nada había dispuesto cómo debía ser el mundo, pero de ese caos sucede el cosmos. De este modo la fiesta se celebra dentro del espacio-tiempo del mito y asume la función de regenerar el mundo (Caillois, 1984, p. 123). En este sentido, las fiestas cochimí representaban momentos míticos en donde se daba vida, o bien en las que se imitaba al señor o héroe mítico que dio paso a todo lo que constituye la realidad. Sólo después de la fiesta podía disfrutarse de nuevo del mundo, de la cosecha de frutos o la vida después de la muerte. Finalmente, en la descripción que ofrece Sales de la fiesta de la pitahaya, se subrayan de nuevo la itinerancia, las correrías, la preparación de caminos y el uso de la enramada como espacio articulador del mundo.

CONCLUSIONES

En este texto se reflexionó sobre la forma de vida de los antiguos cochimí, especialmente sobre sus prácticas de sobrevivencia, su vida nómada, su adaptación al medio que habitaban y su producción cultural. Aquí se utilizó el término “territorialidad itinerante” para señalar que las prácticas de movilidad de estos grupos desencadenan subjetividades sobre el espacio: para los yumanos peninsulares, su territorio no es sólo contenedor de experiencias, sino motivador y generador de formas particulares de concebir el mundo. Así también, esta territorialidad itinerante sugiere la existencia de una concepción cíclica del tiempo, que colocaba al centro de sus prácticas alimentarias y culturales la cosecha anual de la pitahaya. Como se señaló, esta actividad tenía lugar durante el verano, en lugares situados al sur del Desierto Central de la península bajacaliforniana, propiciando prácticas estacionales de movilidad y de carácter simbólico.

El propósito de este trabajo es acercar la mirada a quienes por tanto tiempo han sido opacados, silenciados o incluso considerados extintos: los descendientes cochimí, quienes han tenido que luchar por un reconocimiento que la propia academia y las instituciones gubernamentales han negado. Desde principios del siglo xx, distintas visiones históricas y antropológicas catalogaron al pueblo cochimí como inexistente (Goldbaum, 1984). Debido a la ausencia de investigaciones y a la necesidad disciplinaria de controlar u homogeneizar toda diversidad, los yumanos peninsulares han sido borrados de la historia oficial; para algunos investigadores fue más cómodo aceptar que ya no había más cochimíes que indagar en la aridez del desierto y aventurarse en la vida cotidiana de los rancheros. El discurso oficial sobre la extinción del pueblo cochimí condujo a

sus descendientes a organizarse y luchar por su reconocimiento como pueblo vivo y por el derecho a la autoadscripción (Velasco, 2017); una moción que aún suena inconcebible para quienes defienden una postura esencialista y cristalizada de las identidades. La lucha del pueblo cochimí viene aparejada no sólo del reconocimiento de su ascendencia étnica, sino del derecho a resguardar y utilizar sus territorios, que como ya se estableció, son parte fundamental –hasta la fecha– en su cosmovisión, producción y patrimonio cultural.

La reinterpretación y revitalización de la cultura cochimí nos lleva a ver de nuevo a las culturas y sus identidades en ese flujo constante de construcción. Los descendientes cochimí se han nutrido de la historia de sus ancestros, han modificado y adaptado su herencia cultural –como todos los seres humanos lo hemos hecho– para demostrar que la identidad es un proceso constante de reestructuración y configuración. Quienes en la actualidad se autoadscriben como miembros de este grupo, exigen su lugar en el mundo, el cual no se ha respetado desde el punto de vista territorial, legal e histórico, para compartir sus saberes, sus historias, sus ideas. Desenterrar su pasado contribuirá a la edificación del presente de los cochimí.

REFERENCIAS

- Aschmann, H. (1959). *The Central Desert of Baja California: Demography and ecology*. *Iberoamericana*, 42, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Bendímez, J. (1987). Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California. *Estudios Fronterizos*, V(14), septiembre-diciembre, 11-46.
- Bringas, N. y Toudert, D. (2011). *Atlas. Ordenamiento territorial para el estado de Baja California*. Tijuana, B. C.: El Colegio de la Frontera Norte.
- Caillois, R. (1984). La transgresión sagrada: teoría de la fiesta. En *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cramaussel, C. (2006). *Poblar la frontera: la provincia de Santa Bárbara en la Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.
- Del Barco, M. (1988). *Historia natural y crónica de la Antigua California*. 2ª ed. Estudio preliminar, notas y apéndices de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Garduño, E. (1994). *En donde se mete el sol: historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México: Conaculta (Culturas Populares de México).
- Garduño, E. (2010). Los grupos yumanos en Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva. *Estudios Fronterizos*, Nueva Época, 11(22), julio-diciembre.
- Garduño, E. (2011). *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*. Mexicali, B.C.: UABC-Centro de Investigaciones Culturales-Museo/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Garduño, E. (2014). *Los cochimí* (Monografía en proceso de publicación). 27 pp.
- Garduño, E. (2019). *Los cochimí. Grupos yumanos de Baja California*. Monografía. Mexicali: B.C.: UABC-Instituto de Investigaciones Culturales-Museo.
- Goldbaum, D. (1984). Noticia respecto a las comunidades indígenas que pueblan el Distrito Norte de la Baja California. *Revista Calafia*, V(3), 19-26, Universidad Autónoma de Baja California.
- González, F. (2012). *Las zonas áridas y semiáridas de México y su vegetación*. México: Semarnat-Instituto de Ecología.
- Gutiérrez, M. (2001). Los antiguos cazadores-recolectores en la Baja California. En B. Braniff (coord.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México: Conaculta.
- Ibarra, G. ([1991] 2011). *Vocablos indígenas de Baja California Sur*. La Paz, B.C.S.: Gobierno del Estado de Baja California Sur/Instituto Sudcaliforniano de Cultura/Archivo Histórico Pablo L. Martínez.
- Laylander, D. (1987). *Sources and strategies of prehistory of Baja California*. San Diego: San Diego State University.
- Laylander, D. (1991). Organización comunitaria de los yumanos occidentales: una revisión etnográfica y prospecto arqueológico. *Estudios Fronterizos*, núms. 24-25, enero-abril y mayo-agosto, 31-60.
- Laylander, D. (1997). The linguistic prehistory of Baja California. En *Contributions to the linguistic prehistory of Central and Baja California*. Salinas: Coyote Press.
- Laylander, D. ([1987] 2016). *Fuentes y estrategias para la prehistoria de Baja California*. Tesis. México: Centro Baja California-INAH.

- Lazcano, C. (2000). *La primera entrada. Descubrimiento del interior de la Antigua California*. Ensenada, B.C.: Colección de Documentos sobre la Historia y la Geografía del Municipio de Ensenada. Documento No. 3.
- León-Portilla, M. ([2000] 2018). Las lenguas indígenas de Baja California. En *La California mexicana. Ensayos acerca de su historia* (pp. 101-109). México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/UABC-Instituto de Investigaciones Históricas. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/california/304a_04_05_Lenguas.pdf
- Magaña, M. (1997). Nomadismo estacional indígena en Baja California. En *Baja California Indígena Symposium IV. El impacto de la época misional en las comunidades indígenas de Baja California*. Memoria, 31-42.
- Magaña, M. (1998). *Población y misiones de Baja California: estudio histórico demográfico de la misión de Santo Domingo de la Frontera, 1775-1850*. Tijuana, B. C.: El Colegio de la Frontera Norte.
- Magaña, M. (2010). *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*. La Paz, B.C.S.: Gobierno del Estado de Baja California Sur/Instituto Sudcaliforniano de Cultura/El Colegio de Michoacán/Conaculta.
- Massey, W. (1949). Tribes and languages of Baja California. *Southwestern Journal of Anthropology*, 5(3), 272-307.
- Mathes, M. (1974). *Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California (1679-1686). T. III*. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Mathes, M. (1980). La adaptación del bajacaliforniano al medio ambiente desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX. *Calafia*, I(2), julio, 31-34, Universidad Autónoma de Baja California.
- Mathes, M. (2010). Testimonio etnohistórico. En D. Laylander, J. D. Moore y J. Bendímez Patterson (eds.), *La prehistoria de Baja California: avances en la arqueología de la península olvidada* (pp. 53-83). Mexicali, B. C.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Meigs, P. (1939). *The kiliwas indians of Lower California*. Berkeley, California: University of California Press.
- Morales, A. (2016). *Cochimiles, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del Desierto Central. Siglo XVIII al presente*. Tesis. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Micheline, M. (2000). Tres modelos para el análisis histórico de las relaciones hombre/espacio en Sudcalifornia (1500-1940). En S. B. Albert (ed.), *El sep-*

- tentríon novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera* (pp. 21-37). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mixco, M. (1978). Cochimí and proto-yuman: Lexical and syntactic evidence for a new language family in Lower California. *University of Utah Anthropological Papers*, (101).
- Mixco, M. (1979). Northern cochimí dialectology and proto-yuman. *Journal of California and Great Basin Anthropology Papers in Linguistics*, 1, 39-64.
- Mixco, M. (1989). Versión de la “Guerra de la Venganza”. Texto mitológico de la Baja California indígena. *Tlalocan*, 11, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/tlalocan/article/view/38178>.
- Mixco, M. (2007). El cochimí del norte: comprobante de la clasificación cochimí-protoyumana. En C. Buenrostro et al. (eds.), *Clasificación de las lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh* (pp. 193-207). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Mixco, M. (2010). Las lenguas indígenas. En D. Laylander, J. D. Moore y J. Bendímez Patterson (eds.), *La prehistoria de Baja California: avances en la arqueología de la península olvidada* (pp. 31-52). Mexicali, B. C.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olmos, M. (2005). *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía. Hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. Tijuana, B. C.: El Colegio de la Frontera Norte/Fondo Regional para la Cultura y la Artes del Noroeste.
- Piccolo, F. (1962). *Informe del estado de la nueva cristiandad de California*. Madrid: José Porrúa Turanzas (Colección Chimalistac).
- Rodríguez, R. (2006). *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. La Paz, B.C.S.: Instituto Sudcaliforniano de Cultura-Gobierno del Estado de Baja California Sur.
- Rodríguez, R. (2007). *Continuidades y rupturas en los procesos identitarios de la península de Baja California*. Ponencia. Memorias 2005-2011. Encuentro Binacional Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California. Disco Compacto.
- Sales, L. (2003). *Noticias de la provincia de Californias*. Ensenada, B.C.: Colección de Documentos sobre la Historia y la Geografía del Municipio de Ensenada. Documento No. 6.

- Sheridan, C. (2002). Diversidad nativa, territorios y fronteras en el noroeste novohispano. *Desacatos*, (10), otoño-invierno, 13-29, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Velasco, B. A. (2017). *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*. Tesis. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (inédita).
- Venegas, M. (1943). *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente* (3 vols.). México: Layac.

3. LOS YUMANOS Y SU RELACIÓN CON EL MAR EN ÉPOCA PREHISPÁNICA

Enah Fonseca Ibarra

INTRODUCCIÓN

El título de este trabajo sugiere que había entre los yumanos prehistóricos una relación con el mar. Esta relación pareciera obvia si se considera que Baja California cuenta con 1 380 km de litoral, y que se confirma a través de la presencia de restos de recursos marino-costeros en los asentamientos que hoy son sitios arqueológicos. Sin embargo, cuando se analiza al patrón de asentamiento de los grupos yumanos que ocuparon la península durante la Prehistoria Tardía, los detalles de esta interacción no son tan claros.

Uno de los principales problemas para comprender las particularidades del patrón de asentamiento asociado a los ciclos de movilidad de estos grupos, es que, tanto en Baja California como en el sur de California, no hay concordancia entre las fuentes históricas y los testimonios etnográficos sobre el tema (Laylander, 1991, 1997a). Otros problemas son, que la evidencia arqueológica tampoco es clara al respecto y que estas sociedades no necesariamente se apegaban a los modelos teóricos definidos para estudiar los asentamientos de cazadores-recolectores (Laylander, 1997a; Simpson y Jones, 2020). Pese a esto, el concepto de *patrón de asentamiento* permite entender cómo pudieron organizarse estos grupos en el pasado para aprovechar los recursos de su entorno. En el caso de los yumanos, existe la idea de que las sociedades conocían los territorios, los recursos naturales que podían aprovechar y los periodos en los que debían consumirlos. Más aún, como parte de estos análisis se ha considerado que los grupos empleaban estrategias de manejo y conservación del medio ambiente; una de ellas era la movilidad estacional motivada por los ciclos de maduración de la bellota y el piñón (Carrico, 2008, pp. 14-19; Curtis, 1926, p. 4; Hohenthal, 2001, p. 75; Laylander, 1997a, p. 185; Shippek, 1991, pp. 27-28 y 57; Spier, 1923, p. 334; Wilken, 2004, p. 51; Wilken y Laylander, 2010, p. 93). Pero

¿qué tan amplio era ese desplazamiento?, ¿era un movimiento que sólo algunos integrantes del grupo realizaban? Esto sigue siendo motivo de discusión.

Las fuentes etnográficas describen que los yumanos tenían una organización social y territorial basada en bandas seminómadas autónomas, denominadas *shumules*.¹ Estas unidades estaban vinculadas a un territorio donde se ubicaba al menos una ranchería permanente o campamento mayor y algunos asentamientos periféricos (Gifford, 1918; Hohenthal, 2001; Laylander, 1991; Meigs, 1939; Spier, 1923).² Los miembros del *shumul* tenían campamentos base cercanos a fuentes de agua dulce que ocupaban por tiempos prolongados, y en ciertos momentos del año el núcleo se subdividía en una o varias familias que viajaban dentro del territorio al que pertenecieran (Bendímez, 1987; Laylander, 1991). Para el caso de los kumiai, Kroeber (1937) establece que son cuatro los *shumules* en que se dividía este grupo: los habitantes de la costa, la gente de la colina, la montaña y el desierto.³ Esto significaría que, segmentados en cuatro regiones fisiográficas, en determinados momentos, el *shumul* completo o una parte de él podría desplazarse al territorio de otro *shumul* para permanecer una temporada ahí, o para intercambiar productos con dicho *shumul* (Laylander, 1991). Es así como se puede inferir que los cuatro *shumules* kumiai interactuaban con el mar, aunque no sería lo mismo pasar la mayor parte del tiempo en las costas y que la alimentación estuviera basada principalmente en los recursos marino-costeros, que visitar las costas sólo en ciertos periodos del año.

Por otro lado, suponemos que, más allá de la subsistencia, esa permanencia en el mar debió influir en otros ámbitos de la vida de los kumiai, como en la construcción de sus identidades, imaginarios y cosmovisión. Para comprobar esto, nos dimos a la tarea de buscar respuestas en otro de los indicadores arqueológicos más significativos de la península de Baja California: las manifestaciones gráfico-rupestres. Esto con la convicción de que si abordamos el estudio de estas manifestaciones, no sólo en términos del análisis de determinados motivos y su distribución espacial, sino como una forma de comunicación de

¹ Para una revisión del término en las fuentes etnográficas consultar Laylander (1991). También se le puede encontrar como *shamuul*, *sh'mul*, *shiimull*, *shimul*, *sumul*, *simul*, *shimulh* o *chumul*.

² Reconocer la orientación o grado de explotación de los recursos costeros de acuerdo con los documentos históricos es difícil porque existe también un problema de semántica respecto de la palabra “permanente”. Las villas permanentes fueron descritas como campamentos que se ocupaban a lo largo de todo el año o estacionalmente. Eran lugares en los que se reunía un mayor número de miembros de las bandas por más tiempo que en otras localidades (Christenson, 1999).

³ De esa misma época datan algunos mapas donde se delimitan los *shumules* del resto de los grupos yumanos en cada región (Hohenthal, 2001; Meigs, 1939).

ideas, intenciones, percepciones y redes sociales que conectan diversos ámbitos temporales y espaciales (Conkey y Hastorf, 1990, p. 2), encontraríamos que las variaciones en la forma de representación entre sitios de un mismo complejo estilístico o entre tradiciones, irían más allá de las distinciones entre las habilidades artísticas de los pintores y tendrían implicaciones temporales, sociales y de comportamiento (Ritter, 2007, p. 35).

Dentro del territorio de la familia lingüística yumana se han diferenciado distintos estilos de arte rupestre. Estas diferencias son formas de representación de la realidad permeadas por la cultura, a través de las cuales se pueden identificar códigos de comunicación, rasgos identitarios y fronteras territoriales e ideológicas. Entre las representaciones más comunes se encuentran aquellas sobre la flora y la fauna regionales que eran aprovechadas por cada grupo o *shumul*. Este trabajo se enfoca específicamente en el estudio de las representaciones de animales acuáticos en territorio yumano. Se considera que los animales representados en la gráfica-rupestre pueden ser una vía para identificar los recursos alimenticios aprovechados o deseados (en casos de escasez), pero que forman parte también de una esfera simbólica. En el ámbito de lo cotidiano, este estudio podría ilustrar sobre aquellos animales que conformaron la dieta básica de los antiguos yumanos, y en el ámbito de su cosmovisión, este trabajo podría dar luz sobre los animales mitológicos que tienen una fuerte carga simbólica.

Años atrás, en su búsqueda por explicar el origen de la familia yumano-cochimí, Mixco señalaba:

Las hipótesis acerca de un proto-hogar normalmente se apoyan en la terminología ecológica reconstruida, en forma especial de la fauna y la flora. Es razonable la expectativa de que una cultura yumano-cochimí peninsular reflejara el empleo de recursos marítimos en su vocabulario. Ya que Baja California es una península, es natural buscar evidencia de la influencia marítima sobre el léxico de sus idiomas, especialmente dado que las fuentes etnohistóricas describen las estrategias de subsistencia aborígen que explotaban en ambas costas (Del Barco, 1980, pp. 233-75; Baumhoff, 1978, p. 22; Meigs, 1939). En este contexto, será útil asesorarse de las implicaciones de la presencia o ausencia en el yumano de vocabulario acuático, y en particular, del marítimo (2010, p. 44).

Siguiendo a Mixco (2010), hay una “razonable expectativa” de que si la cultura yumano-cochimí tenía una adaptación marítimo-costera, entonces tendría en su vocabulario recursos marítimos. Desde esa perspectiva también se esperaría

encontrar una influencia marítima en las representaciones gráfico-rupestres. En este artículo se abordan dos aspectos importantes de las manifestaciones gráfico-rupestres comprendidas entre el paralelo 28° latitud norte y la frontera con los Estados Unidos de América: la filiación étnica –desde el punto de vista lingüístico– y su pertenencia a los grupos estilísticos definidos para la región.

ÁREAS ETNOLINGÜÍSTICAS Y FRONTERAS ESTILÍSTICAS

En 1949, Massey propuso un primer mapa de distribución etnolingüística de Baja California donde distinguió seis grupos lingüísticos dentro del cochimí o “yumano peninsular”, como él prefirió designar a esta lengua o familia. Años después, Mixco (1978) analizó la evidencia disponible y concluyó que, efectivamente, pertenecía a una familia lingüística cercanamente relacionada con la familia yumana, pero que debía ser separada.

Aunque los métodos actuales de la glotocronología han sido cuestionados y se han propuesto varias hipótesis sobre el origen de estos idiomas, existe consenso acerca de la antigüedad de la familia lingüística yumana en la región (6000 años), y del proceso de diferenciación etnolingüística (2000 años) (Laylander, 1985). También existe consenso acerca de que la familia yumana se dividió en cuatro grupos étnicos distintos: kumiai, cucapá, kiliwa y pa ipai (Leyva, 2015; Mixco, 2010).

Ahora bien, es necesario hacer una distinción entre los grupos etnolingüísticos que fueron documentados por los primeros exploradores y misioneros, de aquellos a quienes pertenecen los restos materiales de los grupos prehistóricos. Evidencia de esto es que cuando los misioneros preguntaron a los indígenas por la autoría de las figuras del Gran Mural, ellos señalaron que eran muy antiguas y que habían sido elaboradas por una raza de gigantes (Del Barco, 1988, pp. 209-213). De igual forma, décadas después, cuando los primeros etnógrafos también preguntaron a las poblaciones nativas del norte de la península por las pinturas y los petrograbados, nadie recordó quién las había hecho o cuál era su significado (Hohenthal, 2001, p. 80; Meigs, 1939, p. 16).

Finalmente, para proponer un esquema de diferenciación etnoterritorial, es necesario revisar los estudios sobre las fronteras estilísticas identificadas en la gráfica-rupestre de Baja California. Basados en la clasificación de Ritter (1991), entre el paralelo 28° y 32° de latitud norte, se pueden distinguir cuatro zo-

nas: Gran Mural, Abstracto Septentrional, Arcaico Occidental y La Rumorosa (figura 1).

En la región central de la península de Baja California se localizan las representaciones realistas tradicionalmente reconocidas como estilo Gran Mural (Crosby, 1975, 1997; Grant, 1974; Gutiérrez y Hyland, 2002; Ritter, 1991, 1994, 1995). De acuerdo con los fechamientos absolutos, la secuencia histórico-cultural de la región se remontaría desde el final del Paleoindio y el Arcaico, hasta la Prehistoria Tardía y los periodos posteriores al contacto misional. Estas manifestaciones gráfico-rupestres se pueden atribuir a pueblos proto-cochimíes (Gutiérrez y Hyland, 2002, p. 346), que hacen referencia a una diversidad de formas de enfrentar la vida en el desierto (Aschmann, 1959; Garduño, 2019).

Alrededor del paralelo 29° latitud norte se localiza la zona de transición donde comienza a observarse una alta densidad de diseños geométricos (Ewing, 1988). Éste es el estilo Abstracto Septentrional, que se remonta hasta finales del periodo Arcaico y principios de la Prehistoria Tardía –3000 años de antigüedad– (Meighan, 1978; Ritter *et al.*, 2011). Su presencia incluye a la frontera del territorio cochimí, a la altura del poblado El Rosario (paralelo 30° latitud norte) y se extiende hasta el territorio habitado por los hablantes yumanos en el paralelo 32° latitud norte, en donde limita con el estilo La Rumorosa.

Hacia el noreste de Baja California encontramos el estilo Arcaico Occidental que se compone principalmente de petrograbados de composición geométrica (Ritter, 1991), elementos curvilíneos y rectilíneos en diferentes combinaciones y escasos motivos representacionales (Hedges, 2013). De acuerdo con la distribución de las lenguas indígenas establecida por Massey (1949) y Laylander (1997b), los límites de este estilo coinciden con el área ocupada por los hablantes de lenguas yumanas, específicamente por los grupos cucapá, kiliwa y pa ipai.

Por último, se encuentra el estilo La Rumorosa, que se caracteriza por la incidencia de figuras antropomorfas esquemáticas⁴ con dedos en manos y/o pies, figuras geométricas, principalmente círculos, soles, “tejidos” en forma ovalada o rectangular y figuras zoomorfas de pájaros, lagartijas y formas ecuestres (post-contacto) en colores rojo, negro, blanco y amarillo (Bendímez y Laylander, 2009; Hedges, 1970, 2008; Ritter, 1991). Con el registro de nuevos sitios arqueológicos localizados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia

⁴ Los diseños esquemáticos, en contraposición con los realistas, son aquellos que no poseen volumen ni movimiento (Viramontes, 2005, p. 129).

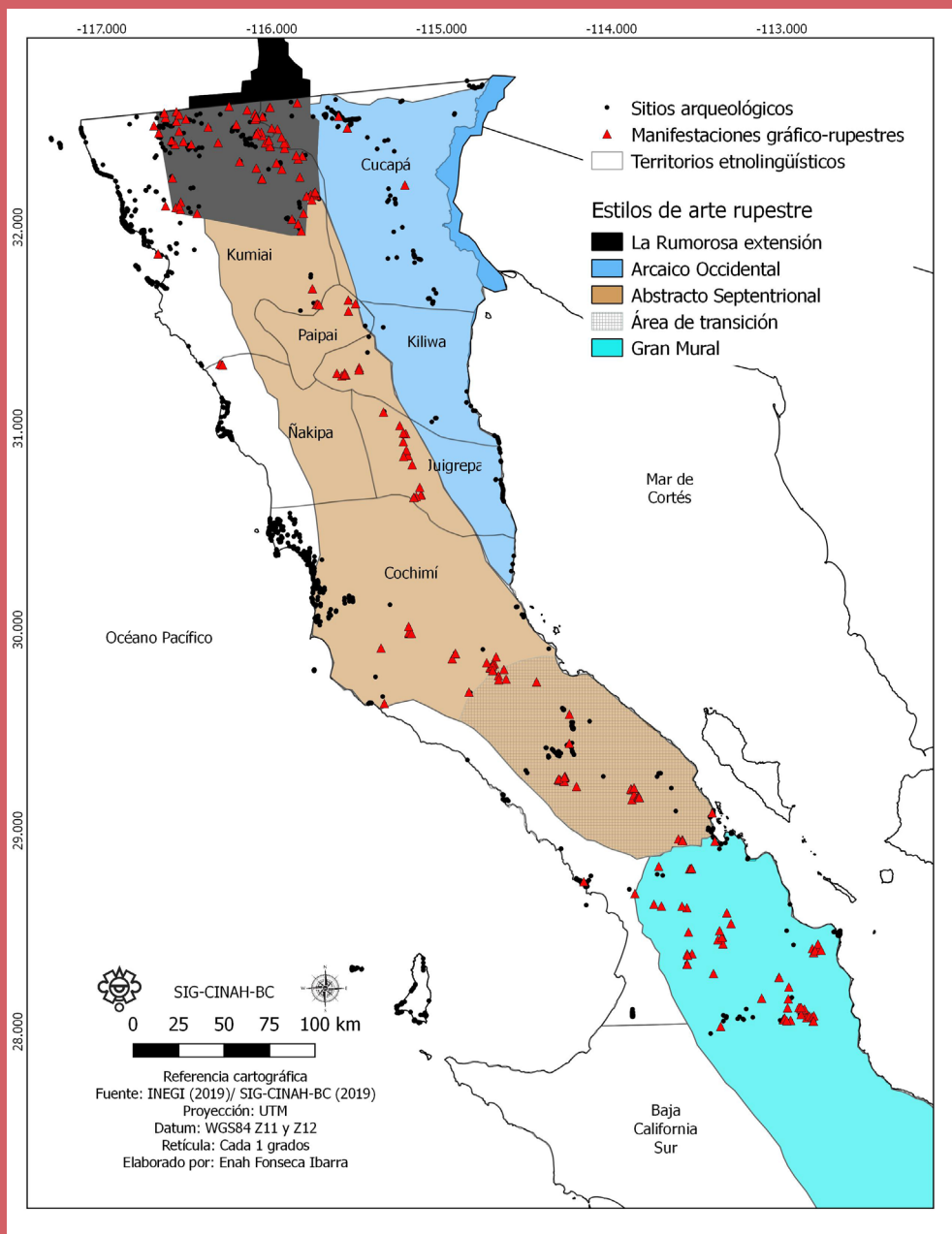


Figura 1. Sitios arqueológicos registrados en Baja California (puntos negros). Se indican los sitios con manifestaciones gráfico-rupestres (triángulos).
Fuente: Territorios etnolingüísticos tomados de Meigs (1939) y fronteras estilísticas de Ritter (1991) y Fonseca y Amador (2019).

(INAH) a finales de la década de los ochenta, y siguiendo los indicadores propuestos por Hedges (1970, 2008), Fonseca y Amador (2019) propusieron que las fronteras del estilo La Rumorosa podrían extenderse al oeste (116.6° longitud oeste) y al sur (31.9° latitud norte) de las fronteras previamente establecidas (Hedges, 1970, 1973; Ritter, 1991). Esto es hasta los límites del territorio ocupado por el grupo yumano kumiai, asociado a sitios arqueológicos de la Prehistoria Tardía localizados en la sierra de Juárez (Hedges, 1970, 1973, 2008, 2013; Porcayo, 2019).

Hasta aquí las fronteras estilísticas de las manifestaciones gráfico-rupestres y su asociación con la distribución etnoterritorial de Baja California. Ahora se analizará si existen representaciones de motivos acuáticos que nos permitan inferir la relación de los yumanos con el mar en la época prehispánica.

METODOLOGÍA

El Centro INAH Baja California (CINAH-BC) cuenta con una base de datos de sitios arqueológicos registrados en la entidad; ésta se actualiza conforme se realizan nuevos registros y a su vez nutre al Sistema de Información Geográfica de sitios arqueológicos del mismo centro (SIG-CINAH-BC). En 2013 nos dimos a la tarea de hacer una revisión de la base de datos y se agregaron cuatro campos con información que indica la presencia o ausencia de diseños antropomorfos, zoomorfos, fitomorfos y geométricos y un campo más para registrar la presencia o ausencia de material gráfico (fotos y dibujos) (Fonseca y Amador, 2019).

Las cédulas de los sitios con manifestaciones gráfico-rupestres, de la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas (DRPMZA), fueron clasificadas de acuerdo con la información vertida por los arqueólogos responsables del registro. Cuando en las cédulas no se reportaba explícitamente el tipo de diseños identificados, se revisaron los dibujos o fotografías presentes a fin de catalogarlas de acuerdo con la propuesta metodológica de Viramontes (2005). Seguramente hay figuras abstractas que sean representaciones de animales que quedaron fuera del análisis porque no comparten los códigos de representación modernos. Éste es un sesgo inevitable que reduce la muestra de estudio. Aun así, con las figuras zoomorfas identificadas se pueden reconocer los recursos aprovechados por los grupos humanos, sus nichos ecológicos, corredores naturales y las distintas formas en que estos ocuparon la región imponiendo su propio “mapa cognitivo de un mundo, antropogénico e inter-

conectado, de morfología, planificación y significado coherente” (Anschuetz *et al.*, 2001, p. 5).

Para el análisis realizado en este estudio se seleccionaron sólo aquellos sitios arqueológicos que contaran con motivos zoomorfos y se indicaron los casos en que su expediente técnico incluyera fotografías y/o dibujos, así como otro material gráfico anexo. Posteriormente se elaboraron mapas de distribución de los motivos gráficos identificados en el programa QGIS. Para analizar los límites de las fronteras estilísticas se empleó la propuesta de Ritter (1991), modificada por Fonseca y Amador (2019), y se compararon con las fronteras etnoterritoriales propuestas por Meigs (1939). Dichos esquemas fueron georreferenciados y agregados como capas sumadas al SIG.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

En Baja California se cuenta con el registro de 1,829 sitios arqueológicos distribuidos a lo largo de las costas, las sierras, los valles y el desierto. No todos los sitios han sido excavados, pero se han podido datar —fechamiento relativo— aquellos que corresponden a la Prehistoria Tardía porque en superficie se observaron elementos considerados “yumanos”, como cerámica o puntas de proyectil manufacturadas para el uso del arco y la flecha (Moriarty, 1966; Porcayo, 2019; Rogers, 1945). Entre los sitios excavados se encuentran asentamientos tardíos con elementos que permiten concluir que incluso después del contacto novohispano, los grupos seguían ocupando las costas y se alimentaban de recursos marino-costeros (Cuadra, 2010; Fonseca, 2017; Ovilla y García, 2008; Robles, 2013). En la costa del Pacífico encontramos sitios de principios de la Prehistoria Tardía que parecen haber sido ocupados a lo largo de todo el año (Fonseca, 2017), y otros cuya ocupación pudo ser estacional, principalmente en primavera (Robles, 2013). Posteriormente, los españoles reportan haber encontrado “villas” de indios en la costa (Crespí, 2001, p. 243; Christenson, 1999, p. 223), mientras que las fuentes etnográficas de la primera mitad del siglo xx hacen referencia a grupos que habitaron esta zona en tiempos antiguos, y que fueron “extintos” (Kroeber, 1937, p. 3) o desplazados (Hohenthal, 2001, pp. 77 y 148). Curiosamente, estas fuentes establecen que los kumiai, quienes tradicionalmente han sido asociados a las costas, no habitaban en ellas y que el pescado no era parte primordial de su dieta (Hohenthal, 2001, p. 148). En lo que respecta al delta del Río Colorado, se ha observado el desarrollo de una

incipiente agricultura y una ocupación semipermanente (Ortega, 2004), mientras que, hacia el sur, en las costas de San Felipe, proliferan los asentamientos estacionales de la Prehistoria Tardía (Celis, 2011, 2015; Ortega, 2004; Ortega y Barranco, 2017; Porcayo, 2010).

Por su parte, los sitios con pintura o petrograbados en el norte de la península se concentran en sitios de tierra adentro (salvo por un caso, Resguardo Las Rosas, localizado 100 km de la línea de costa, al norte de Ensenada). Esto es, a no menos de 20 km de la costa del Pacífico y de 20 km de la costa del mar de Cortés (figura 1). Alrededor del paralelo 31° norte, en la costa oeste, y hacia la zona serrana, se encuentran sitios con manifestaciones gráfico-rupestres con variantes estilísticas que los diferencian con respecto de los sitios ubicados al norte que podrían estar relacionados con las fronteras lingüísticas o étnicas que confluyen en dicha zona. Ésta es una región en la que las fuentes etnográficas reconocen la coexistencia, a veces no pacífica, de bandas o grupos culturales distintos: ñakipas, pa ipais, kiliwas y juigrepas (Meigs, 1939). Así también, en el paralelo 30° norte tendríamos otra frontera. Ésta es la zona de transición entre los hablantes del yumano y del cochimí. Enseguida se discuten las características de los sitios yumanos y posteriormente los rasgos de las manifestaciones gráfico-rupestres de los sitios en la zona de transición.

Frontera norte: yumanos occidentales

De los 82 sitios yumanos con manifestaciones gráfico-rupestres localizados en el territorio kumiai y definidos como estilo La Rumorosa, encontramos una mayor densidad de sitios con pictografías (62%) que con petrograbados (17%) y que con lugares que presentaban ambas técnicas (21%). Entre estos sitios se identificaron 12 con motivos zoomorfos: 10 eran pictografías y el resto eran petrograbados.

Los animales identificados en la gráfica rupestre estilo La Rumorosa son: mariposa (1 sitio), lagartija (4 sitios) (figura 2), serpiente (4 sitios), cuadrúpedo (3 sitios), ave (1 sitio), ¿pez? (2 sitios), ¿tortuga? (1 sitio) (tabla 1). Los dos sitios con presencia de fauna marina son Picachitos y Corral de Queno; del primero no contamos con fotografías ni dibujos, y del segundo no tenemos elementos realistas sino esquemáticos (figura 3 y figura 4).⁵

⁵ En dos de los sitios estudiados llama la atención la presencia de cuadrúpedos montados por humanos. En Valle Seco se aprecian tres de estos diseños, en los que uno de los animales al parecer es un burro

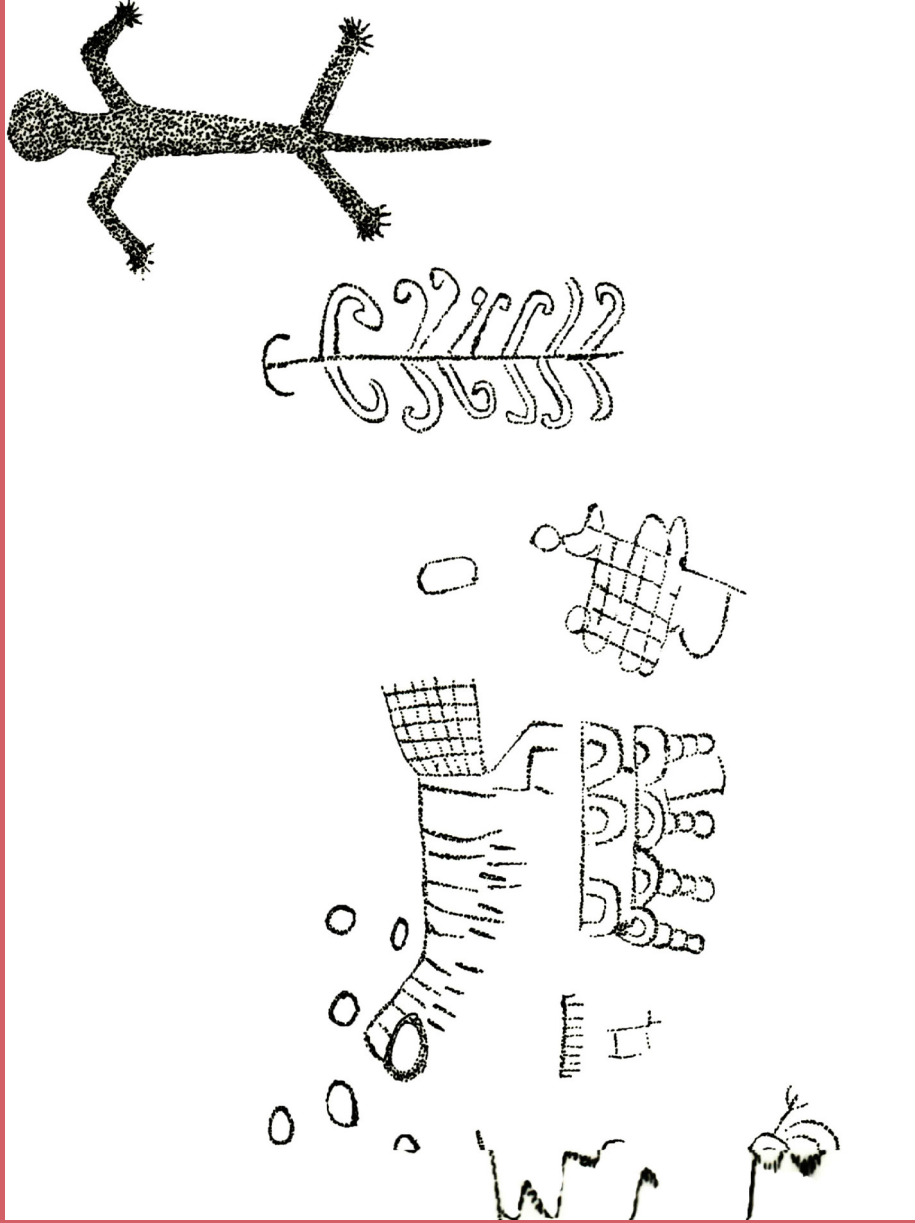


Figura 2. Diseños geométricos, fitomorfo y zoomorfo identificados en el sitio Las Pilitas. Nótese en el extremo derecho la representación de una lagartija.
Dibujo: Jorge Serrano.

Tabla 1. Sitios arqueológicos de Baja California con presencia de diseños zoomorfos

Sitio	Territorio étnico	Estilo	Tipo Manifestación	Fauna terrestre	Cervido	Bovido	Canido	Felino	Lepórido	Murciélagos	Mariposa	Lagartija	Serpiente	Cuadrípodo	Ave	Fauna marina	Ballena	Pez	Manatarraya	Tortuga	Foca	Indefinito	Cuadrípodo montado	Fuente
San José 1	Kumiai	La Rumorosa	Pintura	x										x									Gaxiola, 1987	
Vallecitos	Kumiai	La Rumorosa	Pintura	x							x												Gaxiola, 1987	
Valle Seco	Kumiai	La Rumorosa	Pintura	x								x		x								x	Serrano, 1990	
Las Pilitas (dos)	Kumiai	La Rumorosa	Pintura	x								x	x										Gaxiola, 1986	
Cañada de la Víbora	Kumiai	La Rumorosa	Pintura/ petrograbado	x								x	x										Gaxiola, 1987	
Cañón El Cajoncito	Juigrepa	Abstracto septentrional	Petrograbado		x						x											x	Gaxiola, 1989	
San José 2	Kumiai	La Rumorosa	Pintura																		x		Gaxiola, 1987	
Piedras Gordas 1,2,3,4,5	Kumiai	La Rumorosa	Pintura	x								x											Gaxiola, 1986	
El Lenguado	Cochimí	Gran Mural	Pintura/ petrograbado	x					x							x	x						Porcayo, 2009	
La Bachata	Cochimí	Abstracto septentrional	Petrograbado																		x		Porcayo, 2012a	
La Palmita Ceniza	Cochimí	Abstracto septentrional	Pintura																		x		Porcayo, 2012b	
Pozo Aristeo	Cochimí	Abstracto septentrional	Pintura																		x		Porcayo, 2012b	
Corral Del Queno	Kumiai	La Rumorosa	Pintura	x									x			x	x			x			Fonseca, 2013	
La Biznaga	Kumiai	La Rumorosa	Pintura/ petrograbado																			x	Porcayo, 2013	
CODOR-GM1	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x					x														Porcayo, 2016	
CODOR-GM2	Cochimí	Gran Mural	Pintura																				Porcayo, 2016	
CODOR-GM4	Cochimí	Gran Mural	Pintura													x	x						Porcayo, 2016	

Continúa...

...continuación

Sitio	Territorio étnico	Estilo	Tipo Manifestación	Fauna terrestre	Cervido	Bovido	Canido	Felino	Leprido	Murciélago	Mariposa	Lagartija	Serpiente	Coahuilapoda	Ave	Fauna marina	Ballena	Pez	Manatarraya	Tortuga	Foca	Indefinido	Coahuilapoda montado	Fuente
CODOR-GM5	Cochimí	Abstracto septentrional	Pintura																			x		Porcayo, 2016
La Milla	Kumiai	La Rumorosa	Pintura												x									Serrano, 1991
Cañón de Guadalupe 5	Kumiai	La Rumorosa	Pintura	x									x										x	Porcayo, 2006
Tinaja de Yubay 3	Cochimí	Abstracto septentrional	Pintura																		x			Gaxiola, 1987
Tinaja de Yubay 4	Cochimí	Abstracto septentrional	Pintura																			x		Gaxiola, 1987
Picachitos	Kumiai	La Rumorosa	Pintura													x		x						Gaxiola, 1987
Canpamonte 1	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x	x		x							x	x			x					Gaxiola, 1987
Arroyo del Toro	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x																			Berkovich, 1997
Cueva de las Pinturas	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x			x	x								x	x	x	x					Gaxiola, 1988
Mesa del Carmen	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x	x										x		x						Gaxiola, 1987
La Piedra Parada I	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x			x																	Gaxiola, 1988
Piedra Parada III	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x	x										x	x			x				Serrano, 1992
Cerro los Paredones	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x	x										x	x	x						Gaxiola, 1988
Rincón los Paredones	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x									x											Serrano, 1992
Las Tinajas	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x	x		x	x							x	x			x				Serrano, 1992
El Picachito de la Tinaja	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x								x		x									Gaxiola, 1988
Cerro la Campana	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x																			Serrano, 1992
San Pedro	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x																			Gaxiola, 1986
Rancho el Progreso 1	Cochimí	Gran Mural	Pintura													x			x					Gaxiola, 1986
Loma Cuevada I	Cochimí	Gran Mural	Pintura	x	x	x			x						x	x	x	x						Gaxiola, 1986
Tinaja de Guadalupe	Cochimí	Gran Mural	Pintura																			x		Gaxiola, 1986
El Muerto	Cochimí	Gran Mural	Pintura												x	x				x				Gaxiola, 1986

[illegible]

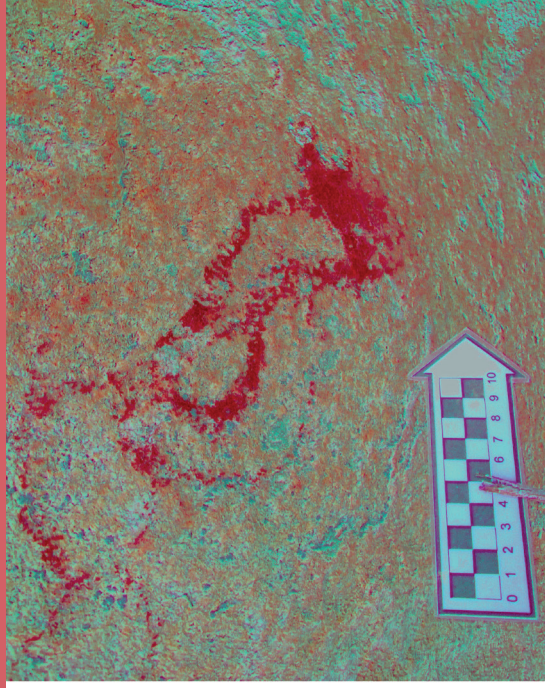


Figura 3. Representación de serpiente identificada en el sitio Corral de Queno. Fotografía antes (izquierda) y después (derecha) de ser modificada usando DStretch.
Fotografía: Enah Fonseca.

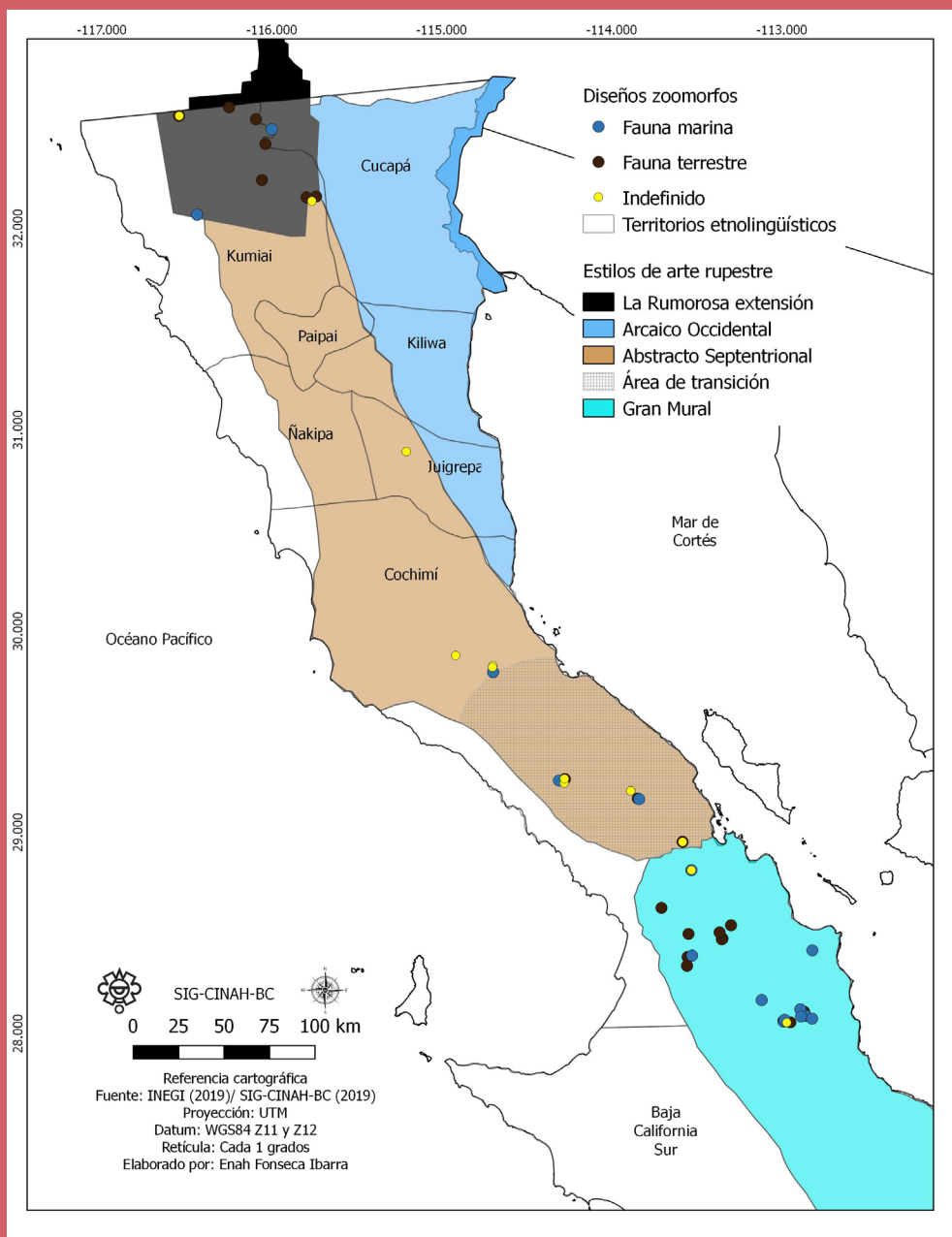


Figura 4. Fauna marina (círculo azul), terrestre (círculo café) y no definida (círculo amarillo) identificadas en las representaciones gráfico-rupestres de Baja California.
 Fuente: Territorios etnolingüísticos tomados de Meigs (1939) y fronteras estilísticas de Ritter (1991) y Fonseca y Amador (2019).



Figura 5. Representaciones de cuadrúpedos montados en el sitio Valle Seco.
Fotografía: Jorge Serrano.

Hacia el este del estilo La Rumorosa se encuentra la zona definida por el estilo Arcaico Occidental, en donde se identificó sólo un sitio con pictografías y otro que combinaba elementos de pintura y grabado. Ninguno tenía motivos zoomorfos.

En el territorio de los pa ipai y kiliwa los límites son menos claros. Para empezar, hay una discusión en torno a la presencia de estos grupos en la costa oeste. Es posible que su área de interacción estuviese restringida desde la sierra San Pedro Mártir hacia la costa este y en la zona oeste se hubiesen asentado grupos con los que no tuvieran buenas relaciones, probablemente hablantes de alguna variante del cochimí (Meigs, 1939; Ochoa, 1978; Fonseca, 2018). En esta zona se ha identificado el estilo Abstracto Septentrional y dado que presenta características muy diferentes, se desarrollará más adelante; en esta sección se profundizará en el territorio kumiai, en donde se encontraron elementos zoomorfos de carácter esquemático, generalmente asociados a elementos antropomorfos esquemáticos con dedos en manos y pies.

Una explicación para la escasez de fauna marina en la gráfica rupestre en el norte de la península de Baja California podría encontrarse en su territorio de origen. Independientemente de que adopten o no la hipótesis del origen hokano de los yumanos, los lingüistas coinciden en establecer un origen común para todos ellos fuera de la península (Mixco, 2010). La evidencia arqueológica que confirma esta teoría indica que hace aproximadamente 2000 años hubo una primera migración yumana en su fase precerámica hacia la costa del Pacífico de Baja California (Moriarty, 1966, p. 27; Rogers, 1945, p. 168). Esta evidencia incluye los siguientes indicadores: inicio de la cremación humana como práctica funeraria, diversificación de artefactos de industria de lítica tallada, introducción del arco y la flecha, aumento de materias primas de obsidiana, cuarcitas, felsitas y materiales criptocristalinos (Moriarty, 1966, pp. 23-24). Al parecer, estos migrantes yumanos llegaron a asentarse en sitios que estaban siendo ocupados por miembros del complejo cultural La Jolla, de arribo aún más temprano.⁶ Así lo demuestra el material yumano que, sin ninguna

(por el cuello y las orejas largas), y en los tres las figuras antropomorfas están delineadas en color negro (figura 5). En el sitio Cañón de Guadalupe también se observaron estos motivos, uno de ellos tal vez es un caballo, aunque también podría ser un puma yuxtapuesto por una figura antropomorfa (Porcayo y Harman, 2009, p. 6). Se infiere que estos elementos representen personajes europeos y son evidencia del contacto novohispano (Hedges, 2008, 2013; La Fave, 2005).

⁶ Aunque también se considera controversial existe la posibilidad de que los jollanos fueran igualmente hablantes del hokano y que estuvieran lingüísticamente relacionados con gente del desierto y con

interrupción estratigráfica marcada, aparece en los sitios arqueológicos tipo conchero (Moriarty, 1966; Rogers, 1945). Incluso, aunque el tipo de relación que se estableció entre jollanos y yumanos no se puede especificar, en un mismo sitio se observan, de manera simultánea, prácticas de ambos grupos como las costumbres funerarias (Ovilla, 2013).

Alrededor del 900 d.C., es decir, 900 años después de esa primera evidencia de ocupación yumana en las costas del Pacífico, se observa otro movimiento poblacional en el desierto de California que culminó en la ocupación del valle del Río Colorado. Ese movimiento provocó el primer contacto de los yumanos con las culturas del suroeste de Estados Unidos. Los grupos que se asentaron cerca de la confluencia de los ríos Colorado y Gila se convirtieron casi de inmediato en agricultores y alfareros, ya sea por aculturación o por fusión con un grupo que ya se encontraba en la zona del Gila-Sonora (Rogers, 1945, p. 169). De hecho, es en la región del delta del Río Colorado en donde surge el indicador por excelencia de los yumanos: la cerámica. Esta práctica fue desarrollándose poco a poco teniendo como resultado una gran variedad de objetos con formas y dimensiones diversas. Su presencia alcanzó la costa del Pacífico al oeste, y al sur, hasta los límites con el territorio cochimí en la región San Quintín-El Rosario (Massey, 1947, p. 355). Cabe señalar que estos grupos del delta del río Colorado son considerados como otro grupo cultural, diferente a los yumanos occidentales: los kiliwa, los pa ipai y aquellos grupos kumiai que vivieron en las montañas peninsulares, cubriendo una gran parte de la región noroeste y las partes de la región del desierto del Colorado (Laylander, 2016).⁷

Las diferencias entre las culturas del delta del Río Colorado y los yumanos occidentales son pertinentes para entender fenómenos de diversa índole. La cerámica, por ejemplo, fue esencial en el repertorio cultural de las sociedades yumanas, pero hay que distinguir que entre ellas hubo productores de alfarería como los cucapá y pa ipai, y consumidores de ésta como los kumiai, kiliwa y

gente de la región de Santa Bárbara. Como sugiere Carrico (2008, p. 8), esto sería particularmente importante porque implicaría que los jollanos estarían lingüísticamente relacionados con sus sucesores cronológicos, los yumanos.

⁷ Los cucapá y los kumiai del Valle Imperial, o kamia, compartieron un sistema de subsistencia basado en la agricultura, un sistema sociopolítico que incluía una organización cimentada en la comunidad y la participación en guerras interétnicas regulares, y otras características que reflejan una relación cercana entre estos dos grupos y los grupos rieños yumanos (quechan, mohave y maricopa), que en conjunto son considerados como las culturas del delta del Río Colorado (Laylander, 2016).

juigrepa (Ortega y Barranco, 2017, p. 169).⁸ Asimismo, los grupos del Colorado pudieron intercambiar los productos que cosechaban, como maíz, frijol y calabaza (Kino, 1989, pp. 148-149), por los recursos que los yumanos occidentales recolectaban en sus territorios, como abulones de la costa del Pacífico y bellotas y piñones de los valles intermontanos y las sierras (Luomala, 1978, p. 601). Esto permitía el intercambio de productos entre ambos segmentos y la complementación de sus respectivas dietas. Además, estas diferencias dieron por resultado distintas características culturales como aquellas que pudieron trascender al ámbito ritual y las manifestaciones gráfico-rupestres.

Los primeros fechamientos indirectos de pintura rupestre registrados en el norte de la península datan de 1450 d.C. en el sitio denominado La Biznaga (Porcayo, 2019, p. 51), que de acuerdo con las fronteras estilísticas se encuentra en una zona limítrofe entre el estilo La Rumorosa y el Abstracto Septentrional. Uno de los sitios que se ha considerado el más representativo del estilo La Rumorosa es El Vallecito, localizado en la porción norte de la sierra de Juárez. Por las muestras de carbón encontradas al interior de un abrigo con este tipo de diseños se le ubica temporalmente en el año 1649 d.C. (Porcayo, 2019, p. 48).⁹

Recapitulemos, la evidencia arqueológica sugiere una primera oleada de grupos yumanos que se asentaron en la costa noroeste de Baja California hace más de 2000 años. No obstante, no hay registros con esa antigüedad de sitios en la región con manifestaciones gráfico-rupestres. Los primeros fechamientos del estilo La Rumorosa corresponden a la segunda oleada o movimiento poblacional de grupos que parecen haber establecido sus campamentos base en las sierras y sus estribaciones (Hernández, 2016), pero las costas no se abandonaron porque los españoles describieron la presencia de aldeas en las costas (Christenson, 1999, p. 223; Crespí, 2001, p. 243) y las referencias etnográficas

⁸ Los juigrepa es un grupo del que se tiene poca información, pero parece que hubo fuertes semejanzas con el modo de vida kiliwa. Ambos grupos se asentaron en la vertiente oriental de la sierra de San Pedro Mártir y desarrollaron un modo de vida cíclico estacional-anual. Por un lado, se desplazarían en un movimiento sobre el gradiente altimétrico, esto es, en un eje vertical (alta montaña, media montaña, baja montaña, somontano, desierto, litoral); y por otro, las familias integradas por el parentesco se distribuirían en un conjunto de cañones, es decir, en el eje horizontal (Ortega y Barranco, 2017, p. 183).

⁹ Los fechamientos radiocarbónicos proceden de muestras de carbón excavado en abrigos rocosos con manifestaciones gráfico-rupestres estilo La Rumorosa (Porcayo, 2019, p. 44). Estos fechamientos no indican el momento de la actividad pictórica pero pueden ser una referencia temporal mientras no se tengan fechamientos directos.

de principios del siglo xx ubican *shumules* circunscritos también a las costas del océano Pacífico (Hohenthal, 2001; Meigs, 1939; Ochoa, 1978).

Es posible que en la costa noroeste de la península de Baja California los kumiai desarrollaran una cultura marítima que coexistía con los grupos serranos kumiai que practicaron la pintura rupestre. Los primeros pudieron establecer una relación más estrecha con el mar, pero no tenían la costumbre de pintar. Posteriormente, con la segunda oleada se entablaron relaciones de intercambio entre las costas y las sierras. Como se explicó anteriormente, en la antigüedad había movimientos estacionales de integrantes de las bandas que viajaban de las sierras a la costa a pasar ciertas temporadas cerca de amigos o parientes (Cline, en Laylander, 1991, p. 47). De igual forma, en determinadas fechas los yumanos de ambas costas —los kumiai del Pacífico y los cucapá y kiliwa del este— se congregaban en la sierra, en sitios importantes como El Vallecito, para intercambiar productos, tal como lo confirman los hallazgos de conchas marinas que proceden del golfo de California y del océano Pacífico (Guía y Oviedo, 2009; Porcayo, 2010); así como para celebrar rituales que pudieron incluir el acto de pintar pero en el que no se hizo alusión a ninguna representación acuática.

Aquellos grupos que habitaban la costa oeste durante el periodo misional fueron desplazados hacia los valles y las sierras; probablemente se mezclaron con los grupos que habitaban tierra adentro. Con el sistema misional la permanencia en las costas o los movimientos estacionales cesaron dramáticamente impactando por completo el modo de vida de las comunidades (Gamble y Wilken, 2008, pp. 132–133). Los grupos sufrieron un proceso de aculturación que pudo obligarlos a perder su conexión con el mar y tal vez por ello está subestimada, incluso, la importancia de la dieta costero-marina en las fuentes etnográficas (Wilken y Laylander, 2010, p. 94).

Frontera sur: territorio cochimí

Al sur del territorio kumiai se encuentran los pa ipai y los kiliwa. Meigs (1939) y Massey (1949) consideran que el territorio tradicional de los primeros se encuentra al norte de la sierra de San Pedro Mártir, en regiones intermontanas y hacia el desierto, al pie de la vertiente oriental de esta cordillera; por su parte, estos autores reconocen al territorio kiliwa como una franja delimitada por la vertiente oriental de la sierra San Pedro Mártir al oeste y al este, por la costa del golfo de California. Desde esta perspectiva, la costa del Pacífico, al sur del

territorio kumiai, no era habitada ni por los pa ipai ni por los kiliwas, sino por grupos conocidos como ñakipa o “gente del oeste” (Meigs, 1939, p. 84; Michelsen, 1991, p. 156; Ochoa, 1978, p. 149).¹⁰

De acuerdo con Meigs (1939, pp. 21, 28 y 84), los miembros de los *shumules* de esta región hablaban una lengua ininteligible para los kiliwa y eran sus enemigos a muerte. Los indicadores arqueológicos parecen apoyar esta interpretación pues en la región de San Quintín, por ejemplo, se ha encontrado obsidiana proveniente de yacimientos localizados en los territorios cochimí y cucapá (Moore, 2001; Panich, 2018; Panich *et al.*, 2017), en tanto que no se ha encontrado un solo tiesto cerámico de origen yumano (Fonseca, 2018). Otro elemento que confirma esta teoría de distribución etnolingüística es que ésta es una zona de transición en los estilos de la gráfica-rupestre. El Abstracto Septentrional en esta región se caracteriza por la presencia de petrograbados con elementos predominantemente geométricos (Ewing, 1988). No obstante, las características y los límites son difíciles de precisar porque los sitios registrados presentan fuertes semejanzas con los estilos contiguos, tanto con el área de Gran Mural al sur (Crosby, 1975; Ewing, 1985; Gutiérrez y Hyland, 2002; Ritter, 1991) como con sitios ubicados al norte, estilo La Rumorosa (Hedges, 1970, 2008; Fonseca y Amador, 2019; Ewing, 1985, p. 12; 1986, pp. 70-71; Ewing y Robin, 1987, p. 120).

En el área del estilo Abstracto Septentrional se identificaron 41 sitios con petrograbados, 13 con pintura y dos sitios que combinaban pictografías y petrograbados. De éstos, únicamente se encontraron cuatro sitios con motivos de animales. En territorio juigrepa se encontró uno, el sitio Cañón el Cajoncito, en donde se identificó una mariposa y un cérvido grabados; en los otros lugares, aunque se identificaron diseños zoomorfos, no se describen sus características (tabla 1). Llama la atención que en territorio ñakipa, pa ipai y kiliwa no se haya encontrado este tipo de motivos y que los más cercanos se encuentren a más de 100 kilómetros al sur, en territorio cochimí (figura 3).

En la región localizada entre el paralelo 29° y 30° hay una combinación de estilos, es un espacio de transición entre el Abstracto Septentrional y el Gran Mural. En esta región se contabilizaron 54 sitios con pictografías, dos sitios con

¹⁰ Cabe señalar, sin embargo, que para otros autores el territorio tradicional pa ipai se extendía desde la costa del Pacífico, al sur del territorio kumiai y alrededor del paralelo 31° latitud norte, hasta el este de la península; en la opinión de estos investigadores, debajo de la franja territorial ocupada por los pa ipai, se encuentra otra franja territorial habitada por los kiliwa (Laylander, 1997b).

petrograbados y dos con combinación de estilos. Aquí se encontraron cuatro sitios con animales esquemáticos pintados —uno de ellos es un ave, el resto quedaron indeterminados— y nueve sitios con pictografías de tipo realista —donde se identifican las siguientes categorías: bóvido, cánido, lepórido, murciélago, tortuga y pez (figura 6).

El número de sitios con fauna representada aumenta considerablemente en el área estilística Gran Mural —sur del paralelo 29°— (tabla 1). Es una zona donde se registran más pinturas (57) que petrograbados (8) y que representaciones con técnicas combinadas (4). En 24 de estos sitios se encontraron animales, entre los que predominan las representaciones de cérvidos, bóvidos, cánidos, lepóridos, aves y peces, así como algunas representaciones de felinos, serpientes, ballenas, mantarrayas, tortugas y focas (figura 7). Esta zona, que corresponde con el territorio tradicional de los cochimí, es donde se concentra el mayor número de especies marinas registradas en Baja California.

Animales de la gráfica rupestre de Baja California

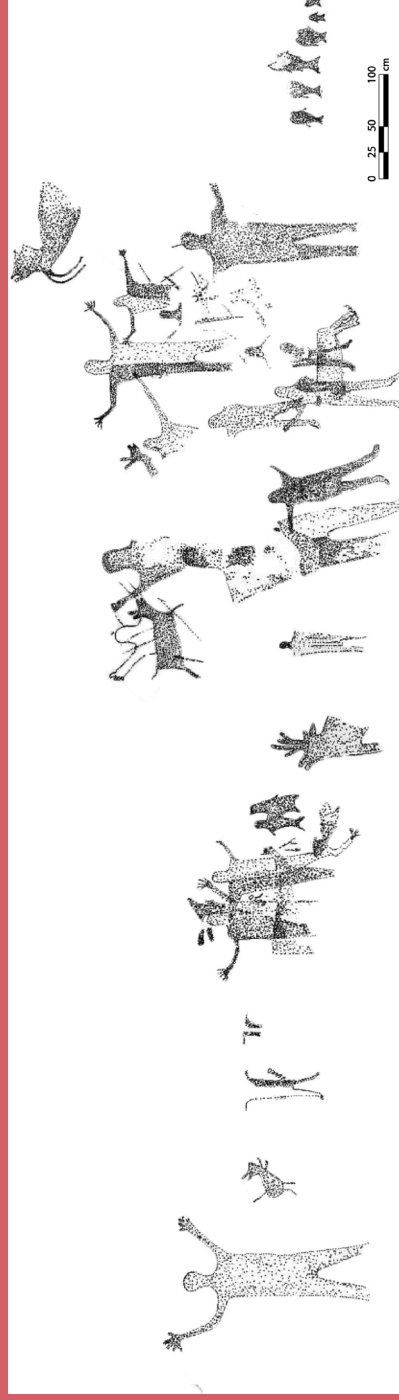
Como se puede apreciar hasta aquí, la mayor parte de representaciones zoológicas en la gráfica rupestre de Baja California se encuentra en el territorio cochimí. En el territorio yumano estas representaciones se restringen al estilo La Rumorosa, en donde predominan aquellas de fauna terrestre: mariposa, lagartija, serpiente, cuadrúpedo y ave. Todos ellos animales comunes en el hábitat de las poblaciones kumiai, esto es en los valles y serranías. La pregunta es ¿por qué fueron representados? Una posible explicación es que fueran recursos alimenticios, pero las crónicas, los datos etnográficos y los indicadores arqueozoológicos no indican que las especies representadas fueran particularmente importantes para su dieta. La respuesta entonces puede estar en la tradición oral de estos grupos.

Como es sabido, la tradición oral de los yumanos tiene una vertiente importante en las fábulas, las cuales en la antigüedad tenían una intención didáctica (Garduño, 2016, p. 33). En ellas, sin embargo, los animales que aparecen con personalidad definida como personajes centrales son terrestres, no acuáticos. Así también, los animales que aparecen en la lírica de los cantos tradicionales de los yumanos son terrestres, no marinos (Estrada, 1972, p. 49). En ambos casos, los animales que aparecen son los así considerados astutos o sabios, como la abeja, el borrego, el conejo, el gato montés, el león, el pinacate, el tecolote, el



Figura 6. Representaciones zoomorfas realistas identificadas en el sitio El Lenguado. Se observa un lepórido (conejo o liebre) y un pez.

Foto: Carlos Chávez.



tejón y la tortuga (Del Barco, 1988; Sales, 2003; Carbajal, 2001); los considerados peligrosos, como la araña, la liebre, la serpiente y la zorra (DuBois, 1904; Hohenthal, 2001; Ochoa, 1978; Carbajal, 2001); los animales de mal agüero como el búho, la lechuza, el tecolote, la serpiente y la zorra (Estrada, 1972; Hohenthal, 2001; Shipek, 1991); y el más nombrado en estas narrativas es un ser voraz pero fácil de engañar, sucio, traicionero, malvado, tramposo, abusivo, vacilador, robacorazones y al mismo tiempo una deidad: el coyote (Garduño, 2016; Hohenthal, 2001; Del Barco, 1998; DuBois, 1904; Estrada, 1972; Ochoa, 1978; Olmos, 2014; Sales, 2003; Shipek, 1991; Spier, 1923). En la gráfica rupestre de la región yumana los animales acuáticos no tienen cabida, sea porque no cumplen alguna función didáctica o de comunicación o porque no son parte de un hábitat que a los grupos serranos les fuera cotidiano.

Como se mencionó, si bien las fuentes etnográficas advierten que los grupos de la sierra visitaban las costas, y que los hallazgos arqueológicos tierra adentro incluyen conchas, los restos arqueofaunísticos marinos o costeros más importantes se concentran en los sitios ubicados en la línea de costa. Esto indica que la relación con el mar de los habitantes de la sierra fue menos estrecha que la de los grupos que habitaron la región central de la península de Baja California. Aún más, en la tradición oral de estos grupos podemos encontrar algunos elementos que podrían explicar la distancia de los yumanos con respecto del mar; una serie de narrativas en las que es evidente que para estos grupos el mar era un lugar habitado por seres aterradores. Éstos son los casos de *Maija awi*, la gran serpiente de la mitología kumiai que vivía hacia el oeste, en el océano; el de *Jamilkotat*, el monstruo marino de la misma mitología, que se tragaría a quien tratara de ir adonde se encontraba *Maija awi* (Olmos, 2014, p. 129); el de *Jalkutat*, el monstruo grande, acuoso y feo del mito cucapá, que tenía dos “huevotes” rotos que arrastraba produciendo grandes turbulencias, borrando los caminos, impidiendo a los indígenas salir a cazar borrego, venado o gallina del monte, mientras llegaba bufando al Cerro del Águila y dejaba a sus espaldas el mar (Olmos, 2014, p. 90). Estas representaciones podrían explicar la distancia que se construyó en torno al mar; particularmente hacia el océano Pacífico que, de acuerdo con el mito kiliwa de la creación, era muy nocivo para ellos por ser un mar grande y peligroso (Olmos, 2014, p. 104).

Por el contrario, donde se encuentra la mayor cantidad y diversidad de animales representados en la gráfica-rupestre es en la zona donde se localiza el estilo Gran Mural asociado a grupos proto-cochimiés (Gutiérrez y Hyland,

2002, p. 346).¹¹ Como se mencionó, es alrededor del paralelo 28° latitud norte en donde además hay un aumento de motivos marinos asociados a figuras antropomorfas realistas. Una línea de investigación a futuro implicaría el análisis comparativo entre los motivos representados en territorio yumano y cochimí.

CONCLUSIONES

En este trabajo se analizaron fuentes históricas, descripciones etnográficas, indicadores arqueozoológicos y manifestaciones gráfico-rupestres para conocer la relación que pudieron haber establecido los yumanos de Baja California con el mar en la época prehispánica. En la gráfica rupestre de estos grupos encontramos animales representados, aunque son la minoría con respecto de otro tipo de motivos. En el estilo La Rumorosa, asociado a los kumiai, predominan las representaciones antropomorfas esquemáticas con dedos en manos y pies, y sólo en 12 sitios se encontraron motivos zoomorfos como mariposas, lagartijas, serpientes, cuadrúpedos, aves y probablemente un pez y una tortuga. Por su parte, en el estilo Abstracto Septentrional, el cual cruza fronteras etnoterritoriales, predominan las formas geométricas. Esto incluye los espacios ocupados por los ñakipa, pa ipai y kiliwa, en donde no se identificaron motivos zoomorfos. Únicamente en el territorio juigrepa se encontró un sitio con la representación de un cérvido y una mariposa. Existe la posibilidad de que haya un mayor número de motivos zoomorfos en esta zona, pero que son tan esquemáticos o abstractos que no hayan sido identificados.

En contraste, al sur del poblado El Rosario, ya en territorio tradicionalmente considerado como cochimí, encontramos una zona de transición en donde se concentran diseños esquemáticos de un ave y otros zoomorfos no definidos, considerados parte del estilo Abstracto Septentrional; aquí también se encuentran representaciones realistas típicas del estilo Gran Mural (con volumen y movimiento) de bóvidos, cánidos, lepóridos, murciélagos, peces y tortugas.

A partir del paralelo 28° —hacia el sur— el número de sitios con fauna representada aumenta considerablemente en el área estilística Gran Mural. Ésta

¹¹ Dentro de los límites estatales de Baja California Sur tenemos conocimiento de una gran tradición de animales acuáticos representados en pintura y petrograbado en sitios localizados en Bahía Coyote (Ritter, 1994; Brewer, 1978); la sierra de San Francisco, la sierra de Guadalupe (Castillo *et al.*, 1994; Fullola *et al.*, 1991; Gutiérrez, 2018; Viñas, 2005); la sierra de las Cacachilas (Fujita y Bulhusen, 2019) y en la sierra de la Giganta (Mandujano, 2019, 2020).

es una zona donde se registran predominantemente motivos antropomorfos realistas, pero abundan también las representaciones de cérvidos, bóvidos, cánidos, lepóridos, aves y peces, así como de algunos felinos, serpientes, ballenas, mantarrayas, tortugas y focas.

De esta manera podemos concluir que si bien en la gráfica rupestre yumana hay animales representados, éstos no son aquellos que fueron fuente alimenticia de los antiguos cazadores-recolectores-pescadores. Aún más, en el discurso gráfico de los kumiai, especialmente en el estilo La Rumorosa, los animales plasmados son escasos y en su mayoría terrestres, aunque sabemos que su dieta era diversa e incluía especies marinas. Estas representaciones tampoco parecen ser los seres sobrenaturales que forman parte de la tradición oral yumana que se ha conservado hasta nuestros días. Lo anterior nos permite afirmar que la representación de animales no era parte medular del discurso gráfico de estos grupos, o bien que sus diseños zoomorfos se limitaban a algunos espacios y/o momentos de ciertos rituales que incluían la creación de manifestaciones gráfico-rupestres.

Otra conclusión a la que podemos llegar es que en la zona norte de la península de Baja California se observa una coincidencia entre las fronteras etnolingüísticas y las fronteras estilísticas de los hablantes del kumiai y la zona donde se concentra el estilo pictórico La Rumorosa. Al sur del territorio kumiai es probable que también haya variaciones estilísticas que no se han logrado demarcar. Es una región en la que interactuaron otros grupos yumanos como los pa ipai y kiliwa, y bandas hablantes de otras lenguas o grupos culturales distintos como los ñakipa y juigrepas y en donde se desarrolló el estilo Abstracto Septentrional. Sin embargo, hay distinciones que hacen suponer que ésta es una zona más heterogénea de lo pensado. En la medida en que se afine la mirada, tal vez sea posible identificar por lo menos tres zonas: una primera que delimita la ocupación yumana, caracterizada por diseños geométricos grabados y prácticamente nula representación de motivos zoomorfos; otra de transición en donde tal vez habitaron hablantes de cochimí, pero cuya expresión gráfica incluye diseños esquemáticos yumanos, y otros de tipo realista con motivos zoomorfos; finalmente, una tercer zona es la de los grupos cochimí o proto-cochimí que desarrollaron el estilo pictórico Gran Mural, con abundante representación de motivos realistas antropomorfos y zoomorfos. Queda todavía mucho por explorar y seguro en el futuro se encontrarán nuevas formas de aproximación al estudio de las sociedades que habitaron la península de Baja California.

REFERENCIAS

- Anschuetz, K. F., Wilshusen, R. y Scheick C. L. (2001). Una arqueología de los paisajes: perspectivas y tendencias. *Journal of Archaeological Research*, 9(2), 152-197.
- Aschmann, H. (1959). *The Central Desert of Baja California: Demography and ecology*. Berkeley: University of California Press.
- Bendímez, J. y Laylander, D. (2009). Proposal for a study of the La Rumorosa rock art style, Northern Baja California. *SCA Proceedings*, (23), 1-8.
- Bendímez, J. (1987). Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California. *Estudios Fronterizos*, V(14), 11-46.
- Berkovich, C. (1997). *Informe del Programa INAH-Procede en Baja California*. Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Brewer, T. (1978). Bahía Coyote Rock Art. En C. W. Meighan y V. L. Pontoni (eds.), *Seven rock art sites in Baja California* (pp. 215-230). Socorro, New Mexico: Ballena Press Publications in North American Rock Art 2.
- Carbajal, N. (comp.) (2001). *Cantos, cuentos y juegos indígenas de Baja California*. Mexicali: Sistema Educativo Estatal de Baja California.
- Carrico, R. (2008). *Strangers in a Stolen Land: Indians in San Diego Country from prehistory to the New Deal*. San Diego, CA: Sunbelt Publications, Inc.
- Castillo, V., Fullola, J., Petit, M., Rubio, A. y Bergadà, M. (1994). Arte y arqueología prehistóricos de la península de Baja California (México). En J. M. Lasheras (ed.), *Homenaje al Dr. Joaquín González Echegaray* (pp. 325-336). Madrid: Ministerio de Cultura.
- Celis, A. (2011). *Explotación de recursos costeros y condiciones ambientales en el delta del Río Colorado durante la prehistoria*. Tesis. Ensenada: Universidad Autónoma de Baja California.
- Celis, A. (2015). Shellfish meet otoliths in shell midden archaeology of the Gulf of California, Mexico. *Pacific Coast Archaeology Society Quarterly*, 51(1), 59-70.
- Christenson, L. (1992). The late prehistoric yuman settlement and subsistence system: coastal adaptation. En T. Jones (ed.), *Essays on the prehistory of maritime California* (pp. 217-230). Davis: Center for Archaeological Research at Davis Núm. 10/University of California.
- Conkey, M. y Hastorf, C. (1990). Introduction. En M. Conkey y C. Hastorf (eds.), *The uses of style in archaeology* (pp. 1-4). Cambridge: Cambridge University Press.

- Crespí, J. (2001). *A description of distant roads, original journals of the first expedition into California, 1769-1770*. Alan K. Brown (ed.). San Diego: San Diego State University Press.
- Crosby, H. (1975). Red-on granite rock painting in the sierra de San Borja, Baja California. *Pacific Coast Archaeology Society Quaterly*, 11(1), 35-42.
- Crosby, H. (1997). *The cave paintings of Baja California. Discovering the Great Murals of an unknown people*. San Diego, California: Sunbelt Publications.
- Cuadra, O. (2010). *Mesa de los Indios. Campamento base y áreas de actividad en el noroeste de la antigua Baja California*. Tesis. México: ENAH/INAH/SEP.
- Curtis, E. (1926). Southern California Shoshoneans, The Diegueños, Plateau Shoshoneans, The Washo. En *The North American Indian (1907-1930)*, vol. 15. Cambridge: Cambridge University Press.
- Del Barco, M. (1988). *Historia natural y crónica de la Antigua California*. 2ª. ed., Miguel León-Portilla (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Drucker, P. (1937). Culture element distributions: V Southern California. *University of California Anthropological Records*, (1), 1-52.
- DuBois, C. (1904). The story of the Chaup: A myth of the Diegueños. *Journal of American Folklore*, (17), 217-242.
- Estrada, E. (1972). *MajCuar-Cuar (vamos a platicar)*. Mexicali: Editora América Latina.
- Ewing, E. (1985). Tinaja Yubay: Preliminary report on an Unrecorded Rock Art Site in Central Baja California. *Rock Art Papers*, (2), 1-18 (San Diego Museum Papers 18).
- Ewing, E. (1986). Beginning the search for relationships between the Northern Abstract and Great Mural Art Styles of Central Baja California. *Rock Art Papers*, (4), 87-100 (San Diego Museum Papers 21).
- Ewing, E. (1988). Rock art of Greater Bahía de Los Angeles Region of Baja California. *Baja California Symposium XXVI*. Asociación Cultural de las Californias, Corona del Mar, California.
- Ewing, E. y Robin M. (1987). Sunlight and Shadow. *Rock Art Papers*, (5), 113-124 (San Diego Museum Papers 23).
- Fonseca, E. (2013). Corral de Queno (ID 46407). Cédula para identificar y catalogar bienes arqueológicos inmuebles. Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas. México: INAH/Centro de Documentación del CI-NAH-BC, Unidad Ensenada.

- Fonseca, E. (2017). *Patrón de asentamiento y explotación de los recursos marinos costeros durante la Prehistoria en Jatay, Baja California*. Tesis. Ensenada: Universidad Autónoma de Baja California.
- Fonseca, E. (2018). Tantos siglos, tantos mundos, tanto espacio y coincidir: arqueología de San Quintín, Baja California. *SCA Proceedings*, (32), 98-109.
- Fonseca, E. y Amador J. (2019). De estilos y fronteras: manifestaciones gráfico-rupestres de Baja California. *Arqueología*. Segunda Época, (56), 14-29.
- Fujita, H. y Bulhusen, K. (2019). Sitios pictográficos en la sierra de las Caca-chilas, Baja California Sur, México. En A. Lara Galicia (coord.), *Las manifestaciones rupestres en México. Técnica, iconografía y paisaje* (pp. 89-113). Sevilla: Enredars.
- Fullola, J., Petit, A., Rubio, A., Castillo V. y Bergadà, M. (1991). Esquema cronocultural del poblamiento prehistórico de las sierras centrales de la península de Baja California, México. *Boletín del Consejo de Arqueología* (9-10), 97-100.
- Gamble, L. H. y Wilken-Robertson, M. (2008). Kumeyaay Cultural Landscapes of Baja California's Tijuana River Watershed. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 28(2), 127-151.
- Garduño, E. (2016). *Los kumiai*. Baja California: Universidad Autónoma de Baja California-Instituto de Investigaciones Culturales-Museo (Monografías).
- Garduño, E. (2019). *Los cochimí*. Baja California: Universidad Autónoma de Baja California-Instituto de Investigaciones Culturales-Museo (Monografías).
- Gaxiola, M. (1986). *Atlas Arqueológico Nacional*. Informe de trabajo. Cédulas de registro. Centro de Documentación CINAH-BC, Ensenada, Baja California.
- Gaxiola, M. (1987). *Atlas Arqueológico Nacional*. Informe de trabajo. Cédulas de registro disponibles en el Centro de Documentación CINAH-BC, Ensenada, Baja California.
- Gaxiola, M. (1988). *Atlas Arqueológico Nacional*. Informe de trabajo. Cédulas de registro disponibles en el Centro de Documentación CINAH-BC, Ensenada, Baja California.
- Gaxiola, M. (1989). *Atlas Arqueológico Nacional*. Informe de trabajo. Cédulas de registro disponibles en el Centro de Documentación CINAH-BC, Ensenada, Baja California.
- González, L. (1987). *Teoría y método en el registro de las manifestaciones gráficas rupestres*. México: INAH (Cuaderno de Trabajo 35).

- Grant, C. (1974). *Rock art of Baja California*. Los Ángeles, CA: Dawson's Book Shop.
- Guía, A. y Oviedo, F. (2015). *La fauna del ayer y el hoy en Baja California. Una visión a través de los grupos yumanos: kumiai y pa ipai*, México: ICBC/PACMYC.
- Gutiérrez, Ma. de la L. y Hyland, J. (2002). *Arqueología de la sierra de San Francisco*, México: INAH.
- Gutiérrez, M. (2018). *Especies faunísticas identificadas en los Grandes Murales de las sierras de San Francisco y Guadalupe, Baja California Sur, México*. Ponencia. Reunión Anual, Society for California Archaeology, San Diego.
- Hedges, K. (1970). *An analysis of Diegueño pictographs*. Tesis. San Diego: San Diego State College.
- Hedges, K. (1973). Rock art in southern California. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 9(4), 1-28.
- Hedges, K. (2008). Evidence of historic contact in the rock art of La Frontera. En *Memorias de Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California, 2002-2004* (pp. 165-174). Mexicali: INAH.
- Hedges, K. (2013). A cross-media art style in the frontera region. En *Memorias de Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California, 2005-2011* [CD-ROM]. Mexicali: INAH.
- Hernández, A. (2016). *Patrón de asentamiento y movilidad de los grupos cazadores-recolectores de la península de Baja California. Estudio de caso de los predios Agua de Hechicera, Zacatoza y Japa*. Tesis. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Hohenthal, W. Jr. (2001). *Tipai ethnographic notes. A Baja California indian community at mid-century*, Thomas Blackburn (ed.). Estados Unidos: Ballena Press/Institute for Regional Studies of the Californias.
- Kino, F. (1989). *Las misiones de Sonora y Arizona: "Favores celestiales" y "Relación diaria de la entrada al noroeste"*. México: Porrúa.
- Kroeber, A. L. (1937). Prefacio. En P. Drucker. *Culture element distributions: V Southern California*. Vol. 1 (pp. 1-52). Berkeley: University of California Press.
- LaFave, F. (2005). An examination of probable "cultural contact" rock art sites in southern California and northern Baja California. *Rock Art Papers* 17 (San Diego Museum Papers 43).
- Laylander, D. (1991). Organización comunitaria de los yumanos occidentales: una revisión etnográfica y prospecto arqueológico. *Estudios Fronterizos*, (24-25), 31-60.

- Laylander, D. (1997a). Inferring settlement systems for the prehistoric hunter-gatherers of San Diego County, California. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 19(2), 179-196.
- Laylander, D. (1997b). The linguistic prehistory of Baja California. *Contributions to the Linguistic Prehistory of Central and Baja California*, 44, 1-94.
- Laylander, D. (2016). *Fuentes y estrategias para la prehistoria de Baja California*. Mexicali: Centro INAH Baja California.
- Leyva, D. (2015). De la actual dificultad de permanecer: el futuro de las lenguas yumanas. En A. González Villarruel y D. Leyva (coords.), *¡Auka! Diálogo de saberes: hablantes de lenguas yumanas y lingüistas* (pp. 35-51). México: UABC.
- Luomala, K. (1978). Tipai-Ipai. *Handbook of North American Indians*, 8, 592-609.
- Mandujano, C. (2019). Un acercamiento a la pintura rupestre de la sierra de la Giganta, Baja California Sur, México. En A. Lara Galicia (coord.), *Las manifestaciones rupestres en México. Técnica, iconografía y paisaje* (pp. 114-137). Sevilla: Enredars.
- Mandujano, C. (2020, mayo 22). *Un acercamiento a la pintura rupestre de la sierra de la Giganta, Baja California Sur, México*. Primer Seminario Virtual de Manifestaciones Rupestres en México (primer ciclo: mayo-junio). Instituto Universitario de Estudios sobre América Latina. Universidad de Sevilla. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=RP5SUSP4s0U>
- Massey, W. (1947). Brief report on archaeological investigations in Baja California. *Southwestern Journal of Anthropology*, (3), 344-359.
- Massey, W. (1949). Tribes and languages of Baja California. *Southwestern Journal of Anthropology*, (5), 272-307.
- Meighan, C. (1978). Analysis of rock art in Baja California. En Clement W. Meighan y V. L. Pontoni (eds.), *Seven rock art sites in Baja California* (pp. 1-18). Socorro, New Mexico: Ballena Press Publications in North American Rock Art 2.
- Meigs, P. (1939). *The kiliwa indians of Lower California*. Vol. 16. Berkeley: University of California Press/Ibero-Americana.
- Michelsen, R. (1991). La territorialidad del indígena americano de la tierra alta del norte de la Baja California. *Estudios Fronterizos*, (24-25), 151-160.
- Mixco, M. (1978). *Cochimí and proto-yuman: lexical and syntactic evidence for a new language family in Lower California*. University of Utah Anthropological Papers 101.

- Mixco, M. (2010). Las lenguas indígenas. En D. Laylander, J. Moore y J. Bendímez, *La prehistoria de Baja California: avances en la arqueología de la península olvidada* (pp. 31-52). Mexicali: Centro INAH Baja California.
- Moore, J. (2001). Extensive prehistoric settlement systems in northern Baja California: archaeological data and theoretical implications from the San Quentin-El Rosario region. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 37(4), 29-51.
- Moriarty, J. (1966). Cultural phase divisions suggested by typological change coordinated with stratigraphically controlled radiocarbon dating at San Diego. *Anthropological Journal of Canada*, (4), 20-30.
- Ochoa, J. (1978). *Los kiliwa y el mundo se hizo así*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Olmos, M. (2014). *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía. Hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Ortega-Esquinca, A. (2004). *La comunidad cucapá. Un proceso de formación social en la cuenca baja del Colorado-Gila*. Tesis. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Ortega, A. y Barranco, H. (2017). Un estudio acerca del ciclo estacional-anual juigrepa desde la arqueología del Cañón Agua Caliente, Sierra San Pedro Mártir, Baja California. *Revista Atlántica-Mediterránea*, 19, 165-193.
- Ovilla, G. (2013). *Las tradiciones funerarias en los campamentos prehistóricos de Bajamar-Jatay, B.C. y su contexto regional*. Tesis. México: Universidad Veracruzana/Facultad de Antropología.
- Ovilla, G. y García, R. (2008). *Salvamento arqueológico Bajamar-Jatay B.C., 2006-2007*, Informe técnico final, 2 tomos, CINAH-BC, Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Panich, L. (2018). *Provenience analysis of obsidian artifacts from San Quintín, Baja California, Mexico. Resultados de análisis*. Santa Clara, CA.: Santa Clara University.
- Panich, L. M., Shackley, M. S. y Porcayo M. A. (2017). A reassessment of archaeological obsidian from southern Alta California and northern Baja California. *California Archaeology*, 9(1), 53-77.
- Porcayo A. (2006). *Proyecto de registro y rescate de sitios arqueológicos de Baja California, fase municipio de Mexicali*. Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.

- Porcayo, A. (2009). *Protección técnica y legal del patrimonio arqueológico*. Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Porcayo, A. (2010). A shell madden in the upper Gulf of California: Challenging the paradigms of isolation and marginalization? *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 30(1), 5-15.
- Porcayo, A. (2012a). *Programa de empleo temporal Cataviña*. Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Porcayo, A. (2012b). *Protección técnica y legal del patrimonio arqueológico*. Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Porcayo, A. (2013). *Proyecto de registro y rescate de sitios arqueológicos de Baja California, fase municipio de Mexicali-Temporada 8*. Centro de documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Porcayo, A. (2016). *Protección técnica y legal del patrimonio arqueológico*. Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Porcayo, A. (2019). Chronological reordering of the yuman complex in Baja California. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, (54), 35-55.
- Porcayo, A. y Harman, J. (2009). A pictograph rock shelter in Canyon de Guadalupe, Baja California. *SCA Proceedings*, (22), 1-7.
- Ritter, E. (1991). Baja California rock art: Problems, progress and prospects. *Rock Art Papers*, (8), 21-36 (San Diego Museum Papers 27).
- Ritter, E. (1994). Social issues regarding the rock art of Arroyo del Tordillo, Central Baja California. *Rock Art Papers*, (11), 9-26 (San Diego Museum Papers 31).
- Ritter, E. (2007). An archaeological approach to the rupestrian images at La Angostura, Central Baja California. *Memorias. Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California*, (8), 26-56.
- Ritter, E., Gordon, B. C., Heath, B. M. y Heath, R. (2011). Chronology, context, and select rock art sites in central Baja California. *SCA Proceedings*, (25), 1-22.
- Robles, M. (2013). *Temporalidad, patrones de explotación y significado ambiental de los moluscos en el conchero de La Jovita, Baja California*. Tesis. Ensenada: Universidad Autónoma de Baja California.
- Rogers, M. (1945). An outline of yuman prehistory. *Southwestern Journal of Anthropology*, (1), 157-198.
- Sales, L. (2003). *Noticias de la provincia de Californias*. Salvador Bernabéu Albert (ed.). Colección de Documentos sobre la Historia y la Geografía de Ensenada.

- Serrano, J. (1990). *Informe de actividades del proyecto de registro de sitios arqueológicos en Baja California: temporada 1990*. Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Serrano, J. (1991). *Informe de actividades del proyecto de registro de sitios arqueológicos en Baja California: temporada 1991*. Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Serrano, J. (1992). *Informe de actividades del proyecto de registro de sitios arqueológicos en Baja California: temporada 1992*. Centro de Documentación del CINAH-BC, Unidad Ensenada.
- Shipek, F. (1991). *Delfina Cuero: Her autobiography. An account of her last years and her ethnobotanic contributions*. Menlo Park, California: Ballena Press.
- Simpson, L. M. y Jones, T. L. (2020). Sedentism and settlement in native California: Research progress and prospects. *California Archaeology*, 12(1), 59-92.
- Spier, L. (1923). Southern Diegueño customs. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, (20), 295-358.
- Viñas, R. (2005). Los petrograbados en el contexto de los Grandes Murales, Baja California Sur. En J. Santos Ramírez y R. Viñas Vallverdú (coords.), *Los petrograbados del norte de México* (pp. 47-66). Sinaloa: INAH Sinaloa/Actualidades Arqueológicas.
- Viramontes, C. (2005). *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*. México: INAH.
- Wilken-Robertson, M. y Laylander, D. (2010). Etnografía. En D. Laylander, J. Moore y J. Bendímez, *La prehistoria de Baja California: avances en la arqueología de la península olvidada* (pp. 84-102). Mexicali: Centro INAH Baja California.
- Wilken-Robertson, M. (2004). Indigenous groups of Baja California and the environment. En M. Wilken-Robertson (ed.), *The U.S.-Mexican border environment: Tribal environmental issues of the border region* (pp. 49-70). San Diego: San Diego State University Press. Southwest Consortium for Environmental Research and Policy Monograph Series no. 9.

4. LOS COCHIMÍES ISLEÑOS DE CEDROS-HUAMALGUÁ: HUELLAS DIFUSAS, PISTAS DE FUEGO Y RAÍCES ARRANCADAS EN “LA CASA DE LA NIEBLA”

Jesús Israel Baxin Martínez

INTRODUCCIÓN

La Isla de Cedros se ubica en el Pacífico mexicano, al oeste del Desierto Central de Baja California, una de las zonas con menor accesibilidad y condiciones climáticas extremas que resultan en una baja densidad poblacional. A diferencia de la zona peninsular contigua, en la Isla de Cedros la existencia de agua dulce y la abundancia de recursos marinos han permitido el establecimiento de distintos grupos culturales a lo largo de la historia, por lo que se trata de un espacio de interés para la geografía humana, la arqueología o la antropología.

A lo largo del siglo xx y las primeras dos décadas del xxi, Cedros ha sido considerada la isla con más habitantes en el Pacífico mexicano. Actualmente alberga tres localidades: 1) al este, un pueblo de pescadores, homónimo de la isla (figura 1), cuyos primeros habitantes se establecieron en la década de 1920; 2) en la punta sureste se encuentra El Morro, un asentamiento establecido en la década de 1960, con una actividad económica y portuaria vinculada directamente con la empresa Exportadora de Sal, S. A., cuya sede y producción se encuentra a más de 100 km, en Guerrero Negro, Baja California Sur; y 3) en el interior serrano se ubica Aguaje Vargas donde sólo vive una persona, encargada del bombeo de agua para abastecer al primer pueblo. La cooperativa local cuenta con cinco campos pesqueros activos en la Isla de Cedros y uno en las Islas San Benito (también conocidas como Islas Benitos). Otros campos han sido abandonados gradualmente (figura 2).

La relevancia de Cedros no es reciente ya que trascendió en los mapas mundiales a partir de 1541, un año después de documentarse su existencia en

la expedición de Francisco de Ulloa.¹ Desde esa mención temprana han pasado casi 500 años en los que la isla ha estado ocupada y despoblada por periodos, no obstante, la historia de esos poblamientos no es del todo conocida por sus habitantes actuales; sólo en la memoria de algunos isleños permanece la información oralmente transmitida acerca de los asentamientos de finales del siglo xix y principios del xx. Estos asentamientos son el de las minas de Punta Norte (Núñez y Méndez, 2016) y los primeros campamentos de buzos japoneses (Velázquez, 2007) que se establecieron antes de la fundación de la Cooperativa Pescadores Nacionales de Abulón y la Pesquera Isla de Cedros en los años treinta. La población isleña actual desconoce, en general, la información histórica sobre las raíces indígenas en el lugar, únicamente cuenta con aquella que se ha publicado en los años más recientes y que se ha incorporado escasamente en los materiales educativos, o que se ha divulgado a través de los medios de difusión y periodísticos.

Según consta en los documentos legados por los jesuitas (Del Barco, 1973; Clavijero, 1990; Venegas, 1757), cuando la Isla de Cedros fue registrada en 1540 estaba habitada por indígenas, que permanecieron en el mismo espacio hasta dos siglos después. Los misioneros no les asignan alguna denominación específica, los llamaron únicamente “los isleños”; sin embargo, sí registraron el nombre que estos indígenas le habían dado a la isla, *Huamalguá*, “la casa de la niebla”, el cual cambiaron por el de Isla de la Santísima Trinidad.

Por su ubicación y lengua, así como por la información etnohistórica existente, se puede afirmar que los indígenas de Huamalguá son cochimí; no obstante, es necesario identificar las peculiaridades de estos cochimíes isleños por su desarrollo cultural en un entorno marítimo.

A grandes rasgos se puede decir que, en los últimos cinco siglos, en la Isla de Cedros han habido dos etapas de ocupación: la indígena (entre los siglos xvi y xviii) y la contemporánea (desde finales del siglo xix hasta el presente). Esto supone, sin embargo, una serie de asentamientos con temporalidades diversas que son difíciles de colocar en una misma línea cronológica. Armar el rompecabezas de los asentamientos no es sencillo; por ejemplo, los registros arqueológicos que dan cuenta de la ocupación indígena, dejan algunas incógnitas sobre la continuidad en el tiempo. Asimismo, las fuentes que documentan el periodo

¹ El primer mapa en el que aparecen dos topónimos referentes a la isla: San Estevan (sic) y Punta del Reparo, fue elaborado por Domingo del Castillo en 1541, pero hay otros mapas del siglo xvi donde la denominación de la isla varía entre Cedri, de los Cedros, de Cedros, Reparo y Riparo.



Figura 1. La población de la Isla de Cedros en 2020 ascendía a 1 853 habitantes, pero en 1990 superaba los cinco mil.

Fotografía: Nasheli Baxin, 2019.

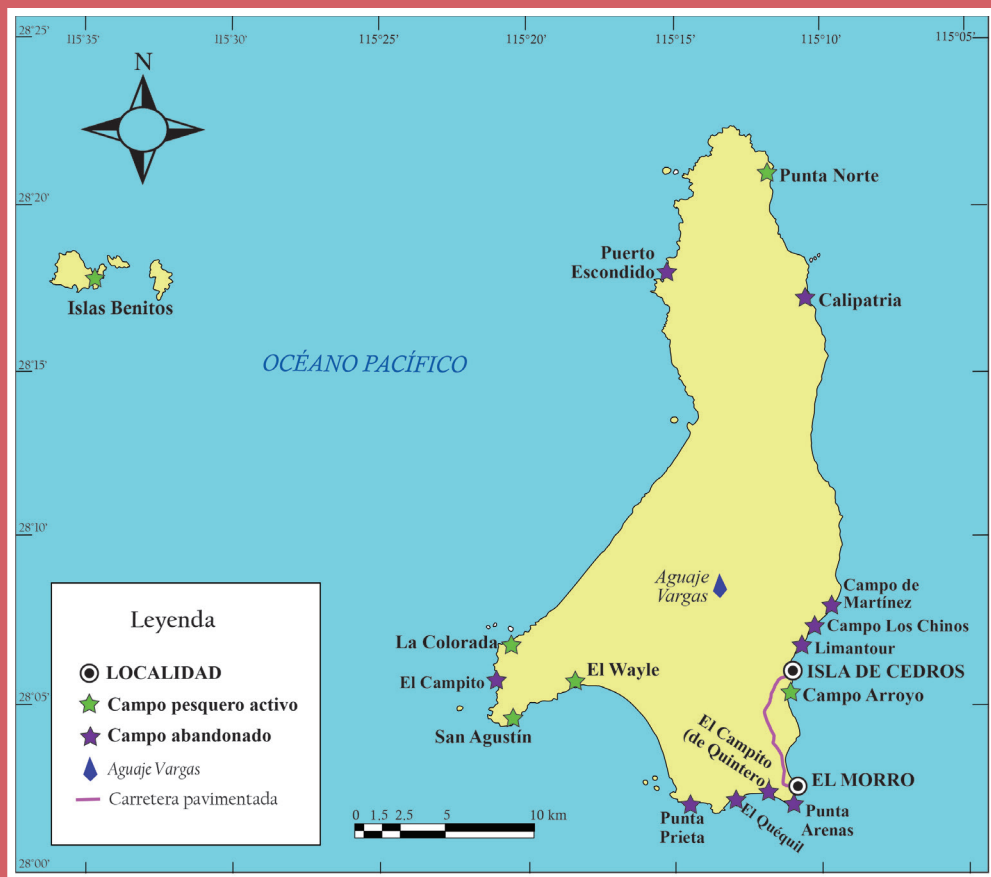


Figura 2. Ubicación de las localidades y campos pesqueros de Isla de Cedros e Islas San Benito. Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo, 2019.

intermedio entre el final del periodo indígena (1733) y la reocupación de la isla (1890) son escasas. Al parecer, esto indica que la isla no estuvo poblada de manera permanente.

LAS HUELLAS DIFUSAS DE LOS PRIMEROS ISLEÑOS

En Isla de Cedros ha habido sucesivas culturas asociadas con la movilidad, que se han asentado históricamente en múltiples espacios. Se trata de antiguos o contemporáneos asentamientos que difícilmente pueden ser considerados como definitivos, aunque algunos han tenido una permanencia más o menos prolongada. La búsqueda de las pistas que permitan integrar una línea coherente de ocupaciones sucesivas en un espacio de transición tierra-mar resulta un reto en la investigación.

Entre los objetos de cultura material que Des Lauriers (2006, p. 265) ha encontrado en sus investigaciones arqueológicas en Isla de Cedros está una punta de flecha Clovis datada por radiocarbono en 10,700 años antes del presente. Este arqueólogo sostiene que las ocupaciones de la isla en el Pleistoceno Tardío y Holoceno sucedieron cuando las condiciones topográficas eran diferentes a las actuales: debido a los cambios en el nivel del mar, las islas de Cedros y Natividad se encontraban unidas a la actual Punta Eugenia, como un continuo terrestre (Des Lauriers, 2006, p. 259). Es por ello que en la isla hay una subespecie endémica, el venado bura (*Odocoileus hemionus cerrosensis*),² que al permanecer aislado quedó como representante de la divergencia por procesos de biogeografía insular (MacArthur y Wilson, 2001).

Des Lauriers (2010, p. 115) también afirma que en Isla de Cedros se registran diez veces más sitios arqueológicos (alrededor de 82), que datan de los últimos 2,500 años, que aquellos datados con una antigüedad de cinco milenios. A pesar de lo anterior, persiste la incógnita acerca de que si los isleños que encontró la expedición de Ulloa en 1540, son los mismos que Des Lauriers denomina *huamalguieños*; si esto fuera así, significaría que estos indígenas pudieron permanecer en la isla desde milenios atrás. Se sugiere entonces tratar con precaución la amplitud temporal, ya que, como sostienen Rodríguez y González, “un error clásico en el estudio de la bioarqueología insular consiste en creer que los vestigios

² La subespecie de venado bura de la Isla de Cedros se encuentra en peligro de extinción en la norma oficial mexicana NOM-059-Semarnat-2010, debido a causas como la cacería y la introducción de especies exóticas, entre las que destaca el perro feral, principal depredador (Semarnat, 2018).

culturales más antiguos representan las primeras etapas de colonización cuando, en realidad, pueden corresponder a visitas esporádicas sin ningún fin colonizador” (2003, p. 116).

Cabe la posibilidad entonces de que los isleños registrados en el primer documento histórico (1540) y en las descripciones posteriores, no hayan sido descendientes de aquellos que trasladaron las puntas de obsidiana desde otras zonas en la península de Baja California a la Isla de Cedros, y que pudiera tratarse de una ocupación realizada por sucesores de los indígenas del periodo Paleoindio (Morales, 2016, p. 55).

Los relatos de los cochimí, tanto de la península como de la isla, coinciden en afirmar que provenían de migraciones realizadas desde el norte. Miguel del Barco señala que algunos indígenas mencionaban que en el pasado tuvo lugar una gran contienda después de una reunión grupal, y que “los menos fuertes” (es decir, sus antepasados) tuvieron que huir rumbo al sur, y que perseguidos por “los más poderosos”, se escondieron en las montañas de California; este misionero jesuita también afirma que “otros dicen que la contienda fue entre dos señores, que partieron la gente en bandos opuestos; y el vencedor obligó al otro, después de mucha matanza, a buscar el asilo de la serranía y de las islas del mar” (1973, p. 181). Por su parte, otro misionero jesuita, Sigismundo Taraval, recabó entre algunos isleños de Cedros información sobre su procedencia:

Todos estos dicen que vinieron del Norte pero no saben el parage y menos el nombre de él. Más assi los de la Trinidad, como los últimos de esta mission lo saben, aseverando, que vinieron de una gran tierra, que se llama Idelgatá. Y en esto, concuerdan todos assi los de una Costa, como los de la otra: assi los de tierra firme como los de la Isla. No dan de esta gran tierra de Idelgatá más razón sino el haver en ella mucha gente (Venegas, 1739, en Mathes, 1979, pp. 407-408).

El texto anterior permite dar cuenta de que los isleños eran conscientes del origen y la movilidad de sus antecesores y de sus diferencias con otros cochimíes, a pesar de su origen común. Del Barco (1973, pp. 135 y 145) subrayaba que entre los californios había “indios playanos”, habitantes de las playas nutridos con los productos del mar, como tortugas y diferentes tipos de conchas, que habían desarrollado incipientes canoas y balsas. Este jesuita menciona que “el color de los playanos es por lo común más tostado y oscuro, que el de los otros californios que viven en las sierras, retirados del mar; porque estos últimos

son en su color como los indios de Nueva España. También son, por lo general, robustos, de buenas fuerzas y de sana complexión” (Del Barco, 1973, p. 177).

Por lo anterior, se sugiere destacar como una variante de los playanos a los cochimíes isleños, que podrían incluir a aquellos que ocuparon el Archipiélago de San Lorenzo,³ en el Mar de Cortés (Bowen, 2006, pp. 19-29), y a los de la Isla de Cedros en el Pacífico. De los primeros sólo existen registros arqueológicos, mientras que de los segundos hay descripciones etnohistóricas relevantes. Estas últimas se encuentran en las relaciones de Ulloa y Preciado (1540), así como en las obras de algunos jesuitas que retoman la información proporcionada de primera mano por Taraval (1733) y Luyando (1737). Gracias a estas descripciones se sabe que los cochimíes isleños destacaban por su adaptación al entorno marítimo y que habían desarrollado una movilidad con canoas, diversas actividades pesqueras y el aprovechamiento de múltiples recursos del mar. De esto hablaremos en los siguientes apartados.

EL FUEGO COMO PISTA EN LOS REGISTROS ESCRITOS SOBRE LOS COCHIMÍES ISLEÑOS

Fray Luis de Sales, misionero dominico que vivió en Baja California a finales del siglo XVIII, rescató entre sus escritos uno de los mitos fundacionales de los cochimíes, el cual señala que:

[...] un capitán grande hizo al cielo, la tierra y cuanto existe entre ellos. Este capitán se llamaba Menichipa [...] aunque había creado todas las cosas, las dejó muy imperfectas; pero el prohijado [de nombre Emai Cuaño] las perfeccionó, endulzó las semillas que eran amargas y amansó los animales que eran feroces; y para que las gentes no tuvieran tanto frío colocó fuego debajo de la tierra y quejándose los hombres que el calor era mucho escupió sobre la tierra y su saliva se convirtió en mares, ríos, fuentes y lagunas (Garduño, 2015, p. 150).

Este fuego, señalado en el mito de los cochimíes, resulta un elemento importante como pista en la identificación de los isleños de Huamalguá en por lo menos tres momentos de su ocupación indígena, los cuales son descritos por Preciado (1540), Taraval (1733) y Link (1767).

³ Incluye las islas San Lorenzo, Las Ánimas, Salsipuedes, Rasa, Partida Norte (Cardonosa), Cardonosa Este, Estanque, Mejía y Ángel de la Guarda.

a) *El primer fuego: la confirmación de vida*

A inicios de enero de 1540, arribó a la isla la expedición a cargo de Francisco de Ulloa, quien la nombró y describió como “la ysla de los Zedros, que es la mayor e mas prenzipal destas tres yslas de Santiesteban,⁴ qu’estan en altura de entre veinte e nueve e treinta grados” (Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1916, p. 233). Durante la travesía que realizaban estos europeos en dirección norte, algo llamó su atención:

Estuvimos la noche surtos lejos dos o tres leguas de tierra y luego hacia la noche vimos *cinco o seis fuegos* de lo que nos alegramos todos y nos maravillamos porque el lugar de aquel país demostraba ser habitable, por ser ameno, deleitoso y muy verdeante e igualmente, porque la isla que habíamos dejado detrás de veinte leguas de grandeza en circuito, como se ha dicho, daba seña de que fuese bien poblada (Montané, 1995, p. 325).

La descripción anterior corresponde a la versión de Francisco Preciado, uno de los miembros de la expedición que realizó una relación alterna⁵ a la del capitán Ulloa. Es decir, del mismo viaje existen dos narraciones que en ocasiones coinciden y confirman ciertos hechos, aunque también hay detalles que uno omite o que el otro profundiza con mayor riqueza de información.

En las relaciones de Ulloa y Preciado son valiosas las anotaciones sobre el paisaje y aspectos etnohistóricos de los indígenas, así como la descripción detallada de canoas, armas de defensa, recipientes para transportar agua y otros artefactos. Estos exploradores se asombraban por haber encontrado ocupantes en ese paisaje, en apariencia inhóspito:

[...] hallamos restos de gentes chicas e grandes, no frescos, sino añejos y de tiempos de agua, de que no poco nos espantamos por parecernos que hera cosa imposible en tan mala despusicion de tierra aber cosa viva (Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1916, p. 219).

⁴ Las otras islas a las que refiere son Natividad y San Benito.

⁵ La relación atribuida a Preciado fue difundida desde el siglo xvi por Giovanni Battista Ramusio, quien la incluyó en *Delle navigationi et viaggi* de 1556, dedicando los capítulos xi a xvi a la experiencia en Isla de los Cedros. Esta relación sólo se conocía por su traducción al italiano, ya que la original en español se extravió. La traducción al español fue realizada por Ramón Miranda con notas de Julio Montané (1995).

Entre enero y marzo de 1540, la expedición de Ulloa navegó alrededor de Cedros, intentando alcanzar tierras más al norte, sin embargo, el mal tiempo invernal y los vientos contrarios se lo impidieron. En repetidas ocasiones volvieron a buscar “reparo”⁶ en la isla (Montané, 1995, pp. 345-349).

No se sabe si antes de Ulloa hubo desembarcos no documentados. Lo que sí se sabe es que a él se debe la toma de posesión de Isla de Cedros a nombre del rey de Castilla y el hecho de que la isla sea representada en los mapas desde el siglo xvi; además, Ulloa asignó a este lugar el topónimo que tiene hasta nuestros días.

León-Portilla (2000, p. 136) señala que el registro de la Isla de Cedros y sus habitantes fue algo excepcional. Apenas habían transcurrido dos décadas de la toma de México-Tenochtitlan y varios grupos étnicos de la zona continental aún no eran alcanzados por los planes de conquista cuando ya se describía a estos indígenas isleños. Pasaría tiempo, sin embargo, para dar continuidad a los planes de evangelización de los isleños.

Seis décadas más tarde, la expedición encabezada por Sebastián Vizcaíno arribó a la isla el 27 de agosto de 1602.⁷ Entre sus acciones en el lugar fue renombrarla “de Cerros” (Ascensión, 1603, p. 6) y ubicarla como una de las posibles escalas o puntos de reunión de los exploradores marítimos europeos; esto debido a que ofrecía agua dulce y fondeaderos (Mathes, 1973, p. 68). A esta expedición se debe el levantamiento cartográfico que permitió la demarcación actual de la costa occidental de las Californias, así como gran parte de la toponimia regional de Baja California, incluyendo el Cabo San Agustín, al suroeste de la propia isla. En la relación se menciona que el 7 de septiembre de 1602, el alférez Juan Francisco, el sargento Miguel de Legar y 20 hombres armados de arcabuces, al recorrer parte de la isla averiguaron que los hombres eran “de guerra” y que los “desvergonzados” habían quebrado 20 botijas

⁶ Esta palabra alude a la búsqueda de abrigo en puerto seguro frente a la difícil navegación invernal, en el mapa de Domingo del Castillo (1541) se coloca el topónimo “Punta del Reparo” en la isla. La transcripción de este nombre en mapas posteriores y su traducción al italiano (*riparo*), tanto en la cartografía como en la Relación de Francisco Preciado publicada en 1556, dio como resultado que en mapas como los de Ortelius (1571), Joan Martines (1587) y Michael Mercator (1595) aparezca representada la Isla de Cedros con esa denominación.

⁷ Vizcaíno navegó los litorales de Baja California y Alta California hasta llegar al Cabo Mendocino, a 200 millas al norte de la actual ciudad de San Francisco, en Estados Unidos.

que los de la Almiranta habían dejado en tierra (Consejo Superior de Investigación Científica, 1943, p. 49).⁸

Por su parte, en la ruta de retorno, el escribano mayor Diego de Santiago relata que gran parte de la tripulación estaba enferma de escorbuto. Entonces, por necesidad, Vizcaíno con seis de sus hombres volvió a desembarcar en la isla en busca de agua y leña, entre el 6 y 8 de febrero de 1603, y nuevamente fueron recibidos con hostilidad por parte de los indígenas:

[...] saltó en tierra el General con seis hombres, que el que más fuerza tenía no podía alzar una botija del suelo, y con el mayor trabajo del mundo se hicieron 12 cuartos de agua, y los indios de dicha isla abajaron a la playa, donde se hacía el aguada con sus arcos y flechas y embijados tocando flautas y haciendo ademanes con los arcos; y aunque el General los llamó y halagó dándoles bizcocho, los indios no lo quisieron, ni venir de paz, sino antes estorbar y impedir el hacer el aguada de que obligó al General mandarles disparar algunos arcabuces, aunque por alto para asombrarlos, y con esto dieron a huir la serranía arriba (Consejo Superior de Investigación Científica, 1943, pp. 65-66).

El virrey Zúñiga había hecho firmar a Vizcaíno un documento de obediencia que, entre otras disposiciones, consideraba no marchar tierra adentro en busca de indios y en caso de contacto con los naturales, ser precavido y evitar conflictos (Mathes, 1973, pp. 58-59). Como puede notarse en el texto anterior, los soldados de esta expedición no observaron puntualmente esta disposición. Este tipo de contactos, documentados o no, fueron relevantes para los isleños, quienes siguieron ocupando el territorio durante un siglo y algunas décadas más. Así lo atestiguaron los misioneros jesuitas que arribaron a esta zona en el siglo XVIII.

b) El segundo fuego: la reducción

El periodo misional inició en 1697 con el establecimiento de la Compañía de Jesús en Loreto, cuya expansión fue gradual hacia otros puntos de la península de Baja California hasta el sur en la zona de Los Cabos (territorio de guaycuras y pericúes), y hacia el norte en el Desierto Central (territorio de cochimíes).

⁸ Las *botijas* eran las vasijas donde los españoles transportaban el agua. La Almiranta se refiere al barco insignia *San Diego*, que iba acompañado por el galeón *Santo Tomás* y la fragata *Tres Reyes* (Mathes, 1973, pp. 55-60).

La intención de llevar el catecismo a todos los “gentiles” que encontraran a su paso, se llevó a cabo con un plan de “reducción” que consistía en reunir a la población nómada dispersa en los pueblos cabecera o misiones.

Hacia 1730, cuando la Misión de San Ignacio Kadakaamán tenía dos años de haber sido fundada en un oasis del Desierto Central, llegaron las primeras noticias al padre Juan Bautista Luyando de que más allá de algunas rancherías de la costa había islas habitadas. Las fogatas divisadas a lo lejos indicaban la presencia de gente en aquella tierra allende el mar, aparentemente distribuida en varias islas (“de Los Dolores”), aunque en realidad sólo estaba poblada la más extensa: la Isla de Cedros:

[...] su tierra era mui diferente dela de Californias. Y añadían que no era solo una Isla la que había; sino que después de ella se seguían otras pobladas de mucha gente: lo qual *se conocía por los muchos fuegos, y lumbradas que hazían*, y se divisaban de noche desde su Isla: y que aun de día desde la punta de su Isla alcanzaban a ver otras tan de cerca, que hasta los arboles se podían contar (Venegas, 1739, en Mathes, 1979, p. 390).

Con este descubrimiento surgió entonces la encomienda de los jesuitas de alcanzar a los isleños “para aumentar la cristianidad” (Venegas, 1739, en Mathes, 1979, p. 389); sin embargo, la aparición y propagación de dos epidemias que azotaron la región, una de viruela en 1729 y otra de disentería de sangre en 1731 (Beard, 2017, pp. 24-25), contribuyeron para que dicha encomienda tuviera que aplazarse hasta 1732, cuando la isla fue renombrada como Isla de la Santísima Trinidad. Esto fue durante una estadía provisional del padre Sigismundo Taraval.⁹ Por una parte, Venegas señala que, al no poder ir en persona, Taraval dio instrucciones a gente de su confianza para realizar la encomienda. Por su parte, Clavijero (1990, p. 173) afirma que el citado padre realizó por sí mismo la exploración en la que vio nuevas especies, calculó la latitud y “desde la cumbre del monte vio el padre Taraval dos isletas hacia el Oriente”. Más tarde el propio Venegas señala que, después de su traslado a la isla, los isleños fueron recibidos por el padre Taraval, quien bautizó a los párvulos y niños de

⁹ Taraval estuvo al frente de varias misiones (La Purísima, San Ignacio, Santa Rosa, La Paz, San José del Cabo y Santiago) entre los años 1730 y 1750. En 1734, cuando estaba al frente de la misión de Santa Rosa, sobrevivió a la revuelta de los pericúes, que asesinaron a dos padres jesuitas: Lorenzo Carranco y Nicolás Tamaral. A partir de ese suceso Taraval escribió el texto *La rebelión de los californios*, por el cual es más conocido dentro de la historiografía bajacaliforniana. Bernabéu (2011, p. 171) señala que el padre Taraval era “tan conocedor de los indios como lleno de prejuicios hacia ellos”.

pecho, mientras que los adultos esperaron para ser instruidos por él mismo y el padre Sebastián de Sistiaga (Venegas, 1739, en Mathes, 1979, p. 406).

Independientemente de si Taraval estuvo o no personalmente en la isla, en su relato, citado en la obra de Venegas, describe el paisaje y la forma de vida y creencias de los isleños. Asimismo, este misionero realiza una caracterización general de la Isla de los Mártires (Natividad) y afirma que, aunque deshabitada, ésta era muy conocida por los indígenas navegantes. De acuerdo con Taraval, dicha isla fue visitada tanto en la expedición de ida como en la vuelta, cuando regresaron con un grupo de entre 50 y 100 isleños (Aschman, 1959, p. 158) convencidos de congregarse en la misión más próxima, a la cual llegaron a principios de 1733, después de una travesía de 25 km por mar y más de 200 km por tierra (figura 3).

La amplia descripción en la que Taraval procuró tener la mayor fidelidad posible sobre lo que vio o bien recopiló de otros hombres comisionados en su viaje hacia aquellas tierras tan alejadas de la capital novohispana, tenía como propósito facilitar la reducción de los isleños. Estos escritos están incluidos en la obra de Venegas (1757), quien verificaba cuidadosamente los datos que llegaban a sus manos de puño y letra de otros misioneros de la Compañía de Jesús. Éste es el caso de la información obtenida del interrogatorio que envía en 1737 a Juan Bautista Luyando, misionero fundador de San Ignacio. Dicho interrogatorio constaba de 23 preguntas e incluye tres específicamente sobre los isleños de la Santísima Trinidad; entre las respuestas de Luyando a estas preguntas destaca el siguiente mensaje:

Estos isleños son los q dije q murieron luego q fueron bautizados. Eran de la primer isla, y assi esta quedó desolada, pero supongo q los de la 2ª abran poblado, pues se comunicaban aunq tal qual ser, con estos por medio de sus balzas con las otras islas parece no avia comunicación pues solo inferían avia gente en ellas *por ver lumbradas q de noche descubrían* (Archivo Franciscano, 1737).

Esta información confirma que los isleños, hábiles en la navegación con balsas, habían desocupado su lugar de origen (pues la isla quedó desolada) a causa de los planes de reducción de los misioneros.

De acuerdo con la narración de Taraval, se especulaba que había otras islas pobladas cerca, como la de Santa Catalina que había descrito Vizcaíno, sin embargo, ésta se localiza aproximadamente a 650 km de distancia. Las más cercanas son las tres pequeñas islas San Benito, a 35 km hacia el noroeste y visibles desde



Figura 3. Travesía de los isleños de Huamalguá para ser reducidos en la Misión de San Ignacio Kadakaamán.

Fuente: Elaboración propia.

las cumbres de Cedros, aparentemente despobladas en ese tiempo. Los jesuitas renombraron al conjunto como las Islas de los Dolores, que comprendían a la Isla de la Santísima Trinidad (Cedros) y a la Isla de los Mártires (Natividad), sin embargo, más allá de sus propias noticias, diarios de viaje y correspondencia, estas denominaciones no trascendieron en la cartografía. Resulta más relevante señalar que se debe a los misioneros de la Compañía de Jesús el rescate de los nombres originales en cochimí: Huamalgua,¹⁰ “isla de neblinas” para Cedros, y Aphegua,¹¹ “isla de aves” para Natividad (Mathes, 1979, p. 392). Consag complementa la versión del topónimo indígena de Cedros en la siguiente descripción:

[...] disipose en la sierra, mas sobre el océano se quedó tan espesa, que nos quitó las esperanzas de poder en todo este día ver la isla que en Californias se llama de la Santísima Trinidad, y según los padres de la Nao de Filipinas, de Cerros, o de Cedros. Una sola vez logré descubrirla, por ser menos la niebla. En el idioma de estos naturales se llama Vamalgua o Guamalgua, que quiere decir “casa o morada de la niebla”. Explica bien este nombre lo que sucede a aquella isla, y lo que comunica a las playas más vecinas (Lazcano y Pericic, 2001, p. 273).

No queda claro si los cochimíes isleños que sobrevivieron a las epidemias fueron concentrados en la cabecera misional de San Ignacio Kadakaamán, en alguno de sus pueblos cabecera o en las denominadas “visitas”.¹² Consag señala que los indígenas que desampararon la isla “se bautizaron y agregaron a un pueblo de playanos llamado San Estanislao” (Lazcano y Pericic, 2001, p. 312), aunque no está reconocido entre los pueblos de visita de la Misión de San Ignacio, es posible que fuera un lugar cercano a la costa de San Borja (Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, 1765).

Por su parte, la Isla de Cedros es mencionada pocas veces en los escritos de los jesuitas, sin embargo, éstos resultan relevantes para saber cómo eran sus habitantes hacia el siglo XVIII (cuadro 1). Un ejemplo es la descripción que Venegas (1757, t. I, pp. 105-106) hace de los cochimí, no exento de prejuicios: “La

¹⁰ En distintos documentos el topónimo presenta variantes: Guamalgua, Vamalgua, Amalgua. Del Barco (1973, pp. 409-410) aclara que la forma correcta es Huamalgua y esta escritura es también replicada por Clavijero, pero acentuada: Huamalguá (1990, p. 11).

¹¹ León-Portilla (2000, p. 136) la escribe como Aselhuá, mientras que Clavijero la señala como Afeguá.

¹² Los pueblos de visita eran asentamientos más pequeños que la cabecera misional con la intención de reunir a los grupos nómadas dispersos en el territorio en bandas o clanes, que los misioneros denominaban “rancherías”.

nación de los cochimíes, así como es la más numerosa y dilatada: así también es la menos brutal en sus costumbres, la más despierta en ingenios, más civil y honrada en sus proceder y menos disparatada en sus dogmas”.

En estos escritos, los líderes espirituales cochimí, denominados “guamas”, fueron dignos de una mayor atención por parte de los jesuitas, así lo demuestra el capítulo VIII del *Libro de las islas de los Dolores* escrito por Taraval y recuperado por Venegas, en el que “dase alguna noticia del genio, y costumbres, religión, y ritos gentílicos de los isleños dela Trinidad”. De este capítulo se desprende la idea de que los guamas habían impuesto algunos tabús sobre el consumo de ciertos alimentos producto de la cacería y la pesca, con la finalidad de prohibirlos o reservar para ellos o los ancianos las mejores piezas (Aschman, 1959, p. 99; Garduño, 2016, p. 136; Mathes, 1979, pp. 407-409).

En estos registros se describe también el uso de instrumentos rituales entre los guamas de la isla como las capas de cabello humano, que también utilizaban otros grupos indígenas de Baja California. Así lo confirma el siguiente escrito:

Los instrumentos, que usaban en estas supersticiones, eran primeramente una cabellera tan grande como una capa de coro: quela formaban de los cabellos, que offrescían los enfermos como por voto. Al cuello llevaban un collar de uñas de venado, y otro que les servía como de banda, en la cintura (Venegas, 1739, en Mathes, 1979, p. 409).

La descripción anterior coincide con la imagen de los guamas que se ha difundido en diversos estudios virreinales y contemporáneos (Baegert, 2013; Clavijero, 1990; Garduño, 2016; Morales, 2016), misma que aparece al margen del *Mapa de la California* en la obra de Venegas (figura 4).

Con lo anterior se confirma que, pese a vivir en aislamiento, los cochimíes isleños compartían rasgos culturales con sus homólogos peninsulares, como lo son diversos aspectos de su vida cotidiana y ritual. Esto además sugiere que ambos estaban comunicados a través de navegaciones frecuentes.

c) El tercer fuego: la incógnita

La historia oficial sobre la etapa indígena de la Isla de Cedros, basada en el texto de Taraval, culmina con la desolación de la isla cuando sus habitantes se adhieren a la Misión de San Ignacio Kadakaamán en 1733, y posteriormente mueren por las epidemias (Luyando, en Archivo Franciscano, 1737).

Cuadro 1. Obras de los misioneros jesuitas referentes a la historia y etnografía de Baja California que incluyen información de la Isla de Cedros

<i>Autor y obra(s)</i>	<i>Año de escritura, publicación y/o traducción</i>	<i>Información específica sobre la Isla de Cedros</i>
Miguel Venegas – <i>Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente</i>	1739: Manuscrito 1757: Primera edición corregida y revisada por Andrés Marcos Burriel 1979: Revisada y ampliada por Michael Mathes como “Obras californianas del Padre Miguel Venegas”	Los informes de Taraval se incluyen en: “De la antigua falsa religión de los californios” (Tomo I) y “Reconocimiento de las islas de los Dolores por el Padre Taraval: y noticia de otras que forman el Canal de Santa Barbara en el Mar del Sur” (Tomo II) En las <i>Obras californianas</i> ... la descripción amplia de la isla se encuentra en el Libro VII “Del descubrimiento de las Islas de los Dolores, y otras fundaciones, y sucesos de Californias” (vol. 4) En (a) se incluye en “Los castores marinos” y en “La isla donde mora la niebla”, en (b) se menciona en “Algunas islas”
Fernando Consag (a) <i>Diario del viaje que hizo el padre Fernando Consag de la Compañía de Jesús en la California, desde 27 grados y 2 tercios hacia el norte, entre la tierra Madre y el océano</i> (b) <i>Descripción compendiosa de lo descubierto y conocido de la California</i>	1751 (a) y 1754-57 (b): Manuscritos 2001: Recopilación de la obra en español por Lazzcano y Pericic	
Miguel del Barco – <i>Historia natural y crónica de la Antigua California</i>	1770: Manuscrito 1973: Primera edición en español rescatada por Miguel León-Portilla	En el apartado sobre Correcciones y adiciones a la obra de Venegas, realiza aclaraciones sobre el topónimo y señala que Vizcaino sí estuvo en Huamalgua, que es la isla de Cerros
Francisco Xavier Clavijero – <i>Historia de la Antigua o Baja California</i>	1789: Edición en italiano 1852: Publicación en español	En el libro tercero, capítulo XXI “Llega a California el padre Taraval, gobierna otras misiones y planta la de Santa Rosa”

Fuente: Elaboración propia.



Figura 4. "Sacerdotes o curanderos" (guamas).
Mapa de la California, golfo y provincias. Compañía de Jesús (1757). CHIS.EXP:M12:V4.0069. SADER/
Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera/Mapoteca Manuel Orozco y Berra/México.

No obstante, hay un documento epistolar de Wenceslao Link (jesuita destacado por sus exploraciones), escrito en 1767, en el que deja abierta otra versión sobre la desocupación de la Isla de Cedros. La carta de Link destinada al procurador de las Californias en la Ciudad de México, Juan de Armesto, trata entre otros asuntos de la búsqueda de algún paraje apto en la contracosta para recibir a la *Nao de Filipinas* y sobre la reducción de los gentiles en los alrededores de la Misión de San Borja. En el mensaje de Link destaca lo siguiente:

Tube la fortuna los días passados de ver clara y distintamente, la Isla de Cedros en una de las cerranías q ay en esta Misión. Pienso q' esta, y las otras, q' se siguen están bien pobladas a mas delas *continuas luminarias q' se distinguen*, bautize años pasados a un viejo del nort, q decía, q muchas veces se paseó en una balsa a una Isla bien grande y poblada en busca de cueros de nutria, q' allí abundan. (...) Quiera D(ios) se nos abra campo de salvar a estos infelices isleños, ya q en esta Peninsula vamos viento en popa. Sea todo p su mayor Gloria (Archivo Franciscano, 1767).

Es pertinente señalar que la distancia de la Isla de Cedros a la Misión de San Borja es de aproximadamente 150 km, por lo que podría pensarse que es poco probable divisarla a una distancia tan amplia. Ante la imposibilidad de comprobar en un día común, regularmente con abundante neblina, la información documental de este jesuita, se acudió a un procedimiento denominado “Análisis de visibilidad”, en un Sistema de Información Geográfica;¹³ esta metodología permite calcular la porción de terreno visible o “cuenca visual” de un observador, considerando la altitud y las condiciones atmosféricas. La percepción remota desde la sierra de San Borja en Baja California se aplicó a la observación del Pico Gill (1,063 msnm), localizado en el norte de la Isla de Cedros. El resultado revela que, efectivamente, con condiciones propicias de un día despejado, hay posibilidad de visualización.

Por otra parte, dos cuestiones mencionadas por Link confirman que, efectivamente, estaba visualizando la Isla de Cedros: 1) Link menciona la búsqueda de un paraje para la *Nao de Filipinas*, por lo que sin duda se refiere a un espacio insular en la costa occidental de California; 2) el misionero afirma que un indígena le había declarado que cruzaban a ese lugar en busca de cueros de nutria (*Enhydra lutris*), especie que fue abundante en Cedros aún en el siglo XVIII.

¹³ Con apoyo del geógrafo Omar Aurelio Peña Ruiz en el *software* Q-GIS. Para más información, véase Alonso (2016).

Sin embargo, la incógnita sobre la distinción de luminarias, que delatan la intención de Link a sumar más isleños a la cristiandad, aún persiste. Si lo declarado por Link fue real, significaría que todavía después de 1733, a pesar de la asimilación de estos cochimíes de la Isla de Cedros a la cultura impuesta por los religiosos de la península, y no obstante su paulatina disminución demográfica, éstos continuaron viajando a la isla en busca de recursos como el agua o las pieles de nutria. Esto indica que la isla Huamalguá seguía siendo importante como un destino de los cochimíes que aún vivían en la segunda mitad del siglo XVIII. En 1768, tras la expulsión de los jesuitas de Baja California, José de Gálvez informaba que quedaban únicamente 514 indígenas en la Misión de San Ignacio, sumando matrimonios y sus hijos, así como viudos y huérfanos, distribuidos en siete rancherías (Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, 1768).

LAS TRANSFORMACIONES DEL PAISAJE INSULAR

En el territorio cochimí no sólo había paisajes de desierto y sierra, también incluía zonas costeras e islas en las que hubo otras formas de adaptación y uso de los recursos naturales que les ofrecía un entorno físico diverso. Éste es el caso de la Isla de Cedros, en donde los isleños tenían un territorio más reducido para ejercer el nomadismo por tierra. Sin embargo, al ser expertos en la navegación, poseían un medio adicional para buscar recursos marinos. La movilidad de los cochimíes en los litorales de la isla pudo haber limitado la abundancia de los recursos que les daban sustento en el territorio peninsular, aunque en el espacio marítimo encontraron otros como sustitutos. Si en la península el recurso clave de la alimentación fue la pitahaya (Del Barco, 1973, p. 180; Clavijero, 1990, p. 18; Rodríguez, 2002, p. 62; Baegert, 2013, p. 136; Morales, 2016, p. 88), en la isla pudo haber sido el abulón, producto que de acuerdo con la descripción de Taraval, apreciaban de manera especial:

Tienen tambien muchas especies de conchas en sus playas, principalmente de las azules: las quales se llaman assi en contraposición delas madres perlas: porque sobre el luzimiento del nacar tienen un celage azul, quelas haze al doble mas vistosas (...) pero los Indios las aprecian mas, que a las conchas de perlas: porque en ellas hallan mas que comer (Venegas, 1739, en Mathes, 1979, p. 397).

Ignacio Tirsch, misionero jesuita y autor de una serie de pinturas que hoy se conocen como *Códice Klementinum* de Praga (González y Anzures, 2015), dejó

constancia del uso del abulón en la lámina 45, en la que describe esta especie, relevante en la actualidad por su alto valor comercial:

Concha azul o marisco azul de California el cual no se encuentra en otros mares. Por dentro tiene un color azul tan vívido que la más hermosa obra esmaltada no puede ser tan elegante. El adorno está tan bien hecho que parece una hermosa flor (González y Anzures, 2015, p. 131).

También fueron importantes para los isleños los mamíferos marinos que abundaban en la isla y en la actualidad complementan al paisaje, sobre todo cerca de la Punta Norte de Isla de Cedros, donde aún se conserva una colonia importante de lobos marinos (*Zalophus californianus*). De acuerdo con las narrativas de Ulloa y Preciado:

[...] nos metimos algun tanto la tierra adentro a buscar agua, la qual no hallamos, porque la que ellos bebían, segun parescio, trayan de lexos en buches de lobo marinos [...] ninguna otra cosa les hallamos mas que cueros de lobos marinos en que dormían e se abrigaban del frio, y buches dellos en que tenían su agua (Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1916, pp. 222-223).

El fragmento anterior permite identificar que los indígenas cochimíes utilizaban a estos mamíferos para dos fines: la obtención de pieles para emplearlas como abrigo, y el uso de sus buches o abdomen para elaborar recipientes en donde transportar agua.

A diferencia de los lobos marinos, la nutria fue una especie con un destino fatal: se calcula que se extinguió en Cedros en el siglo XIX, cuando la cacería de mamíferos marinos (ballenas, focas y nutrias) sucedió de forma indiscriminada en islas del Pacífico, desde Alaska hasta Baja California (Starr, 1898, p. 208; Osorio, 1948, p. 389; Henderson, 1970, p. 72). La presencia abundante de nutrias en esta zona es descrita por Taraval (Mathes, 1979, pp. 396, 408) quien las llama “castores” y se ilustran en el margen del *Mapa de la California* de 1757 elaborado por la Compañía de Jesús (figura 5). Al respecto, Consag señala: “Hay también por allí nutrias, que otros, por la suavidad del pelo, llaman castores marinos. Solamente se hallan en el océano, empieza a haberlas desde una ensenada grande que se ve enfrente de la isla de Cerros o de la Santísima Trinidad” (Lazcano y Pericic, 2001, p. 267).

En cuanto a la fauna terrestre, una de las especies representativas, el venado bura, ya había sido mencionado, tanto en la expedición de Ulloa de 1540 como en la noticia de Taraval de 1732:



Figura 5. “Castor” (nutria). *Mapa de la California, golfo y provincias*. Compañía de Jesús. CHIS. EXP:M12:V4.0069. SADER/Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera/Mapoteca Manuel Orozco y Berra/México.

Mayor diversidad reconocieron en los animales de la Isla, con que se descubre que es diferente a la de California. En esta los ciervos son tan grandes, que no se ven mayores en otra parte; mas en la Isla son tan pequeños, que apenas llegan al tamaño de un carnero. También se distinguen en el pelo, que es tupido y largo y del color de los carneros monteses [...]. De estos hay muchos en toda la Isla: y así se suple su pequeñez con su multitud (Venegas, 1739, en Mathes, 1979, p. 396).

La descripción anterior evidencia que los exploradores registraban aspectos que llamaban su atención; la observación sobre el tamaño de los venados y su abundancia, refleja la diferencia entre lo observado en la isla con respecto a lo que había en la península. Así también, esto nos permite apreciar las diferencias de la biogeografía de esa época con respecto de la situación actual; en el último siglo ha disminuido considerablemente la especie: en el censo más reciente, realizado por la Comisión Nacional de Áreas Nacionales Protegidas (Conanp) y el Grupo de Ecología y Conservación de Islas (GECI) (2018), se contabilizaron únicamente 63 individuos (Semarnat, 2018, pp. 15-16).

Las condiciones en la isla han cambiado sustancialmente, desde los testimonios que legaron los exploradores entre los siglos XVI y XVIII (cuadro 2), hasta el tiempo actual, cuando está por cumplirse un siglo de ocupación continua de la isla con la pesca como actividad económica principal.

Otra diferencia entre el pasado y presente de la biodiversidad regional es la que se observa en la vegetación. Exploradores del siglo XVI (Ulloa, Preciado) y del XVIII (Taraval y Link) destacaron el uso de las balsas construidas con maderas obtenidas en las sierras de la isla donde hay coníferas (*Pinus muricata cedrosensis* y *Pinus radiata cedrosensis*), con una distribución más amplia en momentos pretéritos, como indican los hallazgos arqueológicos (Des Lauriers, 2010). En el presente, esas coníferas en las cumbres más altas siguen siendo relevantes al integrarse en la dinámica insular del ciclo hidrológico y la presencia de agua dulce, condensada por la diferencia térmica entre el sustrato rocoso y las corrientes marinas frías.

Finalmente, el topónimo original Huamalgúa, interpretado como “isla de neblinas” (Venegas, 1739, en Mathes, 1979, p. 392); “isla nebulosa” (Clavijero, 1990, p. 173; Ibarra, 2011, p. 87), “La neblinosa” (León-Portilla, 2009, p. 30) o “casa o morada de la niebla” (Lazcano y Pericic, 2001), aduce a uno de los indicadores primordiales del paisaje: la neblina que cubre durante gran parte del tiempo la isla y que es producida por el agua oceánica proveniente de la corriente de California que se condensa en sus cumbres para descender como agua por toda

Cuadro 2. Recursos naturales en los registros sobre la isla de Cedros entre el siglo xvi y xviii

<i>Año</i>	<i>Autor</i>	<i>Rocas (minerales)</i>	<i>Agua dulce</i>	<i>Atmósfera (nieblas)</i>	<i>Vegetación y maderas</i>	<i>Fauna terrestre</i>	<i>Fauna marina</i>
1540	Ulloa		X	X	X	X	X
1540	Preciado	X	X	X	X	X	X
1602-03	Vizcaíno		X		X		
1733	Taraval	X	X	X	X	X	X
1751	Consag			X			X
1767	Link				X		X

Fuente: Elaboración propia

su topografía. El efecto de filtración de esta agua atmosférica, por el tipo de vegetación y roca en la zona, permite que surja agua dulce en algunas zonas conocidas como “aguajes”; éste es el recurso clave que explica la presencia humana a lo largo de los siglos.

Los recursos de la Isla de Cedros han sido relevantes para la presencia de la vida humana; paradójicamente, la huella humana los ha mermado. En ese sentido, el paisaje refleja determinadas transformaciones en cada etapa, desde la extinción de especies en momentos de sobreexplotación, hasta la regeneración cuando ha disminuido la presión sobre algunos recursos naturales. Para profundizar en cada uno, se requieren investigaciones de índole geográfica y ambiental más detalladas, pendientes de llevar a cabo.

Los registros escritos durante los siglos XVIII, XIX y XX permiten identificar los cambios en el territorio para inferir el uso que las poblaciones permanentes o los ocupantes estacionales han hecho sobre los recursos naturales, así como su abundancia o escasez. La insularidad es una condición que ha dado a los pobladores de cada etapa histórica distintas posibilidades de uso y transformación de los recursos disponibles; las limitaciones en el ámbito terrestre pueden ser superadas por el ambiente marino.

CONCLUSIONES

El presente trabajo se desprende de un esfuerzo más amplio por reunir la información dispersa acerca de las sucesivas poblaciones que habitaron en Isla de Cedros, no únicamente el caso de los cochimíes. Esto con los siguientes propósitos: 1) dar a conocer articuladamente la historia de un sitio regularmente olvidado por los estudiosos de Baja California y los propios habitantes actuales de la isla; 2) identificar las transformaciones del espacio insular en periodos concretos y realizar comparaciones de procesos de larga duración; y 3) realizar una lectura crítica de las narrativas de ocupación que tuvieron como resultado el exterminio de los cochimíes. Las sucesivas poblaciones a las que me refiero son: los primeros pobladores cochimí que habitaron la isla desde tiempos prehistóricos, y los mineros, pescadores y trabajadores de la sal que ocuparon este mismo sitio entre los siglos XIX y XX.

Por otra parte, uno de los procesos de larga duración que permite dar cuenta este tipo de estudios es el del “sedentarismo móvil” que practicaban los an-

tiguos cochimíes y que la población actual de la Isla de Cedros reproduce, pese a desconocer el pasado indígena del lugar.

El “sedentarismo móvil” consiste en el asentamiento prolongado, aunque estacional, de determinados grupos que tienen que desarrollar un profundo conocimiento sobre el territorio que habitan, los recursos que pueden usufructuar y las aguas adyacentes. En el caso de los cochimíes peninsulares se han identificado rutas de desplazamiento que conectaban lugares con disponibilidad abundante –aunque temporal– de alimentos, tales como la pitahaya dulce, los mezcales o los venados (Morales, 2016, p. 88). En el caso de los cochimíes isleños, a estos lugares habría que añadir los parajes y las temporadas de mayor disponibilidad de recursos del mar; y en el caso de los actuales pescadores, éstos constituyen los sitios en donde establecen sus campos pesqueros de ocupación temporal (figura 6).

Por su parte, pese a que en la narrativa de los misioneros jesuitas el propósito de sus incursiones en Baja California era la conversión espiritual de los grupos indígenas, éstas tuvieron como resultado la parcial desaparición y en unos casos su aniquilamiento. Éste es el dramático episodio de la historia de los cochimíes isleños, quienes en 1733 fueron llevados de la Isla de Cedros a la Misión de San Ignacio para ser evangelizados, y que una vez congregados en ese lugar perecieron por las epidemias. Éste es un caso en el que “la epopeya misionera fue una especie de genocidio involuntario” (Varela, 2016, p. 25).

En la actualidad, en Isla de Cedros reside una población que tiene diferentes orígenes. Una parte importante proviene del antiguo territorio cochimí, el cual incluye las localidades de San Ignacio, Guerrero Negro o Bahía Tortugas en el Desierto Central de Baja California. Esto no significa que los actuales isleños sean cochimíes, sino tan sólo que ellos representan una de las etapas más visibles en el proceso de sucesión cultural de Isla de Cedros, como otras etapas que ha habido, y de las cuales los indígenas isleños constituyen las “raíces arrancadas”, aunque como afirma Alejandra Velasco (2017, p. 8), el sentido de ser cochimí, más allá de los discursos extincionistas (por la pérdida de la lengua), se fortalece con aspectos como la historicidad, las redes de parentesco, el territorio y el sentido de pertenencia.

Finalmente, es importante reconocer a la Isla de Cedros como un espacio de sucesiones culturales donde el episodio actual acontece en un territorio con otras capas de historia, menos ilegibles de lo que parecen al reunir su información, con el mismo mar como telón de fondo.



Figura 6. Campo pesquero La Colorada, donde actualmente se extrae sargazo; anteriormente fue campo langostero.

Fotografía: Israel Baxin, 2019.

REFERENCIAS

- Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Sección III, Documentos antiguos.
- Caja A. 1707. “P. Wenceslao Link al P. Juan de Armesto. San Borja (26-IX-1765)”.
- Caja 42. “Estado general del número de Indios Naturales de las Misiones de Californias. Real de Santa Ana (3-XI-1768)”.
- Archivo Franciscano (Colección Archivos y manuscritos). Biblioteca Nacional de México.
- Archivo Franciscano 4/60.1 f. 1-4v “Interrogatorio sobre la Misión de San Ignacio (en California) que envía al padre Juan Bautista Luyando. Manuscrito. Hacienda de San José, 1737, 11 de enero”.
- Archivo Franciscano 4/70.1 f. 1-2v “Carta del padre Link sobre la exploración de la contracosta (de California) y mudanza de la misión de Santa María. Manuscrito. San Borja, 1767, 16 de agosto”.
- Alonso, D. (2016). Cómo realizar un análisis de visibilidad con QGIS”. *Mapping GIS*. Recuperado el 9 de agosto de 2020 de <https://mappinggis.com/2016/02/como-realizar-un-analisis-de-visibilidad-con-qgis/>.
- Ascensión, A. (1603). *Derrotero cierto y berdadero para navegar desde el cavo Mendocino que es desde altura de 42 grados hasta el puerto de Acapulco por la costa de la mar del Sur*. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?i-d=0000087023&page=1>
- Aschman, H. (1959). *The Central Desert of Baja California. Demography and ecology*. Berkeley: University of California Press.
- Baegert, J. (2013). *Noticias de la península americana de California*. La Paz: Instituto Sudcaliforniano de Cultura, Archivo Pablo L. Martínez.
- Beard, J. (2017). *San Ignacio Kadakaamán, cronología y documentos*. La Paz: Instituto Sudcaliforniano de Cultura.
- Bernabéu, S. (2011). Desatar al demonio. La resistencia de los indígenas sudcalifornianos al proyecto misional jesuita (1721-1767). En F. Langue y S. Bernabéu (coords.), *Fronteras y sensibilidades en las Américas* (pp. 151-180). Madrid: Doce Calles.
- Bowen, T. (2006). Recursos naturales de la Región de las Grandes Islas en el Golfo de California. *Gaceta Ecológica*, (81), 19-29, México, INE, Semarnat.
- Clavijero, F. (1990). *Historia de la Antigua o Baja California*. México: Porrúa.

- Consejo Superior de Investigación Científica (1943). Sebastián Vizcaíno. En *Colección de diarios y relaciones para la historia de los viajes y descubrimientos* (pp. 39-68). Madrid: Instituto Histórico de Marina.
- Del Barco, M. (1973). *Historia natural y crónica de la Antigua California*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Des Lauriers, M. (2006). "Terminal Pleistocene and early Holocene occupations of Isla de Cedros, Baja California". *Journal of Island & Coastal Archaeology*, (1), 255-270.
- Des Lauriers, M. (2010). *Island of fogs: archaeological and ethnohistorical investigations of Isla de Cedros, Baja California*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Garduño, E. (2015). *Yumanos. Pueblos indígenas de México en el siglo XXI*. México: CDI.
- Garduño, E. (2016). "Los cochimíes: habitantes milenarios del Desierto Central de Baja California, México". En R. Pérez-Taylor, I. Muñoz y A. Ramírez (eds.), *Antropología del desierto. Paisajes culturales: el norte de México y el norte de Chile*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, L. y Anzures, C. (2015). *Ignacio Tirs (1733-1781). Pinturas de la Antigua California y de México. Códice Klementinum de Praga*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Henderson, D. (1970). *Journal aboard the Bark Ocean Bird on a Whaling voyage to Scammon's Lagoon, winter of 1858-1859 by Charles Melville Scammon*. Los Ángeles: Dawson's Book Shop.
- Ibarra, G. (2011). *Vocablos indígenas de Baja California Sur*. La Paz, México: Instituto Sudcaliforniano de Cultura.
- Lazcano, C. y Pericic, D. (2001). *Fernando Consag. Textos y testimonios*. Ensenada, México: Fundación Barca/Museo de Historia de Ensenada.
- León-Portilla, M. (2000). *La California mexicana. Ensayos acerca de su historia*. México: Universidad Autónoma de Baja California/Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (2009). Toponimia e identidad. *Arqueología Mexicana*, (100), 28-33.
- MacArthur, R. y Wilson, E. (2001). *The theory of island biogeography*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Mapoteca Orozco y Berra. CHIS.EXP:M12:V4.0069. Compañía de Jesús (1757). *Mapa de la California, golfo y provincias*. Serie Exposiciones, Expediente 4. Escala 1:2,666,666.

- Mathes, M. (1973). *Sebastián Vizcaíno y la expansión española en el océano Pacífico: 1580-1630*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mathes, M. (ed.) (1979). *Obras californianas del Padre Miguel Venegas, S.J.*, vol. 4. México: Universidad Autónoma de Baja California Sur.
- Montané, J. (1995). *Francisco de Ulloa: explorador de ilusiones*. Hermosillo, México: Universidad de Sonora.
- Morales, A. (2016). *Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del Desierto Central de Baja California. Siglo XVIII al presente*. Tesis. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Núñez, F. y Méndez, J. (2016). Minería en Baja California: The Cedros Island Mining & Milling Company. En A. Rodríguez (ed.), *Sociedades mineras en América Latina. Homenaje a Juan Luis Sariego Rodríguez*. T. II. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Osorio, B. (1948). La Isla de Cedros, Baja California: ensayo monográfico. *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, LXVI(3), 319-402, México: Editorial Cultura.
- Rodríguez, C. y González, R. (2003). Colonización y asentamiento en islas por grupos humanos: aspectos biogeográficos y bioantropológicos. *Eres Arqueología/Bioantropología*, 11, junio, 115-133, Santa Cruz de Tenerife, España.
- Rodríguez, R. (2002). *Cautivos de Dios. Los cazadores-recolectores de Baja California durante el periodo colonial*. México: CIESAS, INI.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) (2018). *Programa de acción para la conservación de la especie venado bura de Isla Cedros (Odocoileus hemionus cerrosensis)*. México: Semarnat, Conanp, PNUD. Recuperado el 8 de agosto de 2020 de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/471658/PACE_Venado_Bura_VF.pdf.
- Sociedad de Bibliófilos Españoles (1916). *Relaciones históricas de América. Primera mitad del siglo XVI*. Madrid: Imprenta Ibérica.
- Starr, D. (1898). *The fur seals and fur seals islands of the North Pacific Ocean*. Washington: Department of the Treasury.
- Varela, L. (ed.) (2016). *La California jesuita (Salvatierra, Venegas, Del Barco, Baegert)*. La Paz, México: Instituto Sudcaliforniano de Cultura/Archivo Histórico Pablo L. Martínez.
- Velasco, B. (2017). *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*. Tesis. México: UAM-Xochimilco.

- Velázquez, C. (2007). Japoneses y pesca en la península californiana, 1912-1941. *México y la cuenca del Pacífico*, 10(29), mayo-agosto, 73-90.
- Venegas, M. (1757). *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*. Madrid: Biblioteca Nacional de España.



ENTRE LA ANCESTRALIDAD,
LA TRANSFORMACIÓN
Y LA PERSISTENCIA CULTURAL

Segunda parte

5. RECOLECTORES YUMANOS DEL PIÑÓN: TRANSFORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES EN RELACIÓN CON LA NATURALEZA

Sergio Cruz Hernández

INTRODUCCIÓN

Entre los grupos yumanos de Baja California, la recolección es una práctica cultural que define su identidad; dicha actividad, al igual que muchas otras, se ha modificado debido a las transformaciones en los usos del territorio, impulsadas históricamente por procesos sociales, culturales, económicos y políticos más amplios. Estas transformaciones han sucedido como resultado de los siguientes acontecimientos: las primeras exploraciones realizadas por europeos en el siglo xvi; los 152 años de presencia de frailes jesuitas, franciscanos y dominicos durante la etapa misional, y después del abandono de las misiones en el siglo xix, el surgimiento de ranchos habitados por soldados misionales, indígenas venidos de otros lugares e indígenas yumanos; y ya en el siglo xx, estas transformaciones continuaron con la adscripción de los grupos indígenas a espacios delimitados, llamados comúnmente “comunidades agrarias” o “ejidos” (Garduño, 2011; Magaña, 2006; Rodríguez, 2006). Estos acontecimientos modificaron el patrón de movilidad de los yumanos y con ello sus prácticas de recolección, pues de ser indios que transitaban de la costa a la sierra, sus recorridos se vieron mermados por la propiedad privada de la tierra y las comunidades ejidales en las zonas donde solían realizar la recolección de peces, moluscos y crustáceos en el océano Pacífico y el golfo de California, y de frutas y semillas, plantas y raíces en la sierras de Juárez, San Pedro Mártir, el Valle de Mexicali y el Desierto Central. En este trabajo se exploran las experiencias derivadas de estas transformaciones, mediante entrevistas a personas pa ipai y ku’ahl de distintas familias y edades, de los poblados de La Huerta y Santa Catarina, Baja California, México. En particular, este texto aborda la relación ser humano-naturaleza a través de la práctica

de recolección del piñón realizada por los yumanos, y que aquí es observada como una forma de apropiación simbólica que ha permitido a estos grupos una distintividad en términos de identidad. Para el tratamiento de los datos de campo retomamos elementos teóricos generales de la sociología del conocimiento (Berger y Luckman, 1998), la dimensión simbólica de la cultura (Giménez, 2005; Thompson, 1993) y la teoría de las identidades sociales (Giménez, 2000).

DEL RECORRIDO A PIE A LOS RECORRIDOS EN AUTO; DEL PASADO RECOLECTOR AL PRESENTE AUTO-REPRESENTADO

Para el análisis de las experiencias de recolección del piñón obtenidas en el trabajo de campo se retoman tres categorías teóricas: representaciones sociales, identidad y naturaleza. Estas categorías permiten interpretar el conjunto de significados materializados en esta práctica cultural e indagar la relación desarrollada por estos grupos con la naturaleza, como dimensión constitutiva de su identidad. Como parte de esta indagación, se identifica en las narrativas obtenidas de los informantes, las cuatro funciones atribuidas a las representaciones sociales: comprensión, valoración, actuación y comunicación (Moscovici, 1998).

REPRESENTACIONES, IDENTIDAD Y NATURALEZA

La teoría de la construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 1998) nos permite reflexionar sobre las formas institucionalizadas de socialización; dicha teoría establece que entre las dimensiones macro y microsociales existe un espacio intermedio donde es posible ubicar los fenómenos de las representaciones, cuyo origen está en la socialización de las estructuras sociales —o intercambio de lo institucionalizado— y el carácter creativo del cambio social.

Los fundamentos del conocimiento de la vida cotidiana permiten a las personas percibir la realidad como interpretada, como un mundo coherente cuyos significados tienen un carácter subjetivo. Entendida como realidad objetiva, la sociedad da la pauta para observar la institucionalización como una cristalización experimentada por encima y más allá de los individuos, a quienes toca encarnarla, y se presenta como un hecho externo y coercitivo. La sociedad como realidad subjetiva presenta la internalización mediante el proceso de socialización al cual están sujetos los seres humanos dentro de la estructura so-

cial; internalización de la realidad, internalización de la estructura social, donde hombres y mujeres ponen en juego su capacidad creativa orientada por reglas.

En la operación de estos fundamentos, tiene un papel fundamental la circulación de representaciones sociales, concebidas como construcciones socio-cognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común, y definidas como el “conjunto de informaciones, creencias y opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado” (Giménez, 2000, p. 54). De acuerdo con Giménez, estas representaciones son la construcción de sentido común a un grupo o a una red de grupos de pertenencia que como imagen mental, se vinculan a un signo construido por el grupo. El conjunto de informaciones que constituyen las representaciones forma el material simbólico necesario para la operación de los fundamentos de la vida cotidiana y la sociedad como realidad objetiva y subjetiva. Además de las representaciones, las identidades sociales se conforman por la narrativa biográfica y los grupos de referencia, elementos en los que, cabe mencionar, también circulan las representaciones, e igualmente desempeñan una función primordial (Giménez, 1997).

De acuerdo con Moscovici (1998), las representaciones sociales emergen, en primer lugar, por la dispersión de la información, puesto que nunca se posee toda la información necesaria o existente (por escasez o superabundancia) acerca de un objeto social que resulte relevante; en segundo lugar, surge por la focalización de una colectividad en asuntos que son de su interés y formulan juicios u opiniones sobre éstos; y en tercer término, por la presión a la inferencia, puesto que socialmente se reclaman opiniones, posturas y acciones acerca de los hechos que están focalizados por el interés público; por ello, las circunstancias y las relaciones sociales exigen del individuo o del grupo social que sean capaces, en todo momento, de estar en situación de responder (Araya, 2002).

Para este texto definimos cuatro funciones principales de las representaciones sociales, a partir de las propuestas de Araya (2002) y Giménez (2005). La primera función es la comprensión, pues las representaciones sociales permiten a los individuos pensar el mundo y sus relaciones, tienen un carácter cognitivo y relacional: las representaciones constituyen el orden simbólico que se produce y reproduce en la interacción social. La segunda función es la valoración, toda vez que las representaciones sociales conforman el carácter simbólico de las prácticas, la construcción de sentido y permiten valorar, calificar, enjuiciar y legitimar *a posteriori* la toma de posición o la acción emprendida. La tercera función es la actuación, porque son una guía potencial del comportamiento y

de las prácticas; son una configuración social para la acción, específica y contextual. Finalmente, la cuarta función es la comunicación, pues en la interacción, creación y recreación de las representaciones se define la identidad social y la especificidad de los grupos. Las representaciones constituyen un elemento central de la interacción y por lo tanto de la intersubjetividad: la comunicación es posible por la mediación de la escala macro y micros social que operan las representaciones.

Considerando estas cuatro funciones de las representaciones sociales, el presente texto analiza la representación de la naturaleza desde la perspectiva del territorio y la valoración que se hace de él, concibiéndolo como “cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada (o delimitable) en diferentes escalas [...] espacio estructurado y objetivo estudiado por la geografía física y representado (o representable) cartográficamente” (Giménez, 1996, p. 10). Este espacio está valorado instrumental o culturalmente (Giménez, 1996). En este estudio se opta por analizar la valoración bajo el ángulo simbólico-expresivo (representacional): “No se reduce a una apreciación subjetiva o contemplativa, sino que adquiere el sentido activo de la intervención sobre el territorio para mejorarlo, transformarlo o enriquecerlo” (Giménez, 1996, p. 11). Por ello, la recolección es orientada y permite la valoración cultural e instrumental del territorio.

En cuanto a la naturaleza, Roy F. Ellen (2001) ofrece una concepción en términos de dos dimensiones: por un lado, la visión sistémica holística ligada a las sociedades tradicionales, tribales y arcaicas, en donde se podría ubicar a los grupos yumanos como grupos ancestrales; por otro, el dualismo ligado a la tradición científica moderna y a la tradición judeo-cristiana.

Las concepciones sobre la naturaleza tienen una fuerte y única inscripción material en el territorio: no se puede hablar de una idea de naturaleza sin contar con un arraigo espacial; la naturaleza está contenida en un territorio y el territorio está contenido en la naturaleza, por ello Descola y Gisli (2001) convienen en explicitar tres ejes cognitivos que se combinan para definir mejor el concepto como modos de representación: el primer eje nos permite interpretar la naturaleza inductivamente en términos de las cosas que la gente incluye en ella y las características que atribuye a tales cosas: la naturaleza como cosas; el segundo eje nos posibilita definir la naturaleza espacialmente, asignándola a algún reino exterior a los humanos y a su espacio de vida inmediato (el territorio como construcción cultural); el tercer eje nos permite definir la

naturaleza en términos esencialistas, como una fuerza que es exógena a la voluntad humana pero que puede ser controlada en diversos grados.

La construcción sónica de la naturaleza está estrechamente ligada a la idea de recorrer el espacio, incluyendo la apropiación de la dimensión objetual o material, así como a reconocer elementos que, fuera del alcance de la voluntad humana, se les desea explicar mediante construcciones culturales, constituidas en términos cognitivos y de actitud, en términos de representación. Las consecuencias sensibles son el resultado de recorrer-caminar por el espacio y de tocar-percibir.

ESTRATEGIA METODOLÓGICA

El presente texto está enfocado en el estudio de las representaciones. La estrategia metodológica para su desarrollo estuvo basada en entrevistas a actores clave de la comunidad. El trabajo de campo se realizó del verano de 2010 al otoño de 2012; las entrevistas fueron realizadas por un grupo de profesores-investigadores de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), quienes desarrollaron distintos proyectos de investigación; algunas entrevistas se llevaron a cabo de manera colectiva o se compartieron.

Quienes colaboraron en esta investigación pertenecen a los grupos pa ipai, kumiai y ku'ahl: Teodora Cuero (†) es habitante de La Huerta, de origen kumiai; Teresa Castro es de origen ku'ahl; Delfina Albáñez, Marcelino Albáñez, Martha Reza, Juana Reza y Adelaida Albáñez son de origen pa ipai, todos estos últimos de Santa Catarina. Tanto Teresa como Teodora y Adelaida recordaron haber pasado toda la temporada en la recolección del piñón, hacer campo o campamento en la sierra para dedicarse varias semanas o meses a la recolección.

LA RECOLECCIÓN DEL PIÑÓN

La recolección del piñón inicia en agosto. Teodora Cuero (†) recuerda que ella salía el día 14 de este mes, acompañada de su familia, desde La Huerta hacia la sierra de Juárez; también Teresa Castro comenta que salían el mismo día desde Santa Catarina y tardaban un par de días en llegar a la sierra de Juárez. Antes, cuando no tenían vehículo, pernoctaban en algún rancho, donde les daban asilo amigos de la sierra. Una vez que llegaban a la zona serrana donde solían recolectar el piñón, se organizaban para la actividad. Teodora recordaba:

El 14 de agosto; algunos íbamos caminando, otros en caballo, otros en burrito y por ahí dormíamos y al otro día llegábamos en donde estaban los piñones [...] de La Huerta para acá [a la Cueva de los Rianos] hacíamos dos días, caminando, en burro y en caballo.

Una vez llegados a la zona de recolección, instalaban un campamento –“campo”, como le llaman al espacio que habitarían durante la recolección–. En los años cuarenta del siglo xx, este campamento duraba más de un mes, y actualmente, sólo unas horas. Esto se debe posiblemente a que ahora hay menos piñón o a que cuentan con otro tipo de recursos que les permiten ir y venir más fácilmente, ya que antes se iba a pie o en mula y hoy en automóvil; o bien, esto se debe a que ya no tienen acceso a los lugares de recolección en la sierra, y sólo juntan piñón en el espacio marginal del lugar en donde viven.

La recolección es una actividad ligada a ciclos de la luz y el calor del sol y el fuego. El ascenso a los pinos debe ser muy temprano o ya en la tarde, para evitar que la trementina esté demasiado blanda y se pegue con facilidad a la ropa. Después de pasar la mañana bajando piñas y enterrándolas para su conservación, se deben buscar las sombras para el descanso. Al llegar la tarde y el anochecer, tiene lugar la reunión familiar a la luz de la luna y las estrellas y alrededor de la fogata, en donde se comparten los cantos y los cuentos aprendidos de los abuelos.

La recolección de piñón se lleva a cabo con una división simple del trabajo. A las personas más livianas del grupo les toca subirse a las ramas de los pinos, para aventar las piñas y que los de abajo las colecten en costales o bolsas. El que se sube debe tener agilidad y fuerza para escalar el árbol y portar ropa adecuada, porque al andar entre las ramas se les llena de trementina (resina del pino), que es prácticamente imposible remover. Antes, cuando pasaban varias semanas en la sierra, ahí mismo en el campamento enterraban las piñas para que se secaran y abrieran un poco, porque de esta forma es más fácil desgranarlas. Por otro lado, si llegan con demasiada anticipación a recolectar, el piñón no sirve, porque “está hecho como agua”, dice Delfina. Pero si dejan que las piñas maduren más en la rama del pino, se abren colgadas y los pájaros se comen los piñones antes de que los recolecten.

Una vez que han aventado las piñas al piso, los que están abajo las trasladan a un lugar con una temperatura mayor. De acuerdo con Delfina:

Se van echando en un lugar caliente, solas se abren, en un costal o que caiga cuando pega, en la arena; una vez que se abre el piñón se desgrana con la pura mano

o con un palo, le pegas y se va saliendo la semilla; ya después de que se desgrana tienes que agarrar una bandeja; que esté haciendo poco viento.

Una vez que los han puesto en un lugar caliente, se dejan pasar dos o tres días para que se abran las piñas por sí solas, y así es más fácil sacar los piñones. Para tal fin se le pega con una vara a la piña, y los piñones van saliendo del hueco donde crecen. Se dejan caer en una bandeja o bote, para irlos recolectando. Una vez que han caído todos, se busca un lugar donde corra el viento con la fuerza suficiente para llevarse los piñones “vanos”, es decir, los que no tienen nada adentro; con ayuda de la bandeja se hacen movimientos para impulsar los piñones hacia arriba y recibirlos nuevamente en ella, de manera que todos los piñones quedan suspendidos en el aire por un momento. Mediante este proceso, que se repite varias veces, los piñones vacíos vuelan y caen al piso, y los que están buenos caen de nuevo en la bandeja. De esta manera se limpia el piñón.

Durante el tiempo de recolección en la sierra, los yumanos se organizan por grupos familiares. Delfina ofrece detalles de esta actividad:

Como a las 5, ya que empezaba a clarear y que se alcanzara a mirar, se subían a los pinos a bajar el piñón y uno como está chico, ya ves que los avientan y caen en todos lados; a nosotros nos ponían a juntarlos y a ponerlos así en un montoncito, y luego echarle la arena para que no estuviera pegajoso y ponerlos en los sacos.

Como se mencionó, la recolección del piñón se realiza en verano, la época de mayores temperaturas en la región, en el año el promedio es de 18.7°C, pero hay picos de hasta 50°C (Tapia, en Velázquez, 2002, p. 28), por lo que las labores de cada día inician desde muy temprano. Antes del amanecer suben los grupos a los pinos, antes de que el día esté demasiado caliente y sea más difícil trabajar, como relata Delfina:

En la mañana, antes de que salga el sol, porque empieza a soltar la trementina que se pega en la ropa, el cabello, se sube uno a los piñones a bajar y como a las 11 o 12 de la tarde se van a los campos a descansar y en la tarde otra vez.

Delfina, Martha y Marcelino conversan sobre lo que hacen hasta el presente en las tardes durante la recolección:

Ya cuando se mete el sol se hace una lumbrada por donde hay una represa; la gente se pone a platicar, los niños a jugar, hacen un café de olla, tuestan el piñón; como a las 9 o 10 de la noche la gente se va a dormir para madrugar al día siguiente.

Además de colaborar con las actividades de reunión y limpieza del piñón, los niños tenían oportunidad de jugar; Teresa comenta: “Pues de chamacos todos jugamos, pisamos, así, como se dice... tizamos pues mucha leña. Y atizamos para que aluzan pues”; y agrega que la temporada duraba un mes y medio o dos meses: “El mes de septiembre ya se abre solo, ya no lo tatemamos, así crudo lo bajamos. Ya juntábamos los granos ya, más fácil”. Respecto de la importancia que ha tenido este fruto en la historia de su grupo, Delfina comparte:

Mi abuelo contaba que antes, cuando no tenían qué comer, los antepasados juntaban en el invierno bellota, piñón para tener en el verano, a veces que no había comida se alimentaban de piñón, hacían atole; el piñón tiene mucha vitamina, te da mucha energía. Pues yo creo que es una de nuestras fuentes de alimentación, me platicaba que nunca salían de aquí de la comunidad, entonces lo que ellos comían más pues era el piñón, el atole de bellota, la miel, la carne de venado, los conejos, puros frutos silvestres entonces.

La recolección está acompañada de otras prácticas de importancia para estos grupos; por ejemplo, lo que sucede en las noches a la luz de la luna, en momentos de ocio después de la jornada de recolección, la conversación alrededor de la fogata. Los adultos platican, bromean entre ellos bajo la luna y las estrellas: la noche de verano en la sierra está acompañada de la fiesta. Cada grupo tiene la costumbre de recolectar en un área específica, con mayor razón en la actualidad debido a la ocupación de terrenos en la sierra por parte de particulares o terratenientes privados. La instalación de cercos y bardas a lo largo y ancho de la sierra menguan la posibilidad de recolectar piñón y otros recursos como hace décadas, ni se diga como hace cientos o miles de años.

De cualquier modo, hay sitios que tienen un significado especial dentro de las prácticas en la sierra. Por ejemplo, Teodora Cuero (†) acudía cada año a la Cueva de los Rianos, lugar donde recordaba haber asistido desde niña, con su madre y padre, con sus hermanos. Esta cueva lleva ese nombre por ser un sitio donde cada temporada se encontraban los kumiai o diegueños, habitantes de la zona de La Huerta, con otras bandas o shimules¹ provenientes de la zona del río, es decir, los rianos o cucapá, etnia habitante del delta del Río Colorado.

¹ De acuerdo con Michelsen (1977), entre los grupos yumanos el territorio está definido en función de los lugares a los cuales puede ir un integrante de una banda o shimul (clan). Los elementos que definen un clan son la lengua, los lazos de consanguinidad y la territorialidad. Michelsen sugiere que a estos elementos se debe agregar el uso de los recursos del entorno natural.



Fotografía 1. De izquierda a derecha: Marcelino Albáñez, Delfina Albáñez y Sergio Cruz. En los bosques de pino de la comunidad pa ipai de Santa Catarina.
Autor: Adolfo Soto Curiel.

Recordar esto le causaba una intensa añoranza: por un lado, porque se sentía sola —decía “ya nomás yo quedé, ya todos se fueron”—, y por otro, porque visitar un sitio donde anualmente se encontraba con gente querida le hacía rememorar cantantes, comerciantes, fayuqueros, noviazgos, fiestas, tequila y alegría. Teodora recordaba:

Aquí se juntaban con los rianos, traían comida y tequila a cambio del piñón; aquí cantábamos y bailábamos; venía Juan García, Miguel Keruik. No les entendía a lo que hablaban ellos, pero los cantos eran iguales; los sábados y domingos teníamos fiestas todos los piñoneros y al otro día nos levantábamos a trabajar. Íbamos a un cañoncito y ahí agarramos agua... nos bañamos, lavamos ropa en unos hoyos que se hacían por la lluvia y no se acababa y ahí traían para tomar también.

Aquel día que acompañamos a Teodora Cuero (†) a la Cueva de los Rianos, en cuanto llegamos ella guardó un profundo silencio, se recargó en las paredes de la cueva, acariciaba con su mano las rocas de su interior, volteaba hacia el horizonte, agachaba la mirada... suspiró. En ocasiones, durante estas visitas a la cueva, ella comentó que se ponía a cantar: “¡traigo un sentimiento, pero muy adentro!”, durante la visita que hicimos con ella, se fumó un cigarro mientras comentaba lo que recuerda de aquellos días de recolección, de fiesta, de conversaciones alrededor de la lumbre.

Hay muchas experiencias que recuerdan los yumanos mayores, quienes vivieron la recolección acudiendo a la sierra en viaje —“como se podía”— desde su pueblo hasta los pinares, de aventón, caminando, a caballo o en mula. Adelaida rememora:

Mi pá’ se levantaba a las cuatro de la mañana; a las cinco, seis de la mañana ya tenía cinco o seis sacos de piñón, de piña en el suelo así, pero nosotros juntábamos y lo echábamos tierra, para que no se amargue la semilla y este... y ya en la tarde otra vez, otros dos sacos; ya a los 15 días ya tenía un montón de piña; y más antes lo acarreaban en burro, este... cargaban el burro y lo, lo amontonábamos allá en el campo porque cuál casa, vivíamos debajo de las cuevas ahí; iban pa la sierra pues, sierra Juárez y ahí ya, a veces, otro señor siempre tenían carro; ellos un “picapcito” así, tartalones ¿no? pero sí llegaban allá a la sierra y es el que cargaban todos los piñones; y los rancheros de allá también, siempre les daban *raite*, hasta nos daban *raite* hasta acá a Catarina, en un carro lleno de piñones, campo, perros, gatos, gallinas, de todo, y hasta venían pollitos a veces y ahí se echaban las gallinas por ahí.

La abundancia de piñón en cada temporada obedece a las causas del ciclo natural de la época de lluvia o de sequía. Si en un invierno hay nieve y lluvia, en el verano habrá piñón. Teodora recuerda un año que pasaron tres meses en la sierra, porque había demasiado. Ahora, con la reducción de las zonas de recolección, así como el incremento en la cantidad de recolectores en la sierra, disminuye la cantidad de piñón por recolectar.²

Las prácticas que acompañan la recolección del piñón orientan y explican la forma de ser de los recolectores, puesto que el conocimiento de los territorios, el uso del tiempo en cada temporada del año, determinan la vida cotidiana y la visión del mundo en lo general. Un momento clave para moldear una visión compartida del mundo y sobre sí mismos era aquel de cálida interacción alrededor de una fogata nocturna, a la luz de la luna serrana. Como se puede apreciar en el testimonio de Teresa Castro, estos momentos quedaron anclados en las narrativas de estos recolectores:

Mi papá es cantante, era; y luego cuando estábamos así acampando, cuando íbamos así al campo, él está hablando en cuentos que nos quería enseñar o no sé, pero nosotros ni hicimos caso, pero hay veces que canta también así junto a la lumbré, nosotros ni hicimos caso haciendo su cuento y cantaba pues con su sonaja, y mi mamá decía, y Pedro ¿qué tiene?, ¿está loco?, decía, ¿ya quiere dormir?, decía; pero así era mi papá, muy así era, nos quería enseñar, pero nosotros no le hacíamos caso, pues, pero hace falta ¿verdad?, pero pues ya ahora me acuerdo pues así; nos quería enseñar muchas cosas.

En el pasado, los animales de carga fueron prioritarios para llevar a cabo el acopio del piñón; antes las rutas de recolección eran más extensas, por lo que recorrían mayores distancias, hasta sitios como El Nacional, como le llaman al Parque Nacional Constitución, reconocido también por ser el sitio donde está la Laguna Hanson que se encuentra dentro de la sierra de Juárez, lugar donde se da el pino piñonero. Teresa comenta:

¡Uy!, pues nosotros pues, cómo sufrimos. Nomás puro caballo pues, y el frío [...] A veces hambre, de todo pasamos nosotros, hay veces de aquí a Mexicali a caballo, a caballo. A caballo por ahí por el desierto, y tampoco hay agua. Y antes no hay ni galón. Ni un pedazo de galón. Nada. Quién sabe cómo pasamos por ahí por el desierto, no sé, no me acuerdo [ríe].

² Hay muchos recolectores mestizos que venden a los comerciantes en la sierra y a propietarios de tiendas que dan servicio a los turistas de la zona.



Fotografía 2. Sergio Cruz Hernández entrevista a Teresa Castro durante el trabajo de campo realizado en Santa Catarina, en colaboración con profesores de la Universidad Autónoma de Baja California.
Autor: Adolfo Soto Curiel.

Al preguntarle a Teresa cuándo cambió su alimentación, respondió que antiguamente comían plantas silvestres y que después empezaron a consumir arroz, maíz y trigo. Señaló también que el conocimiento sobre las plantas de consumo tradicional aún lo conserva, pues afirma que a su edad, sin trabajo asalariado, sin dinero para comprar, depende de los alimentos que sus hijas y nietas le llevan y que cuando eso no sucede, ella puede salir a las inmediaciones de su rancho y recolectar plantas y frutos comestibles y con eso poder subsistir.

EL GRUPO ALREDEDOR DE LA FOGATA: INTERACCIONES PARA COMPRENDER EL MUNDO

Las representaciones sociales permiten a los individuos pensar el mundo y sus relaciones: constituyen el orden simbólico que se produce y reproduce en la interacción social. Mediante ellas es posible percibir, comprender y explicar la vida y el mundo, la comprensión es un esquema de percepción, una función cognitiva. Por medio de las interacciones familiares de los yumanos, durante la recolección, se construyen diversas configuraciones idiosincrásicas, sobre soportes materiales orientados por una lógica que es relevante para la identidad, por ejemplo, en la conversación alrededor de la fogata, la interpretación de cantos acompañados del bule. Los soportes materiales son elementos de la realidad y entorno inmediato que explican una forma de pensar en específico. Por ejemplo, lo que sucede entre un grupo de recolectores alrededor de la fogata, y que no sucedería de la misma forma si el mismo grupo se reúne en torno a la televisión.

Como se observó, los relatos sobre la recolección del piñón están relacionados directamente con la familia, de modo que el grupo constituye un soporte en la recolección, un elemento central para la construcción de la identidad. Referir quiénes participaban en la recolección es otro elemento persistente en las narrativas de los entrevistados. Esto permite observar las interacciones entre yumanos de las mismas poblaciones, y las de éstos con otros grupos (el caso de los rianos), así como con comerciantes o fayuqueros (de acuerdo con el testimonio de Teodora Cuero), quienes les llevaban hasta las zonas de recolección tequila y otros productos.

A partir de los testimonios de nuestros informantes se deduce que los grupos de referencia se conformaban en el pasado por personas provenientes del Río Colorado, La Huerta y Santa Catarina, quienes además de reunirse para

colectar piñón, realizaban intercambios de elementos propios de su cultura. Entre estos elementos se encontraban los cantos y el lenguaje, lo cual dio origen a piezas y expresiones lingüísticas compartidas entre cucapás, kumiais, pa ipais y ku'ahles.

La función de comprensión permite pensar a la naturaleza como fuente de alimento y de dinero: el piñón es reconocido como un alimento de gran valor energético y económico. Por ejemplo, a final de año ya casi nadie tiene piñón, por lo que en invierno es un alimento preciado y que se puede vender: quien tenga mayor capacidad de almacenamiento del piñón, al final de la temporada obtendrá mayores ganancias, pues en la escasez el precio del piñón sube.

Las narrativas de quienes participaron en la recolección del piñón recuperan las relaciones entre los integrantes de las familias y otras personas, a la par que construye un mundo donde cobran sentido las conversaciones, los cantos, las tecnologías, entendidas como soportes que permiten la circulación de representaciones específicas. Estos soportes son: la fogata, la ruta, el sendero o camino, la recolección, y otro tipo de elementos y de conocimientos como las estrategias de alimentación y supervivencia. Es así como la memoria funciona para comprender el mundo desde el pasado hasta el presente, incorporando aspectos simbólicos y elementos utilitarios.

EL PIÑÓN COMO ELEMENTO DE SUPERVIVENCIA

Las representaciones sociales permiten valorar, calificar, enjuiciar y legitimar una toma de posición determinada que orienta una acción, una práctica cultural con relevancia simbólica. Entre las prácticas culturales de los yumanos se encuentran la recolección de piñón y el corte de palmilla, las cuales no son resultado de la actividad agrícola, sino que son productos de la naturaleza y dependen de las condiciones de la tierra, del clima o la disposición de agua de temporal. El piñón se recolecta, la palmilla se corta. El piñón es una semilla comestible, de la palmilla se corta el tronco para extraerle una sustancia que es utilizada en la industria para elaborar champú, jabón o desodorantes; la recolección del piñón tiene menos regulaciones por parte del gobierno que la palmilla. Estas diferencias han dado por resultado la elaboración de dos representaciones opuestas por parte de los yumanos, con funciones distintas: el corte de la palmilla es valorado como trabajo asalariado, debido a que se corta para venderla en los mayores volúmenes posibles a compradores externos a la comunidad y

produce ingresos. Por esta razón, aunque no se siembra, su corte está regulado por la comunidad y el gobierno: quien no tenga derecho dentro de la Asamblea de Bienes Comunes no puede ser cortador, a menos que sea contratado como empleado por alguien que sí tenga el derecho. La recolección de piñón, por su parte, es reconocida por los informantes como parte fundamental de la dieta ancestral y contemporánea de los yumanos, así como la miel, el quiote y la carne que proviene de los animales de caza. Su obtención no está mediada por el mercado, ni tiene como objetivo a éste. Se trata de un producto de la naturaleza con el que los yumanos mitigaban el hambre cuando no contaban con dinero.

Es por ello que al piñón lo relacionan con una vida en pobreza, con una situación de carencias, cuando no podían comprar comida en una tienda en El Llano, como nombran al ejido Héroes de la Independencia, a ocho kilómetros de Santa Catarina, o en Ensenada, a 98 kilómetros. De esta manera los paipai han elaborado una representación del piñón vinculada a la ausencia de dinero. La ecuación que expresa esta representación es la siguiente:

naturaleza = frutos silvestres = recolección = no dinero para comprar comida = pobreza.

Teresa Castro comenta al respecto:

Sí, pobre, fíjate, pero no me muero de hambre todavía, porque yo aquí solo ¿de dónde voy a comprar comida y todo?, pero de todos modos sí tengo comida.

OBSTÁCULOS PARA LA COLECTA DEL PIÑÓN

Aunque la recolección de piñón todavía se realiza año con año, hay factores externos que la obstaculizan. Uno de ellos es la adjudicación del territorio tradicional de los indígenas a particulares que desde el siglo XIX empezaron a limitar las incursiones de éstos en los bosques piñoneros. Ejemplo de esto es un conflicto suscitado en 1880, cuando un indígena llamado Bruno Salgado entró en la propiedad de Jacobo B. Hanson, ocasionando que éste lo persiguiera, lo presentara ante las autoridades, le cuestionara su presencia en el terreno y pusiera en duda su versión sobre la recolección del piñón; el episodio concluye con el despojo al indígena de su hacha y su puesta a disposición de la autoridad (Garduño, 2003). Otro factor es la aparición de la figura del ejido en el siglo XX, que vino a agudizar la fragmentación de estos territorios y a multiplicar los cercos que impiden el libre tránsito por los territorios donde se da el piñón.



Fotografía 3. Marcelino Albáñez limpia piñón posterior a su recolección en la comunidad paipai de Santa Catarina.
Autor: Sergio Cruz.

Más aún, dentro de los mismos ejidos o comunidades agrarias indígenas, los yumanos han empezado a ser desplazados y a impedírseles llevar a cabo este tipo de actividades. Teresa Castro explica:

Que más antes había cosas y ahora ya no, pero yo me acuerdo que sí todavía pero ya muy diferente, ya no es como antes, más antes se respeta mucho y ahora ya no, ahora más y yo nací aquí y estoy yo, estoy nativa de aquí, mis padres, mis abuelos, todos se murieron aquí, aquí en Catarina y ahora me dicen “vecindada” cuando voy a la junta yo no tengo voz ni voto, yo no, los que tienen ese derecho certificado, tienen papeles así pues tienen derecho muy derecho pues, tienen certificado derecho y yo no tengo pero mi esposo sí tiene, pero yo no por eso me dicen yo no tengo voz ni voto, nunca firmamos un Comisariado nosotros porque no podemos firmar nosotros, nomás los que tienen certificado derecho ahora va muy diferente hasta me da coraje a mí me dicen “vecindada” y soy nativa de aquí, fíjate, los que están afuera los esos me da mucho coraje.

Un tercer factor son las declaratorias de áreas naturales protegidas (ANP) en las sierras de Juárez (hoy Parque Nacional Constitución de 1857) y San Pedro Mártir (hoy Parque Nacional Sierra de San Pedro Mártir). Como es sabido, dentro de las ANP en México, está prohibida toda actividad económica incluyendo la recolección de piñón.

Finalmente, la instalación de un campamento del ejército mexicano dentro del territorio de la comunidad pa ipai de Santa Catarina y más específicamente en el trayecto tradicionalmente seguido para la recolección de piñón. Sobre esto Delfina Albáñez, cantante pa ipai, cuenta: “En el otro rincón hay más espacio, pero se instalaron los soldados hace como 5 o 6 años y no dejan entrar porque tienen su área de entrenamiento; antes la gente entraba a pizar piñón”.

Los ejemplos mencionados muestran las tensiones que hay por la práctica de recolección, en un mundo donde existe una presencia permanente de actores externos a la cultura yumana, que buscan imponer sus lógicas de apropiación de la tierra, sobre las formas de ocupación de los yumanos.

EL IDIOMA COMO ENLACE CON LA NATURALEZA

En la interacción, la creación y recreación de las representaciones se define la identidad social y la especificidad de los grupos, por lo que constituyen un elemento central de la intersubjetividad: la función de comunicación es posible por la mediación de estas representaciones en una escala macro y micros social



Fotografía 4. Pinos piñoneros en la sierra de Juárez en el municipio de Ensenada, Baja California.

Autor: Sergio Cruz.

que opera en el territorio de lo simbólico. La interacción permite la conformación de grupos de referencia y la transmisión de conocimientos y saberes entre las personas. En el contexto de estas interacciones, las representaciones son un abrevadero de los aspectos idiosincrásicos, los elementos que conforman las identidades sociales, que no surgirían ni se reproducirían estructuralmente sin el intercambio simbólico.

Uno de estos aspectos idiosincrásicos es la lengua tradicional, el pa ipai o el ku'ahl en este caso. A pesar de que en la escuela existe la obligación de hablar el castellano y eliminar dichas lenguas, la interacción en el ámbito doméstico se da a través de éstas. Así lo confirma Teresa Castro, hablante del pa ipai y el ku'ahl, quien reconoce que siempre habló en estos idiomas a sus hijas, ya que estas lenguas continúan siendo su principal medio de reflexión íntima. En su cosmovisión, estas lenguas fueran otorgadas por Dios, y cuando está sola, es a través de ellas que le pide por salud y protección:

...hay veces que no tengo nada aquí estoy solita, a veces yo le pido a Dios en mi dialecto, en mi idioma, porque me dio esa palabra también Dios pues [...].

A través de la función de comunicación evidenciamos –ante nuestro pensamiento y los demás– la forma de ver el mundo, los procesos de intercambio simbólico son vehículo de las funciones de comprensión y valoración de las representaciones; además, los ciclos de circulación de las formas simbólicas posibilitan y orientan la actuación. Por ende, la función de comunicación sucede en la interacción con distintos grupos de referencia. En el caso de la recolección del piñón es pertinente distinguir las transformaciones históricas de las interacciones, desde la banda y el clan –antes del primer contacto– hasta la familia a mediados del siglo xx. Las bases tecnológicas que permitieron distintas formas de comunicación también se transformaron, para pasar de soportes arraigados a los elementos de la naturaleza (como sol, luna, pino, piña, piñón, fuego) a un repertorio que se diversificó y especializó al mismo tiempo.

CONCLUSIONES

Entre los yumanos, las representaciones de la recolección de piñón reflejan la relación que estos grupos han desarrollado con la naturaleza y la valoración económica que tienen de esta actividad. En las narrativas biográficas que aquí se han presentado, se puede apreciar la evocación nostálgica de la recolección

y la forma en que estas representaciones son elaboradas a través de la interacción durante esta práctica, para constituirse en factores instrumentales de la identidad.

Entre las personas de mayor edad, las narrativas biográficas conceden gran valor a los sucesos ligados a la recolección de piñón. Éstos son los casos de Teresa Castro, Adelaida Albáñez y Teodora Cuero (†), cuya vida cobra sentido en tanto continúe teniendo lugar esta práctica estacional de recolección en la sierra. La permanencia de esta práctica constituye un factor constitutivo de la identidad hacia dentro del grupo, esto es en términos de autorreconocimiento más que en términos de representación hacia afuera. Durante esta actividad, los pa ipai no necesitan demostrar o instrumentalizar aquellos elementos con los que regularmente son reconocidos por los no indígenas, como cantos, cuentos, danzas, artesanía e idioma, es decir, en contextos donde se flocloriza la identidad indígena.

Dada la importancia de la colecta de piñón para la cultura pa ipai, las limitaciones impuestas para su permanencia irrumpen no solamente en la subsistencia del grupo, sino sobre todo en su identidad y en la transmisión de sus conocimientos tradicionales y de su cosmovisión acerca de la naturaleza. Entre las limitaciones impuestas a esta práctica se encuentra la proliferación de ranchos y ejidos que multiplican inusitadamente cercos, bardas, paredes o cualquier tipo de delimitación; la alteración o destrucción de los caminos utilizados para acudir anualmente a la recolección de piñón; la proscripción del “hacer campo” o “lumbre” en la sierra; la reducción de pinos y la consecuente escasez de piñas como resultado del cambio climático; la incorporación creciente de mestizos en la Asamblea de Bienes Comunes, quienes ejercen presión para la eliminación de prácticas culturales propias de los pa ipai, y la adopción de otros esquemas de subsistencia propios de la sociedad mestiza y dominante.

Otros factores que menoscaban la realización de la recolección de esta semilla son: la competencia con recolectores no indígenas; el establecimiento de tiendas y restaurantes que compren sacos de piñón y los venden a granel, y la diversificación de actividades que han desplazado la función social, cultural y económica de la recolección de piñón; es decir, el corte de palmilla, la elaboración de artesanía, la implementación de proyectos productivos como los viveros y los de turismo de naturaleza, la adopción de trabajos temporales como el mantenimiento de los caminos rurales, la migración y la presencia cada vez mayor de agentes externos a la comunidad. Sin embargo, lo que más afecta a

esta práctica es la falta de organización de los yumanos para regular la recolección de piñón a lo largo de la sierra de Juárez, y si fuera el caso, elaborar una estrategia para comercializar este producto. Otros aspectos que deben atender para garantizar la sustentabilidad de esta actividad son los legales de orden estatal y federal, y particularmente, el proceso de despojo del territorio tradicional de los yumanos.

REFERENCIAS

- Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica: Flacso.
- Berger, P. y Luckman, T. (1998). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, P. y Gisli, P. (2001). *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Garduño, E. (2001). De comunidades inventadas a comunidades invisibles: hacia un marco teórico para el estudio de los yumanos de Baja California. *Estudios Fronterizos*, 2(4), 19-48.
- Garduño, E. (2003). Los grupos indígenas de Baja California en los archivos históricos. *Revista Historia de América*, (133), julio-diciembre, 83-102, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Giménez, G. (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, II(4), diciembre, 9-30, Universidad de Colima.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), julio-diciembre.
- Giménez, G. (2000). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En J. Valenzuela (comp.), *Decadencia y auge de las identidades* (pp. 45-79). México: El Colef.
- Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Conaculta/Iteso.
- Moscovici, S. (1998). Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology*, (18), 211-250.
- Rodríguez, R. (2006). *Los límites de la identidad: los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur/Instituto Sudcaliforniano de Cultura.

- Saldaña, J. (2009). *The coding manual for qualitative researchers*. Londres: Sage Publications.
- Tapia, A. (2002). Recorrido por la geografía de Baja California. En C. Velázquez (coord.), *Baja California, un presente con historia*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Thompson, J. B. (2002). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

6. EL VÍNCULO DE LOS OBJETOS CERÁMICOS PRODUCIDOS EN SANTA CATARINA CON EL PASADO Y SUS IMPLICACIONES CULTURALES

Michelle D. Graham

INTRODUCCIÓN

El pueblo pa ipai de Santa Catarina se ubica en las cordilleras de las montañas peninsulares de Baja California, México, a 77 kilómetros al sureste de la ciudad de Ensenada. Los pa ipai son uno de los cuatro grupos etnolingüísticos yumanos que radican en el estado de Baja California y gozan de reconocimiento por el gobierno federal. Los otros grupos son los cucapá, kiliwa y kumiai.

La cultura yumana surgió entre 700 y 1400 d.C. Se caracteriza por la producción de cerámica con pala y yunque, la cestería, la práctica de cremación y la interpretación de cantos tradicionales con un instrumento llamado *bule*, entre otras costumbres distintivas (Porcayo, 2016, 2018; Rogers, 1945, pp. 169, 171 y 173; Waters, 1982). Se trata de una familia etnolingüística que cuenta con territorio tradicional por ambos lados de la frontera internacional entre México y Estados Unidos. Los pa ipai, por ejemplo, son parientes de los havasupai, walapai y yavapai del estado de Arizona, que se asentaron en Baja California, en un territorio ubicado entre los kumiai y los kiliwa. De acuerdo con algunos autores, la región inmediata de Santa Catarina primero fue habitada por los ku'ahl, grupo relacionado con los kumiai que aún sigue presente en la comunidad (Owen, en Wilken, 1987, p. 19; Panich y Wilken-Robertson, 2013a, p. 87). El mapa de la figura 1 ubica Santa Catarina en las montañas entre los territorios tradicionales de los kumiai, hacia el noroeste, y los asentamientos precoloniales de los pa ipai, concentrados en el desierto hacia el sureste de ese asentamiento (Hohenthal, 2001, p. 54).

Según Lee Panich (2009), el grupo ku'ahl ha sido descrito por los antropólogos 1) como un *shimul* (linaje) kumiai, 2) una tribu compuesta principal-

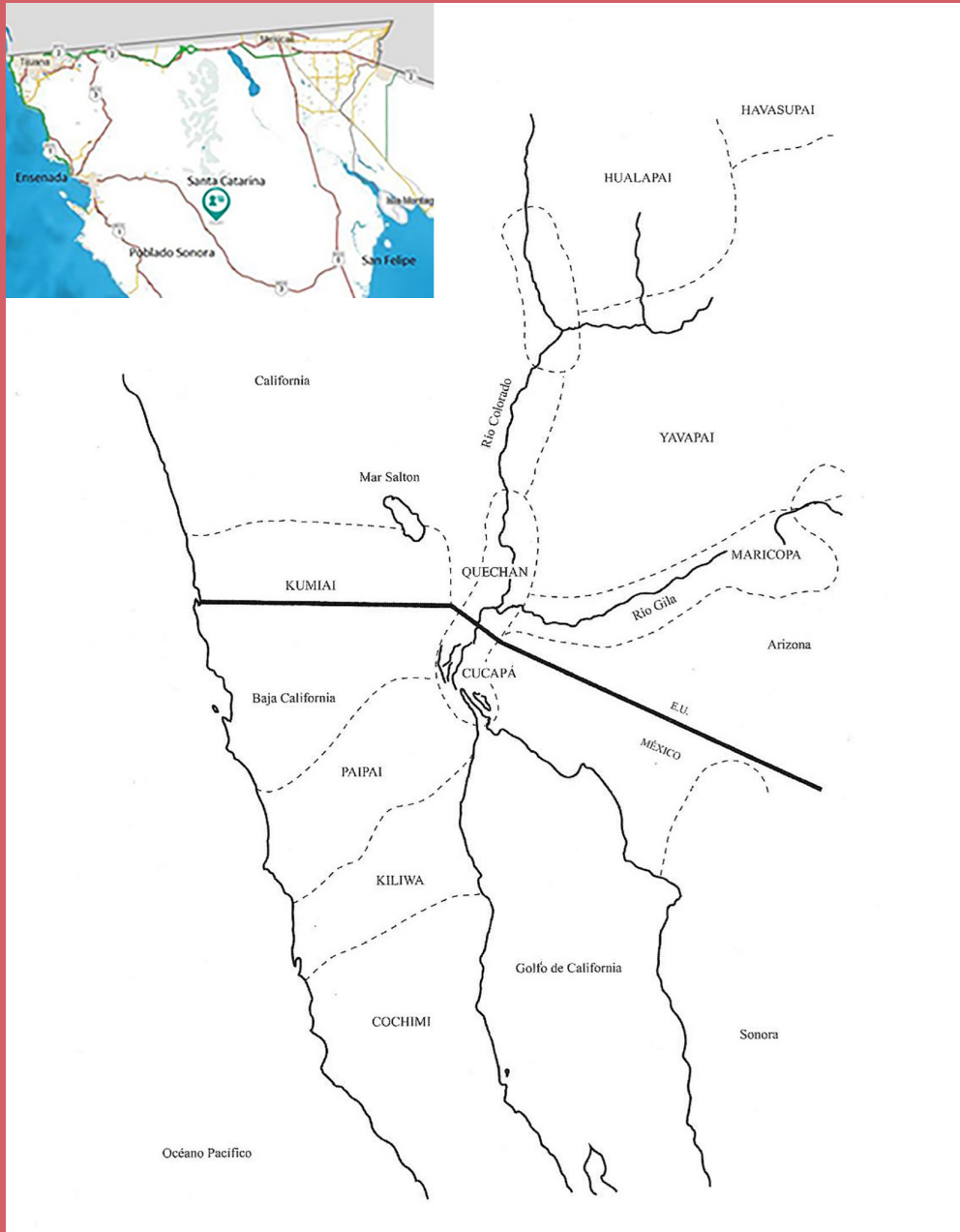


Figura 1. Mapa de los territorios etnolingüísticos de los grupos yumanos.
Fuente: Magaña, 1999; ubicación de Santa Catarina agregada por la autora.

mente por kumiais, pa ipais e incluso cucapás, o 3) un grupo etnolingüístico perteneciente al yumano, tan numeroso como los kumiai, pa ipai y otros (pp. 79-80). Con respecto del origen de la tradición cerámica de Santa Catarina, Panich y Wilken-Robertson señalan que:

No se sabe si la tradición cerámica local tiene origen en la cultura pa ipai o ku'alh, o si bien, llegó después de que estos grupos comenzaron a interactuar. Sin embargo, es importante resaltar que el ku'alh ha sido el primer lenguaje de la mayoría de las ceramistas entrevistadas por etnógrafos en los últimos 50 años. Por otro lado, debido a la relación entre los pa ipai, la gente del río Colorado, y los grupos pai más al norte, es posible que la tecnología cerámica llegó a la península junto con la migración pa ipai (2013b, p. 87).

La técnica de elaboración de cerámica con pala y yunque implica enrollar la arcilla y “golpear la superficie exterior con una pala de madera sosteniendo la herramienta de lítica o cerámica, el yunque, sobre la superficie interior” (Cartwright y Douglas, 1935, p. 74). Esta técnica había sido casi abandonada por los grupos indígenas en ambos lados de la frontera internacional a mediados del siglo xx. Hoy en día, Santa Catarina es la única comunidad donde sigue practicándose con regularidad. Los objetivos de este trabajo son: 1) establecer una tipología de los objetos de cerámica producidos por los pa ipai (tabla 1); 2) identificar el contexto temporal y espacial en los que tiene lugar la pro-

Tabla 1. Tipos de forma elaborados por cada ceramista participante

	<i>Teresa Castro</i>	<i>Tirsa Flores</i>	<i>Daria Mariscal</i>	<i>Gloria Regino</i>
Reproducciones de formas prehistóricas locales	sí	sí	sí	sí
Reinterpretaciones de formas prehistóricas locales	no	sí	sí	no
Representaciones de objetos locales originalmente hechos de otros materiales	no	sí	sí	sí
Formas adoptadas de otros grupos indígenas regionales o internacionales durante el periodo histórico	sí	sí	sí	sí
Objetos derivados de formas europeas	no	sí	sí	sí
Representaciones de la vida silvestre local	no	sí	sí	sí

ducción de éstos; y 3) documentar el proceso de creación a través del cual la cerámica adquiere significación cultural.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En la década de 1920, Malcolm Rogers observó que en los Estados Unidos la técnica de pala y yunque se encontraba principalmente presente en la comunidad kumeyaay (kumiai) de Manzanita, en el Condado de San Diego (1936, p. 3). En la década de 1930, sin embargo, el mercado de artesanías que se había desarrollado en ese lado de la frontera sufrió los efectos de la Gran Depresión y para mediados del siglo esta práctica había sido casi abandonada (Wade, 2004, p. 91). Mientras tanto, en el lado mexicano ocurría algo similar. En 1948, William Hohenthal (2001) encontró tan sólo tres ceramistas kumiai en Baja California: Loreta Mata (Juntas de Nejí), María Osuna (Manteca) y Martinita Kwiñi (San Pablo). Al ver esto, este antropólogo expresó: “Según yo, tres ceramistas sobreviven a la fecha y todas son ancianas; cuando mueran, no habrá más porque a los jóvenes no les interesa hacer artesanías” (Wade, 2004, p. 166). Y en efecto, nueve años después, Thomas Hinton y Roger Owen reportaron que la gente de Arroyo León (kiliwa) y La Huerta (kumiai) habían dejado de producir cerámica (1957, pp. 95 y 98).

En este contexto, Santa Catarina ha sido, desde 1930, el sitio más visitado de la región para realizar estudios etnoarqueológicos sobre la cerámica (Hohenthal, 2001; Henderson, 1951, 1952a, 1952b; Owen, 1962, 1963, 1969; Michelsen, 1970a, 1970b, 1971, 1974; Smith, 1971, 1972; Wilken, 1987; Campbell, 1999; Wade, 2004; Panich, 2009; Porcayo, 2016, 2018; entre otros). Todos ellos han reportado cómo en ciertos momentos de la historia local, esta práctica ha estado en riesgo de desaparecer. En la década de 1980, cuando el historiador David Zárate intentó identificar a “maestros” en las comunidades yumanas de Baja California para revitalizar ciertas costumbres, se dio cuenta de que ningún pueblo tuvo antecedentes recientes de la producción de cerámica, excepto Santa Catarina. Esta comunidad era el único lugar donde unas cuantas ancianas aún recordaban la técnica: Margarita Castro, Josefina Ochurte y Manuela Aguiar (Edna Cortés, comunicación personal, 9 de noviembre, 2018). La realización de entrevistas con residentes de Santa Catarina y gente ajena a la comunidad confirmó que la producción de cerámica se había abandonado completamente y que había reiniciado gracias a la memoria de la gente, en

dos momentos históricos: a principios de la década de 1980, y a principios del 2000 (Daria Mariscal, comunicación personal, 29 de abril, 2017; Edna Cortés, comunicación personal, 29 de noviembre, 2018; José Armando Estrada, comunicación personal, 22 de noviembre, 2018).

La información arqueológica indica que comparado con las colecciones de cerámica kumiai (Rogers, 1936, pp. 18-20), los grupos pai de Arizona elaboraron relativamente pocas formas: los havasupai hicieron un solo tipo de olla para cocinar, de forma globular, mientras los walapai hicieron pipas, cucharas, cuencos, ollas y jarras. Los yavapai, quienes enrollaban la cerámica sin pala y yunque, únicamente elaboraron cuencos, ollas y jarras (Cartwright y Douglas, 1935, p. 78). En el lado mexicano de la frontera sucedía algo parecido. Antes de la llegada de los misioneros, los kumiai y/o ku'ahl producían más cerámica, y una variedad más amplia de formas, que los pa ipai. Así lo confirman John Price (1971) y Malcolm Rogers (1945). El primero afirmó en su momento que solamente los grupos directamente asociados con el delta del Río Colorado (Delta o Western Yumans) producían cerámica (p. 28); éstos son los actuales grupos ipai y tipai (kumiai/kumeyaay), huerteño, ku'ahl, kamia/campo y cucapá (Laylander, 1993, p. 18). Por su parte, el segundo descubrió que

[...] los basureros con contenido cultural de los grupos yumanos occidentales disminuyen en cantidad hacia el sur hasta desaparecer completamente del récord arqueológico a la altura de Ensenada, aunque en las cordilleras de las montañas peninsulares, y especialmente del lado del Golfo de California, los sitios yumanos con cerámica se extienden por lo menos 120 millas [193 kilómetros] más al sur (p. 173).

Rogers observó además, en la década de 1930, que las ceramistas kiliwa hacían solamente cuencos y ollas para cocinar o almacenar comida (Rogers, 1936, p. 17). Esto nos impone como necesidad realizar más estudios arqueológicos en la zona para comprender mejor el volumen de la producción de objetos de cerámica y la variedad de las formas elaboradas, antes del periodo misional.

Santa Catarina obtuvo reconocimiento oficial como pueblo indígena pa ipai por el Gobierno Federal de México en 1972 y la mayoría de sus habitantes se autoidentifican actualmente como miembros de este grupo. En el censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) en 2010, alrededor de la mitad de los 113 residentes (principalmente mayores a 35 años) dijo hablar una lengua indígena (Martínez, 2016, p. 56). Durante el presente

estudio, los entrevistados reportaron conocimiento del lenguaje pa ipai además de ku'ahl (Teresa Castro y Daria Mariscal) o cucapá (Tirsa Flores). El carácter interétnico del pueblo es clave para interpretar la industria cerámica actual y sus productos porque, aunque estos objetos están contemplados como indicadores culturales de la gente pa ipai, las formas actuales no pueden ser identificadas como tal a través de evidencia arqueológica o estudios cerámicos previos de esta región, los cuales fueron identificados principalmente como kumiai (Rogers, 1936; Van Camp, 1979; Wade, 2004).

La revitalización de esta costumbre en Santa Catarina, y el desarrollo del mercado de artesanías yumanas en general, surgieron de un proceso sociopolítico a través del cual estas comunidades han estado aumentando su visibilidad desde la década de 1970 (Garduño, 2016, p. 120). Este proceso implicó la formación de una identidad étnica con fines de “comprobar” su estatus indígena ante los gobiernos estatal y nacional, y así, defender sus derechos a la tierra ancestral y obtener acceso a recursos económicos. Hoy en día, la cerámica, cestería, danza y música son las expresiones culturales más reconocidas de los grupos indígenas de Baja California.

CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

La literatura reciente sobre la industria cerámica pa ipai caracteriza a la expresión contemporánea de esta práctica como el resultado de la “evolución” de una tradición (Panich y Wilken-Robertson, 2013a, p. 75; Wade, 2004, p. 99). Esta caracterización pretende explicar las diferencias observadas de estilo y decoración como resultado de factores internos a la técnica y al grupo, y del tiempo, mientras sugiere la idea de continuidad o “persistencia”. Cabe señalar que ésta es una caracterización que es parte de un discurso político de los antropólogos y cuyo sentido es cuestionado por Richard Handler y Jocelyn Linnekin (1984). En la opinión de estos autores,

[...] la noción de una entidad semejante implica cambio, aunque sea mínimo, pero si un objeto cambia, ¿no se convierte en algo nuevo y distinto? Este dilema puede ser resuelto con la invocación de metáforas, con la propuesta de que las tradiciones son como organismos que, aunque crecen y cambian, retienen su esencia fundamental (Handler y Linnekin, 1984, p. 275).

Estos autores criticaron el enfoque naturalista de los antropólogos anteriores y plantearon que toda tradición es, en efecto, nueva: creada en el presente a través

de “la interpretación continua del pasado” (Handler y Linnekin, 1984, p. 274). Según ellos, el discurso evolucionista causó el efecto de distanciar a los antropólogos en el tiempo y espacio de sus “sujetos”, es decir, de las personas que estudiaban. Johannes Fabian advirtió que

[...] el discurso sobre el tiempo en el ámbito antropológico se formó bajo un paradigma evolucionista que contemplaba el Tiempo secularizado, naturalizado y totalmente ligado al concepto del espacio... El esfuerzo para construir relaciones con el Otro bajo técnicas ligadas al concepto del tiempo afirmó la diferencia como distancia (1983, p. 16).

Considerando que las ceramistas de Santa Catarina han estado interactuando y colaborando durante los últimos tres siglos con colonos, antropólogos, políticos y turistas, entre otras personas, este proyecto tuvo como propósito descifrar los motivos sociales, económicos y políticos de los *pa ipai* para reproducir, reinterpretar y representar elementos culturales del pasado y presente, tanto locales como regionales e internacionales, a través de la arcilla local. Contemplar la tradición e identidad étnica como procesos culturales informados por la memoria, ayuda a explicar diferencias relacionadas con el tiempo y espacio observadas en las formas cerámicas y no como fenómeno resultado de la evolución. Esto es, como productos intencionales del contexto más amplio, geográfico e histórico.

Por otra parte, la mayoría de los estudios sobre la cerámica *pa ipai* se ha enfocado en el método de producción con pala y yunque, mientras otros aspectos de la cerámica y sus productos han recibido poca atención. Panich y Wilken-Robertson resaltaron el papel fundamental, tanto económico como social, de la cerámica en el proceso de revitalización cultural, señalando que los futuros estudios deberían tratar los cambios asociados a ello (2013b, p. 113). Es importante identificar la manera en que las ceramistas deciden qué formas elaborar, y para qué sirven, incluyendo sus funciones simbólicas y no-simbólicas, para descifrar las conexiones entre estos objetos y las culturas del pasado y el presente, locales y globales. Durante seis visitas en 2017 y 2018, cuatro ceramistas compartieron su conocimiento de las formas que estaban produciendo y su función (creencias y prácticas asociadas): Teresa Castro (hermana de Margarita Castro/tía materna de Tirsia Flores), Tirsia Flores (hija de Margarita Castro/sobrina de Teresa Castro), Daria Mariscal y Gloria Regino. Teresa participó en una sola entrevista. Al momento de realizar ésta, tenía una pequeña colección de objetos a la venta, aunque no se encontraba produciendo cerámica con re-

gularidad por problemas con su visión (Telma Cañedo, comunicación personal, 30 de abril, 2017). Las otras tres mujeres tenían tiendas en su propiedad, exhibiendo unas 50 o más piezas. Por ser las únicas ceramistas laborando de forma constante, estas tres mujeres se convirtieron en las principales informantes de este estudio. Ellas corroboraron las historias de otras mujeres y a veces las contradijeron.

LOS “TIPOS” DE FORMA IDENTIFICADOS

Aunque las formas y sus funciones están en constante cambio, se caracterizan casi siempre por estar, en cierta medida, ligadas al pasado. Algunas de las historias reportadas sobre las formas actuales provenían de memorias personales específicas de una o dos informantes (memorias individuales), mientras otras fueron compartidas entre la mayoría (memorias colectivas). Estas memorias fueron adquiridas a través de experiencias directas o de primera mano (memorias episódicas), o por información y datos ajenos a la experiencia personal o compartida (memorias semánticas) (Russell, 2006, p. 798), tomados de conversaciones, libros, internet, televisión, exhibiciones o festivales. Las memorias episódicas fueron más propensas a ser compartidas por otras informantes que las semánticas porque estaban ligadas a la vida cotidiana.

Se identificaron las siguientes seis categorías de objeto: reproducciones de formas prehistóricas locales, reinterpretaciones de formas prehistóricas locales, representaciones de objetos locales originalmente hechos de otro material, formas adoptadas de otros grupos indígenas regionales o internacionales durante el periodo histórico, objetos derivados de formas europeas y representaciones de la vida silvestre local. La palabra “local” se refiere a las formas arqueológicas típicas asociadas con la gente kumiai en el área inmediata de Santa Catarina (Rogers, 1936, pp. 18-21; Van Camp, 1979, pp. 54-66), no a los objetos asociados con grupos yumanos del este o norte, de donde algunos de los objetos recién introducidos aparentemente provenían. A continuación, se describe cada una de las seis categorías identificadas.

Reproducciones de formas prehistóricas locales

Las cuatro participantes en este trabajo estuvieron haciendo cuencos, cántaros, jarras y ollas parecidas a las formas elaboradas durante la prehistoria. Las formas

prehistóricas típicas de esta región que han sido estudiadas por arqueólogos se muestran en la figura 2. Gena Van Camp describió las vasijas kumiai como ovaladas, esféricas o elipsoidales con bases redondeadas, o con menos frecuencia, cónicas. Cada forma se hacía en tamaño chico, mediano o grande, y cada una tenía diferentes usos (1979, pp. 54 y 57). Actualmente las bases de las vasijas son regularmente planas, lo cual según Panich (2009, p. 182) es un elemento introducido durante el periodo misional, ya que la antigua base redondeada facilitaba su colocación sobre la arena, sobre una plataforma hecha de piedras, o dentro de una malla de cordaje (Van Camp, 1979, p. 54). Las vasijas más recientes son diseñadas para sentarse sobre la estufa, mesa o repisa.

Los objetos en esta primera categoría producidos por Teresa y Tirsa (tía y sobrina) solían llevar cuellos y/o bordes visiblemente extendidos o biselados, una práctica no observada por Daria ni Gloria. La mayoría de las piezas hechas por Teresa era de tamaño chico mientras las de Tirsa solían ser más grandes. Tirsa comentó que las vasijas grandes le recordaban a su mamá (Margarita Castro) y su abuela (Erminia Albáñez), y se sintió feliz de haber producido muchas de estas piezas (comunicación personal, 9 de noviembre, 2018). Teresa y Tirsa también elaboraron algunas piezas chicas con borde acanalado. Aunque esta técnica no tiene antecedentes arqueológicos, Van Camp notó otros estilos de borde acanalado que a veces ocurrían (1979, pp. 65-66). Teresa, Tirsa y Gloria hacían ollas con ojales de suspensión y manija de cordón de palmilla. Según Van Camp, estas vasijas posiblemente contenían ofrendas de comida colgadas en ceremonias *keruk* (fúnebres) (1979, p. 56), sin embargo, omitió mencionar la proveniencia y antigüedad de los objetos que estudió, pasando por alto el origen de las costumbres que describió. Hasta la fecha, no se ha encontrado evidencia arqueológica de ojales de suspensión en las vasijas recuperadas de sitios arqueológicos en Baja California, lo cual indica que, en algún momento, este estilo fue introducido de otra región. Otra técnica sin antecedente en la literatura es la practicada por Tirsa y Gloria, quienes perforaron algunas vasijas alrededor del borde, pasando cordón de palmilla por los agujeros como decoración.

La colección de Daria fue la más diversificada respecto de las formas y los tamaños producidos. Una de sus vasijas llevó asas largas y delgadas, con cuello extendido y borde directo. Van Camp notó que “las jarras casi nunca llevaban bordes directos; casi siempre eran biselados, aunque sea leve el efecto” (1979, p. 58). Teresa tuvo una vasija parecida, y los bordes directos también ocurrían con frecuencia en la colección arqueológica local de la Misión Santa Catalina (Panich, 2009, p. 217). Daria fue la única ceramista con una jarra para almacenar

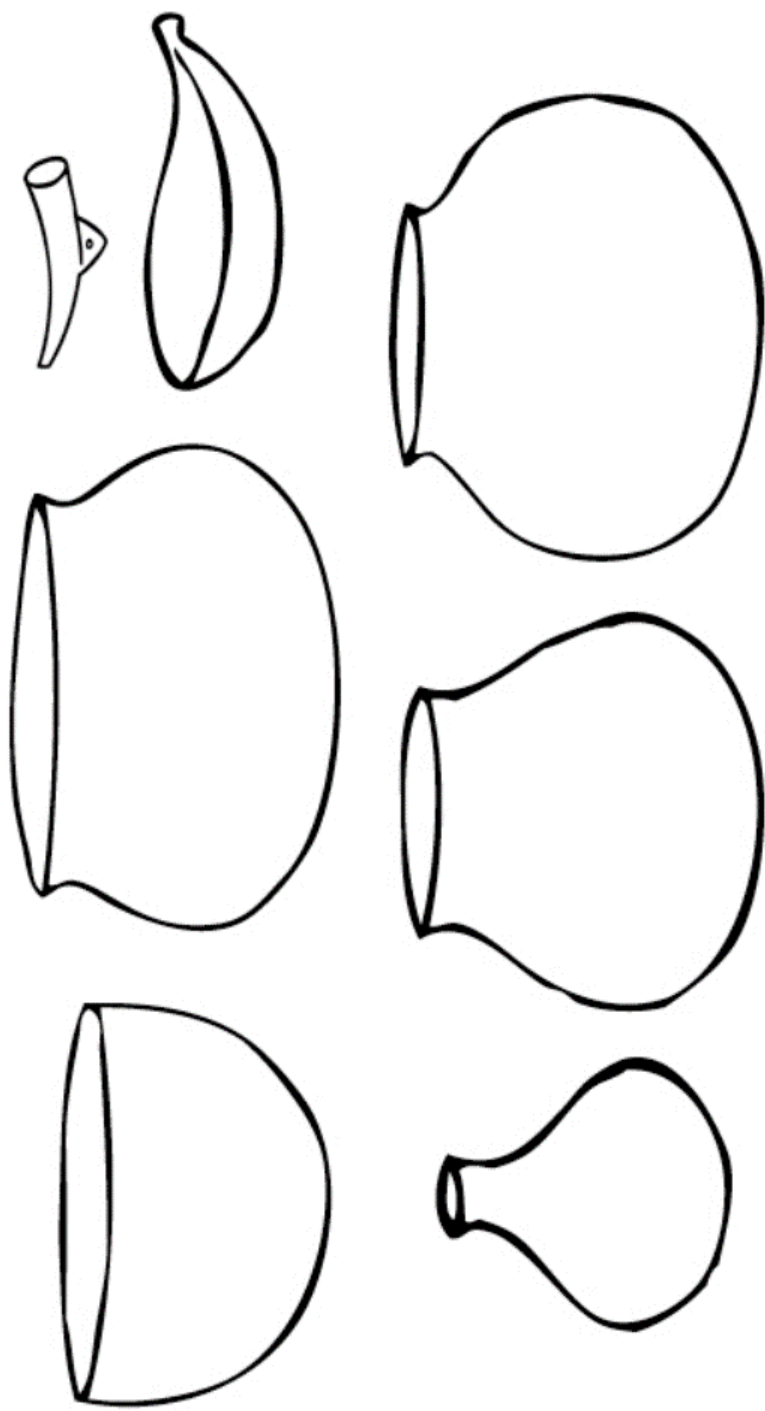


Figura 2. Las formas de cerámica yumana más estudiadas por arqueólogos. En el sentido circundante a las manecillas del reloj: cuenco con borde directo, cuenco con borde biselado, pipa, cuchara, jarra, olla, cántaro. Fuente: Panich, 2009; adaptada de Rogers, 1936 y 1945; y Van Camp, 1979. No a escala.

semillas en la forma que Erminia solía hacer (Tirsa Flores, comunicación personal, 8 de septiembre, 2018). La mayoría de las vasijas de Gloria era de tamaño chico o mediano, de menor volumen que las hechas por Tirsa y Daria. Fue la única ceramista aplicando la técnica de decoración incisa sobre el borde de algunas vasijas, elemento asociado con el lejano pasado (Rogers, 1936, p. 20). Según Van Camp, esta técnica fue practicada por los kumiai pero no por los kiliwa ni pa ipai (1979, p. 63). Por lo general, la colección de Gloria incluía una gran cantidad de vasijas con tapadera plana, perforada o sólida. Van Camp identificó una serie de tapaderas utilizadas en el pasado, algunas hechas de cerámica, readaptadas de cuencos chicos, o incluso tapones de arcilla cruda o fajos de hierba seca (1979, p. 54). Gloria reproducía más elementos decorativos antiguos que las otras ceramistas, pero, como será mostrado más adelante, también hacía más objetos derivados de formas europeas.

Reinterpretaciones de formas prehistóricas locales

Esta sección trata de otras formas de cerámica locales que evocan formas prehistóricas como pipas, cucharas de efigie, figuras antropomorfas y ollas con aberturas que de acuerdo a las ceramistas eran utilizadas para transportar brasa caliente de un campamento a otro para encender la próxima fogata. Si esto fue así, podríamos estar ante la reinterpretación de un objeto que no es elaborado igual a los ejemplares arqueológicos de esta región, pero que ha retenido algo de su función original. De lo contrario, ante la falta de evidencia arqueológica para corroborar la función original del objeto, podríamos estar ante una forma de reciente introducción.

Las pipas kumiai y pa ipai se hacían en forma curva (*bow-shaped*), como se ilustra en las figuras 2 y 3 (Hohenthal, 2001, p. 169; Van Camp, 1979, p. 60), o con menos frecuencia eran rectas, como lo menciona Rogers (1936, p. 19). Es posible que las pipas curvas cumplieran una función cotidiana, producidas por los hombres para su uso personal (Panich, 2009, p. 207; Van Camp, 1979, p. 60), mientras que las pipas rectas cumplían una función ceremonial, al emplearse como “tubo de succión” (*sucking tube*) (Campbell, 1999, p. 129; Van Camp, 1979, p. 60).¹ En el sitio de la Misión Santa Catalina fueron recupera-

¹ Estas pipas o tubos de succión eran utilizadas por los chamanes para sustraer el dolor, un objeto que se creía introducido en el cuerpo de alguna persona por la acción de otro chamán, o incluso una infección (Hohenthal, 2001).

dos dos fragmentos triangulares de cerámica, los cuales probablemente eran las agarraderas de dos pipas (Panich, 2009, p. 207). Aunque ninguna de las pipas encontradas hasta el momento cuenta con una cámara para alojar el tabaco, las pipas hechas por Tirsa poseen una cámara estilo europeo. De acuerdo con esta informante, estas pipas eran utilizadas para fumar tabaco coyote (comunicación personal, 8 de septiembre, 2018).

Los fragmentos de cuchara de efigie recuperados en la Misión Santa Catalina se parecían a las figuras antropomorfas bidimensionales con “ojos de grano de café” (*coffee bean eyes*), elaboradas por los mojave, quechan y maricopa (Panich, 2009, p. 201). Sin embargo, Van Camp indicó que las figuras producidas por los yumanos riveraños tenían brazos, mientras que las hechas por los grupos asociados con el delta del Río Colorado (los yumanos occidentales) carecían de ellos (1979, p. 54). Van Camp escribió:

Las figuras kumiai casi siempre fueron planas como galletas de jengibre, aunque algunas eran modeladas en tres dimensiones. En ambos casos, los rasgos del sujeto representado eran a veces tallados de forma incisa con una herramienta filosa sobre la arcilla cruda, y algunas de las figuras planas cuentan con rasgos modelados o *appliqué*.² Éstos incluyen nariz curva y protuberante, ojos de grano de café, y a veces, genitales masculinos [...]. Es posible que la producción de figuras modeladas en tres dimensiones comenzó como resultado del mercado turístico de artesanías que favoreció las formas similares a las muñecas (1979, p. 59).

Como se puede apreciar, existen grandes similitudes entre la pieza elaborada por los yumanos riveraños que posee brazos al centro, mostrada en la figura 3, y una pieza hecha por Tirsa, mostrada en la figura 4. Debido a que la abuela de esta artesana llegó a Santa Catarina procedente de territorio cucapá (Tirsa Flores, comunicación personal, 8 de septiembre, 2018), estas similitudes pueden ser la evidencia de un proceso de difusión cultural experimentado por los grupos del este, los cucapá, mojave, quechan y maricopa. No se sabe cuál era la función de esta cuchara de efigie; sin embargo, Van Camp sugiere que pueden haber sido utilizadas en ceremonias o como juguetes, al igual que las jarras y cucharas miniaturas (1979, p. 59). Por el contrario, Koerper y Hedges propusieron que estos objetos quizás fueron símbolos de estatus y ofrecieron ejemplos de su uso en ceremonias de fertilidad, enterramiento, luto y curación (1996, p. 216).

² Aplicaciones en relieve.



Figura 3. Figuras antropomorfas yumanas y otros objetos de la exhibición Nómadas de Barro (INAH-BC) en Museo Campo Alaska, La Rumorosa, Baja California. 15 de diciembre de 2016.



Figura 4. Figura antropomorfa elaborada por Tirsia Flores, diferente a las figuras producidas en el pasado. Tirsia fue la única ceramista haciendo figuras antropomorfas durante este estudio. 30 de abril de 2017.

Por otra parte, el cuenco o cuchara zoomorfa producida por Daria, se parece a la cuchara kumiai ilustrada por Van Camp (1979, p. 54, figura 2c), aunque al parecer la cabeza de coyote de la primera fue diseño propio (figura 5). Según Van Camp, los grupos cahuilla, kumiai, mojave, quechan y maricopa hacían cucharas, pero no los luseños, pa ipai o kiliwa (1979, p. 56). Van Camp señala que las cucharas elaboradas por los primeros se caracterizaban por:

[...] una agarradera por el lado que servía de asa. La forma de las asas variaba y solían ser decoradas con cabeza de efigie: nariz curva tipo perico y ojos de grano de café. Los mojave los llamaban “cabeza de codorniz” (Kroeber y Harner, 1955, p. 9). Quizás la interpretación de esta forma variaba incluso entre los kumeyaay. La mayoría de las cabezas de efigie carecían de rasgos humanos, aunque es posible que ese efecto fuera logrado por decoración con pintura, o tal vez la mayoría fueron contemplados no para representar la cara humana sino solo para hacer referencia estrecha de ella.

Aunque la cuchara producida por Daria no tiene antecedentes arqueológicos, se parece a las que están descritas en la literatura. Éste es sólo un ejemplo de las figuras zoomorfas que esta artesana está elaborando y que serán analizadas en más detalle en la categoría seis.

Representaciones de objetos locales originalmente hechos de otros materiales

A diferencia de los objetos descritos en la sección anterior —reinterpretaciones de formas culturales del pasado prehistórico originalmente hechas de arcilla—, los objetos mencionados en esta sección fueron hechos en el pasado de otro material. Durante el periodo en el que realicé el trabajo de campo para mi investigación, Daria y Gloria y sus familiares eran quienes principalmente se estaban dedicando a hacer estas piezas. Felipe, el hijo de Daria, estaba produciendo enderezadores de flecha, un objeto cultural originalmente hecho de lítica y sobre los cuales no se tiene evidencia de cómo se elaboraban y se utilizaban en el pasado; también hacía juegos de arco y flecha de madera para vender en la tienda de su mamá. Al parecer, esto es resultado de los talleres artesanales dirigidos por el historiador David Zárate en la década de 1980, quien promovió entre los varones indígenas la producción de objetos culturales asociados al género masculino (Edna Cortés, comunicación personal, 29 de noviembre, 2018).



Figura 5. Reinterpretación de una cuchara de efígie elaborada por Daria Mariscal. El coyote fue una de sus formas zoomorfas más reproducidas, y fue la única ceramista elaborando cucharas de efígie. 29 de abril de 2017.

Gloria contó la historia cultural de dos objetos que había producido: una cuna y una olla para recolectar miel. Explicó que la cuna de cerámica se usaba para incubar a los bebés prematuros dentro de la tierra mezclada con ceniza caliente y que la olla, empleada para recolectar miel, era tapada para que las abejas entraran y salieran a través de pequeñas perforaciones hechas en su superficie, dejando la miel adentro (comunicación personal, 7 de mayo, 2017). Sin duda estas explicaciones expresan el sentido que las actuales artesanas le otorgan a los objetos que producen, aunque la información provista por ellas no haya podido ser corroborada por otras artesanas ni por la literatura consultada. Por lo contrario, todo parece indicar que en el pasado las cunas fueron hechas de material orgánico obtenido de plantas y animales (Drucker, 1937, p. 22; Drucker, 1941, pp. 111 y 165; Tirsá Flores, comunicación personal, 30 de abril, 2017). Al respecto, Tirsá cuenta que la cuna, o *jumain yaku* (*jumain* = bebé, *yaku* = cuna), no se hacía de cerámica sino de palma y sauce. Hace mucho tiempo, afirma, “no nos acostábamos en cama, en tierra sí. Pues, allí echaban ceniza, así, allí donde se iba a acostar el bebé, nos echaban tierra y allí tenías que estar, duraban unos 40 días, fíjate”. El bebé se acostaba con la mamá, en la cuna o sobre su pecho (comunicación personal, 8 de septiembre, 2018).

Después de tener esta conversación con Tirsá, la artesana consultó un libro viejo que encontró en la escuela primaria de la comunidad para empezar a hacer un moisés estilo europeo en miniatura, con capota y múltiples perforaciones a su alrededor para servir como braserillo para quemar salvia. Esta anécdota puede servir para ilustrar la manera en que la indagación antropológica influye en la creación o reproducción de formas.

Algo similar pudo haber sucedido en 2014, cuando un artefacto parecido a la cuna de Gloria fue incluido por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en la exhibición Nómadas de Barro, en el Museo Campo Alasaka de La Rumorosa, Baja California. Es posible que después de haber visitado esta exposición y haber visto dicha pieza, Gloria haya retomado la información del pie de objeto para presentar su pieza como un artefacto tradicional con dicha función (comunicación personal, 29 de abril, 2017). Otra de las ceramistas informó a la autora que la cuna de Gloria fue producto directo de su conversación con un arqueólogo (Anónimo, comunicación personal, 8 de septiembre, 2018).

Con respecto de los contenedores para miel, Teresa afirma que en el pasado éstos fueron hechos de material orgánico y no de cerámica. De acuerdo

con esta artesana, las abejas producían miel en las hendiduras de rocas y la gente simplemente sabía dónde encontrarla (comunicación personal, 30 de abril, 2017). La idea de que en el pasado se elaboraban ollas de cerámica para la producción de miel pudo haber provenido de la historia contada por “el Muñeco”, un cucapá de El Mayor que reportó haber encontrado varias ollas en las hendiduras de rocas frecuentadas por abejas, y que a partir de este hallazgo dedujo que las abejas hacían miel dentro de estos recipientes y la gente iba a recolectarla (Antonio Porcayo, comunicación personal, 6 de mayo, 2017). De cualquier forma, si esto es correcto, dicha práctica no puede ser muy antigua, considerando la afirmación de Hohenthal (2001) en el sentido de que esta práctica tiene que ser de reciente introducción porque

[...] la miel se llama miu:l, y debido a que evidentemente proviene de la palabra miel en español, diría que la miel no fue una comida indígena como tal, y que las abejas que se encuentran hoy en la región fueron introducidas a Baja California por los españoles. Además, las abejas son conocidas solamente por su nombre en español (abejas) (p. 140).

Por otra parte, si bien la deducción de “el Muñeco” puede ser acertada, esta sería únicamente válida para el territorio cucapá, ya que según Daria, entre las comunidades de la sierra, como Santa Catarina, los contenedores para miel se hacían de troncos huecos de yuca (comunicación personal, 29 de abril, 2017). Lo más probable es que la inspiración para la creación de estos objetos, al igual que la cuna, haya sido resultado de la indagación antropológica.

Formas adoptadas de otros grupos indígenas regionales o internacionales durante el periodo histórico

Esta cuarta categoría trata de las formas originarias de otros territorios indígenas localizados al norte o al este, y que fueron adoptadas en Santa Catarina durante el periodo misional y posteriormente. Estas formas incluyen las vasijas con doble cuello y bilobuladas, quemadores de salvia, *bules* (sonajas) y cuentas. La olla con doble cuello hoy se considera, tanto por los residentes del pueblo como por la gente ajena a la comunidad, una pieza tradicional local (figura 6). Durante el trabajo de campo de esta investigación, esta pieza estaba siendo producida por las cuatro ceramistas de la comunidad, y todas coincidieron en afirmar que esta vasija se utilizaba en las bodas pa ipai y que después de beber

juntos y al mismo tiempo del mismo recipiente, se unía a los novios en matrimonio. Teresa presumió ser la primera en hacer una de estas ollas para una clienta de California hace muchos años (comunicación personal, 30 de abril, 2017). Sin embargo, Tirsa recordó que Erminia, mamá de Teresa, también la hacía (comunicación personal, 8 de septiembre, 2018). Wade presentó testimonio etnográfico de su presencia en California a principios del siglo xx:

María Alto, abuela de Carmen Lucas, consideró de suma importancia ligarse al mundo anglo para sacar adelante a su familia. Puso como retos inscribir a su hijo, Tom, en una escuela “blanca” y promover su adaptación al mundo de los blancos. Regaló cerámica decorativa a sus amigos y vecinos anglos y, como siempre fue la costumbre, estos obsequios le ayudaron a establecer relaciones interculturales. Dio una olla con doble cuello a Jesse y Calla Morris como regalo de bodas y les regaló una canasta para celebrar la llegada de su primer hijo. La gente con la cual estableció estas relaciones la apoyó a hacer el trámite para meter a su hijo a Descanso School (2004, p. 67).

Telma Cañedo, hija de Teresa, explicó que en efecto la pareja toma la vasija en su boda como símbolo de la unión: la novia por una abertura y el novio por la otra y deben conservar la olla durante el resto de su vida. Bromeó que, si se rompe, tienen que conseguir otra, ¡y entre más pronto mejor! (comunicación personal, 30 de abril, 2017). Al preguntar a Daria desde cuándo utilizaban esta olla en el pueblo, dijo: “Uy, hace mucho usaban esa”, lo cual no ayudó mucho a fijar la fecha de introducción (comunicación personal, 6 de mayo, 2017). Pero, considerando que la memoria viva abarca unas tres generaciones biológicas, su inexactitud indicó que la forma fue introducida por lo menos hace unos 100 años. Al parecer la narrativa sobre la función ritual de esta olla en el matrimonio es más reciente que la olla misma, porque Van Camp no reportó dicha función, sino únicamente el que las jarras con cuellos múltiples como cántaros se utilizaban durante el “periodo histórico”; además, indicó que la olla con doble cuello proviene de la cultura anasazi (pueblo) (1979, p. 57). Tirsa afirma que esta vasija se llama *che yo yahuac*; *che* significa olla, y *yahuac*, doble boca (comunicación personal, 8 de septiembre, 2018). Esta denominación también puede tomarse como evidencia de la introducción reciente de esta vasija, porque el nombre hace referencia a la forma y no a la función.

Otra pieza de reciente introducción en Santa Catarina es la olla bilobulada. Según Rogers, ésta fue producida ocasionalmente por los yuma del Río Colorado y se utilizó para almacenar dos tipos de semilla (1936, p. 33). Tirsa es



Figura 6. Olla con doble cuello producido por Teresa Castro. Esta forma proviene de la cultura anasazi/pueblo, pero estaba siendo elaborada por las cuatro ceramistas durante este estudio. Fuente: Van Camp, 1979, p. 57. 30 de abril de 2017.

la única ceramista que hace estas vasijas y, según dice, deben ser elaboradas en días de sol y calor o la arcilla no secará bien y las paredes se caerán (comunicación personal, 8 de septiembre, 2018). Por su parte, Daria comenta que ella tuvo una calabaza de esta forma sobre la cubierta de granito en su cocina. En mi opinión, esta pieza y la figura antropomorfa de la segunda categoría son evidencia de la introducción de formas cerámicas provenientes del este, en el territorio occidental de los yumanos. Este patrón de transferencia del este al oeste fue identificado también por Rogers (1936, p. 18) y Susan Hector (2018), quien señaló que la gente yumana consiguió calabazas por intercambio con los mojave (p. 43).

En el documental *Sukuin shkuin* (CDI, 2010), Daria muestra al entrevistador un quemador de salvia en forma de tortuga –objeto producido en varios estilos por las cuatro ceramistas– e indicó que se vendían mucho a clientes en Estados Unidos. Es importante señalar que Teresa es la única ceramista que no hace quemadores en forma de tortuga, sino en forma de cuenco con múltiples hoyuelos a su alrededor, con ojales de suspensión y manija de cordón de palmilla. El resto de las artesanas, además de elaborar dichas tortugas, hace otras piezas con funciones similares. Daria, por ejemplo, hace cuencos y ollas chicas con perforaciones; Tirsia elabora cunas y “hongos monteses” (champiñones); Gloria manufactura ollas chicas, tazas y cuencos sólidos con perforaciones solamente en la tapadera. De acuerdo a esta última artesana, quemar salvia tiene el propósito de bendecir “para que todo salga bien” (comunicación personal, 8 de septiembre, 2018). No se sabe cuándo fue introducida esta práctica a la región, ni cómo eran las primeras vasijas de este tipo. El hecho de que sean muy vendidas en Estados Unidos, como lo señalan las mujeres pa ipai, sugiere que su producción o forma actual es resultado de la influencia de otros grupos indígenas.

En una de mis visitas a Santa Catarina, Daria había producido un *bule* (sonaja) de cerámica y tenía otros a la venta hechos de calabaza. De acuerdo con la cantante pa ipai Delfina Albáñez, los bules de calabaza seguían siendo utilizados por los músicos locales, mientras que los de cerámica eran sólo decorativos (comunicación personal, 14 de octubre, 2017). Debido a que no se ha encontrado evidencia arqueológica sobre la producción de bules de cerámica en Baja California (Antonio Porcayo, comunicación personal, 6 de mayo, 2017), se puede sugerir preliminarmente que este objeto pertenece a la categoría tres, correspondiente a las representaciones de objetos locales que fueron originalmente hechos de otro material (Graham, 2019a, 2019b). Ahora bien, algo que

puede explicar el origen de estos bules de barro en la comunidad pa ipai es la presencia de artesanos de ascendencia kumiai en Santa Catarina, ya que este tipo de instrumentos sí han sido documentados en la zona noreste del territorio kumiai, del lado estadounidense de la frontera internacional (Fenenga *et al.*, 2015; Hector, 2018). Al respecto, Rogers afirma que “en el margen oriental [del territorio kumiai], los bules de cerámica fueron producidos esporádicamente. Fueron de forma elipsoidal [...] equipados con mango de madera” (1936, p. 19). Este mismo arqueólogo señala que también los kamia (kumiai orientales) a veces hacían bules “totalmente hechos de arcilla, incluso el mango” (p. 26). La presencia de estos objetos en Santa Catarina es explicada por Garrit Fenenga y colegas de la siguiente manera:

Los bules de cerámica han sido documentados por etnógrafos solamente en el área kumeyaay (Spier, 1923, pp. 348-349; Rogers, 1936), y de los kamia o kumeyaay orientales, en el valle Imperial (Gifford, 1931, p. 44). También han sido producidos en el periodo histórico por los pa ipai en el norte de Baja California (Griset, 2010) para su venta en el mercado turístico. La comunidad contemporánea de Santa Catarina cuenta con ceramistas de ascendencia kumeyaay, lo cual podría explicar la presencia de bules en su industria cerámica (2015, p. 2).

Los fragmentos de bule de barro más antiguos han sido encontrados al noreste de Santa Catarina, en un sitio que fue habitado cerca del año 1000 d.C., ubicado en las inmediaciones de Anza Borrego State Park (Hector, 2018, p. 18). No obstante, en los inventarios de la cultura yumana elaborados por Philip Drucker en el siglo xx (1937, 1941) sólo menciona bules de calabaza, pezuña de venado, caparazón de tortuga, entre otros materiales, pero no de cerámica. Al parecer, como afirma Héctor, en algún momento los bules de calabaza reemplazaron a los de cerámica, como resultado del intercambio de calabazas con los mojave (2018, p. 44). En 1950, sin embargo, Anita Álvarez (1975) publicó la foto de un bule de cerámica que el antropólogo Norton Allen le pidió que hiciera (p. 121). Es posible entonces que con la difusión de esta imagen, los bules de cerámica hayan sido reintroducidos a la comunidad pa ipai, como los objetos en la tercera categoría que fueron retomados de la investigación antropológica.

Algo similar al caso anterior son las cuentas de cerámica que Tirsa elabora. Al parecer, este tipo de piezas fue introducida a Santa Catarina durante el periodo misional, ya que el único fragmento hecho de arcilla local que ha sido encontrado en esta comunidad fue recuperado del sitio en donde se encontraba

la misión; las demás cuentas encontradas en el mismo sitio son de concha o de vidrio (Panich, 2009, pp. 195 y 203). La única referencia que se tiene sobre antiguas cuentas de arcilla es ofrecida por Panich (2009) quien cita un estudio realizado por Ronald May (2001) en la orilla del lago Cahuilla, en Estados Unidos, lejos de Santa Catarina. May describe estas cuentas como “esferas chicas o tubos con un diámetro de 1-3 mm para pasar el cordón de fibra” (2001, p. 51). De esta forma, los estudios de Panich y May me conducen a concluir que las cuentas de arcilla son un tercer ejemplo, junto con la figura antropomorfa y olla bilobulada, de piezas producidas solamente por Tirsa y que fueron adoptadas en Santa Catarina durante el periodo histórico, reforzando la hipótesis sobre la difusión cultural de este a oeste.

Objetos derivados de formas europeas

En Santa Catarina abundan los objetos de cerámica derivados de formas occidentales, elaborados prácticamente por todas las artesanas del lugar. Ejemplos de esto son las tazas, jarras con vertedera, los llamados “caballitos” para tequila, platos³ y las populares alcancías mexicanas hechas con formas de gallina o cerdo.

Entre estas artesanas, Teresa es la única que no produce este tipo de piezas occidentales, mientras que Gloria es la que más ha incursionado en su elaboración, debido a la influencia de clientes y antropólogos. Esta ceramista cuenta que en una ocasión un cliente le solicitó un juego de trastes para su restaurante, incluyendo platos y caballitos para tequila, y nunca volvió por ellos (comunicación personal, 7 de mayo, 2017). También cuenta que en otra ocasión, otro cliente le había ordenado un objeto que se llama *plant nanny* (niñera para plantas), el cual, explicó, se introduce en una maceta, con una botella para vino llena de agua e invertida. De esta manera el agua se filtra lentamente a través de la cerámica, e hidrata a la planta al paso de los días. Gloria comenta que, hasta la fecha de la entrevista, no había tenido éxito con esta forma (comunicación personal, 7 de mayo, 2017). Como se mencionó anteriormente, Gloria es quien también elaboró una cuna de barro y un contenedor de miel.

³ Aunque Rogers afirma que los kamia, mojave, quechan y maricopa hacían platos de barro, eran más grandes y profundos que los de Santa Catarina. En particular, lo hechos por Gloria parecían más charolas para cribar granos (*parching trays*) (1936, p. 52).



Figura 7. Correcaminos elaborado por Daria Mariscal. 7 de mayo de 2017.

Representaciones de la vida silvestre local

Las formas en esta última categoría fueron percibidas, durante el proceso interpretativo, como inspiradas por el paisaje alrededor de la comunidad. Las formas en esta categoría incluyen coyotes, correccaminos, hongos silvestres y como en el caso de la pieza elaborada por Gloria, una serpiente decorativa alrededor del cuello de una jarra. También, esta artesana elaboró una cabeza de coyote como agarradera de la cuchara de efigie descrita en la segunda categoría. Estas representaciones de animales locales son similares a las formas arqueológicas provenientes del sur de México (figura 7).

CONCLUSIONES

Los testimonios de las ceramistas de Santa Catarina que se han presentado en este trabajo revelan lo que desde su punto de vista es tradicional o no-tradicional en su oficio y sus productos. Esto permite apreciar la relevancia que tiene su oficio, no sólo como productoras de objetos de cerámica, sino como proceso creativo generador de sentido y significados diversos. En 2018, algunos de los objetos en la primera categoría, reproducciones de formas prehistóricas locales, se seguían utilizando en Santa Catarina. Tirsa comenta que Iliana Molina, residente de esta comunidad, prefería usar ollas de producción local para cocinar, que aquellas compradas en los mercados de la región (comunicación personal, 8 de septiembre, 2018). Las ollas también se utilizan en Santa Catarina como ofrendas a los muertos, colocándolas sobre las tumbas en el cementerio, y evocando a las urnas funerarias utilizadas por los yumanos para la cremación, hasta principios del siglo xx (Van Camp, 1979, p. 57).

En todos los casos, las piezas que estaban elaborando las artesanas pa ipai al momento de realizar el trabajo de campo para esta investigación, estaban ligadas a la memoria episódica (de primera mano) y colectiva de las ceramistas. Estas piezas eran parecidas a las que sus mamás, abuelas y otras mujeres de la comunidad hacían cuando estas artesanas de ahora eran apenas unas niñas. Esto, sin embargo, no exime a las mujeres pa ipai, como Daria y Gloria, de imprimir en sus productos detalles creativos más contemporáneos como ojales de suspensión, perforaciones, asas, cuello largo y borde directo, acanalado o dramáticamente biselado para asemejar sus cántaros, jarras y ollas a los ejemplares arqueológicos que fueron producidos antiguamente en esta región. La reproducción de algu-

nos elementos asociados con el lejano pasado, como el borde enciso o superficie pulida, fue inspirada quizá por memorias semánticas. En Santa Catarina, el trabajo de Teresa y Tirsa se encuentra en esta última categoría al inclinarse por la elaboración de reproducciones o reinterpretaciones de formas conocidas del pasado. Tanto las artesanas que se inclinan por la innovación como aquellas que prefieren apegarse a la tradición afirman que su conocimiento técnico fue producto de la experiencia cotidiana además de las conversaciones que tuvieron con otras artesanas y de la información de libros, exhibiciones, televisión e internet.

Las memorias asociadas a los objetos en la segunda categoría, reinterpretaciones de formas prehistóricas locales, fueron semánticas e individuales: las ceramistas no presenciaron nunca en la vida cotidiana el uso de las piezas que elaboran. Como resultado, éstas son sólo aproximaciones a aquellas reconocidas por la arqueología, además de que los detalles creativos en ellas no se repiten en otras. Las autoras de estas piezas expresan que la motivación para hacerlas proviene de conversaciones, viajes a museos, asistencia a eventos y teniendo acceso a los medios de comunicación, tanto impresos como electrónicos, regionales e internacionales. Algunos de estos objetos, como la pipa o la linterna, seguían teniendo parte de su función original, reflejando cierta sinergia entre la memoria y la creatividad.

Por lo general, las formas en la tercera categoría, representaciones de objetos locales originalmente hechos de otro material, fueron interpretadas como meramente simbólicas, porque no podían cumplir la función de las piezas originales. En este sentido, se trata de objetos producto de la memoria semántica colectiva, derivada de la especulación sobre su antigua existencia; éstas son, en cierto modo, narrativas hechas realidad en arcilla, producto de la licencia artística de sus creadoras. Estos objetos, como la cuna o el contenedor para miel, pueden considerarse “tradiciones inventadas”, en el sentido propuesto por Eric Hobsbawm (1983), y la motivación para hacerlos está directamente asociada a la intervención antropológica.

Los objetos y las técnicas en la cuarta categoría, formas adoptadas de otros grupos indígenas regionales durante el periodo histórico, fueron resultado de la intensa interacción entre los grupos yumanos, desde el periodo misional al presente. Es importante reconocer que, dependiendo de la fuente consultada, la cerámica fue introducida a Baja California desde el sur o el este. Estas piezas, sin embargo, han estado presentes en Santa Catarina durante largo tiempo que

pueden ser consideradas como producto de la memoria episódica y colectiva de las ceramistas. La olla con doble cuello y los quemadores de salvia son ejemplo de esto, además de que ilustran la existencia de un proceso de articulación cultural, evidencia de la difusión cultural de este a suroeste y de la creación de una identidad pan-étnica que rebasa las fronteras geopolíticas actuales, descrita por Garduño (2004, p. 41).

La mayoría de las formas en la quinta categoría, objetos utilitarios introducidos por la influencia europea, fueron hechas por petición de clientes mexicanos o estadounidenses no-indígenas. Éstas son piezas parecidas a los trastes comerciales utilizados por los residentes de la comunidad y cuyo origen no está ligado a la memoria. Es posible que este tipo de piezas también se hayan hecho para uso cotidiano antes de 1980, cuando los residentes seguían haciendo su propia cerámica, sin embargo, la usual práctica de los antropólogos de omitir el registro de aspectos “no-tradicionales” que llegan a observar, dejó un vacío en la literatura etnográfica. En algunos casos, estas piezas de origen occidental llevaban elementos de la estética y estilo indígenas, tanto locales como foráneos. Éste fue el caso de la taza perforada de Gloria, o las cunas perforadas de Tirsa. Estos objetos fueron adaptados a una costumbre indígena, la quema de salvia.

Finalmente, debo decir que las formas descritas en la última categoría, representaciones de la vida silvestre local, fueron únicas y reflejaron las memorias episódicas e individuales de sus creadoras. Se trata de representaciones simbólicas del entorno físico de su comunidad.

REFERENCIAS

- Álvarez de Williams, A. (1975). *Primeros pobladores de la Baja California: introducción a la antropología de la península*. Mexicali, México: Gobierno del Estado.
- Campbell, P.D. (1999). *Survival skills of native California*. Salt Lake City, UT: Gibbs-Smith.
- Cartwright, W. D. y Douglas F. H. (1935). Pottery of the southwestern tribes. *Department of Indian Art Leaflet*, (69-70). Denver, CO: Denver Art Museum.
- Delfín Villafuerte, J. E. (productor) y González Arce, G. y González Moncada, H. (dirs.) (2010). *Sukuin shkuin* [DVD]. Ensenada, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Devine, D. (2005, septiembre/octubre). How long is a generation? Science provides an answer. *Ancestry Magazine*, 23(5), 51-53. Disponible en:

https://isogg.org/wiki/How_long_is_a_generation%3F_Science_provides_an_answer.

- Drucker, P. A. (1937). Culture element distributions: V Southern California. *University of California Anthropological Records*, 1(1), 1-51.
- Drucker, P. A. (1941). Culture element distributions: XVII Yuman-Piman. *University of California Anthropological Records*, 6(3), 91-230.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fenenga, G., Erwin, B. y Erwin, W. (2015). A prehistoric ceramic rattle from the southwestern shoreline of ancient Lake Cahuilla, Imperial Valley, California. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 51(1), 1-20.
- Garduño, E. (2004). Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 77, 41-60.
- Garduño, E. (2016). Making the invisible visible: The Yumans of the United States-Mexico transborder region. *Human Organization*, 75(2), 118-128.
- Graham, M. D. (2019a). Shaping ceramic traditions in the Pa'ipai village of Santa Catarina. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 39(1), 59-74.
- Graham, M. D. (2019b). *Tangible memories?: Shaping Pa'ipai ceramic traditions in Santa Catarina*. Tesis. Mexicali, México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Graham, M. D. (2020). Tangible memories: Clay objects from Santa Catarina and their connection to the past. *California Archaeology*, en prensa.
- Handler, R. y Linnekin, J. (1984). Tradition: Genuine or spurious? *Journal of American Folklore*, 97(385), 273-290.
- Hector, S. (2018). Gourd rattles in Southern California with descriptions of other rattle types. *Center for Research in Traditional Culture of the Americas, A 501(C), (3)*, 1-51.
- Henderson, R. (1951). We camped with the Pa ipai. *The Desert Magazine*, 14(9), 8-12.
- Henderson, R. (1952a). The tribesmen of Santa Catarina. *The Desert Magazine*, 15(7), 5-11.
- Henderson, R. (1952b). Lost silver ledge of Santa Catarina. *The Desert Magazine*, 15(11), 11-12.
- Hinton, T.B. y Owen, R. C. (1957). Some surviving Yuman groups in northern Baja California. *América Indígena*, XVII(1), 88-101.

- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing traditions. En E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The invention of tradition* (pp. 1-14). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Hohenthal, Jr., W. D. (2001). Tipai ethnographic notes: A Baja California Indian community at mid-century. *Ballena Press Anthropological Papers* 48. Novato, CA: Ballena Press.
- Koerper, H. C. y Hedges, K. (1996). Patayan anthropomorphic figurines from an Orange County site. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 18(2), 204-220.
- Laylander, D. (1993). Enfoques lingüísticos sobre la prehistoria del sur de California. *Estudios Fronterizos*, 31-32, 11-23.
- Magaña Mancillas, M. A. G. (1999). Indígenas, misiones y ranchos durante el siglo XIX. En M. A. Samaniego (coord.), *Ensenada: nuevas aportaciones para su historia* (pp. 81-113). Mexicali, México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Martínez Arellano, N.A. (2016). *Tiempos pai pai: aproximación etnográfica al estudio del tiempo en la comunidad pai pai de Santa Catarina en el noroeste de México*. Tesis. Saltillo, México: Universidad Autónoma de Coahuila.
- May, R.V. (2001). Ceramic rims from the rim of Lake Le Conte. *San Bernardino County Museum Association Quarterly*, 48, (3), 45-72.
- Michelsen, R. C. (1970a). A piece of cordage. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 6(1).
- Michelsen, R. C. (1970b). "Making it" in a technologically simple society. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 6(1), 41-46.
- Michelsen, R. C. (1971). Petra makes paddle and anvil pottery. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 7(1), 1.
- Michelsen, R. C. (1974). Ethnographic notes on agave fiber cordage: Photographs by Mr. Michelsen, October 1966. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 10(1), 39-47.
- Michelsen, R. C. (1991). La territorialidad del indígena americano de la tierra alta del norte de la Baja California. *Estudios Fronterizos. Revista del Instituto de Investigaciones Sociales*, 25, 153-159.
- Mixco, M. (1997). Etnohistoria pa ipai en la Baja California. *Tlalocan* XII, 249-270.
- Owen, R. (1962). *The Indians of Santa Catarina, Baja California, Mexico: Concepts of curing and disease*. Tesis. Los Ángeles CA: University of California.

- Owen, R. (1963). The use of plants and non-magical techniques in curing illnesses among the Pa'ipai, Santa Catarina, Baja California, Mexico. *América Indígena*, 23, 319-344.
- Owen, R. (1969). Contemporary ethnography of Baja California, Mexico. En E. Z. Vogt (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, 8(2), 871-878, Austin, TX: University of Texas Press.
- Panich, L. M. (2009). *Persistence of native identity at Mission Santa Catalina, Baja California, 1797-1840*. Tesis. Berkeley CA: University of California.
- Panich, L. M. y Wilken-Robertson, M. (2013a). Malcolm J. Rogers as an ethnoarchaeologist: Reflections from Santa Catarina, Baja California. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 48(3-4), 109-119.
- Panich, L.M. y Wilken-Robertson, M. (2013b). Pa ipai pottery past and present: Evolution of an indigenous ceramic tradition. *Pacific Coast Archaeological Society*, 48(1-2), 75-95.
- Porcayo Micheline, A. (2016). Geometric proposal for the classification of pre-historic and modern Yuman vessels, their chronology, development, and association with the extent of sedentism of their tribes. *Proceedings of the Society for California Archaeology*, 30, 17-40.
- Porcayo Micheline, A. (2018). The vesicular or Egyptian rectangle as an analytical tool: Demonstrating the persistence of Yuman ceramic production through the increasing proportional height of vessels. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 38(2), 191-206.
- Price, J. (1971). Baja California in anthropological theory: Desert adaptation, cul-de-sac, frontier, and border. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 7(1), 27-33.
- Rogers, M. J. (1936). Yuman pottery making. *San Diego Museum of Man Papers*, 2. San Diego, CA: Museum of Man.
- Rogers, M. J. (1945). An outline of Yuman prehistory. *Southwestern Journal of Anthropology*, 1(2), 167-198.
- Russell, N. (2006). Collective memory before and after Halbwachs. *The French Review*, 79(4), 792-804.
- Smith, H. (1971). Indians of Santa Catarina: Photographs from the collection of Ralph C. Michelsen. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 7(1), 34-38.
- Smith, H. (1972). The making of paddle and anvil pottery at Santa Catarina, Baja California, Mexico. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 8(1), 2-9.

- Van Camp, G. (1979). Kumeyaay pottery: Paddle and anvil techniques of southern California. *Ballena Press Anthropological Papers, 13*. Socorro, NM: Ballena Press.
- Wade, S. A. (2004). *Kumeyaay and Pa ipai pottery as evidence of cultural adaptation and persistence in Alta and Baja California*. Tesis. San Diego CA: San Diego State University.
- Waters, M. R. (1982). The lowland Patayan ceramic typology. En R. H. McGuire y M. B. Schiffer (eds.), *Hohokam and Patayan: Prehistory of southwestern Arizona* (pp. 537-570). Nueva York: Academic Press.
- Wilken, M. A. (1987). The Pa ipai potters of Baja California: A living tradition. *The Masterkey, 60*(4), 18-26.

7. LA LUNA Y SUS TEMPORALIDADES DIFERENCIADAS EN EL TERRITORIO PA IPAI Y KU' AHL EN ENSENADA, BAJA CALIFORNIA. DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA A 1950

Martín Cuitzeo Domínguez Núñez

INTRODUCCIÓN

Este texto trata acerca de las representaciones y prácticas relacionadas con la luna entre las familias pa ipai y koahl. El interés específico de este artículo son las transformaciones que estas representaciones y prácticas experimentaron desde la época prehispánica hasta la primera mitad del siglo xx. Aquí demostraremos cómo en la época prehispánica y aun a inicios de la época colonial, estas prácticas y representaciones fueron parte de procesos de larga duración que tardaron muchos siglos en transformarse y que, al ocurrir el drama de la colonización, empezaron a transformarse a un ritmo más veloz hasta la actualidad. En este trabajo también se documenta que las transformaciones de las representaciones y prácticas asociadas con la luna han sido resultado de grandes cambios económicos y sociales producidos por la colonización en la región, que trajo consigo un proceso de rancherización y la incorporación de los yumanos a la modernidad.

Los datos que aquí se presentan son producto de una investigación interdisciplinaria que empleó métodos y fuentes provenientes de la arqueología, la historia y la etnografía. Al provenir de distintas fuentes los datos brindan una información de distinto tipo que, sin embargo, se puede ensamblar y organizar a partir del modelo de las temporalidades diferenciadas. Así, los datos sobre las representaciones y prácticas relacionadas con la luna en el periodo prehispánico, provienen de la arqueología, en particular del trabajo de Thakar, Glasgow y Blanchet (2015), realizado en regiones ubicadas un poco más al norte de la

región de nuestro estudio. Se trata de la interpretación y análisis de un contexto arqueológico formado por los restos de conchas de moluscos consumidos por las sociedades del pasado.

Para el periodo de la conquista y colonización se revisaron documentos de Manuel Clemente Rojo publicados por el Museo de Ensenada. En ellos se encontró un dato referente al uso de marcas en un bastón de mando para señalar el paso de las lunas llenas.

Así, la mayor parte de los datos de este artículo corresponden al siglo xx. Éstos provienen de trabajos etnográficos de antropólogos de inicios y mediados del siglo, de la revisión de entrevistas grabadas por otros antropólogos y, principalmente, del trabajo etnográfico del autor de estas líneas.

Ahora bien, aparentemente la información obtenida sobre la época prehispánica y colonial no tiene relación con la del siglo xx. Sin embargo, como veremos más abajo, ambos cuerpos de información se encuentran estrechamente relacionados y nos hablan de la repetición, en distintos contextos históricos, de actividades similares que son parte de procesos históricos más amplios, así como de adaptaciones y resignificaciones.

Aún más, es necesario aclarar que los dos primeros periodos históricos aquí planteados, apenas comienzan a ser investigados, y su recuento histórico se presenta de forma muy preliminar. Por el contrario, la información que corresponde al siglo xx se encuentra más desarrollada. No obstante, su correlación nos permite anticipar la existencia de procesos generales de larga duración, así como de las coyunturas y los procesos de corta duración.

EL TERRITORIO DE ENSENADA Y LAS FAMILIAS PA IPAI Y KU' AHL

Las familias pa ipai y koahl habitan los territorios en los que actualmente se ubican los pueblos de Héroes de la Independencia y Santa Catarina, en la porción centro-norte del actual municipio de Ensenada en Baja California. No obstante, en el pasado el territorio de estos grupos era mucho más extenso, pues abarcaba desde el Océano Pacífico hasta el Golfo de California. Este territorio incluía también partes de la Sierra de Juárez y del desierto al norte y limitaba al sur con la sierra de San Pedro Mártir.

Los pa ipai y los ku'ahl, junto con los kiliwas, los kumiai y los cucapá, son parte de la familia lingüística yumana. Las cinco lenguas de esta familia están

en peligro de desaparecer (Cacavari, 2012). El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México (INALI, 2016) estima en 200 los hablantes del pa ipai.

En el pasado, los pa ipai se asentaron en San Vicente, Rancho Durango San Isidoro y El Jamaú, sin embargo, estos dos últimos lugares fueron abandonados; en el primer caso, por el robo de tierras por parte de los ejidatarios mexicanos, y en el segundo, por la pobreza y la violencia relacionada con la delincuencia organizada. Actualmente este grupo reside en los pueblos de Santa Catarina y Héroes de la Independencia, así como en otras ciudades como Ensenada, Mexicali, Tijuana y Tecate, a donde han tenido que emigrar por razones económicas. Incluso, algunas familias han migrado a reservaciones indígenas en el sur de California.

Los ku'ahl, por su parte, también viven en Santa Catarina, Héroes de la Independencia, El Rodeo y otros pueblos y ciudades. Durante mi investigación, encontré a tres hablantes de la lengua ku'ahl, aunque poco después del trabajo de campo uno de ellos falleció. Similar al caso de los pa ipai, muchos de estos indígenas se identifican como ku'ahl por sus lazos de sangre y otras razones, a pesar de no hablar la lengua.

Según Silvia Yee (2010a, p. 75), en Santa Catarina conviven hablantes de pa ipai y ku'ahl, aunque todos se denominan “pa ipai” cuando se refieren específicamente a su grupo étnico. En otro trabajo, Yee (2010b, p. 24) también señala que hay confusión en torno a la lengua ku'ahl y que, hasta la fecha, no hay ninguna descripción gramatical disponible de la misma y muy pocas fuentes que documenten la existencia de este grupo. Enseguida se definen tres conceptos que van a permitir entender los distintos ritmos de cambio de las representaciones y prácticas de estos grupos, relacionadas con la luna.

Los distintos ritmos de transformación

El historiador Fernand Braudel señalaba que el tiempo social estaba compuesto por distintos ritmos históricos y duraciones. El primero de ellos es el tiempo corto o evenemencial, el tiempo de los acontecimientos políticos y efímeros. Los historiadores profesionales y los periodistas se han enfocado generalmente en este tiempo y se le mide en días, meses y años. El segundo tipo de tiempo es el tiempo de los ciclos y las coyunturas económicas, sociales y culturales. Se mide en años y décadas y puede ejemplificarse con los ciclos económicos y los movimientos y tendencias artísticas y culturales. Finalmente, el tercer tipo de

tiempo es el tiempo secular o larga duración. Se trata de una dimensión temporal que tarda siglos en transcurrir, se vincula generalmente con procesos geológicos, con realidades geográficas y con grandes ciclos climáticos. Un ejemplo de esto sería cómo una cadena montañosa o un mar marcan los ritmos de la vida de una sociedad, los tipos de cultivo y ganadería, las rutas de comercio, etcétera (Braudel, 1970, pp. 64-76).

Las tres temporalidades aquí mencionadas atraviesan de distinta manera la historia de las representaciones de la luna entre pa ipais y ku'ahles. Como veremos aquí, la corta duración y el tiempo de la coyuntura se vuelven más visibles a partir del proceso de colonización. En cambio, mientras más atrás en el tiempo se retrocede, los procesos de corta duración parecen borrarse y la larga duración es más perceptible. Pero ¿qué es una representación astronómica?, ¿qué es un espacio de conocimiento y por qué la luna entra dentro de esta categoría?

Representaciones astronómicas y espacios de conocimiento

Las representaciones son esquemas o modelos compuestos por signos que permiten al ser humano y a las sociedades comprender el mundo y guiar sus acciones (Rosales, 2006, p. 24). Estas representaciones, como lo señala Giménez, tienen una dimensión evaluativa, son socialmente compartidas y están en constante negociación (Giménez, 2013, p. 4). En este trabajo hablamos de la luna como representación sometida a diferentes velocidades históricas. Se trata de los esquemas creados por los pa ipais y ku'ahles acerca de nuestro satélite y sus movimientos, de los modelos de explicación empírica con los que dichos grupos vinculaban sus fases con diversos procesos ecológicos, políticos o simbólicos, evaluando al mundo en que vivieron, compartiendo socialmente su conocimiento y actuando a partir de estos esquemas. Se trata también de representaciones negociadas en un ambiente socialmente cambiante, sobre todo después de la colonización.

Por su parte, los espacios de conocimientos o de saberes son un tipo particular de representaciones que se definen como procesos de ensamblaje de lugares, personas, actividades e ideas interconectadas (Turnbull, 2003, p. 6). En el caso de los saberes astronómicos, éstos son espacios de conocimiento que involucran la interpretación del mundo en el que se vive y están contenidos en la tradición oral y las formas artísticas, como las danzas, los cantos y los cuentos.

Estos saberes astronómicos están en constante transformación e incorporan nueva información y perspectivas (Hamacher, 2011, pp. 34-35).

En el caso que nos ocupa, las representaciones de la luna se convirtieron al paso del tiempo en espacios donde se ensamblaron actividades diversas como la pesca, la recolección, la agricultura, el cómputo del tiempo y los rituales con ideas tanto locales, propiamente indígenas, como aquellas traídas por colonos provenientes del interior de México y de España.

Prácticas astronómicas

Las prácticas astronómicas consisten en una serie de secuencias técnico-simbólicas que conectan el territorio con el cielo (Domínguez, 2019, pp. 177-178). Estas secuencias se basan en una serie de lógicas sociales y simbólicas que están íntimamente relacionadas con la dimensión material de estas prácticas (Lemonnier, 2006, p. 12), en las que el cuerpo humano desempeña un papel fundamental. Estas secuencias pueden ser observadas tanto en la vida cotidiana como en momentos especiales, y tienen un impacto tanto en el mundo simbólico como en el mundo material. La comprensión de estas prácticas técnico-simbólicas nos permite entender las cosmovisiones, en particular las que expresan la relación entre el cielo y la tierra, y las lógicas sociales de las culturas que las llevan a cabo.

Por otra parte, estas prácticas son capaces de producir, reproducir y encarnar las normas y el orden social, así como las contradicciones sociales, económicas e ideológicas del contexto social en el que tienen lugar. También, estas prácticas pueden ser el escenario en el que los actores producen rupturas con las normas establecidas y fomentan la innovación. Es importante destacar que estas prácticas se llevan a cabo porque tienen un significado para las personas que las realizan, y cuando pierden su función o significado, son abandonadas. En el caso particular de los pa ipais y los ku'ahles, las prácticas asociadas con la luna involucraban al cuerpo de diferentes maneras e incluían la pesca en luna llena o luna nueva, los calendarios, la orientación en el espacio por medio de la luna, la castración del ganado en luna llena y los rituales con bebés sobre cierta piedra durante la luna llena. En el siguiente apartado hablaremos sobre el desarrollo histórico de las representaciones y prácticas relacionadas con la luna entre pa ipais y ku'ahles.

Época prehispánica

Desde que Baja California comenzó a ser poblada entre los años 10000 y el 8000 a.C. (Des Lauriers, 2006, p. 261), el modo de producción que predominó en la península fue el basado en la pesca, la recolección y la cacería. Como evidencia de las actividades de pesca encontramos los concheros arqueológicos a las orillas de las playas. Se trata de montículos formados a lo largo de los siglos por el consumo continuo de moluscos y por el desecho de sus conchas. En la región de Ensenada se han encontrado numerosos de estos concheros, sobre todo en la zona conocida como Jatay-Bajamar (Fonseca, 2017). En los tiempos prehistóricos, la recolección de moluscos en las costas del norte de Baja California dependía de las fases de la luna y las mareas. Evidencia de esto son los hallazgos de Thakar, Glasgow y Blanchet (2015) en el Canal de Santa Bárbara, en la costa sur de California. De acuerdo con la evidencia arqueológica en los concheros estudiados, la pesca de ciertas especies dependía de los cambios de marea durante la luna llena y la luna nueva. Las y los autores encontraron que

[...] la costa del sur de California experimenta un régimen de marea semidiurno mixto, en el que dos mareas altas desiguales se alternan con dos mareas bajas desiguales cada día lunar. Las amplitudes de marea máximas (mareas de primavera) ocurren cada 14.5 días en un ciclo lunar, coincidente con la luna nueva y llena. Patrones de mareas estacionales, particularmente la ocurrencia de mareas diurnas, ejercen una influencia significativa en el forrajeo humano al mediar el acceso diurno a los tramos más bajos de los lechos de mejillones donde hay individuos más grandes y de más rápido crecimiento disponibles (Thakar *et al.*, 2015, p. 6).

Este estudio evalúa cómo la variación de las mareas a lo largo del ciclo de la luna afectaba el tamaño y la disponibilidad de las especies marinas. Los autores explican que los ciclos de la luna están relacionados con los patrones de las mareas y que estos patrones afectaban el consumo humano al condicionar el acceso a los sitios donde los individuos más grandes y de más rápido crecimiento se hallaban disponibles. También, en otras regiones de América y el mundo como Costa Rica (Voorhies y Martínez, 2016) y Sudáfrica (Binemann, 2005, pp. 63, 75) se ha encontrado una relación entre la recolección de moluscos y el ciclo de las mareas y los ciclos de la luna.

Asimismo, durante el trabajo etnográfico, Adelaida Albáñez (pa ipai) y Aaron Castro (ku'ahles) me comentaron que a mediados de los años cincuenta

las familias pa ipai y ku'ahles bajaban a las costas a pescar almejas durante la luna llena. También observé que aún hoy la población mexicana no indígena suele pescar almejas durante la luna llena en las costas de Baja California.

Ahora bien, considero que para que la hipótesis planteada en esta sección pueda ser probada o desechada, se debería realizar una investigación similar a la de Thakar y colegas (2015) en los concheros de Baja California. Esto permitiría saber si hay una correlación entre los ciclos de las mareas, los ciclos de la luna y las especies de moluscos recolectados. Los indicios obtenidos hasta ahora, acerca de una posible relación entre la pesca de moluscos y los ciclos de la luna, tal y como existen en la actualidad, parecen demostrar que en dos periodos distintos y bajo modos de producción diferentes ha tenido lugar esta actividad productiva. Pasaré ahora a desarrollar el tema de la luna durante el proceso de colonización a inicios del siglo XIX.

EL PERIODO DE COLONIZACIÓN Y LAS REBELIONES INDÍGENAS

La colonización de la región ocurrió hacia finales del siglo XVIII, cuando Juan de Arrillaga decidió que la actual Santa Catarina era un espacio propicio para iniciar la evangelización de los indígenas del norte de Baja California. Ahí fue fundada la Misión de Santa Catarina Virgen y Mártir por parte de la orden de los dominicos. Esta orden permaneció en la región por 67 años, teniendo como objetivo convertir a los pueblos yumanos al catolicismo, transformarlos en hablantes de español e introducir el modelo de pueblo indio sedentario (Garduño, 2015, p. 37).

Entre 1834 y 1840 concluyó la ocupación dominica en la región con el estallido de dos rebeliones indígenas. La primera, la de 1834, implicó ataques a las misiones, incluyendo la de Santa Catarina. La segunda, la de 1840, destruyó tanto la misión de Santa Catarina como la de Guadalupe (Meigs, 2005, pp. 219-220; Panich, 2009, p. 115). Tras estos eventos, las familias reafirmaron un esquema seminómada de recolección, caza y pesca (Garduño, 1994, p. 101).

Estas rebeliones marcaron un cambio histórico para los pueblos originarios quienes recuperaron algunos de sus viejos territorios donde estaban las misiones. Janitín, un líder kumiai, encabezó estas rebeliones. Janitín empleaba un elemento astronómico para legitimar su liderazgo. Se trataba del uso de

una vara de encino con rayas diminutas. Manuel Clemente Rojo¹ preguntó al líder kumiai por el significado de las líneas; Janitín le respondió que estas representaban las lunas llenas transcurridas desde que él se había convertido en jefe (Rojo, 2000, p. 74). Entonces, Rojo preguntó a Janitín hacía cuántas lunas había nacido, él señaló que no recordaba, pero al ser inquirido acerca del porqué registrar las lunas, Janitín respondió que las lunas le servían para recordar hechos importantes que le habían ocurrido a su gente y a él (Rojo, 2000, p. 73).

En este periodo vemos por primera vez la relación entre la luna y los procesos políticos de coyuntura y mediana duración. A diferencia de la época prehispánica, los datos permiten dar cuenta de una dimensión política materializada en la legitimación del liderazgo de Janitín. Los datos para el siglo xx permitirán observar de forma más amplia otras dimensiones económicas, sociales y simbólicas donde aparece la luna.

LA LUNA A COMIENZOS DEL SIGLO XX

Los comienzos del siglo xx estuvieron marcados por la Revolución mexicana y los conflictos entre distintos linajes que se unieron a uno u otro bando con el fin de redimir rencillas históricas. Los hermanos Flores Magón y el movimiento magonista tuvo como campo de acción Baja California. Algunos linajes pa ipai, kumiai y kiliwa se unieron con los magonistas. Tras la derrota del magonismo, los linajes que se les habían unido fueron diezmados, algunos de sus líderes fueron fusilados y familias enteras masacradas.

Después de este periodo convulso, la paz volvió a la región. En esta época, es decir, alrededor de los años veinte del siglo xx, la luna continuaba siendo un astro importante relacionado con el conteo del tiempo, con los mitos de creación del mundo, así como con algunas actividades de subsistencia. Así lo confirma el siguiente relato acerca de la creación de la luna y el sol, obtenido por los antropólogos Lowie y Gifford (1928) en conversación con Nalwaxau, habitante de la región montañosa de Santa Catarina y especialista ritual pa ipai: El creador tenía una luna. La hizo en el oeste. Luego hizo el sol en el oriente. Puso la luna en el oeste y le dijo a la gente que él la había hecho. Dijo que la luna bajaría, pero que habría luna nueva. Nombró los meses. Después de eso hizo el sol.

¹ El texto del cual obtuve esta información fue editado y dado a conocer por Carlos Lazcano. Se supone que el manuscrito es inédito y fue entregado a Lazcano por un descendiente de Manuel Rojo quien lo encontró entre las pertenencias de sus familiares. Sugiero que en el futuro historiadores capacitados para la tarea realicen una crítica de fuentes con respecto al manuscrito, su contenido y su autenticidad. Para esta tesis asumo que el texto es auténtico pues en este momento no tengo elementos para pensar lo contrario

La historia que acabo de contar es sobre mi tribu. Los Akwa'ala (pa ipai) se formaron al mismo tiempo que las otras cuatro tribus. No nos dio nada excepto los nombres de los seis meses. Cuando mi tribu empezó a hablar, vino el viento y la lluvia.

Se hizo la luna (?), pero primero él la sacó y se la puso en la mano para mostrársela a los hombres. “Esta es la luna”. Luego la levantó en el aire y la dejó allí. El creador tenía el sol en su mano de la misma manera. Cuando la gente lo ve en el este, sabe que es el amanecer; cuando está en el oeste, sabe que pronto oscurecerá y será hora de irse a casa. Los hombres fueron hechos como muñecos, que después de un tiempo se convirtieron en hombres. A cada uno se le dio el nombre de su tribu y linaje² (Gifford y Lowie, 1928, pp. 350-351).

En este relato, el creador del mundo tiene en su posesión a la luna. Coloca ésta en el rumbo oeste, y le dice a la gente que la luna bajará, es decir, que desaparecerá, pero que luego habrá la luna nueva, y que ésta volverá a salir. Él le da nombre a los meses y le enseña a la gente los nombres de los seis meses lunares, luego crea al sol en el rumbo este.

Cuando el creador hace la luna la coloca en su mano y se la muestra a la gente, la levanta y la deja en el aire. El relato va acompañado con una historia que cuenta cómo fueron creados los seres humanos, las distintas tribus y los distintos linajes.

El calendario lunar

El especialista ritual Nalwaxau hablaba también de un calendario lunar pa ipai. Éste poseía seis nombres que correspondían a los meses o lunas. Una vez que los seis nombres se agotaban, se volvían a utilizar otra vez. La aparición de la nueva luna creciente por el oeste marcaba el inicio de cada mes. El inicio del año era marcado por el cuarto creciente de luna en enero, a este mes se le llamaba Helanimisapa, cuyo significado es “luna blanca”. Este periodo del año era

² Traducción hecha del inglés al español por el autor. El texto original en inglés es el siguiente: “The creator had a moon. He made it in the west. Then he made the sun in the east. He put the moon in the west and told the people he had made it. He said the moon would go down, but there would be a new moon. He named the months. After that he made the sun. The story I have just been telling is about my tribe. The Akwa'ala were made at the same time as the other four tribes. He did not give us anything except the names of the six months. When my tribe began to talk, there came wind and rain. Moon was made (?), but first was taken out and put on the hand to show to men. “This is the moon”. Then he took it up in the air and left it there. The creator had the sun on his hand in the same way. When people see it in the east, they know it is sunrise; when in the west, they know it will soon be dark and time to go home. Men were made like dolls, which after a while became like men. Each was given the name of his tribe and lineage”.

seguido por los meses de Helapite,³ Helakul, Helamektinya, Helapsu y Helayut (Gifford y Lowie, 1928, p. 342). Desafortunadamente, no se sabe más acerca del calendario lunar de este periodo.

El caso Nawalxau y sus conocimientos sobre el calendario lunar y los mitos del origen de la luna a inicios del siglo xx, es una ventana que permite ver indicios de procesos de larga y mediana duración. Los calendarios y los mitos pertenecen a procesos de larga duración que permanecen a través de la oralidad, no obstante, para los años veinte del siglo anterior, éstos también representaban expresiones de coyuntura porque en los registros de épocas posteriores ya no encontraremos ni los mitos ni el calendario lunar en la forma como lo presentaba Nawalxau. Pese a esto, hacia el futuro los saberes y las prácticas relacionadas con la luna no desaparecerán, sino que se renovarán y adaptarán a los nuevos tiempos.

REFORMA AGRARIA, ACTIVIDADES DE SUBSISTENCIA Y LA LUNA

La luna y las actividades de subsistencia

A finales de los años treinta el gobierno de Lázaro Cárdenas impulsó la Reforma Agraria, es decir, la entrega de tierras que estaban en manos de los terratenientes y de grandes compañías a los campesinos mexicanos. En el caso de Baja California, la Reforma Agraria dotó tierra a los mexicanos que habían sido expulsados de Estados Unidos durante la Gran Depresión de 1929-1930; sin embargo, no tomó en cuenta el caso particular de los pueblos seminómadas de Baja California y terminó afectando sus territorios para repartirlos en forma de ejidos (Garduño, 2015).

En este contexto, los pa ipai y los ku'ahl que se dedicaban a actividades de subsistencia como la pesca, la agricultura de autoconsumo, la ganadería a pequeña escala, las actividades forestales y la recolección, entraron en contacto con los nuevos inmigrantes mexicanos con quienes empezaron a comerciar los productos que eran resultado de sus actividades de subsistencia. Así, las almejas se empezaron a vender en restaurantes de Ensenada y la carne de venado se empezó a llevar a establecimientos en Tijuana. En este periodo las familias iniciaron su trabajo como jornaleras en los campos de algodón en Mexicali y

³ Los significados de estos nombres no fueron registrados por Gifford y Lowie.

en los campos de frijol en San Vicente. Por otra parte, había miembros de las familias que trabajaban como vaqueros y hacían largas travesías arreando vacas y borregos a lo largo de la península en busca de pastos para alimentarlos. Como veremos en las líneas siguientes, en muchas de estas actividades la luna desempeñaba un papel importante.

Pesca

La pesca, como hemos visto, fue una actividad relacionada con la luna, practicada durante muchos siglos por las familias pa ipai y ku'ahl. A mediados del siglo xx, estos grupos colectaban almeja y abulón en el Golfo de California y en la costa del Pacífico. Don Aarón Castro, de familia koahl, recuerda cómo el abulón es un molusco que vive al interior de una concha que se adhiere a los fondos rocosos. También rememora cómo durante la fase de luna llena acudía al puerto Tres Cruces, Baja California, a meterse al mar para extraerlo. Los abulones se encontraban, en palabras de don Aarón, en unos “cantilitos como los de la tierra”, en secciones del terreno con forma de escalón. El abulón se abría con cinces y se echaba en unos sacos. Don Aarón pescaba con su padre y señala que según sabe, los españoles les enseñaron a los indígenas a pescar el abulón. Esto resulta interesante porque al parecer ésta era una práctica que se había perdido, pero fue reaprendida, como parte de un proceso de revitalización, a través del contacto con los inmigrantes mexicanos. Cabe señalar que este proceso de revitalización tiene lugar en los años cincuenta, en otras dimensiones de la vida pa ipai; éste es el caso de los cantos, que justo en este periodo fueron reintroducidos por Eugenio Albáñez.

De acuerdo con lo señalado por don Aarón Castro, en esa época se pescaba durante la luna llena, pues con la marea alta provocada por esta fase lunar era posible extraer el marisco con mayor facilidad. De manera similar, doña Adelaida Albáñez, artesana y curandera pa ipai, cuenta que sus tíos, abuelos y bisabuelos iban a las costas del Pacífico a recolectar abulón:

Sí, mi papá [Juan Albáñez] nos contaba, porque él no lo hizo, porque eso era la gente más antes, tal vez sus tíos, sus abuelos, sus bisabuelos de él también no, porque él decía que siempre había uso de ese, conchita de abulón y todo eso y que le había platicado su tío que más antes iba a Ensenada hasta a pie, porque ellos sabían sobre de la luna, a qué hora bajaba el mar, a qué tiempo se subía el mar, mucha agua ¿no? y ellos sabían pues sobre de la luna, que cuando bajaba al mar, el agua ¿no? y ellos iban a sacar abulón, otros animalitos.

Como podemos ver en este testimonio, la luna marcaba el momento y la hora en que bajaba y subía la marea. Ambas fases dictaban la pauta para pescar abulón y otras especies. Esta práctica, en el imaginario colectivo de los pa ipai y koahl, se encuentra ubicada como algo lejano en el tiempo, algo que se practicaba hace muchas generaciones, aunque, como lo afirma don Aarón y doña Adelaida, esta actividad se seguía practicando en la segunda mitad del siglo xx, aplicando todavía los saberes tradicionales sobre los efectos de las fases de la luna.

Finalmente, cabe preguntarse si las actividades de pesca normadas por las fases lunares, observadas durante el siglo xx, eran procesos de larga duración y de continuidad en el tiempo, o si se trata de prácticas reintroducidas que combinan tiempos coyunturales con tiempos de larga duración. Como se argumenta en la discusión de este artículo, nosotros nos inclinamos por lo segundo.

Agricultura

Durante los años cincuenta y sesenta del siglo xx, emergieron saberes y prácticas agrícolas que requerían también de un puntual conocimiento sobre las fases lunares. La luna marcaba los momentos en los cuales era posible sembrar con el fin de obtener una mejor cosecha. Doña Gloria Regino, artesana pa ipai, comenta que su madre le decía que se debía de plantar en luna llena. Esto era porque esta fase lunar daba fuerza a la planta y con su fuerza hacía brotar los tallos y permitía que todos salieran parejos. Según comenta esta artesana, la luna llena hace que los troncos de las plantas no se caigan y que nazcan completas las plantas de las cosechas. A continuación, transcribo un fragmento de la entrevista que tuve con doña Gloria respecto de este tema:

G: Ajá, la luna llena, la luna llena, tenía que cortar para que brotara, igual cortar el pelo, cuando llenaba la luna, y si va a plantar puede ser en luna llena.

M: ¿Y por qué doña Gloria? ¿Por qué hay que cortar en ese momento, cuando hay luna llena?

G: Porque dicen que da fuerza, tiene fuerza la luna, para brotar o para crecer.

M: ¿Y entonces eso hace que los palos no se caigan y...?

G: ...mmh que no se caigan.

M: ¿Igual se tiene que sembrar en luna llena?

G: Ajá, en luna llena para que nazca bien completito toda parejo.

Como se puede inferir de los testimonios anteriores, el trabajo de la tierra asociado a las fases lunares constituye procesos de tiempo largo y de mediana duración. La razón de esto es que la agricultura ha tenido una presencia muy accidentada. Primero, fue introducida de manera tardía hacia el periodo colonial; segundo, los indígenas no la adoptaron completamente debido a que las pautas de recolección y pesca continuaron persistiendo, y tercero, a pesar de haber perdurado en la región por cerca de 250 años, en el periodo neoliberal, que inició en los años ochenta del siglo xx, esta actividad desapareció prácticamente.

Orientación y ciclos de la luna

En los años cincuenta ocurrió un *boom* en el cultivo del algodón en el Valle de Mexicali. Esto demandó grandes cantidades de mano de obra. Don Aarón Castro y su familia, al igual que otras familias pa ipai, trabajaron como jornaleros en esta actividad. El camino a Mexicali no era parte de los territorios que las familias solían transitar en esta época, por lo que era para ellos un espacio relativamente nuevo. Al principio, el viaje se realizaba a caballo y se utilizaba a la luna como referencia para no perderse durante la noche.

Los lugares por los cuales salía y se ocultaba la luna servían como puntos de referencia y orientación. Don Aarón contaba que la luna salía por el este y se ocultaba por el oeste a distintas horas, ésta era una de sus referencias. En una ocasión, según cuenta, se quedó dormido y al despertar se desorientó porque la luna se había movido de donde estaba antes de dormirse. Esta experiencia le hizo percatarse del movimiento lunar.

De nueva cuenta, el saber orientarse con la luna se liga y vincula con procesos de coyuntura como sería el *boom* del cultivo del algodón en Mexicali.

Un antiguo ritual relacionado con una piedra y la luna

Durante las mismas décadas de los cincuenta y sesenta, existió un singular ritual asociado con la luna. Doña Daría Mariscal cuenta que la gente de antes “subía a los bebés a una piedra y gritaban algo cuando la luna [aparecía], para que crecieran bien [los bebés] y no les pasara nada”.

La práctica anterior parece dar cuenta de dos tiempos, la corta y la mediana duración. La corta duración se referiría al hecho concreto de subir a la roca

y gritar el nombre de un bebé en específico. El ritual como práctica cultural desarrollada a lo largo del tiempo sería un proceso que desde nuestro punto de vista pertenece a la mediana duración o tiempo de coyuntura. Consideramos que esto es así debido a que no encontramos, hasta ahora, datos respecto a que este ritual se practicara con anterioridad o posterioridad.

UNA DISCUSIÓN ACERCA DE LOS TIEMPOS HISTÓRICOS Y LAS REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS DE LA LUNA EN TERRITORIO PA IPAI

Distintos ritmos de transformación

En esta sección se discutirá el devenir histórico de los conceptos desarrollados sobre la luna, en el territorio pa ipai y koahl. Esto con el fin de entender cuáles han sido los distintos ritmos históricos que se han vinculado con las representaciones y prácticas de este astro.

En la historia de la relación entre la luna, el territorio y sus habitantes, existe una dimensión secular o de larga duración de procesos astronómicos ligados a los ciclos de la naturaleza. Esta dimensión posee una tasa de cambio casi inamovible desde la perspectiva de la temporalidad humana, se trata de un proceso de duración similar al de los procesos geológicos.

Esta temporalidad abarca los ciclos de la luna que se han mantenido inalterados por milenios. Hablo del paso de la luna nueva a la luna llena, para luego regresar a la luna nueva, con dos puntos intermedios en los cuartos crecientes y los cuartos menguantes y su relación con las mareas. Esta relación ha sido, particularmente, de la luna llena con los momentos en los que el mar alcanza su máximo retroceso, la marea viva, y de la luna en cuarto creciente con los momentos en los que el mar vuelve a su nivel normal, la marea muerta.

A lo largo de los diferentes periodos históricos que hemos mencionado arriba, la dimensión astronómica de larga duración ha estado presente. No importa que se trate de la pesca de especies que se pueden recolectar en el periodo de marea viva o que nos refiramos a la contabilización del número de lunas transcurridas desde que uno de los líderes de las rebeliones de 1840 asumió el poder. Esta dimensión se observa también en el calendario lunar pa ipai de inicios del siglo xx, y en las actividades de pesca y orientación en el territorio a partir de la observación de la luna y sus movimientos a mediados del mismo siglo.

Sin embargo, como hemos visto, la relación de las familias con la luna tiene una dimensión coyuntural cuya tasa de cambio se mide en décadas y años. Así, la relación con la luna en cada periodo histórico mencionado ha tenido particularidades que han perdurado por décadas. Estas coyunturas son plenamente identificables después de la colonización de la región, durante el siglo XVIII. Así, mientras que en la época prehispánica las actividades de subsistencia estuvieron profundamente relacionadas con la larga duración, en el periodo de las rebeliones ocurre un proceso de coyuntura. En este proceso de coyuntura, los ciclos de la luna servían para medir la longevidad del liderazgo y con ello fortalecer su legitimidad.

Otras representaciones de la luna que parecieran haber durado por décadas son el calendario lunar de seis fases que se renovaba constantemente, los relatos míticos del origen de la luna, el uso de la luna como referente para sembrar las plantas, la orientación en el territorio por medio de la luna y el ritual de gritar sobre una piedra a la luna para que los niños crecieran bien. No sabemos si estas prácticas y representaciones venían de un pasado lejano; hasta ahora no hay datos para considerarlos procesos de larga duración, como de inicio y de forma intuitiva se podrían considerar. Por esta razón y por el hecho de que no aparecen más adelante en el tiempo (por lo menos en la revisión histórica aquí realizada), consideramos que su temporalidad corresponde a la mediana duración.

El proceso de coyuntura por excelencia consistió, sin embargo, en la reintroducción de las prácticas y saberes de la pesca y su relación con la luna. Los datos disponibles ahora nos dan indicios de que hubo una renovación de estos saberes, pues parece ser que fueron migrantes españoles quienes reintrodujeron entre los koahl parte de estos conocimientos. Por otra parte, a partir de la información mostrada en la revisión histórica de las representaciones y prácticas relacionadas con la luna, no identificamos de manera clara procesos de corta duración o evenemenciales.

Representaciones y prácticas de la luna y la relación entre la larga y la mediana duración

Anteriormente hemos hablado acerca de tres conceptos centrales en este texto: las representaciones, los espacios de conocimiento y las prácticas. Estas tres categorías incluyen las actividades, saberes y cosmovisiones que las familias pa

ipai y koahl han desarrollado históricamente. Así, cuestiones como el uso de la luna para medir la longevidad de los liderazgos políticos y reforzar su legitimidad, los mitos del origen del astro y los calendarios se corresponden con representaciones astronómicas en los términos definidos más arriba. La pesca y recolección de moluscos en momentos de marea baja y en días de luna llena y luna nueva, la medición del tiempo de liderazgo en lunas para legitimarlo, el sembrar en luna llena, la orientación en el territorio con el orto y el ocaso de la luna, y el ritual de gritar sobre una piedra a la luna, son prácticas difíciles de separar de las representaciones y que implican la elaboración de esquemas del mundo. Así, representaciones y prácticas están íntimamente relacionadas y su separación no resulta tan tajante.

Por último, las representaciones y prácticas en relación con la luna tienen como sitios de ensamblaje costas, montañas, caminos, espacios de cultivo, rocas y un largo etcétera que aquí hemos denominado “espacios de conocimiento”. En estos lugares interconectan también distintas épocas y distintos actores históricos, lo cual implica la identificación de ciclos de larga duración de la luna, que a su vez dan lugar a representaciones como los calendarios y a prácticas de mediana duración como el emplear la salida y el ocaso de la luna como referentes de orientación geográfica, entre otros. Estos espacios de conocimiento se transformaron al ritmo de la mediana duración e incorporaron nuevas experiencias y nueva información, como lo muestra la reintroducción de la pesca. Cabe señalar que algunos de estos espacios de conocimiento se perdieron con el tiempo.

REFLEXIONES FINALES

El objetivo de este texto ha sido determinar los diferentes ritmos de cambio de las prácticas y representaciones de la luna entre los pa ipai y los koahl, desde la época prehispánica hasta mediados del siglo xx. La hipótesis de este trabajo es que, de acuerdo con la información arqueológica e histórica disponible, se puede afirmar que en la época prehispánica y colonial temprana predominaron procesos de larga duración mientras que la colonización trajo consigo la aceleración de las transformaciones. Para demostrar esto se acudió a información arqueológica e histórica.

Aquí se ha demostrado que al retroceder más en el tiempo, más identificables son los procesos de larga duración y menos visibles los acontecimientos

coyunturales. En esto influyen, por supuesto, las características de los datos arqueológicos. Por lo contrario, mientras más cercana sea la historia al tiempo presente, los sucesos, acontecimientos y coyunturas parecen mucho más evidentes que los procesos seculares o estructurales. Esto no significa que en los tiempos recientes no exista la larga duración, sino que los cambios de corta duración y/o coyunturales impactan lentamente y poco a poco la estructura profunda.

Por otra parte, los procesos de larga duración son procesos estructurales que parecen casi inamovibles. En el caso que presentamos en este capítulo se trata de un proceso astronómico: el ciclo de la luna. En mi opinión, este ciclo marca la historia de la relación de las actividades humanas con el cielo. La presencia de la luna tiene el mismo impacto temporal de los procesos geológicos y de los accidentes geográficos, y de los cuales habla Braudel en su obra clásica *El mediterráneo y el mundo mediterráneo* (2013).

Por otra parte, la característica de los datos que corresponden al periodo colonial, y de los datos etnográficos del siglo xx, permiten identificar procesos, representaciones y prácticas astronómicas de mediana y corta duración cuyo tiempo se mide en décadas. Ejemplo de representación son los calendarios lunares, mientras que la orientación en el territorio de la luna y el ritual de gritar a la luna sobre una roca para proteger a los bebés serían ejemplos de prácticas. Ambas, representaciones y prácticas, son categorías difíciles de separar al constituir espacios de conocimiento en los que lugares, tiempos y actores históricos se conjuntan en procesos de larga y mediana duración.

Después de esta reflexión quedan pendientes algunas líneas de investigación. Una de ellas es indagar la información relativa a las representaciones y prácticas relacionadas con la luna a partir de 1950, así como las formas de representación de ésta entre adultos, jóvenes y adolescentes en la actualidad, que hacen uso de la fotografía digital con móviles y de su difusión en las redes. Una pregunta interesante para responder sería, ¿en qué forma estas prácticas generan nuevos sentidos en las representaciones de la luna?

BIBLIOGRAFÍA

Binemann, J. (2005). Archaeological research along the south-eastern cape coast part 1: Open-air shell middens. *Southern African Field Archaeology*, (13-14), 49-77.

- Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. 2ª. edición. Madrid: Alianza.
- Braudel, F. ([1949] 2013). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. T. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caccavari, E. (2012). *Los Kiliwas y su pacto de vida. Identidad, territorio y resistencia de un grupo yumano*. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Des Lauriers, M. (2005). *Rediscovering Huamalgua, the island of fogs: Archaeological and ethnohistorical investigations of Isla Cedros, Baja California*. Tesis. California: University of California, Riverside.
- Domínguez, M. (2019). *La harina en el cielo. Representaciones, prácticas y saberes astronómicos de las familias pa ipai y koal del municipio de Ensenada, Baja California*. Tesis. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Fonseca E. (2017). *Patrón de asentamiento y explotación de los recursos marinos costeros durante la prehistoria en Jatay, Baja California*. Tesis. Ensenada, Baja California: Universidad Autónoma de Baja California.
- Garduño, E. (1994). *En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Garduño, E. (2015). *Yumanos: cucapá, kiliwa, pa ipai, kumiai*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Gifford, W. y Lowie, R. H. (1928). *Notes on the Akwala Indians of Lower California*. Berkeley, California: University of California Press.
- Giménez, G. (2013). *Representaciones sociales, habitus y esquemas cognitivos: un ensayo de homologación*. Mecanoscrito no publicado.
- Hamacher, D.W. (2011). *On the astronomical knowledge and traditions of aboriginal Australians*. Tesis. Australia: Macquarie University.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2016). *Proyecto de indicadores sociolingüísticos de las lenguas indígenas nacionales*. Recuperado el 11 de abril de 2016 de http://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/index_informacion_general.html
- Lemonnier, P. (2004). Mythiques chaînes opératoires. *Technique et Culture. Revue Semestrielle d'Anthropologie des Techniques*, (43-44), 1-17.
- Lucas, G. (1995). The changing face of time: English domestic clocks from the Seventeenth to the Nineteenth Century. *Journal of Design History*, 8(1).

- Royo, M. (2000). [Manuscrito de finales del siglo XIX] *Apuntes históricos de la frontera de la Baja California*. Carlos Lazcano Sahagún (ed.). Ensenada: Museo de Historia de Ensenada/Seminario de Historia de Ensenada.
- Rosales, H. (2006). *Représentations de la culture de soi et de la culture de l'autre dans le discours éducatif universitaire en Colombie. Analyse sémiotique*. Tesis. Limoges, Francia: Université de Limoges.
- Thakar, H. B., Glassow, M. y Blanchette, C. (2015). Reconsidering evidence of human impacts: Implications of within-site variation of growth rates in *Mytilus Californianus* along tidal gradients. *Quaternary International*, XXX, 1-9.
- Turnbull, D. (2003). *Masons, tricksters and cartographers. Comparative studies in the sociology of scientific and indigenous knowledge*, Londres/Nueva York: Routledge.
- Voorhies, B. y Martínez, N. (2016). Clamming up: An ethnoarchaeological study of a Costa Rican artisanal clam fishery. *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, 13(1), 43-65.
- Yee, S. (2010a). *Nechi Yakiu njan nimatch*, "Nosotros somos los de aquí". *Hacia la identidad étnica entre los pai pai de Santa Catarina, Baja California*. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Yee, S. (2010b). *Tipología del cambio de referencia en las lenguas hokanas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, 562, Serie Lingüística).

8. TRADICIÓN-INNOVACIÓN Y JÓVENES MIGRANTES. EL CASO DE LOS PUEBLOS YUMANOS DE BAJA CALIFORNIA

Everardo Garduño

INTRODUCCIÓN

Entre el común de las personas se encuentra muy bien instalada la idea de que tradición e innovación se contraponen. Es usual escuchar, incluso entre los antropólogos, que la pureza, estabilidad y permanencia de esas antiguas estructuras que suponen ser las culturas indígenas, están garantizadas por su piedra de toque: las costumbres ancestrales. Desde esta perspectiva, los acelerados cambios socioculturales en las comunidades son irruptores y deletéreos de estas culturas.

La aceptación de la ecuación anterior, supone el asentimiento de que la cultura e identidad de estos grupos son estructuras tradicionales milenarias, estáticas y rígidas, y que consecuentemente cualquier signo de cambio —en algún tiempo le llamaron “aculturación” o “transculturación” (Aguirre, 1957)— debe interpretarse como contaminación, inicio de su inminente desaparición —que en los sesentas le llamaron “asimilación” (Aguirre, 1957)—. Más aún, entre los antropólogos se asume tácitamente que los ancianos de una comunidad son, por naturaleza, portadores, promotores y guardianes de la tradición, en tanto que los jóvenes y los migrantes son irruptores agentes de la innovación y consecuente asimilación.

En oposición a las anteriores asunciones, este trabajo sostiene que si bien los llamados “pueblos originarios” o “grupos indígenas” constituyen sociedades milenarias que han trascendido del periodo Prehistórico Tardío a la actualidad, su cultura e identidad no está conformada por una serie de tradiciones milenarias que han permanecido estáticas o rígidas al paso del tiempo. Al contrario, tal y como lo afirman Eric Hobsbawm y Terence Ranges (1983), las tradiciones

culturales son dinámicas y flexibles, pues aquellas “que aparentan o claman ser antiguas, son con frecuencia recientes en origen” (1983, p. 1). A decir de estos autores, no ha existido tiempo ni lugar en el cual los historiadores no hayan visto la aparición de nuevas tradiciones, sobre todo en contextos de rápida transformación, a los que las “viejas” tradiciones, sus practicantes y promulgadores no pueden adaptarse (1983, pp. 4-5).

Por otra parte, en este trabajo se argumenta que estas innovaciones, lejos de ser irruptoras o desintegradoras de las culturas indígenas, son tan importantes como las tradiciones ancestrales para la permanencia de dichas culturas. Se trata, empero, de una permanencia dinámica que se sustenta en procesos de constante invención de las tradiciones, en los términos descritos por los citados Eric Hobsbawm y Terence Ranges (1983). Esto es, no como elaboraciones artificiales o ficticias para engañar a la sociedad mestiza y al gobierno, sino como formas de revitalización de la cultura indígena con el propósito de mantener su función diferenciadora y dadora de sentido a la cotidianidad de estos grupos en contextos de acelerado cambio. De esta manera, si bien los jóvenes y los migrantes son los principales promotores de la innovación, su papel en la preservación de las culturas indígenas es tan importante como el de los ancianos.

En mi opinión, estos procesos de agotamiento y elaboración de nuevas tradiciones, así como el papel que tienen los jóvenes y los migrantes –y yo añadiría las mujeres indígenas– en la producción de éstas, son fenómenos que pueden apreciarse claramente en cinco expresiones visibles de la cultura yumana de Baja California: la música de bule, los temascales, las bodas “tradicionales”, la fiesta del Kuri-Kuri y la producción artesanal. A continuación, abordaremos cada una de ellas.

LA MÚSICA DE BULE

Hay quienes afirman que la música de los yumanos “se interpreta de manera oculta, en su intimidad cultural, en donde juega una función estructural que previene su transformación de un día a otro” (Olmos, 2008, en Luna y Olmos, 2008).

Esta asunción del carácter cuasiestático de la música yumana, se sustenta en el hecho de que ésta es en la actualidad el rasgo más distintivo de la etnicidad de este grupo. No obstante, esta apreciación pierde fuerza si revisamos la tesis de Owen, Wallstrom y Michelsen (1957) en el sentido de que la antigua y ahora

bien conocida música de sonaja o bule de los yumanos había desvanecido su vigorosa presencia hacia el primer tercio del siglo xx y fue reintroducida hacia mediados de dicha centuria. Otras fuentes coinciden con esta afirmación: en 1919, Davis reportó una notable ausencia de la tradición musical entre los yumanos, y en 1930, Constance Goddard DuBois ratificó dicha ausencia. En los sesenta, sin embargo, Owen y colegas (1969) encontraron una importante revitalización de este tipo de música; ésta, al parecer, había sido detonada por el retorno de Eugenio Albáñez, un pa ipai de Santa Catarina que había pasado una prolongada estancia entre los mohave de Arizona, en los Estados Unidos. De acuerdo con estos autores, durante su larga estancia con esos indígenas, Albáñez desarrolló habilidades extraordinarias como cantante y ejecutor de bule, y cuando finalmente decidió regresar a México, esas habilidades le permitieron ser un importante catalizador de la reactivación de la casi olvidada tradición musical de los yumanos.

En abono a esta historia, que ubica a Eugenio Albáñez y a la tradición musical mojave como fundamentales para explicar la aparición de una nueva tradicionalidad entre los indígenas de Baja California, encontramos que los más destacados cantantes yumanos con los que tuve contacto en la segunda mitad del siglo xx, aprendieron de este cantante el arte de ejecutar el bule. Entre éstos se encuentran por supuesto Juan Albáñez (pa ipai), hijo de Eugenio Albáñez, Trinidad Ochurte (kiliwa) y Demetrio Pulido (kumiai). Asimismo, nos hemos percatado de que la influencia mojave en los cantos yumanos podría explicar por qué algunos de éstos son ininteligibles, incluso para los propios yumanos.

Más aún, el origen reciente de lo que representa la tradición musical yumana es agudamente observada por uno de estos protagonistas: Demetrio Pulido. En una conversación personal con este personaje, en ocasión del funeral de Juan Albáñez, nos informó que en el pasado eran pocos los que cantaban, y que cuando lo hacían utilizaban en lugar de bule, un bote de leche condensada con pequeñas piedras adentro. A decir de este cantante, la proliferación de intérpretes, así como la reincorporación del bule con semillas adentro y la costumbre de adornarlos con iconografía indígena, son prácticas relativamente recientes.

Por último, la contemporaneidad de la música tradicional yumana, aunque con raíces ancestrales, se puede observar a través de la lírica de algunas de sus canciones con temática relativamente reciente. Por ejemplo, la siguiente canción, identificada como pa ipai, aborda el tema de las incursiones magonistas

de 1911, a la vez que da fe del proceso de reducción y posterior recuperación de la población indígena.

Más antes había mucha gente
Pero vino la guerra
Y acabó con todos
Quedó menos de la mitad
Ahora nos recuperamos
Más antes había mucha gente
Pero ya nos recuperamos

De manera similar, los temascales, las llamadas bodas “tradicionales” y algunos aspectos del Kuri Kuri de los yumanos, son formas de interpretación del pasado a partir de elementos ubicados en lo contemporáneo; dicho sea esto parafraseando a Lindstrom (1982, p. 317, en Hanson, 1989, p. 890).

LOS BAÑOS DE VAPOR O TEMASCALES

Como es ampliamente sabido, el *temascal* es un baño tradicional de vapor que es practicado principalmente entre grupos mesoamericanos como los nahuas y triquis, aunque también existe su contraparte norteamericana —el llamado *sweat lodge*— entre los indios cree. Estos baños se llevan a cabo en domos contruidos herméticamente con lodo y ramas, lonas o en el caso cree con pieles de bisonte o venado. Para producir el abundante vapor que se requiere en el interior del domo, se introducen piedras incandescentes que en el exterior han sido previamente colocadas sobre el fuego; una vez dentro, se vierte sobre ellas gradualmente agua fría. Actualmente este baño de vapor es promovido en encuentros y fiestas dentro de las comunidades yumanas, principalmente kumiais.

Peveril Meigs (1939), quien realizó su trabajo de campo entre los kiliwas en los años veintes y treintas, comenta que si bien ésta era una práctica recordada por este grupo, ya no se practicaba. Más aún, a mediados de los ochenta, cuando inicié mi trabajo de campo entre los yumanos, nunca atestigüé ni supe de alguien que recordara la existencia de esta práctica. En el año 2000, sin embargo, observé la construcción de un primer temascal que fue puesto al servicio de los visitantes a la fiesta tradicional de la comunidad kumiai de San José de la Zorra y posteriormente di cuenta de otros temascales en eventos diversos, incluso entre pa ipais.

Según me informaron, esta práctica había arribado a las comunidades de Baja California junto con el movimiento indianista que tenía por objetivo confrontar la celebración del llamado V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, con el llamado Encuentro del Águila y el Cóndor. Este último encuentro buscaba promover el contacto entre los grupos indígenas de todo el continente, hasta reunir a los del extremo norte —representados por el águila—, con los del extremo sur —representados por el cóndor—. En ese contexto hizo su aparición en las comunidades yumanas un personaje de origen yaqui, de la comunidad de Pascua, Arizona, difundiendo entre ellas los llamados *sweat lodge* que había aprendido entre los indígenas de las planicies norteamericanas y canadienses —entre ellos los cree—. De esta manera se reactivó la práctica del baño de vapor entre los yumanos, y se reforzó como resultado de la creciente presencia que empezaron a tener los triquis de Oaxaca y nahuas de Guerrero, a partir de los ochenta. De la tradición de estos últimos grupos, el baño de vapor entre los yumanos retomó parte de la parafernalia y el nombre de “temascal”. Incluso, considerando la información provista por Meigs, es posible que el baño de vapor, que según este geógrafo recordaban los kiliwas en los veinte, también haya sido introducido por alguna vertiente de las culturas mesoamericanas; este investigador norteamericano comenta que el nombre con el que este grupo recordaba este baño de vapor era “*akwatemascal*”, es decir, un término con raíces nahuas y no kiliwas.

LAS BODAS “TRADICIONALES”

Por su parte, las llamadas bodas “tradicionales” se han venido celebrando también a partir de los noventa. En ellas podemos advertir una serie de elementos que no necesariamente son comunes, como si se tratara de una parafernalia confeccionada para cada ocasión. En una de ellas observamos cómo el atuendo del novio, de los varones familiares de ambos, y de Demetrio Pulido quien condujo la ceremonia, era típicamente vaquero, con texana, mezclilla, hebilla grande, botas y camisa con grecas de colores; en el caso de la novia, su madre y algunas de las mujeres de la familia de ambos, el traje era algo parecido al estilo cherokee, de gamuza y a tiras.

Para esta ceremonia se construyó una *wa*, esto es un tipo de resguardo cónico hecho con sauce y mezquite, en cuyo interior se encontraba la novia con su madre y el conductor del evento y cantante. Afuera la esperaba el novio, el

resto de la familia y los invitados. En un momento de la ceremonia, el cantante encendió un mazo de salvia y prosiguió con una serie de cantos acompañados con el bule; el resto de la gente bailó en círculo. Después de la parte protocolaria se sirvió barbacoa y se pasó la noche bailando con música nortea o de la conocida como “música grupera”.

En otra ocasión se celebró una boda en la que no fue necesaria la construcción de una *wa* ni los trajes cherokee, y el evento fue conducido por un indígena quechan procedente de Yuma, Arizona, al que consideran chamán. El atuendo de esta persona y su ayudante era similar al de aquellos chamanes fotografiados a principios del siglo xx, con una especie de túnica y el rostro pintado. Los varones vestían igual que en la boda anterior, la típica indumentaria vaquera, y las mujeres portaban vestidos largos de tela colorida. En esta ceremonia el chamán también llevó a cabo la purificación con salvia, pero aparecieron otros elementos que no había observado en el otro caso, como el costillar de un venado a manera de dote a la inversa, pues en este ocasión, el costillar fue entregado por el novio al padre de la novia. En esta fiesta también se cantó y bailó la música acompañada de bule, pero nunca se conformaron círculos ni se tomaron de la mano.

En ambos casos fue interesante observar cómo los invitados, que a la vez son parte de las comunidades yumanas, permanecían absortos ante un sofisticado protocolo con el que no estaban familiarizados. De acuerdo con uno de mis informantes yumanos de mayor edad, Andrés Vega, las llamadas bodas “tradicionales” son recientes, y son el resultado de su reencuentro con los pueblos indígenas de Estados Unidos.

EL KURI-KURI

Un ejemplo más que quiero mencionar como evidencia de la elaboración reciente de las tradiciones indígenas, es el festival yumano conocido como Kuri-Kuri. A mediados de los ochentas tuve oportunidad de presenciar por primera vez uno de estos eventos, el cual consistió en una especie de fiesta con música de bule interpretada por un cantante, frente a un grupo de mujeres formando varias hileras que se balanceaban de arriba abajo mientras avanzaban hacia él, para luego retroceder. En los años siguientes y hasta el 2000, seguí participando en estas fiestas, observando básicamente el mismo patrón; cuando



Fotografía 1. Aspecto de un Kuri-Kuri tradicional en los ochentas.
 Autor: Alfonso Cardona.

mucho una de las variaciones era que las mujeres formadas en hilera, entrelazaran sus brazos para llevar a cabo sus movimientos de manera más coordinada.

En 2003, sin embargo, observé por primera vez, en un Kuri-Kuri organizado en la reservación indígena kumiai de Viejas, en Estados Unidos, cómo los cantos con bule estaban a cargo de una gran cantidad de cantantes que parecían seguir una sencilla coreografía, sentándose en sillas y levantándose coordinadamente, mientras varios jóvenes, hombres y mujeres, bailaban de manera individual, sin seguir la formación de hileras y haciendo las típicas figuras que había observado entre los indios cree de Canadá a principios de los noventas. Entre estas figuras están el paso del águila que ahora es común observar en los Kuri-Kuri de los yumanos, el cual consiste en bailar con las manos extendidas, mientras se inclina el cuerpo hacia un costado. Más aún, hoy en día es frecuente la presencia de mujeres como cantantes de bule.



Fotografía 2. Joven haciendo el paso del águila. Atrás, joven tocando el bule.
Autor: Everardo Garduño.



Fotografía 3. Niño kumiai bailando y ejecutando el bule.
Autor: Everardo Garduño.



Fotografía 4. Mujeres yumanas de México y Estados Unidos en Pow Wow, en San Diego, California.

Autor: Everardo Garduño.

LAS ARTESANÍAS

El último caso que debe entrar en este análisis es el de la producción artesanal. Al igual que la música, en los años cincuentas Roger Owen (1959) junto con Thomas Hinton (Hinton y Owen, 1957) dieron cuenta de la desaparición de la manufactura de objetos de cestería y cerámica, así como de la ausencia de decoración alguna en aquellas piezas que llegaban a encontrarse a manera de restos arqueológicos. En la actualidad, sin embargo, la producción artesanal constituye uno de los rasgos más distintivos de algunas comunidades indígenas como San José de la Zorra y Santa Catarina. Esto, como lo afirma en este libro Michelle Graham, seguramente se explica como resultado del desarrollo del interés de los turistas por estas artesanías indígenas, aunque debemos recordar como actor específico al programa estatal de talleres artesanales impulsado a principios de los ochentas por el gobierno del estado de Baja California, y más concretamen-

te, al papel desempeñado por David Zárate, conocido investigador y promotor de la cultura indígena.

Ante estos casos discutidos aquí, cabría preguntarse, ¿son estas innovaciones deletéreas de la cultura e identidad indígena? Enseguida se discute esta pregunta.

LA INNOVACIÓN Y SUS PROPONENTES COMO FACTORES DE IDENTIDAD Y PERMANENCIA

Recientemente escuché decir al antropólogo mexicano Andrés Fábregas,¹ que los antropólogos somos volubles y conservadores; apostamos por que todo cambie, pero en lo referente a las culturas indígenas deseamos que permanezcan intactas. Comparto plenamente esta apreciación y añado que detrás de ese anhelo antropológico por la permanencia, está implícita la idea de que es la tradición su piedra de toque. En consecuencia, los antropólogos han inferido que siendo la memoria histórica de los ancianos la depositaria natural de la tradición, son ellos los principales garantes de la permanencia de la cultura indígena. Es por ello que regularmente los manuales de etnografía sugieren buscar a los informantes clave entre este segmento de la comunidad. Es por ello también que por antonomasia, algunos antropólogos e instituciones indigenistas han asumido que la transformación, regularmente impulsada por los migrantes y los jóvenes indígenas, es un proceso irruptor de esa permanencia.

No obstante, paradójicamente la transformación impulsada por los citados actores es tan importante como la tradición para la permanencia de las culturas indígenas. Se trata, empero, de una permanencia dinámica que se sustenta en procesos de constante *invención* de las tradiciones, en los términos descritos por los citados Eric Hobsbawm y Terence Ranges (1983). Esto es, como se dijo anteriormente, no como una forma artificial o ficticia, sino como una forma de *innovación* de la cultura indígena, de un mecanismo para mantener su función diferenciadora y dadora de sentido a la cotidianidad de los grupos indígenas, en contextos de rápida transformación. Allan Hanson (1989) define a este proceso como un diálogo permanente entre pasado y presente. Citando a Lindstrom, Hanson sugiere que la tradición es un intento “de leer el presente en términos del pasado, escribiendo el pasado en términos del presente” (Lindstrom, 1982,

¹ Esto fue en la presentación del citado antropólogo el día 18 de mayo de 2011, en el Encuentro Binacional de Culturas Indígenas Estados Unidos-México, organizado por la CDI en el Hospicio Cabañas de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, con motivo del XIV Festival Cultural de Mayo.

p. 317, en Hanson 1989, p. 890). En este sentido, continúa Hanson, la “cultura tradicional”, más que una herencia estable legada del pasado, es una *invención* que obedece a propósitos contemporáneos, los cuales usualmente varían de acuerdo a quien crea la invención. Así, cuando los pueblos inventan sus propias tradiciones, lo hacen para legitimar alguna realidad o aspiración presente. Aunque ciertamente, como lo revela también este autor, no siempre son los pueblos quienes inventan las tradiciones, sino los propios antropólogos –y yo añadiría aquí a las instituciones–, pues “los antropólogos [y las instituciones] también son inventores de cultura” (890).² Pero ¿quiénes son concretamente los actores encargados de la innovación? Ciertamente, los migrantes y los jóvenes, además de las mujeres. Como se comentó anteriormente, Eugenio Albáñez, en su calidad de migrante de retorno, es quien reintroduce e innova la tradición olvidada de la música de bule entre los yumanos. Así también, es un migrante yaqui, con estancias previas entre los indígenas de las planicies, quien reintroduce el baño de vapor entre estos mismos grupos. Por su parte, contrario a la idea de que son los jóvenes de la comunidad los principales agentes de la asimilación, son ellos, y notablemente las jóvenes mujeres, quienes forman parte de los artesanos y artesanas que elaboran objetos de cestería, cerámica, cordelería o chaquira, con elementos decorativos que resignifican sus narrativas de identificación étnica. Así lo podemos apreciar en un fragmento del documental *Shkuin-Sukuin: Historias de creación*, de Jaime Delfín (2017, <http://youtu.be/Qusn2Q6xS5Q>), en donde se muestra cómo los diseños de una hermosa pieza de cestería nos hablan del despojo territorial que han sufrido, del papel de los ancianos y los niños, y del sentido cíclico que tienen todas las cosas, incluyendo sus tradiciones. Como podemos apreciar actualmente en las comunidades yumanas, son también los jóvenes quienes ahora promueven los cantos yumanos y participan en los Kuri-Kuri, con los nuevos pasos aprendidos en festivales en los que conviven con su contraparte norteamericana: los llamados Pow-Wow (véase <http://youtu.be/r3S3aCcGfI>, y <http://youtu.be/r3S3aCcGfI>).

Por último, resulta interesante observar que entre los y las jóvenes migrantes, miembros de la tercera generación de residentes fuera de las comunidades de origen, hay un creciente interés por saber de la historia de su comunidad

² Al respecto se puede comentar el caso de Edward S. Curtis (1914), fotógrafo norteamericano que preocupado por la rápida transformación y desaparición de los grupos indígenas de ese país, se dio a la tarea de hacer un registro nacional de cada uno de ellos con sus indumentarias tradicionales. En los ochentas, sin embargo, fue revelado que Curtis viajaba con dicha indumentaria y vestía a sus modelos de acuerdo a su idea de tradicionalidad (Gidley, 2003; Vozmediano, 2013).



Fotografía 5. Joven descendiente de ku'ahles de Baja California en Pow Wow en San Diego, California.

Autor: Everardo Garduño.

y aprender su lengua. Éstos son los casos registrados entre los migrantes kumiai de San José de la Zorra en el ejido mestizo Primo Tapia; el de los migrantes kumiai de la misma comunidad, residentes en la comunidad mestiza de El Testerazo, y el de aquellos descendientes de los koahl de Santa Catarina que viven en los Estados Unidos.

Ante esto, podemos afirmar que lejos de ser deletérea, la innovación es un proceso fundamental que coadyuva en la permanencia de la cultura indígena. Más aún, podemos afirmar también que siendo los migrantes, los jóvenes y las mujeres, los principales promotores de la innovación, su papel es fundamental en la resignificación de la cultura indígena y la reelaboración de su identidad.

CONCLUSIÓN

Evidentemente, la tradición y la innovación no se oponen. Su complementariedad funcional puede resumirse en el concepto de “tradiciones inventadas” que aquí se ha presentado. Éstas son una serie de prácticas elaboradas desde el presente, con elementos real o imaginariamente del pasado, que son reconocidas como ancestrales. Sin duda, estas tradiciones son formas de representación y diferenciación de la etnicidad de un grupo —de lo yumano, en el caso particular de los yumanos—, ante otros grupos, la sociedad mestiza y el Estado. Aún más, estas tradiciones inventadas, lejos de ser elaboraciones ficticias o artificiales, son dispositivos elaborados por todos los grupos, indígenas o no, en el pasado y el presente, antes y después del contacto, que contribuyen también a su permanencia como cultura diferenciada.

Aquí se han discutido como ejemplo de estas innovaciones la música de bule, la práctica del temascal, las llamadas bodas “tradicionales”, el Kuri-Kuri y las artesanías. En el primer caso hemos visto cómo una tradición olvidada resurgió y se constituyó en un elemento central de distintividad cultural de los yumanos a través de un proceso que tuvo lugar en la última cuarta parte del siglo xx. Lo mismo sucedió con la elaboración de artesanías de cerámica, cestería y chaquira. De ser prácticas registradas en desuso en la primera parte del siglo xx, se reactivaron y cobraron notoriedad gracias a la acción de actores externos específicos, en la segunda mitad de la misma centuria. El temascal y las bodas tradicionales, de ser prácticas al parecer no-yumanas, fueron adoptadas como tradiciones de estos grupos y singularizadas con protocolos y parafernalia retomados de distintos orígenes. Finalmente, del Kuri-Kuri se ha señalado la transformación que ha experimentado a lo largo de 30 años, a partir del contacto con grupos indígenas norteamericanos en festivales multiétnicos surgidos también en el siglo xx en Estados Unidos, y que son conocidos como Pow-Wow.

Como aquí se ha documentado, pese a que estas prácticas constituyen innovaciones introducidas a la cultura yumana, éstas no son elementos deletéreos de ésta. Por el contrario, estas prácticas han venido a revitalizar la presencia cultural de estos grupos en actos públicos y privados, internacionales y comunitarios, y han atraído la atención del Estado y de jóvenes investigadores que se han interesado por sus problemáticas, incluyendo las territoriales. Esto sugiere la existencia de una dimensión política de las llamadas “tradiciones”, como formas de autorrepresentación que tienen una función importante como dispositivos de reconocimiento y negociación frente al Otro, llámese otros grupos indígenas, la sociedad mestiza o el Estado.

Por último, ciertamente todas estas prácticas han sido introducidas y promovidas por jóvenes que han salido y regresado a su comunidad o por mujeres indígenas, sin embargo, lejos de propiciar el proceso de asimilación de estos grupos, han contribuido a su visibilidad. Esto sugiere concluir que si bien los ancianos son un pilar importante en la permanencia de la cultura indígena, los antropólogos debemos voltear a reconocer la contribución que a ésta hacen la invención e innovación propulsadas por los migrantes, los jóvenes y las mujeres.

REFERENCIAS

Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Curtis, E. (1914). *Indian days of the long ago*. Nueva York: World Book Company.
- Gidley, M. (ed) (2003). *Edward S. Curtis and the North American Indian Project in the Field*. g: Library of Congress Cataloguing-in-Publication Data.
- Hanson, A. (1989). The making of the Maori: Culture invention and its logic. *American Anthropologist*, 91(4), 890-902.
- Hinton, T. y Owen, R. (1957). Some surviving groups in Northern Baja California, Mexico. *América Indígena*, 17(1), 87-102.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luna Ruiz, Xilonen y Olmos Aguilera, M. (2008). Kumiais [fonograma]. Homenaje a Gloria Castañeda Silva, cantante kumiai. Trad. y corrección de cantos kumiais: Norma Carbajal, Gregorio Montes Castañeda, Juan Aguiar Emes *et al.* México: CDI.
- Meigs, P. (1939). *The Kiliwa Indians of Lower California*. Berkeley: University of California Press.
- Owen, R. (1959). *The Indians of Santa Catarina, Baja California Norte, Mexico: Concepts of disease and curing*. Los Angeles: Department of Anthropology-University of California.
- Owen, R., Walstrom, N. y Michelsen, R. (1969). Musical culture and ethnic solidarity. A Baja California case study. *Journal of American Folklore*, 82(324), 100-111.

Sitiografía

Artesana

Segmento editado del documental *Shkuin-Sukuin: Historias de creación*.

Productores: Gilberto González Arce y Horacio González Moncada

Director: Jaime Delfín Villafuerte

CDI, 2011

<http://youtu.be/Qusn2Q6xS5Q>

Jóvenes cantantes de San José de la Zorra

Productores: Everardo Garduño y Juan Carlos López

Videografía: Juan Carlos López

UABC, 2013

<http://youtu.be/r3S3aCcGffI>

Kuri-Kuri Viejas

Encuentro indígena anual en la reservación kumiai de Viejas, Estados Unidos

Videografía: Everardo Garduño

UABC, 2005

<http://youtu.be/fTdCu79DR4U>

Vozmediano, Elena

Edward Curtis, el cazador de sombras. Curtis y los indios de América del Norte, en *El Cultural*, 11 de julio de 2013. http://www.elcultural.es/version_papel/ARTE/9998/Edward_Curtis_el_cazador_de_sombras

Informantes

Andrés Vega, kumiai de San José de la Zorra, comunicación personal, 1996.

Demetrio Pulido, kumiai de La Huerta, comunicación personal, 2000.



TERRITORIALIDADES BAJO AMENAZA

Tercera parte

9. TERRITORIOS YUMANOS Y CICLOS DE CONQUISTA

Rubén Luna Castillo

INTRODUCCIÓN

En los últimos cuatro siglos, el vínculo de los pueblos yumanos con sus territorios y con sus bienes naturales ha sido complejo y diferenciado. Esta relación ha estado modelada por sucesivos ciclos de conquista, enmarcados en diálogos y acuerdos, en negociaciones o disputas, en invasiones y resistencias que han reconfigurado los territorios y las poblaciones. En estos largos ciclos de conquista, los pueblos nativos de Baja California han desarrollado un sinfín de estrategias para mantener sus territorios y seguir reproduciendo sus formas de vida.

En este artículo analizaremos aquellos cambios sustanciales en las formas de posesión y delimitación del territorio yumano, principalmente aquellos que condicionaron o modificaron las dinámicas de movilidad y tenencia de la tierra de estos grupos; transformaciones que han sucedido durante siglos y que continúan presentes. Creemos que en esta larga historia se encuentran los elementos necesarios para entender buena parte de la contemporaneidad que les aqueja, sobre todo aquella expresada en los proyectos de infraestructura energética, así como en las formas en que los pueblos yumanos responden ante estos escenarios.

TERRITORIOS ANCESTRALES

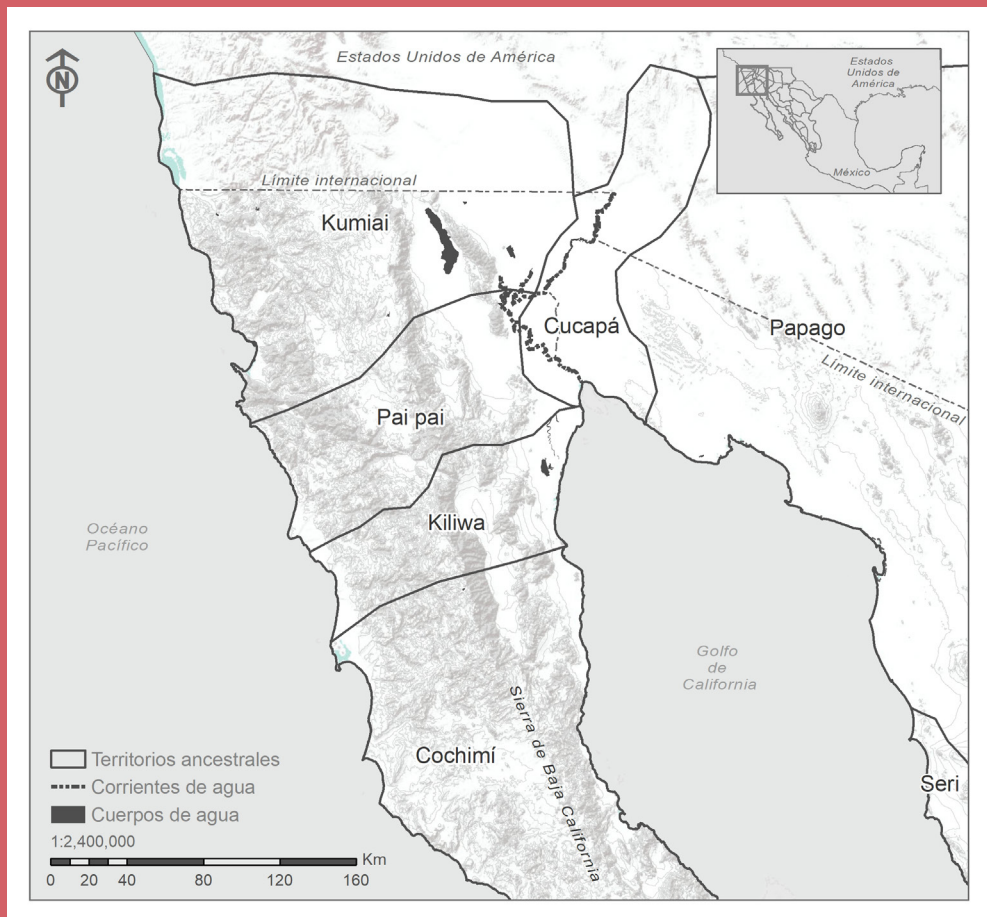
Al hablar de territorios ancestrales, independientemente de la etapa histórica, es importante tener presente las formas de propiedad y posesión de los pueblos yumanos. Previo al arribo de la corona española, se cree que entre estos pueblos había un sistema rústico de propiedad sustentado en la posesión de hecho mediante los asentamientos territoriales. Es decir, un reconocimiento tácito, no escrito, sobre la propiedad y tenencia que cada asentamiento tenía y ejercía en el lugar que habitaba. Entonces, por *territorio ancestral* nos referimos a la porción

o extensión de tierra ocupada (posesión de hecho) por los pueblos nativos, al momento del arribo de los españoles y al inicio del proceso colonial. Es decir, grandes extensiones ocupadas y habitadas por los pueblos nativos de manera permanente o temporal, o todo aquel lugar que se utilizaba, se recorría y se reconocía como propio de un pueblo, independientemente de si hubo o no algún tipo de registro que valide su posesión.

La porción territorial donde históricamente se han asentado los grupos de lengua yumana –kumiai, pa ipai, cucapá, kiliwa y cochimí– comprende una diversidad de geografías que van desde playas, desiertos, valles y altas sierras, hasta ríos y lagunas. Todo ello se distribuye por los actuales estados de Baja California y Sonora en México, y California y Arizona en Estados Unidos (mapa 1). En este amplio espacio geográfico se han reproducido formas de relacionarse con el territorio sustentadas en la recolección, caza, pesca y, en menor medida, agricultura. Las formas de organizarse y asentarse en estos espacios como bandas nómadas y seminómadas configuraron un gran territorio diferenciado por los mismos pueblos.

La diversidad de climas y zonas geográficas de Baja California también dio pie a una variada distribución y localización de los grupos yumanos previa a la llegada de los españoles. Así, en la zona serrana comprendida por la sierra de San Pedro Mártir y la sierra de Juárez, se han localizado históricamente los grupos kiliwas y pa ipai (también conocidos como “serranos”). Estos grupos habitan principalmente la porción serrana del norte de la península, aunque también tienen acceso a la costa y a los valles cercanos. Si bien se han concentrado en las serranías mencionadas, no se les puede acotar a estos espacios, pues históricamente han transitado de la sierra a la costa, pasando por los valles. Otra gran área geográfica son los valles o las mesetas costeras colindantes con la sierra y orientadas al Pacífico, zonas de asentamiento de los kumiai. Hacia el oriente de la península y donde confluyen los principales caudales hídricos de la región, allí han habitado históricamente los cucapá. Esta zona hace frontera natural hacia el este con el Desierto de Altar, al sur con el alto golfo de California, al este con territorio kumiai y al norte con los valles de California y Sonora.

Con lo anterior, vemos cómo los pueblos yumanos han habitado, desde el momento del arribo de la corona española hasta el presente, una porción de tierra amplia y diversa sobre la cual desarrollaron un conocimiento profundo. No eran tierras baldías ni despobladas, por el contrario, eran tierras ocupadas,





Fotografía 1. Autor: Rubén Luna.

transitadas con temporalidades distintas, que sustentaban un estilo de vida que aún sigue luchando por existir.

TERRITORIOS NOVOHISPANOS Y EL PRIMER CICLO DE CONQUISTA: LA COLONIA

Por *territorio novohispano* nos referimos al reconocimiento que el régimen colonial hizo sobre algunos de los territorios de los pueblos nativos, así como a los espacios que los pueblos mantuvieron ocupados sin reconocimiento colonial. Este primer ciclo de conquista abarca más de dos largos siglos con cambios importantes con matices regionales, como la expulsión de los jesuitas, el descubrimiento o abandono de enclaves mineros y la colonización de tierras.



Fotografía 2. Autor: Rubén Luna.

La conquista y colonización de las Californias tuvo distintas etapas de incursiones, abandonos y aislamiento. El inicio de este proceso comenzó de sur a norte; la Compañía de Jesús comenzó su trabajo misional en la parte más austral de la península con los pueblos de habla guaycura y pericú. Conforme fueron avanzando hacia el norte, los misioneros conocieron a los pueblos cochimí en la parte media de la península. La segunda vertiente de este proceso se dio de este a oeste, a través de la Alta Pimería, donde ya se había iniciado el proceso de conversión de los pueblos o'odham del desierto, hasta llegar al delta del Río Colorado. En este último lugar se dio el primer contacto entre los cucapá, habitantes del delta, y Eusebio Francisco Kino y Juan María Salvatierra. Sin embargo, el proceso misional en la región yumana no fue obra de los *ropas negras*, sino de los franciscanos y, principalmente, de los dominicos. Esta orden llegó en 1773, sustituyendo a los franciscanos, pocos años después de la expulsión de los

jesuitas del territorio novohispano, en 1767, y estuvieron hasta 1855, cuando México se había independizado (Meigs, 1994).

Los dominicos fundaron nueve misiones en territorio kiliwa y kumiai: San Vicente Ferrer, Santo Tomás de Aquino, San Miguel Arcángel de la Frontera, El Descanso, Nuestra Señora de Guadalupe del Norte y San Diego de Alcalá en California (Meigs, 1994). Las misiones iniciaron el proceso de ocupación del territorio yumano e introdujeron nuevas actividades productivas, como la agricultura y la ganadería extensiva, que fueron propagadas por soldados y colonos. Pronto, ranchos ganaderos comenzaron a diseminarse por la región y, paulatinamente, fueron incorporando mano de obra indígena en sus procesos productivos, al igual que las misiones.

Una particularidad del proceso misional en Baja California, es que no lograron trabajar con todos los pueblos yumanos, y por esta razón, no lograron tener presencia e impactar en todos sus territorios. Después de la salida de los religiosos —jesuitas, dominicos y franciscanos—, algunas misiones cayeron en el abandono o fueron destruidas. Otros pueblos, como los cucapá, no estuvieron cerca de misiones y mantuvieron una relativa lejanía. En general, el periodo misional en las Californias se podría describir, según palabras de Ignacio del Rio, como “aquella tardía empresa misional que estuvo marcada por el marginalismo, fue siempre desfavorecida por la política oficial y se vio frecuentemente estrechada por la decadencia material y demográfica de los centros misionales que estuvieron en la península” (Del Rio, 1997).

TERRITORIOS NACIONALES Y EL SEGUNDO CICLO DE CONQUISTA: EL ESTADO-NACIÓN

El segundo ciclo de conquista comenzó con la instauración del Estado-nación mexicano y llega hasta el presente. Este largo periodo se caracterizó por varias etapas conflictivas y convulsas. Inicia con la lucha de Independencia de México, urgido por delimitar y salvaguardar sus fronteras, soberanía y territorios (Leyes de Reforma); es sucedida por una revolución interna que derivó, entre otras cosas, en el reparto agrario (Constitución de 1917) y se extiende hasta la época actual.

Durante los primeros años de la joven nación (1830), se dictaron leyes que trataban de regular y hacer productivas las tierras de las misiones. Así inició la adjudicación de tierras a manos de colonos, empresas norteamericanas y

en menor medida soldados. Esto ocurrió en donde hubo misiones o grandes ranchos que se habían asentado en las tierras más aptas para la agricultura o ganadería, con acceso al agua (Magaña, 2017). Por ejemplo, en 1827, la Junta de Fomento de los Territorios de la Alta y Baja California informaba al presidente en turno Guadalupe Victoria que veían muy desfavorable la continuación de las misiones y que

[...] la Junta no ha podido persuadirse de que este sistema [el de las misiones] sea el único adecuado para promover entre los gentiles el deseo de la vida civil y social y los primeros rudimentos de ella, y mucho menos que tenga proporción y eficacia para llevarlos hasta su perfección [...]. La conversión de la numerosa gentilidad que ocupa el territorio de las Californias es ciertamente objeto muy digno de la atención de una nación que ha hecho profesión en su Constitución Política de la Religión Católica Apostólica Romana; pero esta religión no debe anunciarse ni propagarse en otra forma que la que prescribió a sus apóstoles y ellos practicaron [...]. La fuerza militar no debe aplicarse ni directa ni indirectamente a este objeto [...]. Por la mansedumbre, afabilidad, docilidad e índole pacífica de los californianos, es de hecho menos necesario para su reducción el aparato militar [...]. El estado en que se hallan las misiones actuales no corresponde a los grandes progresos que hicieron en los principios. Esta decadencia es muy notable en las de la Baja California y bastaría para probar que el sistema necesita de variación y reforma.¹

La difícil situación que vivían las misiones orilló a que algunas fueran atacadas y abandonadas. Luego, con el decreto de secularización de 1833, las propiedades pasaron a manos del Estado y, posteriormente, a particulares o empresas colonizadoras.² En pocos casos se reconoció la propiedad a las poblaciones indígenas que habitaban en o en los alrededores de la misión.

A la par, en estos primeros años del Estado mexicano y por la constante amenaza de nuevas invasiones y la inestabilidad política, resultaba imperativo el control del norte del país mediante la salvaguarda de las fronteras y los territorios. También urgía conformar gobiernos locales y poblaciones leales al Estado con economías productivas. Se continuó con la política de cesión y colonización de tierras baldías bajo nuevos nombres y procedimientos, pero con los mismos fines: poblar y recuperar tierras en desuso o improductivas para el mercado regional y nacional. Algunas de estas tierras pertenecían al territorio ancestral de los pueblos nativos.

¹ Plan para el arreglo de las misiones de los Territorios de la Alta y Baja California, Junta de Fomento de los Territorios de la Alta y Baja California, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1827.

² Secularización de las misiones de la Alta y Baja California, Decreto del 17 de agosto de 1833.

Esta etapa de consolidación de las fronteras y los territorios nacionales fue crítica para los pueblos yumanos debido a que su territorio ancestral y ellos mismos se vieron divididos por el Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848 y el Tratado de la Mesilla en 1853. Ambos acuerdos reconfiguraron drásticamente el territorio septentrional de estos pueblos y su relación con los Estados-nación de México y Estados Unidos. Los principales afectados fueron los pueblos kumiai y cucapá, que se vieron divididos social y territorialmente, y en menor medida los paipai y kiliwa.

Hasta entonces, estos grupos observaban una organización en bandas seminómadas. Esto condujo al Estado a asumir que las tierras que eran parte de su territorio tradicional estaban deshabitadas y eran improductivas. Así, buena parte del territorio yumano que había logrado mantenerse alejado de las misiones o de algunos asentamientos rancheros, quedó bajo el rubro de suelos nacionales y como tal podía ser cedido a colonos o ejidatarios mexicanos o extranjeros. El territorio kumiai, principalmente los valles que ya habían sido afectados con la presencia de misiones y ranchos, fue el más perjudicado con esta disposición. Como lo documenta Leticia Santiago (2007), ejemplo de esto fue el Valle de Guadalupe, cuando en 1876 se otorgaron tierras dentro del territorio kumiai a algunos rancheros. A partir de entonces la actividad ganadera y agrícola se incrementó en la región, inaugurando una nueva etapa en la vida de algunos sectores de la población yumana que, paulatinamente, se fueron insertando en dinámicas económicas y sociales diferentes. En algunas de estas actividades los yumanos llegaron a sobresalir por su amplio conocimiento del territorio. Éste es el caso de su trabajo como vaqueros.

Ley de Deslinde y Colonización de Terrenos Baldíos de 1883

Hacia finales del siglo XIX aparece nuevamente un hito histórico en la configuración de la territorialidad yumana: la colonización de tierras baldías. El carácter aislado y poco poblado de las tierras ocupadas por los grupos yumanos las colocaba en cierta vulnerabilidad ante esta política de colonización que buscaba poblar las tierras más desoladas con una población fiel a la nación, con buenos hábitos y capacidad productiva para hacerlas rentables. Con este propósito se ofertaron tierras que eran parte del territorio yumano a colonos extranjeros que no sólo supieran trabajarlas, sino que introdujeran nuevas técnicas y

dinámicas sociales, así como sus valores culturales basados en el protestantismo: el sedentarismo, el ascetismo religioso y el trabajo agrícola y ganadero.

Amparado en esta ley, el cónsul mexicano en Los Ángeles, Guillermo Andrade, compró en 1888 al gobierno mexicano 358,235 hectáreas en el Valle de Mexicali. Apoyado financieramente por empresarios del norte de California, Andrade propuso colonizar estas tierras con 75 familias europeas y japonesas y 25 mexicanas y generar la infraestructura necesaria (presas, canales de riego, tierras de cultivo, poblados) para hacerlas productivas. Si bien las leyes mexicanas de ese tiempo prohibían a las empresas extranjeras tener propiedades en la franja fronteriza, Andrade firmó convenios con la California Development Company.³ Posteriormente, esta empresa vendió estas tierras a la Colorado River Land Company, la cual terminó haciendo acuerdos con la Imperial Land Company, encargada de colonizar e instaurar en 1900 una gran área agrícola en el Valle Imperial, al norte de la frontera México-Estados Unidos (Berumen, 2013, pp. 39-46). Es así como el territorio ancestral de los cucapá, el cual se extendía en esta región a lo largo de las dos márgenes del Río Colorado y hacia ambos lados de la frontera, se redujo de 358,235 a 5,000 hectáreas. El Estado mexicano había cedido la parte sur de la frontera a un particular.

Por su parte, en 1905 llegó proveniente de Rusia un grupo de poco más de 104 familias pertenecientes a la religión molokan y se asentó en los valles kumiai cercanos a la ciudad de Ensenada. Dos años más tarde, la Empresa Rusa Colonizadora de Baja California formalizaba con Donald Barker la compra de 13,000 acres de las tierras de la ex-Misión de Guadalupe por 48,000 dólares. Las tierras eran para las familias Pivovarovff, Tolmasoff y Babishoff (Ruiz, 2011, pp. 133-139). Cabe recordar que la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe fue una de las últimas misiones fundadas por los dominicos entre los pueblos yumanos. Esta misión fue construida en 1834 entre los kumiai, con el apoyo de su gran jefe Jatñil, quizá perteneciente al clan Kwatl. En 1840, luego de que el gobierno mexicano secularizó las misiones, la Misión de Guadalupe entró en un periodo crítico y fue atacada, primero, por yumas en 1836, y luego, en 1840, por los kumiai comandados por el mismo Jatñil.⁴

³ Para solventar este requerimiento, la empresa creó la filial mexicana Sociedad de Irrigación y Terrenos de Baja California. En marzo de 1899, Andrade cedió formalmente los derechos a esta empresa.

⁴ En su momento, Jatñil explicó a una mujer kumiai el motivo de este ataque: “No tengas miedo, no he ordenado matar a nadie, aunque mi gente haya matado. Al único que estoy buscando es al sacerdote, porque está bautizando por la fuerza a la gente de mi tribu, para esclavizarlos en la misión, justo

Después de estos acontecimientos, las tierras de la Misión de Guadalupe fueron divididas entre el Estado, un particular y, posteriormente, con la Empresa Rusa Colonizadora de Baja California. Los kumiai, que allí habitaban y siguen habitando, no fueron considerados en la repartición de estas tierras y mucho menos les fueron reconocidas como suyas.

Reforma agraria

Pasada la Revolución mexicana, los pueblos yumanos vivieron diferenciadamente el reparto agrario. En la mayoría de los casos predominó, de manera acotada, la dotación de tierra a los yumanos como ejidos. Sólo hubo dos casos en el que la dotación se llevó a cabo bajo el régimen de bienes comunales, el del pueblo pa ipai de Santa Catarina y El Mayor Cucapá. Hubo asentamientos que no fueron reconocidos como ejidos ni como bienes comunales; éstos son los casos del Aguaje de la Tuna, Jamaú, Peña Blanca y San José de Tecate. En todos ellos, sin embargo, los yumanos siguen teniendo presencia bajo sus formas particulares de habitar el espacio y constituyeron “comunidades de hecho”. Es decir, las ocupan temporalmente para la práctica de la caza-recolección o mediante el reconocimiento de sitios e historias importantes que son parte de su memoria colectiva, sin necesidad de contar con la dotación jurídica del Estado.

Con el reparto agrario las poblaciones nativas de Baja California sufrieron un proceso de reducción oficial de su territorio. Si bien la figura de los ejidos reconocía su titularidad sobre una parte de éste, desconocía su titularidad sobre otra gran porción. Otro factor que redujo el territorio de los pueblos yumanos fue la política de colonización que atrajo a nuevos habitantes a las zonas tradicionalmente habitadas por ellos.

Pese a los anteriores factores que han vulnerado la existencia de los yumanos, estos pueblos han sabido vincularse históricamente a las dinámicas regionales mediante formas flexibles, cambiantes y novedosas de organización social y esquemas de subsistencia. Se adaptaron a una economía colonial y nacional a través de actividades ganaderas que les permitían continuar con cierta movilidad. También han sabido recrear dinámicas de movilidad transfronteriza, la cual hace posible su presencia a lo largo y ancho del territorio que durante siglos han habitado y que ahora se extiende en ambos lados de la frontera Mé-

en la forma en que tú estás ahora, sin disfrutar de tu libertad y viviendo como caballos” (citado en Garduño, 2010, p. 198).

xico-Estados Unidos. En estos lugares los yumanos laboran como trabajadores de maquila en las grandes ciudades o como vaqueros en los ranchos ganaderos, y desarrollando diversas actividades en una economía regional activa.

EL CONTEXTO ACTUAL: ¿NUEVO CICLO DE CONQUISTA?

El actual escenario en el que residen los pueblos yumanos se caracteriza, entre otras cosas, por una mezcla de actividades y proyectos extractivos y de conservación, como la minería, el transporte de gas o petróleo a través de ductos, la generación de energía a través de parques eólicos o solares o la incorporación de parte de su territorio al régimen de Áreas Naturales Protegidas. Esto conlleva la implementación de obras de infraestructura en sus territorios, así como la sobreexplotación de los recursos hídricos, la constante invasión de tierras, vedas de recolección o caza y restricciones a la pesca. De estas problemáticas, enfocaremos en el tema de la generación y transportación de energía, debido a que son proyectos regionales de gran calado para todo el noroeste de México. En las siguientes líneas analizamos los proyectos de generación de energía eólica y solar, así como el sistema de gasoductos que ha sido construido en las comunidades kumiai de San José de la Zorra y Juntas de Nejí, la comunidad kiliwa de Ejido Tribu Kiliwa y la comunidad pa ipai de Santa Catarina.

Sistema de gasoductos en Baja California

El sistema de ductos en Baja California es un entramado de plantas generadoras de energía solar, eólica, regasificadoras y termoeléctricas que conectan los mercados de oferta y demanda del sur de Estados Unidos con el norte de México. Este sistema de ductos cruza por valles, sierras, desiertos, zonas de cultivo y cerca de zonas habitacionales. Pertenece a varias empresas nacionales e internacionales como San Diego Gas & Electric, IEnova y Transportadora de Gas Natural, entre otras, que en algunos casos son subsidiarias o forman parte del emporio de energía norteamericano Sempra Energy.

Este sistema llamado “Bajanorte” cuenta con dos principales gasoductos que miden más de 300 kilómetros de longitud y cruzan de este a oeste el norte del estado. Como podemos observar en el mapa 2, el sistema inicia cerca de Yuma, Arizona, y pasa por Mexicali para seguir con orientación hacia el oeste



Fotografía 3. Autor: Rubén Luna.

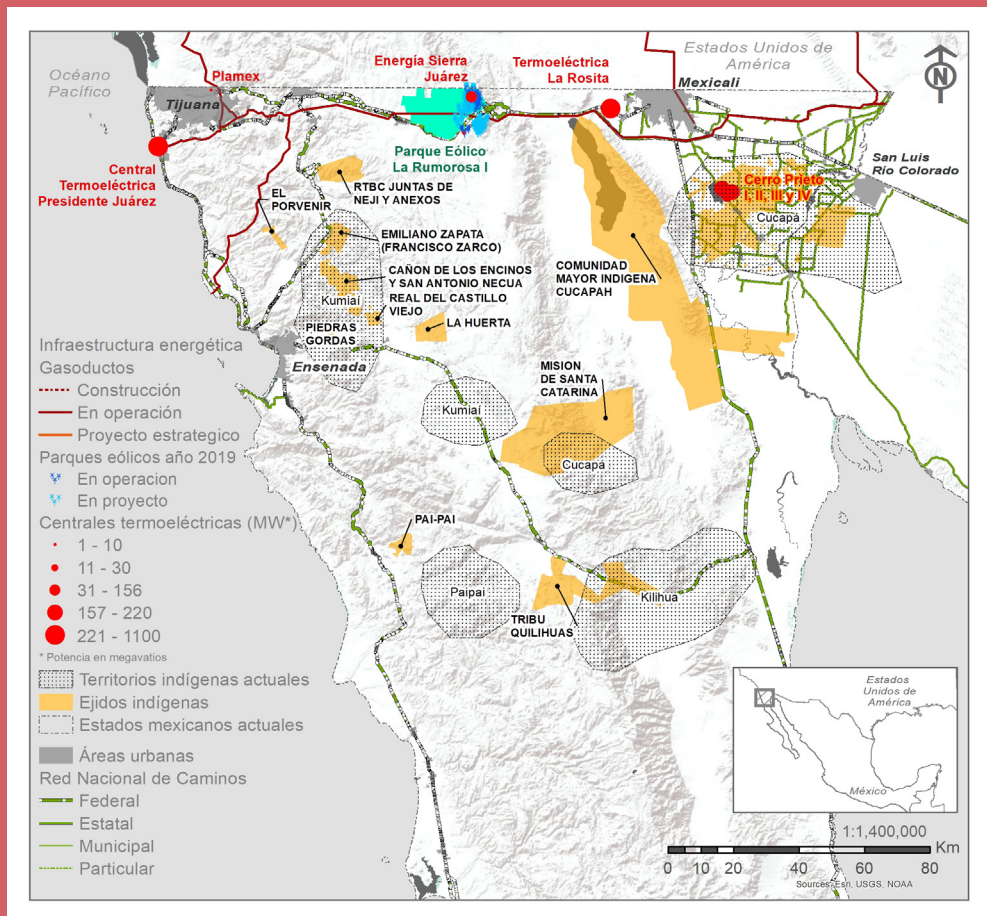
rumbo a La Rumorosa; posteriormente, enfila hacia el Pacífico, donde se bifurca hacia el norte y hacia el sur. La parte norte conecta a Rosarito⁵ con Tijuana y San Diego, y la parte sur va directo a la terminal de gas natural licuado de Ensenada.

Los ductos no pasan sobre las actuales tierras de propiedad social de los yumanos. Esto pareciera ser la justificación suficiente para que no se les haya consultado en la planeación del proyecto. La Secretaría de Energía (Sener) y la Comisión Federal de Electricidad (CFE) consideran que debido a que ninguno de estos grupos tiene la titularidad de las tierras por donde pasa el ducto y no hay afectación directa a sus comunidades, no son sujetos del derecho de consulta. Además, debido a que la mayoría de los pueblos no se sintieron afectados ni aludidos por este proyecto, no había posibilidades de movilización o de acción legal en contra de la obra. Sin embargo, debido a las prácticas de movilidad tradicional, el territorio ancestral de estos pueblos va más allá del reconocido actualmente por parte del Estado mexicano. Por ello, cabría preguntarse si acaso esta falta de respuesta de los pueblos frente al proyecto energético es una confirmación de su actitud pasiva o efectivamente los ductos no les afectan y por eso no protestan. Volveremos a esto más adelante.

Parques eólicos

Pocos años antes de la construcción de la red de ductos del noroeste, se desarrolló de manera discreta otro emprendimiento en infraestructura energética con impacto directo en las comunidades yumanas: los parques eólicos. A diferencia del trazo del gasoducto, estos sí afectaban directamente a las comunidades y se planearon dentro de las tierras de propiedad social de los pueblos yumanos. Debido a las características naturales y geoestratégicas de la zona norte del estado de Baja California, los proyectos de parques eólicos proliferaron en tierras de propiedad federal o privada y en ejidos de población mestiza. Hoy en día existen por lo menos cuatro proyectos de parques en las comunidades yumanas: 1) en la comunidad de Santa Catarina, de los paipai; 2) en Juntas de Nejí y Anexas, de los kumiai; 3) en El Mayor Cucapá, con los cucapá, y 4) en Ejido Tribu Kiliwa, de los kiliwa. Si bien los cuatro proyectos, reflejados en el mapa 2, iniciaron en tiempos distintos y han tenido un proceso diferenciado, todos

⁵ En Rosarito se localiza la Central Termoeléctrica Presidente Juárez de la CFE.



Mapa 2. Proyectos de infraestructura energética en Baja California.

Fuente: Sener, 2006 y 2019.



Fotografía 3. Autor: Rubén Luna.

representan un mismo fenómeno: expresan una forma particular del Estado y las empresas de vincularse con el territorio y con los pueblos nativos.

Al revisar y analizar cada uno de estos proyectos, encontramos una serie de constantes y similitudes que nos permiten pensarlos como un fenómeno más o menos homogéneo en la región y no como casos particulares. Entre los elementos que nos permiten afirmar esto se encuentran: *a)* el contacto inicial y las negociaciones con las comunidades ocurren simultáneamente en los mismos años; *b)* la negociación con las comunidades y la firma de contratos observan un patrón similar, y *c)* la postura de las comunidades frente a dichos acuerdos es muy parecida. Por estas similitudes, es importante analizar el fenómeno de manera conjunta y no en forma separada.

En general, podríamos decir que tanto para el caso del gasoducto como para las obras de energía eólica, las comunidades yumanas han privilegiado la negociación y el diálogo sobre el conflicto y la beligerancia ante los proyectos. En ningún caso han entablado procesos judiciales para cancelar proyectos, desalentados por la falta de personalidad jurídica para hacerlo, incluso, contra aquellas obras que sí tengan algún impacto negativo sobre sus comunidades. Así también, hay una ausencia de movilizaciones comunitarias contra los proyectos en sus tierras; no hay toma de carreteras, de instalaciones o clausura simbólica de obras, ni han sentado al gobierno para que escuche y actúe para resolver sus demandas. Ante esta falta de acciones legales y movilizaciones cabría preguntarse si esto obedece al hecho de que los yumanos, en efecto, son indios de paz. Veamos si la forma de organización social nativa y su territorialidad nos ayudan a responder.

TERRITORIALIDAD YUMANA

En las actuales comunidades kumiai encontramos la presencia de varios clanes que conviven no siempre de forma armónica. En ocasiones disputan y negocian los cargos de autoridad agraria y tradicional, siendo común que éstos recaigan en miembros de dos clanes distintos. Este escenario fragmentado dificulta la existencia de una articulación y acción comunitaria; quizá por ello es común ver algunas diferencias a la hora de acordar lo que se tiene que hacer al interior de las comunidades en el ámbito territorial, máxime en momentos de conflicto.

Por otra parte, la territorialidad entre los pueblos yumanos está fuertemente ligada al clan. A cada unidad clánica le corresponde un territorio amplio que a decir por el caso kumiai, rebasaba, hasta la década de los cuarenta del siglo pa-

sado, la extensión que posteriormente se les reconoció (véase mapa 3) (Meigs, 1939; Hohenthal, 2001).

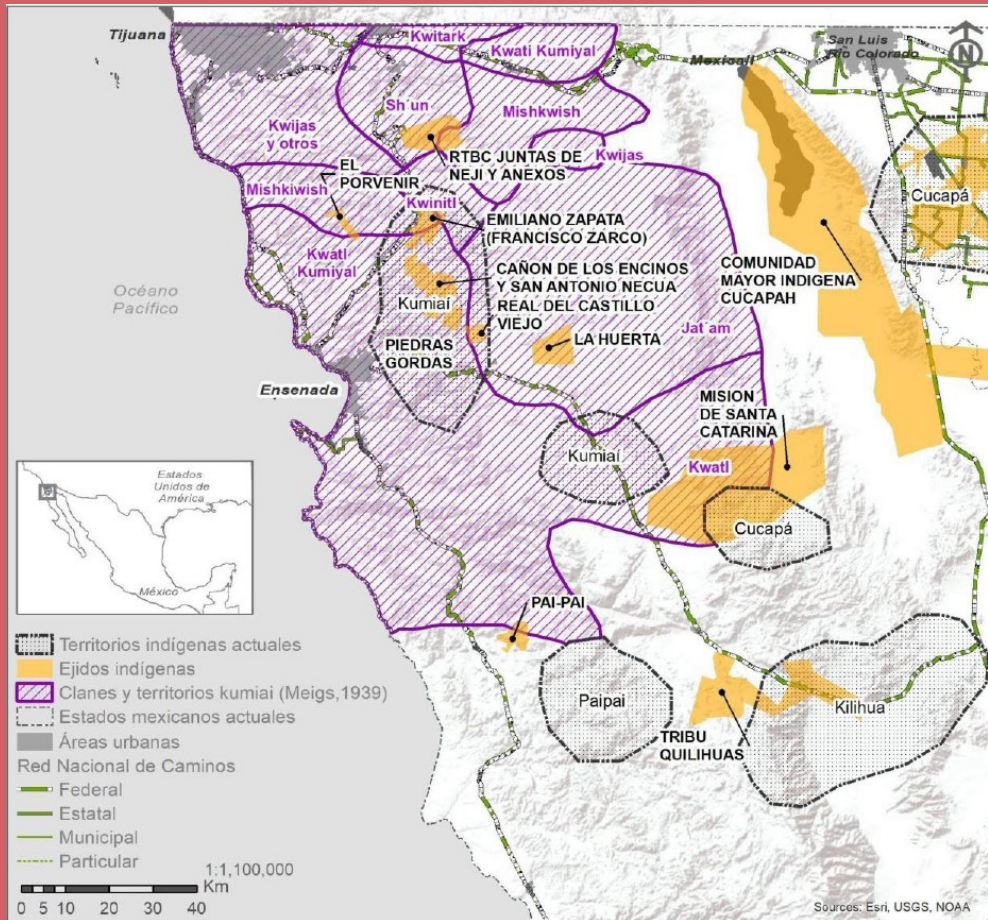
La segmentación de la autoridad yumana se expresaba territorialmente en la ausencia de un aparato regulador y administrativo que impusiera reglamentos y obligaciones para los miembros de todo el grupo, como sucede en las sociedades centralizadas y estatistas. Cada uno de los clanes tenía la responsabilidad directa de lo que aconteciera en su territorio. Es por ello que actualmente lo que encontramos es una serie de territorios en posesión de familias, las cuales se administran de manera fragmentada sin una noción de territorio ancestral propio, como tampoco una noción de sujeto colectivo homogéneo que sirva para agruparse en comunidad. En resumen, la territorialidad de los yumanos es segmentada, aunque con un pasado en común que sigue articulando la vida entre los miembros de una comunidad.

Estas particulares formas de organización y territorialidad sustentada en clanes tiene ciertas ventajas, como la dispersión social y geográfica, sin embargo, en el actual contexto de vulnerabilidad, puede reducir sus alcances políticos. Debido a la segmentación en los liderazgos y la territorialidad de los yumanos, las demandas en relación con el territorio no se hacen desde una sola mirada ni a través de una sola voz, sino que se encuentran acotadas a cada localidad, a cada clan, a cada grupo de familias. Esto también se expresa en la diversidad de posturas al interior de los pueblos, ante sus problemas territoriales; lejos de haber consensos o articulación entre las familias de una localidad, impera la división y la ausencia de demandas comunes y movilizaciones.

Estas acciones fragmentadas desarticulan y debilitan al sujeto colectivo frente al Estado y le restan capacidad de movilización. Otro aspecto que coloca en franca vulnerabilidad el territorio indígena es la falta de uso de la tierra de sus comunidades para fines productivos: no la siembran, no la trabajan y, por ello, es susceptible de que alguien más emprenda acciones de despojo.

Nomadismo

Hemos mencionado que la territorialidad yumana es el resultado tanto de un largo proceso de adaptación a un medio ambiente extremo, como de una manera de entender y ordenar su mundo material e inmaterial. En este largo proceso histórico, el nomadismo no se expresa de una sola forma y en un solo momento histórico; el nomadismo ha sido diverso, cambiante y maleable.



Mapa 3. Territorios y clanes.
Fuente: Meigs, 1939.

A lo largo de los siglos, la trashumancia de los yumanos también se ha adaptado a las presiones y cambios externos que han modificado y delimitado las zonas por las cuales se desplazaban en busca de alimentos y resguardo. En este sentido, Magaña (2017) afirma que entre los pueblos nativos de Baja California hubo distintas formas de nomadismo; por un lado, el nomadismo estacional que se caracterizaba por asentamientos mayores durante estaciones de mayor abundancia de alimentos, mientras que en los meses de mayor escasez, como el invierno, las poblaciones se dispersaban en microbandas. A estas formas de movilidad también se les ha denominado “dinámicas de fusión/fisión” (Garduño, 2014, p. 21). Este fenómeno, también descrito como propio de sociedades tribales africanas y del norte del continente americano, da cuenta de las formas de agrupación y dispersión física y social que algunos pueblos han adoptado como estrategia ante ciertos contextos.

Es importante traer al presente estas dinámicas históricas de movilidad y flexibilidad social porque siguen teniendo vigencia. En mi opinión, la territorialidad yumana actual es el resultado de una histórica adaptación al medio ambiente, pero, sobre todo, al entorno social caracterizado por una presión sobre sus tierras y recursos, por un cercamiento de su hábitat y por el histórico esfuerzo por volverlos sedentarios. Esta territorialidad se reinventa conforme se requiere y se mantiene independiente del sedentarismo y de la agricultura que exigen un anclaje a un espacio específico; esta forma de territorialidad permite oscilar entre la dispersión y la congregación aun cuando la caza y recolección estacionales no constituyen actualmente los principales medios de subsistencia. Así, el abandono temporal de las localidades por la migración hacia las urbes y el regreso en temporadas específicas del año son una expresión contemporánea de la dinámica de fusión/fisión. Mantenerse en movimiento les permite diversificar su forma de vida e ingresos, a la par que obstaculiza su conformación como un sujeto colectivo identificable.

Congregación sin centro

La lista de políticas, programas y acciones orientadas a promover el sedentarismo de estas poblaciones es larga. No sólo la Iglesia, a través del régimen misional, trató durante siglos de reducir y volver sedentaria a la población, sino también el Estado mexicano y norteamericano buscaron durante décadas delimitar las prácticas de movilidad en el amplio espacio territorial de estos

pueblos para establecerlos y reducirlos a territorios o localidades concretas. Por ello, en gran medida, la actual territorialidad yumana es el resultado de un largo proceso histórico de sedentarización, reducción y concentración. Pero distamos mucho de creer que los pueblos yumanos han sido víctimas y actores pasivos ante estas acciones. Por el contrario, creemos que a diario, tal vez de maneras poco estridentes, resisten ante estas imposiciones recreando sus formas de movilidad y dispersión.

Un ejemplo de esta capacidad de acción se expresa en el ordenamiento de sus asentamientos actuales. La población yumana vive en localidades o asentamientos fijos y acotados a un espacio físico, con luz, agua, caminos, escuelas y el resto de los servicios, más o menos, comunes en el ámbito rural. A primera vista, estos asentamientos muestran que el pasado nómada quedó en los relatos y libros de historia. Sin embargo, cuando uno camina por los poblados, lo primero que salta a la vista es que no hay un centro representado por las construcciones de la Iglesia y el Estado, es decir, la parroquia del pueblo alrededor de una plaza con el ayuntamiento o con la sede del gobierno comunitario. Los poblados no tienen una organización espacial céntrica, una traza urbana reticular que gire alrededor de un centro cívico-religioso, sino que se formaron como una expresión de la dispersión social y territorial. Son una serie de casas asentadas en una localidad donde los servicios (del Estado y de la Iglesia), cuando los hay, se encuentran dispersos en la localidad. Considero que esto es una clara muestra de una organización social no centralizada, no nucleada a partir de un lugar y de una autoridad.

La forma de asentamiento de los yumanos que se describe arriba, es característica de las sociedades sin Estado y distinta a las de las sociedades centralizadas del noroeste y a las de tipo ranchería. En las centralizadas, la vida en comunidad se articula alrededor de la iglesia y el centro ceremonial, el campamento y la sede en donde se concentran los poderes o representaciones del Estado, la ramada y la sede del gobierno tradicional. Las de tipo ranchería son sociedades descentralizadas y dispersas, en las cuales la vida en comunidad se realiza en pequeños asentamientos distantes unos de otros, con una iglesia que funge como centro religioso pero no habitacional. En contraste, la sociedad yumana vive en poblados congregados pero sin centro físico, cívico o religioso, y sin referentes del Estado ni casa comunal.

CONCLUSIONES

A diferencia de otras poblaciones del noroeste de México, las tribus yumanas no viven en las barrancas profundas, lejos del Estado. Su territorio se conforma principalmente de valles, sierras y costas accesibles físicamente y con un potencial para distintas actividades industriales. Es un territorio ancestral dividido por dos Estados-nación distintos, pero con una política hegemónica similar ante los yumanos. Por ello, estos pueblos no se mantienen lejos del Estado, sino que han aprendido a convivir con él, a moverse a diario por sus márgenes y entretelones, a salir y entrar, según se requiera, de sus bordes geopolíticos y a convivir con políticas y programas territoriales de desarrollo.

En esta histórica convivencia de más de cuatro siglos, han desarrollado estrategias diversas y en ocasiones contradictorias. Por momentos, si se requiere, pueden pasar desapercibidos en tanto grupo nativo, pueden confundirse con cualquier otro segmento de la sociedad mestiza, y a la inversa, cuando tienen que reivindicar y poner por delante su identidad étnica, saben echar mano de un amplio repertorio de expresiones culturales, ancestrales o no, inventadas o recreadas, que los posicionan como pueblos nativos de larga data.

En este trabajo se ha puesto mayor atención a aquella faceta en la que los yumanos pasan desapercibidos y fortalecen la idea de ser un pueblo en evidente proceso de extinción física y cultural, debilitado políticamente. De manera deliberada o no, han sabido fomentar y aprovechar el imaginario de ser un pueblo en extinción. Muchas de sus dinámicas como la movilidad, la dispersión, la baja densidad poblacional, el aparente abandono de tierras, el rechazo a la agricultura y al sedentarismo, abonan a esta percepción y explican su respuesta a los emprendimientos energéticos. Desde el inicio de estos proyectos, no se han registrado acciones beligerantes o grandes movilizaciones en contra de los parques eólicos o los gasoductos.⁶ Por el contrario, en las últimas décadas, la actitud de los yumanos ha sido pasiva, ausente de interés jurídico, matizada por cierta sumisión y disimulo, y sólo ha habido acciones de negociación, diálogo y búsqueda de acuerdos en caso de conflicto. No obstante, hay que entender que estas respuestas a los proyectos de infraestructura energética en territorios indígenas se tienen que contextualizar en el marco de una larga relación histórica y desigual con el Estado (mexicano y norteamericano). Más allá de los

⁶ No sucede así con el tema de la pesca entre los cupapá, en donde la historia de enfrentamientos y movilizaciones ante el Estado ha sido frecuente.

proyectos energéticos o territoriales, los grupos yumanos se han posicionado como sociedades descentralizadas, cambiantes, pasivas y por lo tanto difíciles de asir, ante el constante riesgo de extinción y asimilación cultural. Hay que recordar, sin embargo, que en la historia de los yumanos, los acuerdos tácitos de respeto y distancia ante el colonizador cada tanto se trastocan y se hace necesario refrendarlos, pero cuando esto no es suficiente, han aparecido expresiones abiertamente beligerantes y violentas, tal y como fue el caso liderado por el jefe kumiai Jatñil.

REFERENCIAS

- Berumen, M. (2013). *La conquista del agua y del imaginario. Mexicali y Valle Imperial, 1902-1916*. México: Conaculta-Fonca.
- Del Río, I. (1997). La adjudicación de las misiones de la antigua California a los padres dominicos. Ponencia. VIII Simposio de Historia y Antropología Regionales, La Paz, Baja California Sur, 27-30 de octubre.
- Garduño, E. (1994). *En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México: Conaculta.
- Garduño, E. (2004). Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (77), octubre.
- Garduño, E. (2011). *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles*. Mexicali: CIC-Museo/UABC-CDI.
- Garduño, E. (2014). De lugares con historia a historia sin lugares. *Abismos*, Lexington: IIC-Museo.
- Hohenthal, W. (2001). *Tipai ethnographic notes. A Baja California indian community at mid-century*. Novato: Ballena Press.
- Magaña, M. (2017). *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*. México: Gobierno del Estado de Baja California Sur-Secretaría de Cultura.
- Meigs, P. (1939). *The kiliwa indian of Lower California*. Berkeley: University of California.
- Meigs, P. (1994). *La frontera misional dominica en Baja California*. México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Ruiz, R. (2011). Colonización, poblamiento y desarrollo en la Baja California: el caso del Valle de Guadalupe, 1907-1936. En J. A. Gómez y A. Almaraz

(coords.), *Inversiones, colonización y desarrollo económico en el noroeste de México, 1870-1940*. Mexicali, Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California/ El Colegio de la Frontera Norte.

Santiago, L. (2007). Genealogía de la migración y la comunidad kumiai de San José de la Zorra. El Valle de Guadalupe, Ensenada, Baja California. En M. Olmos Aguilera (coord.), *Antropología de las fronteras*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Otras fuentes

Ley de Secularización Mexicana de 1833, Decreto del 17 de agosto de 1833, en Código de Colonización y Terrenos Baldíos de la República Mexicana, formado por Francisco F. de la Maza, Oficina de la Secretaría de Fomento, México, 1893.

Secularización de las misiones de la Alta y Baja California, Decreto del 17 de agosto de 1833, en Plan para el arreglo de las misiones de los territorios de la Alta y Baja California propuesto por la Junta de Fomento de aquella península (1827). Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo. Disponible en <https://repositorio.unam.mx/6094>.

10. DEL DELTA DEL COLORADO AL ALTO GOLFO DE CALIFORNIA: LA TERRITORIALIDAD DE LOS PESCADORES CUCAPÁS DE BAJA CALIFORNIA

Gustavo A. García Gutiérrez

INTRODUCCIÓN

Los cucapás han sido históricamente un pueblo pescador, razón por la cual su devenir ha estado intrínsecamente vinculado a los cambios del Río Colorado. La pesca fue una práctica orientada a la subsistencia a la par de la caza, la recolección y la agricultura, actividades desplegadas a lo largo de ciclos anuales de trashumancia estacional o seminomadismo. Esta práctica fue una estrategia adaptativa al desierto que les permitía el aprovechamiento de los elementos del entorno.

A diferencia del resto de grupos yumanos, a los cuales se adscriben en términos etnolingüísticos, los cucapás fueron los únicos en practicar la agricultura en las riberas del Río Colorado a partir del aprovechamiento de la humedad aportada por sus crecidas. Esta actividad se enmarcaba en los ciclos de movilidad por los distintos nichos ecológicos de su territorio (sierra, costa y valles). La agricultura no era, ni llegó a ser, la principal fuente de alimentación, ni favoreció el surgimiento de asentamientos permanentes de raigambre agrícola como entre los pueblos mesoamericanos.

La movilidad estacional de los yumanos implicaba el control de una amplia extensión territorial y dependía de los cambios de los cuerpos de agua, dimensión ambiental que propició los procesos de colonización del territorio cucapá y la consecuente reducción de su territorio. Empero, la territorialidad histórica no desapareció de la memoria colectiva de este grupo y sigue siendo objeto de reclamos, así como uno de sus referentes culturales más importantes. Un ejemplo de la relevancia cultural que tiene para este grupo su territorialidad

histórica es la reelaboración de una narración mítica conocida como el *chamaco travieso* (Ochoa, 1980; Olmos, 2014), que será abordada en el siguiente apartado. Esta narración versa sobre la creación del mundo a través de las andanzas de un héroe cultural que en su intento por aniquilar a un mítico enemigo demarca un territorio. Los cucapás la evocan en sus movilizaciones en demanda por el acceso a dicho territorio, que incluye la zona de pesca de la curvina golfina (*cynoscionothonopterus*).

En estas movilizaciones, los cucapás enarbolan sus derechos como pueblos indígenas, legitimando sus demandas territoriales y étnicas frente a pescadores no indígenas, con quienes compiten desventajosamente, y frente a la normatividad ambiental promovida por organizaciones conservacionistas para la protección de la biodiversidad del golfo de California (GC), pues como es sabido, desde 1993 se creó la Reserva de la Biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado (RBAGCYDRC). Este artículo reflexiona sobre los referentes culturales de un sector de los pescadores cucapás desde los cuales se arguyen derechos y se reivindica un *territorio acuático* no reconocido actualmente. Como punto de partida se incluye una viñeta que narra lo acontecido durante una reunión entre una de las organizaciones pesqueras indígenas y funcionarios de la Comisión Nacional de Pesca y Acuacultura (Conapesca); enseguida se ofrece un breve esbozo de los procesos históricos que devinieron en la disminución de los dominios territoriales cucapás, y posteriormente se aborda el escenario haliéutico contemporáneo para culminar con unas someras reflexiones.

EL DESCONOCIMIENTO DE LA LEY NO EXIME DE SU CUMPLIMIENTO: DESENCUENTROS ENTRE LA INSTITUCIONALIDAD-LEGALIDAD ESTATAL Y LA TERRITORIALIDAD CUCAPÁ

Marzo 11 de 2018, ejido El Indiviso, municipio de Mexicali, Baja California. Poco antes del mediodía, bajo la enramada de una de las casas de este poblado bajacaliforniano se reunían unos 20 pescadores cucapás, socios e integrantes de la Sociedad Cooperativa Chapay Seisjhiurrar, con funcionarios de la Comisión Nacional de Pesca y Acuacultura (Conapesca). El motivo, informar a los socios sobre la implementación del Programa de Monitoreo de Embarcaciones Pesqueras de las *pangas* –lanchas– de la cooperativa, para lo cual requerían su anuencia para la instalación de un chip.

Durante la reunión, los *conapescas* –como se les conoce localmente– fueron repetidamente interpelados por los pescadores cucapás evidenciándose el descontento frente a su actuar durante las temporadas de pesca. Las quejas fueron por la existencia de pangas “piratas” o “clonadas”, la intrínseca corrupción asociada a ello, la presencia de personas no-indígenas en el campo pesquero cucapá y la insuficiencia de las instancias de seguridad para evitar la pesca furtiva. Por su parte, los funcionarios se defendieron arguyendo que la seguridad no era un ámbito de su competencia, pese a ser altamente necesaria en el Alto Golfo de California en donde prevalece la pesca ilegal de la totoaba. Esta especie en riesgo de extinción es capturada para extraer su *buche* (vejiga natatoria), que suele alcanzar hasta cinco mil dólares el kilogramo en el mercado negro. Lo lucrativo de esta pesquería¹ ha propiciado que sea impulsada principalmente por grupos criminales, configurando una economía ilícita con una densa red de actores institucionales y/o pertenecientes a organizaciones criminales. La situación fronteriza de la región ha contribuido a esto, pues se dice que desde el vecino país del norte se embarca este ilegal producto hacia su principal destino comercial: el mercado asiático.

Ante estas interpelaciones de los cucapás, uno de los funcionarios intentó revirar la situación, enfatizando lo que a su juicio era el principal beneficio del monitoreo de sus pangas: demostrar la sustentabilidad de la pesquería de la curvina entre los cucapás ante los conservacionistas y las autoridades del medio ambiente, quienes señalan que esta actividad incurre frecuentemente en la captura incidental de especies protegidas en las redes agalleras² de los pescadores. Ante esta petición, algunos pescadores arguyeron con evidente desconfianza la dificultad de llevar a cabo el programa, debido a que no siempre trabajaban con

¹ Una *pesquería* es el “conjunto de sistemas de producción pesquera, que abarcan todas o la mayor parte de las fases sucesivas de dicha actividad económica, que pueden comprender: la captura, manejo y procesamiento de un recurso o grupo de recursos pesqueros afines, y cuyos medios de producción (embarcaciones, equipos de pesca, fuerza de trabajo, etc.), estructura organizativa y relaciones de producción, ocurren en un ámbito geográfico y temporal definido; aspectos éstos que le confieren características particulares, distinguiéndola como una unidad” (Sagarpa, 2007).

² La red (chinchorro) de enmalle o agallera es un “equipo de pesca de tipo pasivo, de forma rectangular, utilizado fijo al fondo [red de enmalle de fondo] o a la deriva, ya sea unida a la embarcación o libre. Está conformada por varias secciones de paño de red de hilo multifilamento o monofilamento, unidos a dos cabos o líneas de soporte denominadas ‘relingas’ (la de flotación en su parte superior y la de hundimiento en su parte inferior); lleva flotadores en la relinga superior y plomos en la relinga inferior, confiriéndole a la red las [sic] mantener el paño extendido en la columna de agua” (Sagarpa, 2007). Dado que la especie objetivo se enreda de las agallas, a este arte de pesca se le conoce como “agallera”.

la misma embarcación, y a que en ocasiones las consiguen prestadas. Incluso, una pescadora objetó enfáticamente que con el monitoreo “los tendrían más controlados” con la intención gubernamental de acabar con la pesca —opinión generalizada entre los pescadores—. Por su parte, el funcionario aclaró que el programa de monitoreo no pretendía la vigilancia intrusiva, sino demostrar que los pescadores cucapás respetan las perimetrales de las zonas sujetas a protección ecológica, entre las cuales se encuentra el refugio de la vaquita marina.

En respuesta, la misma pescadora expresó su inconformidad por la ampliación del polígono de este refugio sin consultar a los pescadores ni informarles de su contigüidad con la zona de pesca indígena: “En lugar de promover el monitoreo —expresó— deberían de haber traído un mapa para mostrarnos el nuevo polígono, pues los pescadores siguen el producto, van a donde haya”. Su preocupación era la posibilidad de que la nueva poligonal abarcara parte de la zona de pesca cucapá, *de su territorio*, afirmando consternada: “¿qué tal que mi zona de pesca llega hasta *El Piedrón*?”.

En su defensa, el funcionario aludió a la responsabilidad de los ciudadanos para conocer la normatividad, acorde con la consabida máxima: “El desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento”. Se confrontaban, pues, visiones distintas sobre el territorio. Para los funcionarios, la ley sanciona un territorio. Para un sector de los pescadores, es necesario que las autoridades informen a los cucapás sobre el nuevo polígono que incluye el refugio de la vaquita marina, porque seguramente se extendió hasta “El Piedrón”, considerado por ellos parte de su territorio. Éste es una formación rocosa en el puerto San Felipe, al sur de El Mayor, la principal localidad cucapá de Baja California. Éste es uno de los marcadores geosimbólicos por donde pasó el *chamaco travieso* que con su hazaña dio origen al Río Colorado y el golfo de California y demarcó un territorio. Enseguida resumo este evento mítico.

El *chamaco travieso* era un joven inquieto y testarudo que vivía con su tía en el Cerro del Águila —al sur del actual Mexicali— y tenía un perro por fiel acompañante. Eran tiempos primigenios en los cuales no había mexicanos ni gringos, sólo indios. El joven sabía de la existencia de un monstruo que vivía al sur y que acosaba a los cucapás que iban de paso y lo quería matar. Un día, antes de salir el sol, se dirigió hacia el sur a su encuentro armado de arpón, arco, flechas y acompañado por su perro. Llegó a su escondrijo y lo encontró dormido boca arriba, enseñando sus grandes testículos rojo y azul. Se los pinchó con su arpón, brotando, respectivamente, agua colorada y azul; con las aguas del

primero se formó el río, de ahí su nombre, y el mar con las segundas. El monstruo despertó gimiendo de dolor y, envuelto en espumas y turbulencias, persiguió al joven, quien huyó hacia el sur.

Al sentir que lo alcanzaba, el *chamaco* clavó su arpón en la tierra para ralentizar el avance de su perseguidor, lográndolo de momento; no obstante, la persecución continuó y el niño se fue despojando de su plumero (tocado de plumas), su perro (el cual se autoinmoló para otorgar ventaja a su compañero humano) y demás enseres. Llegó desfallecido a su punto de partida, la casa de su tía en el Cerro del Águila, perseguido por el temible ser, llorando y pidiéndole perdón a la anciana por su travesura que despertó la ira de aquel monstruo; mientras ella lo reprendía, el niño se desvaneció. Enojada, la tía del *chamaco* le gritó al monstruo, tomó de su oreja derecha cerilla, formó una piedra y se la aventó al monstruo, dándole en la nariz; luego tomó cerilla de su oído izquierdo, formó otra piedra y se la lanzó hiriéndolo de muerte. Cayendo abatido, con su grasa y turbulencias el monstruo formó el Cerro Prieto, adentrándose en el mar para morir (Ochoa, 1980, pp. 52-56; Olmos, 2014, pp. 75-79).

Con esta hazaña, el héroe cultural demarcó los confines de un territorio simbólico; cada uno de sus enseres devinieron *geosímbolos*, lugares inscritos en el paisaje, parte del entorno ecológico desértico —el cerro, la sierra o un volcán extinto— pero insertos en la cosmovisión. Y para conceptualizar el espacio así delimitado parto de la definición de *territorios simbólicos* propuesta por Alicia Barabas, como “aquellos marcados por la cosmovisión, la mitología y las prácticas rituales” (Barabas, 2003, p. 24) que convierten “espacios neutros en territorios y lugares sagrados, de diferente condición y nivel”, dotándolos de “atributos reales, imaginarios, eficacias, recuerdos, emocionalidades y experiencias individuales y colectivas, para construir sistemas de símbolos que nombran y califican espacios culturales”, usualmente asociados al origen del mundo (Barabas, 2004a, p. 113).

En esta narración, el sacrificio y la muerte tanto del niño como de su acompañante canino afianzan el espacio demarcado, en tanto devinieron en *geosímbolos* arraigados en la memoria colectiva del grupo antes que *santuarios* (Barabas, 2003). Esto confirma la afirmación de la dimensión moral del mito, pues en él “encontramos datos geográficos y referencias sobre el origen del universo que tienen también incidencia en la concepción del tiempo, y en muchas ocasiones sirven como parámetros de índole moral” (Olmos, 2014, pp. 29-30). Si bien la dimensión religiosa y ritual de estos *geosímbolos* está ausente,

perviven en tanto referentes simbólicos arraigados en un mito fundacional, la memoria del grupo y un espacio físico concreto (geosímbolos).

Por otra parte, si bien la dimensión simbólica tiene un papel fundamental en la identificación del territorio cucapá, también es importante su materialidad como el entorno concreto en donde se encuentran alojados los recursos fundamentales para su subsistencia; en este caso, la *índole moral* del mito opera para el establecimiento de derechos sobre espacios acuáticos: el río y el litoral. “El Piedrón”, por ejemplo, es un geosímbolo que hace las veces de mojonera, en tanto demarca un espacio sobre el que los cucapás demandan acceso y control como parte de su territorio acuático, donde tiene lugar su actividad haliéutica.

Otros geosímbolos están dispersos a lo largo del camino entre San Felipe y el Cerro del Águila. El más meridional es “El Piedrón” en la bahía de San Felipe, a 140 km de El Mayor Cucapá y a 200 km de Mexicali. Considerando la circularidad de la travesía mítica del *chamaco travieso*, pues sale del Cerro del Águila y regresa al mismo punto a desfallecer ante su tía, y los geosímbolos que se encuentran dentro de esa área, se puede afirmar que el territorio cucapá abarca aproximadamente 140 kilómetros que incluyen el delta del Colorado y el Alto Golfo de California. Esto es, un *territorio acuático* situado entre el río y el litoral. Así, aunque “El Piedrón” de la bahía de San Felipe pertenezca al ámbito terrestre, al mismo tiempo es un referente que opera para sancionar un territorio acuático, ya en las aguas del Alto Golfo de California.

El sesgo terrestre de la tradición occidental y del Estado mexicano, reduce las posibilidades fenoménicas de los territorios a porciones continentales. Esto se explica en el origen etimológico de la palabra “territorio” –del latín *territorium*– conformada por el componente léxico *terra* (tierra) y el sufijo *orio* que denota pertenencia, con clara asociación al campo semántico de *lo terrestre*. Este sesgo también se expresa en la aversión de la cosmovisión occidental para concebir al mar como susceptible y objeto de apropiaciones y territorialidades, más concebido en términos de un espacio común y de libre tránsito. Artaud explica esto de la siguiente manera:

[...] el mar ha sido aprehendido por el derecho en relación con su radical alteridad respecto al continente. En este punto, el *Mare Liberum* (La libertad de los mares) de Grotius ha influenciado durante mucho tiempo las representaciones occidentales en las que el mar es aprehendido como un espacio “común” sobre el cual no se puede ejercer ninguna prerrogativa ni dominación. Comparable al aire que se respira “inagotable en su sustancia y sus usos” no podía, según Grotius, ser objeto de una apropiación exclusiva por parte de una nación, y debía seguir siendo un espacio de tránsito libre (2017, p. 16).

Así, el mar es concebido como una zona de libre circulación en donde resulta difícil cualquier ejercicio de territorialidad, por la imposibilidad de demarcarlo. Artaud precisa esto: “El espacio marítimo no está sistemáticamente sometido a delimitaciones firmes, pocas veces ofrece fronteras tangibles o exclusividad de uso o transformaciones significativas” (2017, p. 17). Circunstancia que cambió en la década de 1970, cuando el debate internacional sobre la jurisdicción de las naciones en el mar devino en el reconocimiento de la soberanía de los Estados sobre una franja de 12 millas náuticas. Éste es el concepto geopolítico de mar territorial que se reconoce únicamente en el caso de las entidades políticas (Estados) y no de los pueblos indígenas. Pese a ello los cucapás conciben la noción de *territorio acuático* sustentada en elementos simbólicos e históricos, ámbitos imbricados que la enmarcan y le dan sentido.

En la actualidad la narración mítica del *chamaco travieso* sigue vigente y continúa siendo un referente importante para los cucapás a la hora de reclamar sus derechos territoriales. Esta narrativa es parte del argumento político-identitario e implica significados relacionados con las formas pretéritas de ocupación, pero también con una territorialidad contemporánea. Su reelaboración expresa cierto ejercicio de recuperación de la memoria, así como la dimensión performativa de la narrativa étnica. En un escenario de disputa y competencia, el elemento étnico provee de argumentos para sustentar las demandas y garantizar el acceso vía la juridización de los derechos como pueblos indígenas. Aunque a lo largo del tiempo se ha modificado el territorio étnico debido a los procesos sociohistóricos, y a los cambios de los cuerpos de agua asociados al Colorado (pozas, lagunas, humedales), la territorialidad histórica continúa siendo un referente. Estos procesos se abordarán someramente en el apartado siguiente.

SIGUIENDO EL RÍO, SIGUIENDO LA PESCA

La sobrevivencia de los cucapás ha estado estrechamente vinculada al Río Colorado. Este cuerpo de agua, hoy prácticamente desecado al sur de la presa Morelos, fue un factor que favoreció la ocupación humana en la región. Para los cucapás, el río fue fuente de alimentos que obtenían mediante la pesca o, de manera indirecta, mediante la caza de distintos animales y la recolección de diversas especies vegetales que abundaban en el ecosistema ripario; en este ecosistema abundaban también los recursos utilizados para la elaboración de herramientas y enseres (arcos, flechas, anzuelos y trampas para la pesca, balsas y

casas, entre otros) y las crecidas anuales del río anegaban la zona ribereña aportando la humedad necesaria para el desarrollo de la agricultura, sin mencionar el agua para consumo humano.

Si bien el agua es imprescindible para cualquier forma de vida, en un contexto desértico de temperaturas extremas —que llegan a rebasar los 40°C durante sus tórridos veranos y acercarse a los 0°C en el invierno— lo es aún más. Esta disponibilidad de agua incidió en las posibilidades de ocupación humana y en el desarrollo de una amplia territorialidad de los grupos que pervivieron en el desierto. Sin incurrir en determinismos ecológicos, es posible afirmar que la trashumancia cucapá, y en general yumana, fue una estrategia adaptativa que posibilitó el aprovechamiento de variados recursos disponibles a lo largo del año en los distintos nichos ecológicos: sierra, valle y costa. Además, esta trashumancia hacía más llevadero el extremoso clima de la región: en el verano, los cucapás escapaban del intenso calor de las partes bajas del desierto refugiándose en las partes serranas de clima más templado, y en el invierno, estos indígenas escapaban de las bajas temperaturas de las sierras, encontrando abrigo en la zona ribereña. En suma, la movilidad permitió a los cucapás subsistir en el desierto a condición de conocer sus ciclos ambientales y adaptarse a ellos.

La llegada de los yumanos a la región deltaica estuvo determinada por la existencia de los distintos humedales asociados al Río Colorado y sus afluentes. A lo largo de su historia, este río ha cambiado su lugar de desemboque originando cuerpos de agua intermitentes, como el prehistórico y enorme lago Cahuilla, en donde antaño desembocaban sus aguas, a lo largo de sus periódicos cambios de cauce. La superficie de este lago se ha calculado en 5,500 km², con una longitud de 180 km, un ancho de 50 km y una profundidad de 96 metros; abarcaba los actuales valles de Coachella e Imperial, en la California estadounidense, y el de Mexicali al sur de la frontera (Laylander *et al.*, 2016, p. 29).

El lago Cahuilla ha tenido sucesivos periodos de llenado y desecado “desde hace por lo menos 11,000 años y hasta el siglo XVIII”. La evidencia arqueológica señala que entre los años 1200 y 1700 d.C. tuvo agua en su lecho cuando menos en tres ocasiones. Este lago fungió como un polo de atracción para distintos grupos humanos y tuvo un papel decisivo en la población de la región, pues en sus playas se asentaron diversos grupos (Porcayo *et al.*, 2016, p. 32). La temporalidad de este cuerpo de agua parece coincidir con la ocupación humana del delta, hace por lo menos 10,000 años. Los cucapás, junto con otros grupos yumanos, arribaron posteriormente a la zona, hace aproximadamente

2,500 años, como parte de un largo proceso de oleadas migratorias de grupos de filiación hokano-sioux, procedentes de las planicies nortenas (Garduño, 2016; Bendímez, 1987; Porcayo *et al.*, 2016).

Eventualmente, estos movimientos migratorios dieron lugar a un proceso de diferenciación lingüística en la medida en que se fueron dispersando a lo largo de la península de Baja California. Como resultado de esta dispersión aparecieron dos subdivisiones lingüísticas: la yumana y la yumana peninsular-cochimi; los primeros permanecieron en el norte, mientras los segundos poblaron el centro y sur de la península. Descendientes de los primeros son los residentes de las actuales comunidades cucapá, kiliwa, pa ipai y kumiai; los segundos fueron asimilados y/o extinguidos. En el caso particular de los cucapás, se estima que su presencia en el delta oscila entre hace 2,000 y 3,000 años (Garduño, 2016, 2015).

Así, la territorialidad cucapá ha estado asociada al Colorado y suponía cierto grado de adaptación a sus ciclos, además de una movilidad constante para sortear los rigores del desierto. Contexto ecológico que contribuyó a postergar la colonización hasta principios del siglo xx. Aunque la zona fue reconocida por exploradores y misioneros desde el siglo xvi, los intentos para poblar la región se vieron frustrados por las altas temperaturas del verano, las escasas fuentes de agua —el Río Colorado es prácticamente el único cuerpo de agua y en su dinámica hidrológica genera humedales, ciénagas y pozas, entre otros, todos dependientes de su cauce—, el aislamiento geográfico respecto de los centros políticos y económicos de la época, la situación política imperante y los cambios del Colorado, cuyas crecidas provocaban la anegación y destrucción de lo construido.

La presencia misional, uno de los influjos más importantes en la colonización del otrora septentrión novohispano, inició en el siglo xviii en la península, con la consolidación de las misiones jesuitas al sur (actual Baja California Sur). Después de la expulsión de esta orden en 1767 continuaron la labor misional los franciscanos (1768-1773) y los dominicos (1773-1855), pero limitando su presencia a la vertiente occidental de la península y sus partes serranas, eximiendo a los cucapás de su alcance inmediato. Empero, esto no implicó que se sustrajeran a la influencia de dicha empresa, pues fue gracias a la intermediación del misionero jesuita Francisco Kino que se concertó la paz entre cucapás y los quechan, grupos vecinos enemistados. Los quechan ocupaban la zona ribereña

en las inmediaciones del río Gila, tributario del Colorado en la Arizona contemporánea (Romero, 1998; Tisdale, 1997).

Los siglos XVIII y XIX transcurrieron sin mayor novedad, pese al movimiento de pinzas que fuera cerniéndose sobre el territorio cucapá encabezado por los misioneros y su intento por conectar las misiones de la Alta y Baja California. Las más inmediatas influencias la constituyeron las misiones de San Pedro y San Pablo de Bicuñer y la del Puerto de la Purísima Concepción, fundadas por el religioso Francisco de Garcés en las inmediaciones de Yuma, más en territorio quechan que cucapá. La independencia y la formación del Estado mexicano pasaron sin mayor novedad, salvo algunos cambios de índole administrativo. Otro momento decisivo fue la redefinición de las fronteras en 1848, cuando tras la guerra con Estados Unidos México perdió los territorios de California, Arizona, Nevada, Utah y parte de Colorado y Nuevo México (Romero, 1998; Gómez, 2000). Este acontecimiento fue un parteaguas para la región, no sólo por la cesión territorial, sino por la ulterior influencia económica y cultural desplegada en la región por los estadounidenses y por el hecho de que la mayor parte de la cuenca del Colorado pasó a ser norteamericana.

A partir de entonces, los cucapás experimentaron el inicio de una etapa de hegemonía cultural y económica del vecino país del norte, a través de la navegación fluvial. Como resultado de ello, estos indígenas se integraron a la floreciente dinámica económica como tripulación de los vapores,³ como leñadores que proveían de combustible a estas embarcaciones, recolectores de forraje para los hatos ganaderos de los norteamericanos, o peones en la construcción del sistema de irrigación agrícola y del ferrocarril. Los dividendos de este intercambio cultural fueron la introducción de una economía monetaria, la consecuente dependencia de los cucapás hacia el dinero, el consumo de nuevos alimentos y el contacto con nuevas tecnologías, iniciando con ello la desarticulación de la territorialidad nativa basada en la trashumancia.

Hasta entonces, los intentos de colonización emprendidos en esta región por el joven Estado mexicano y por particulares habían fracasado. Esto no fue posible sino hasta que el desarrollo tecnológico permitió cierto grado de control del caudaloso Colorado y propició su poblamiento. Esto ocurrió al inicio del siglo XX, cuando el empresario sonoreense Guillermo Andrade demostrara interés en la explotación económica de estas férciles tierras. Su plan tomó forma durante el último cuarto de siglo, cuando se asoció con inversores estadou-

³ Embarcaciones que usaban al vapor para la navegación.

nidenses y conformaron distintas empresas en aras de canalizar el río para el uso agrícola y humano de sus aguas. Como parte estratégica de este proyecto se fundó la colonia Lerdo, más tarde destruida por las crecidas del Colorado.

Las tierras sobre las que Andrade tenía derechos conformaban buena parte del territorio de los cucapás; sin embargo, dado que la posesión de estos derechos por parte del empresario no implicó una inmediata ocupación y transformación del entorno, los pobladores originarios no opusieron mayor objeción a este hecho. Para que se materializaran las verdaderas afectaciones al territorio cucapá, habrían de pasar décadas hasta que la colonización de la California estadounidense avanzara y repercutiera al sur de la frontera, transformando la faz del delta ahora seccionado en una parte estadounidense y otra mexicana. En la racionalidad territorial de raigambre occidental, estadounidense y de su subsidiaria mexicana, el control, dominio y transformación del río era, *ergo*, cuestión fundamental para la consolidación de la presencia humana. Para los cucapás, en cambio, se trataba de plegarse a los ciclos del río y del entorno.

A inicios del siglo xx, la derivación del Colorado era ya un hecho y, en 1901, el agua empezó a llegar a los valles Imperial y Coachella en la otrora Alta California. Dadas las características del terreno que dificultaban la construcción de un canal derivador en territorio estadounidense, fue necesario desviarlo hacia el lado mexicano mediante el río Álamo, situación que favoreció el flujo de agua para irrigación y consumo humano, así como el eventual poblamiento del delta mexicano, propiedad de Andrade y sus socios (Hendricks, 1996, pp. 141-155). En 1905, la *fuga* del Colorado y la anegación del Salton Sea pondrían de manifiesto la fragilidad del control hidráulico y la infraestructura para domeñar el río.

Estas obras hidroagrícolas en el Río Colorado propiciaron al sur de la frontera, en el ahora denominado Valle de Mexicali, el surgimiento de una economía agrícola basada principalmente en el cultivo e industrialización del algodón, bajo la influencia de su contraparte estadounidense y liderada por la Colorado River Land Company (CRLC). La hegemonía de esta empresa estadounidense fue tal que la región ha sido caracterizada como un “enclave yanqui”.⁴ Esto propició una rápida colonización en las tierras de los cucapás, misma que se vio inusualmente acelerada cuando en la década de 1930 el gobierno de Lázaro

⁴ La alusión proviene de la obra de Dorothy Pierson Kerig titulada en inglés *Yankee enclave: the Colorado River Land Company and Mexican Agrarian Reform in Baja California, 1902-1944*. Una versión traducida al castellano fue editada por la Universidad Autónoma de Baja California en 2001.

Cárdenas expropió la mayor parte de las tierras de esta compañía para la constitución de núcleos agrarios (Kerig, 2001). Si hasta entonces el avecindamiento de no indígenas en el territorio otrora cucapá había ido en aumento, la aplicación de la reforma agraria introdujo un actor más en el escenario regional: los ejidatarios, es decir, los grupos campesinos antes solicitantes de tierra a quienes ya se les había dotado de ésta.

El desarrollo agrícola en la región estimuló la competencia por las aguas del Colorado. La construcción de las presas Hoover (1936) y Glen Canyon (1963) en el lado estadounidense terminaría por trastocar su dinámica hidrológica. Su operación produjo funestas secuelas aguas abajo, en el delta mexicano: de 1963 a 1979, durante el llenado del embalse de la segunda que dio origen al lago Powell no fluyó agua hacia el sur de este punto, afectando los ecosistemas riparios (Hinojosa y Carrillo, 2020, p. 183) y consecuentemente la pesca ribereña de los cucapás, importante fuente de alimentos y expresión de la relación de este grupo con su entorno. Actualmente, al sur de la presa Morelos, donde México recibe el agua proveniente de Estados Unidos, el cauce del Colorado está prácticamente desecado, pues es a partir de ese punto que el líquido es derivado para uso agrícola en el Valle de Mexicali. Como veremos en el siguiente apartado, el frágil control del río volvió a quedar en evidencia cuando las crecidas propiciaron el llenado temporal de la Laguna Salada, escenario del surgimiento de la pesca comercial de los cucapás.

LA REINVENCIÓN DE LA PESCA CUCAPÁ Y EL ALTO GOLFO

Los cambios del Río Colorado propiciados por la intervención humana han modificado la relación entre los cucapás y su entorno, antaño fundamentada en la trashumancia. Tales cambios han definido la territorialidad de los cucapás en el ecosistema ribereño, determinada siempre por la geografía y geopolítica del río: desde los campamentos en las playas del lago Cahuilla, pasando por la pesca en la bocana o en el río Hardy, tributario del Colorado, hasta la pesca contemporánea de la curvina.

Resultado de la construcción del sistema de irrigación y control de este río, a inicios del siglo xx, la movilidad de este grupo tuvo que adaptarse a nuevas circunstancias. Una de ellas fue su incorporación como asalariados en las tareas de desmonte de tierras para la agricultura, nivelación y limpieza de canales en

el Valle Imperial o la construcción de las vías férreas. Esto implicó la reproducción de los esquemas de movilidad temporal de estos indígenas, pero ahora hacia las fuentes de empleos remunerados, necesarios para su subsistencia.

La mayor parte de la cuenca del Río Colorado está en el lado estadounidense, y una mínima parte sirve de límite entre los estados mexicanos de Baja California y Sonora. Dado que las aguas en México son de jurisdicción federal, las reivindicaciones territoriales cucapás sobre el río y sus zonas ribereñas pierden fuerza.⁵ Algo similar sucede con el medio marítimo, debido al sesgo terrestre del concepto de territorio. Las aguas del Alto Golfo de California son concebidas como un espacio de libre tránsito y poco susceptibles de apropiaciones, de ahí la renuencia del Estado mexicano, y de buena parte de la sociedad mexicana, para conceptualizar este entorno acuático como parte del territorio cucapá.

Dadas las condiciones del desierto y la pérdida de territorio, la pesca es una de las escasas actividades económicas aún posible para los cucapás contemporáneos. La comunidad agraria en la que fueron asentados, El Mayor Indígena Cucapá, tiene escasa vocación agrícola, sus suelos son en su mayoría pedregosos o arenosos, carece de fuentes de agua, además de que no todos los cucapás tienen derechos agrarios. De hecho, el acceso a la tierra y los permisos de pesca son motivo de disputa y generan un escenario de conflictividad y divisiones entre el grupo. Detrás de este escenario está la fragmentación del espacio étnico y la imposición del marco jurídico del Estado mexicano que ha sido elaborado desde una concepción diferente del espacio a la de los cucapá: comunidad agraria, zona de pesca, reserva de la biosfera, mar territorial. Estas perspectivas hegemónicas coexisten con la nativa y han sido gradualmente interiorizadas por los indígenas, con implicaciones negativas para su territorialidad:

[...] la progresiva implantación de nociones occidentales de territorialidad y las exigencias de los funcionarios, por ejemplo, hacer mapas de las tierras de los pueblos y marcar sus

⁵ El artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos define cuáles son las aguas nacionales, es decir, aquellas sobre las cuales el “interés público” demanda la jurisdicción federal para su uso y regulación. En estos casos es la federación, en tanto representante de “la Nación”, quien tiene competencia sobre ellas, menoscabando las facultades de autoridades estatales, municipales o de los pueblos indígenas en este caso. El referido 27 constitucional, entre otras características de las aguas nacionales, menciona: “[...] las de corrientes constantes o intermitentes y sus afluentes directos o indirectos, cuando el cauce de aquéllas en toda su extensión o parte de ellas, sirva de límite al territorio nacional o a dos entidades federativas, o cuando pase de una entidad federativa a otra o cruce la línea divisoria de la república”.

fronteras con cruces mojoneras, fueron cambiando las formas indígenas de pensar el territorio. Estas transformaciones contribuyeron a la progresiva fragmentación de los Pueblos indígenas y de las áreas que antes ocupaban. Una grave consecuencia del largo y complejo proceso de desmenuzamiento de los etnoterritorios es que los indígenas fueron perdiendo memoria de ellos y encapsulando gradualmente las nociones de Pueblo y territorio étnico en los niveles comunitarios y agrarios (Barabas, 2004a, p. 108).

Así pues, los “que tienen potestades por las tierras así faccionadas son ejidatarios, comuneros o propietarios, pero no los Pueblos sobre territorios” (Barabas, 2004a, p. 110), pues no están explícitamente reconocidos en el marco jurídico. La territorialidad cucapá fue reducida por el marco jurídico estatal a la posesión agraria, sin embargo, entre estos indígenas se ha tejido una narrativa acerca de la pesca que abreva en referentes culturales e históricos para contraponerse con esa acotada visión gubernamental. En este sentido, la situación de El Mayor Indígena Cucapá es paradigmática: no forma parte de la comunidad agraria que les fuera *restituida*⁶ no obstante ser parte del territorio originalmente habitado por este grupo. Si bien se sitúa en la zona ribereña del río Hardy y en ella habita buena parte de los cucapás, éstos no son sus titulares legales; es decir, las tierras donde se asienta el actual poblado fueron excluidas de la comunidad agraria, como buena parte de sus otrora dominios territoriales (mapa 1).

La exclusión de esta zona en donde está asentada la comunidad de El Mayor se debe, en parte, a la geopolítica del Río Colorado y su tributario el río Hardy, considerados “aguas nacionales”. Esta zona fue incluida en los reclamos territoriales liderados por don Onésimo González Saiz, junto con la ribera y los sitios sagrados y arqueológicos localizados a lo largo de la sierra Cucapá y la Laguna Salada. Este reclamo pretendía el reconocimiento de los lugares pretéritamente habitados por los cucapá: “[ya que] a pesar de ser pescadores *nunca se reconoció territorio aledaño al río, a la orilla del río, porque nos criamos en la orilla del río. Nos reconoce el gobierno tierras fuera de donde estábamos nosotros viviendo*”.⁷

La geopolítica del río, junto a la falta de reconocimiento de la diversidad cultural y sus derechos territoriales, impidieron el cumplimiento de todas las demandas cucapás. El resultado fue la restitución en 1973 de una extensión original de 143,053 hectáreas de “terrenos pedregosos, arenosos y desérticos”

⁶ En la normatividad agraria la restitución es una acción agraria que instituye una “comunidad”. En el artículo 98, capítulo V, párrafo I de la Ley Agraria se menciona como causal de reconocimiento: “I. Una acción agraria de restitución para las comunidades despojadas de su propiedad”.

⁷ Entrevista realizada a pescadora cucapá y ex-presidenta de la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá Chapay Seisjhiurrar, Ensenada, 26 y 31 de mayo de 2017.

titulados con el nombre de comunidad agraria Mayor Indígena Cucapá. Paradójicamente, el polígono no incluye el poblado aludido, situado en las riberas del Hardy, pero sí una parte del lecho de la Laguna Salada y la sierra Cucapá (mapa 1). Originalmente, esta extensión fue repartida a 42 comuneros, pero en la actualidad su superficie reconocida es de 135,823 hectáreas repartidas entre 73 comuneros, de los cuales una mínima parte –menos de la mitad– vive en El Mayor.

La comunidad de El Mayor data de finales de la década de 1970, es posterior a la restitución de las tierras. Los cucapás se asentaron en ese lugar debido a una inundación. Esta comunidad se localiza en una parte elevada, no anegable. La inundación fue el resultado del aumento de lluvias en la parte alta de la cuenca y de las obras de protección de la zona agrícola y de la ciudad de Mexicali. En el primer caso, el aumento del agua ocasionó el desfogue de los excedentes de las presas; en el segundo, los bordos de defensa canalizaron las aguas a la zona en donde habitaban los cucapás. Anteriormente, estos indígenas vivían dispersos a orillas del río Hardy, entre los kilómetros 60-80 de la actual carretera entre Mexicali y San Felipe, en la llanura que estacionalmente se inundaba por las crecidas del Colorado, antes de la operación del sistema de presas. Cuando esto ocurría, los cucapás subían a zonas serranas o salían de la zona inundable durante las crecidas; sin embargo, la disminución del territorio acotó las posibilidades de esta estrategia y propició la eventual pérdida del conocimiento asociado a ello. Pese a esto, para la década de 1970 persistía la práctica de no permanecer en un solo sitio, así como el estilo constructivo de la vivienda indígena. Así lo señala Antonia Torres, encargada del museo comunitario en El Mayor:

Pues vivimos en dos lugares. Nuestro lugar de... de vivienda... porque no teníamos un lugar establecido por una casa de bloques ni nada. Lo que pasa es que antes las casas las hacían de cachanilla o de vara tejida o de carrizo, de lo que había pues. Estaba hecha de puros árboles. Entonces era bien fácil decir: “hoy vivo aquí, bueno, pues una temporada ahí” y luego “no pues ya vamos a cambiarnos” y nos cambiábamos de lugar, pero era toda esta parte del río, aquí en el río. Siempre junto al río (Antonia Torres, ex-pescadora y comunera cucapá, entrevista realizada el 30 de marzo de 2017, El Mayor, Mexicali).

Más tarde emergieron formas distintas de construcción de vivienda y de asentamiento, como resultado de la adjudicación de pies de casa a las familias afectadas por las inundaciones (Bendímez, 1995, pp. 244 y 245). Con la introducción de estas modernas viviendas de dos habitaciones hechas de bloque, cemento y madera, fue cada vez más difícil el cambio de residencia y la construcción de

otra en un lugar diferente. A la postre, esto tuvo un impacto en la forma de habitar y el patrón de asentamiento. En la actualidad contrasta el trazado de sus calles de forma cuadricular de suroeste a noreste y de este a oeste, con los antiguos caseríos dispersos en la ribera del río o en la sierra sin ningún patrón geométrico y donde las viviendas eran elaboradas con mezquite, cachanilla o tule, entre otros materiales.

Otro aspecto que se transformó con la introducción de esta forma de vivienda, es el de los ritos funerarios. Como es sabido, al morir una persona, los cucapás solían quemar su casa. Esta práctica se tornó inviable con los nuevos materiales de las viviendas.

Por otra parte, la inundación no sólo trajo consigo pérdidas materiales o afectaciones negativas para los cucapás. Un aspecto favorable de este evento fue el llenado de la Laguna Salada y con ello el surgimiento de la pesca comercial entre este grupo. Así lo menciona Antonia Torres:

[...] a principios del 79 nosotros ya estábamos aquí [en El Mayor]. Aquí iniciamos. Todo ese año, pues, no hallamos en qué trabajar, pero como llegó mucha agua y estaba ya todo inundado, llegó un montón de peces que venía allá de la presa. Ya venían peces buenos para la pesca [...]. En el 79 fue, se hizo la inundación del Río Colorado. O sea no... no vino un flujo que dijera usted “pues está llegando agua y bueno, a ver cuándo se llena, se agarra el cauce para la Salada. No”. Llegó de un día para otro el agua aquí. Como todos, se perdieron... estas colonias. Nosotros ese día amanecimos entre el agua, como quien dice despertamos y lo único que pudimos sacar de la vivienda de nosotros fue un colchón. Ahí veníamos cargando el colchón por un bordo que había, de la suerte que había y en esa subida el agua nos llegó a la rodilla. Y así fue como pudimos sacar unas pocas cosas, las otras cosas se las llevó el agua, por allá se las llevaron [entre] los árboles (Antonia Torres, ex-pescadora y comunera cucapá, entrevista realizada el 30 de marzo de 2017, El Mayor, Mexicali).

El aumento del cauce del río fue súbito, probablemente mucho más que en otras ocasiones. En todo caso, el inesperado flujo restauró temporalmente el corredor ripario, una parte de sus humedales y cuerpos de agua: la Laguna Salada fue uno de ellos. Aunque esta inundación representó un drama humano, el llenado de la Salada también tuvo consecuencias positivas al favorecer la pesca como actividad comercial. En términos ecológicos, el aumento de los niveles del agua permitió la efímera reconexión del río con el mar, permitiendo la entrada de aguas provenientes del golfo de California a la Laguna Salada por las mareas y la inclinación del terreno, favoreciendo con ello la entrada de múltiples especies de peces y configurando el moderno escenario haliéutico cucapá.

En este contexto de reactivación de la pesca y de la creación de la Reserva de la Biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado en 1993, surgió una narrativa cucapá acerca de su territorialidad ancestral: “Me decía mi papá que ya iban a pescar ahí [a la bocana]. O sea, no es de ahorita, *todo lo que este territorio, el delta del Colorado, la Laguna Salada... todo es el mismo territorio pues*” (pescadora cucapá, entrevista realizada el 26 y 31 de mayo de 2017, Ensenada). Esta narrativa que tiene el propósito de legitimar ante el Estado el reclamo de una territorialidad ancestral enajenada, abreva de la historia cucapá y tiene un lugar privilegiado en la memoria colectiva del grupo, además de ser estratégica en la negociación de los derechos territoriales cucapá, en virtud del cuestionamiento sobre su adscripción étnica, es decir, si son o no indígenas.

En esto ha influido el imaginario que algunas autoridades federales (ambientales y pesqueras) tienen sobre qué elementos ancestrales debían identificar a “lo indígena”: el uso de la lengua, vestido y rituales tradicionales, y en el caso de la pesca, el uso de balsas, redes elaboradas con fibras vegetales, anzuelos de espinas de cactáceas, y no motores fuera de borda, redes de monofilamento o GPS para la navegación. Con este razonamiento limitado sobre lo tradicional y lo moderno, se han negado los derechos de pesca de este grupo en la bocana o desemboque del Colorado, especialmente de curvina. Sobre esto, Alejandra Navarro escribe:

[...] la falta de información sobre la configuración sociocultural, económica y política de los pueblos originarios en el siglo XXI, aunada a la exigencia de que los miembros de los pueblos originarios demuestren su “autenticidad”, configura el sistema de significados sociales con los que se justifica la negación de derechos que los pueblos reclaman. Frente a esta lógica, los cucapá no parecen calificar como indígenas ante los ojos de las autoridades de la Semarnat o Conapesca porque no exhiben su diferencia cultural de manera cotidiana en su forma de vestir, hablar o de vivir. Como resultado, no se ha entrado en la discusión de poder otorgar derechos diferenciados a los cucapá, en parte porque no pescan “de manera tradicional” (Navarro, 2017, p. 11).

La autora afirma que un funcionario de la Conanp, le comentó la posibilidad de permitirles la pesca siempre y cuando ésta se realizara usando artes de pesca y técnicas tradicionales.

La pesca se convirtió entonces en el elemento más discutido y emblemático del pasado histórico y mítico cucapá, que vincula a los antiguos pescadores con los contemporáneos. La actividad haliéutica de este grupo representa en cierto sentido la continuidad del grupo a través del tiempo y su relación ma-

terial y simbólica con el entorno, además de manifestación de la territorialidad y movilidad estacional que permitía su sobrevivencia. La reivindicación de los sitios de pesca es manifestación de la dimensión afectiva del territorio, como espacio de inscripción de la memoria: la referencia a los ancestros legitima la ocupación y, en su perspectiva, es fuente de derechos sobre el territorio acuático. Es así como la memoria y los referentes culturales como los geosímbolos trascienden lo mítico y adquieren una dimensión política y legitiman el reclamo de su territorio:

La autoridad a veces quiere como... minimizar las situaciones, a lo mejor hasta descalificar, o desacreditar las cosas, pero... ahí *la historia no tiene vuelta de hoja* [...]. *La Laguna Salada no todo el tiempo ha tenido agua*. O sea, sabemos que puede ser una pesca temporal ahí en la Laguna Salada. El mar siempre ha tenido agua, el Río Colorado pues ahora tampoco ya no tiene agua, pero pues antes también era un río muy caudaloso (sic) y ahora ya no. Pero si nos vamos a cuestiones históricas *este territorio siempre ha sido nuestro y nada tiene que ver que sea la Salada o que sea el Alto Golfo si es la misma, todo el territorio* (pescadora cucapá, entrevista realizada el 26 y 31 de mayo de 2017, Ensenada).

Como se aprecia en el testimonio anterior, los cucapás consideran al delta y la Laguna Salada como parte del mismo Río Colorado; en su opinión, todos ellos son cuerpos de agua asociados que forman una *unidad territorial* sobre la cual demandan acceso y control. Como lo menciona la misma colaboradora:

Sí, en lo que es en la parte del río, pues, eran las aguas del delta del Río Colorado. Pues las han dividido como el río Hardy [...]. Pero *realmente son aguas del delta, eran aguas del delta del Río Colorado lo que corre por el río éste aquí enfrente* [el Hardy] (pescadora cucapá, entrevista realizada el 26 y 31 de mayo de 2017, Ensenada).

Contrario a las territorializaciones estatales, en la perspectiva cucapá no hay distinción entre afluente y corriente principal, sino interrelación entre ellos; todos son un solo cuerpo de agua, pese a estar severamente modificados. Incluso, los pescadores cucapás de curvina se llaman a sí mismos “pescadores de río” y refieren a su zona de pesca en la bocana como “el río”, aunque sus aguas provengan del Alto Golfo y los *pescaderos* –los sitios de pesca donde están los cardúmenes– se sitúen entre el desemboque y el litoral.

Ahora bien, desde una perspectiva estrictamente hidrológica, el Colorado ya no es un río en tanto no corre un flujo superficial de agua dulce a lo largo de su lecho. Esto sugiere que el río es más una construcción cultural, particularmente simbólica, arraigada en la memoria colectiva de este grupo. Como lo



Fotografía 1. Aspecto del campamento pesquero cucapá en la bocana, donde el Río Colorado descargaba sus aguas al Alto Golfo, durante una marea baja. En la actualidad, los pescadores tienen que esperar a que entre agua del mar durante las mareas altas para «botar» sus pangas (embarcaciones). El Zanjón, municipio de Mexicali, Baja California.

Autor: Gustavo García, marzo, 2018.

propone Alicia Barabas (2003, 2004a, 2004b), esto es un “lugar” que remite a una resignificación del espacio a partir de las vivencias individuales y colectivas que conforman un territorio cultural, demarcado por lugares asociados a eventos míticos y/o sagrados (Barabas, 2004b, p. 150). Un “lugar” es un “punto geográfico-simbólico”, un centro a partir del cual se demarcan “las fronteras comunales, subregionales y étnicas” (Barabas, 2003, p. 25). Así pues, más que un afluente de utilidad para la supervivencia del grupo, el Río Colorado es un centro a partir del cual se demarcan las fronteras étnico-simbólicas, centro neurálgico de la territorialidad y articulador del grupo: en él, los cucapás han an-

clado tanto su etnicidad como su residencia, de ahí que sigan llamándolo “río”, en una acepción más cultural antes que hidrológica.

Otros nodos territoriales importantes para los cucapás son los siguientes:

- 1) el Zanjón, campo pesquero situado en la bocana del río, en donde emerge y desaparece un poblado, al inicio y al final de cada temporada de pesca. Para las familias que acampan en este lugar, provenientes de distintos puntos de Baja California, el Zanjón no es sólo un espacio de producción, sino es además un punto de encuentro y sociabilidad en donde se entretajan relaciones sociales y se reafirman los vínculos y las lealtades. Esta dimensión emocional del territorio se distancia de su concepción como mero contenedor de hechos sociales;⁸
- 2) el Indiviso, aledaño al anterior campo pesquero, se encuentra en el área más próxima al desemboque del Río Colorado, pero aún en el municipio de Mexicali. Es el último punto terrestre que conecta con el Alto Golfo y es, en virtud de su proximidad y vocación pesquera compartida, una localidad cercana geográfica y económicamente a San Luis Río Colorado, Sonora.

Durante la temporada de pesca, de finales de febrero a finales de marzo, en esta localidad se manifiesta, en actividades diversas, el impacto regional de esta actividad. Se incrementa la cantidad de personas y vehículos porque a este lugar llegan los compradores de pescado y trabajadores, entre ellos los “parientes” cucapás de San Luis Río Colorado, para ocuparse en las distintas labores: *deschurupar* —eviscerar— la curvina, manejar los *pickups* que trasladan el producto del campo al poblado, pesarlo y llevar la contabilidad. Como resultado de esto se rentan casas para los pescadores, se ponen puestos para la venta de comida, se incrementa la venta de combustible y se generan empleos diversos por el aumento en la demanda de otros servicios. Es importante señalar que el Indiviso, el Zanjón y el Alto Golfo son también el escenario de diversas disputas y tensiones entre distintos actores. Entre éstos se encuentran los pescadores indígenas, no indígenas, los pescadores legalmente autorizados o clandestinos, autoridades ambientales y pesqueras.

Entre los pescadores mestizos están los pescadores del Golfo de Santa Clara y de San Felipe, quienes en términos numéricos y de influencia política sobrepasan con creces a los pescadores cucapás. Además, las zonas de pesca de los mestizos están en una mejor posición estratégica que las de los pescadores indígenas, al encontrarse al sur del desemboque. Éste es un sitio donde pueden

⁸ Cabe señalar que el Zanjón ha venido perdiendo esta relevancia por los percances ocurridos como resultado de riñas, consumo de alcohol y otras sustancias, y la presencia de grupos criminales.



Fotografía 2. Campamento pesquero durante una marea alta. El Zanjón, municipio de Mexicali. Autor: Gustavo García, abril, 2018.

interceptar a la curvina que se dirige a desovar al desemboque, proveniente de las aguas meridionales del golfo de California.

En el caso de los pescadores ilegales, se encuentran quienes transgreden la veda permanente del totoaba e incurrir en su captura clandestina e indiscriminada. Por una parte, para sortear los controles de esta veda, los pescadores que se dedican a esta actividad se exponen a grandes riesgos saliendo a marea por la noche o durante el mal tiempo. Por otra, la pesca arbitraria de este gran pez endémico del Alto Golfo, ha hecho de éste una especie en peligro de extinción, asociada frecuentemente a la captura incidental de otra especie endémica y también en peligro de extinción, la vaquita marina. Más aún, por los precios que suele alcanzar el *buche* de la totoaba en el mercado negro (hasta ocho mil



Fotografía 3. Pescadores cucapás durante la “marea” (jornada de pesca), capturando curvinas. Desemboque del Río Colorado–Alto Golfo de California.
Autor: Gustavo García, abril, 2018.

279

dólares estadounidenses el kilo), en su comercialización frecuentemente participa el crimen organizado. Esto ha generado regímenes alternos de regulación no estatal que incluyen el soborno y la connivencia de por lo menos una agencia del Estado mexicano.

En suma, en el Indiviso es donde se materializa la heterogeneidad de los pescadores y los conflictos entre ellos. Es ahí donde se confrontan dos tipos diferentes de pesca, una como la de los cucapás, que tiene lugar con rudimentarias artes de pesca y escasos recursos, y otra que dispone de grandes recursos económicos y tecnológicos y que incide en la pesca intencional o incidental de especies en peligro de extinción, abonando con ello a las narrativas y acciones de diversas asociaciones conservacionistas nacionales e internacionales que

no distinguen entre unos y otros y anatematizan a los pescadores indígenas o mestizos legales. Todo lo anterior derivado de la falta de reconocimiento de la zona de pesca en el Alto Golfo, como parte de los derechos territoriales de los cucapás. Así pues, es importante contrarrestar el sesgo terrestre de la legislación agraria y el reconocimiento de territorios acuáticos de los pueblos indígenas.

CONCLUSIONES

El *territorio acuático* es percibido por un sector de los pescadores cucapás como parte de una unidad territorial. Si bien distinguen entre espacios diferenciados, terrestres y acuáticos, en virtud de sus características, éstos no son concebidos como escindidos ni independientes, sino como partes integrantes de un todo mayor. Esta unidad territorial, sin embargo, ha sido fragmentada por múltiples procesos históricos, económicos y políticos, que han dado lugar a un gradual avecindamiento y apropiación del territorio cucapá por parte de colonizadores no indígenas. El resultado ha sido el reconocimiento legal (agrario) sobre una porción mínima del territorio indígena y la influencia de una constelación de legalidades estatales (marítima, hídrica, pesquera, ambiental, agraria) en las prácticas de apropiación cucapá del entorno.

En esto, el sesgo terrestre de la concepción occidental sobre el territorio, aplicado a la legislación agraria de México, ha dificultado el otorgamiento de derechos a los cucapás sobre sus entornos acuáticos. Si el reconocimiento de derechos territoriales a los pueblos indígenas era ya de por sí adverso en los ámbitos terrestres, en los acuáticos las reticencias aumentan. Esto se contrapone, evidentemente, a la concepción de territorio que aún sostiene un sector de pescadores cucapás, sobre la base de referentes históricos y míticos. En el primer caso encontramos los argumentos que exigen derechos sobre la territorialidad histórica de este grupo, esto es, los espacios ocupados previo al contacto con la alteridad cultural —españoles, estadounidenses, mexicanos, etc.—. Éstos constituyen un referente para la reivindicación de zonas disputadas, como los sitios de pesca. En el caso de los referentes míticos, se trata de los geosímbolos que demarcan el espacio étnico a partir de la narración del *chamaco travieso*; cabe señalar que si bien esta pieza de la tradición oral cucapá refleja la antigua cosmovisión de este grupo, su versión actual es una elaboración contemporánea con fines de resistencia y negociación frente al Estado.

REFERENCIAS

- Álvarez de Williams, A. (1987). Los cucapá y su medio ambiente. *Estudios Fronterizos*, 5(14), septiembre-diciembre, 99-109, Instituto de Investigaciones Sociales, UABC, Mexicali.
- Anguiano, M. E. (1994). *Estructura agraria y migración en el Valle de Mexicali*. Tesis. México: Centro de Estudios Sociológicos-El Colegio de México.
- Artaud, H. (2017). Introducción. En H. Artaud y Al. Surrallés (eds.), *Mar adentro. Tenencia marina y debates cosmopolíticos* (pp. 15-28). Lima, Perú: IWGIA/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Barabas, A. (2003). Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (pp. 17-37). México: Conaculta-INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México-Serie Ensayos).
- Barabas, A. (2004a). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades*, 14(27), 105-119, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa.
- Barabas, A. (2004b). La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos*, (14), primavera-verano, 145-168, CIESAS, México.
- Bendímez Patterson, J. (1987). Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California. *Estudios Fronterizos*, V(14), 11-46, Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Mexicali.
- Bendímez Patterson, J. (1995). Breve descripción de la comunidad cucapá del río Hardy, Baja California. *Estudios Fronterizos*, (35-36), enero-junio/julio-diciembre, 239-263, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- Bendímez Patterson, J. (2016). *En donde sale el sol. Decadencia y revitalización de la cultura yumana en Baja California*. México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC) (1973). Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado Mayor Indígena Cucapah, Municipio de Mexicali, B. Cfa. Sección Única. *Diario Oficial de la Federación*, 23 de noviembre, México.
- Garduño, E. (2015). *Pueblos indígenas en el siglo XXI. Yumanos*. Vol. 1. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- García Gutiérrez, G. (2021), *Entornos acuáticos y normatividad ambiental. De pesca, ríos y conservación ecológica en el Golfo de California: estudio comparativo entre los*

yaquis de Sonora y los cucapás de Baja California, México (1990-2018). Tesis. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Gómez Estrada, J. A. (2000). *La gente del delta del Río Colorado: indígenas, colonizadores y ejidatarios*. México: Universidad Autónoma de Baja California (Colección Baja California: Nuestra Historia).

Hendricks, W. O. (1996). *Guillermo Andrade y el desarrollo del delta mexicano del Río Colorado, 1874-1905*. México: Secretaría de Educación Pública/Universidad Autónoma de Baja California (Colección Baja California: Nuestra Historia).

Hinojosa, O. y Carrillo, Y. (2010). La cuenca binacional del Río Colorado. En H. Cotler Ávalos (coord.), *Las cuencas hidrográficas de México. Diagnóstico y priorización* (pp. 180-187). México: Instituto Nacional de Ecología/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Fundación Gonzalo Río Arronte.

Kelly, W. H. (1977). *Cocopa ethnography*. Arizona, Estados Unidos: University of Arizona Press, Anthropological Papers of the University of Arizona, Number 29.

Kerig, D. (2001). *El Valle de Mexicali y la Colorado River Land Company, 1902-1946*. Mexicali, México: Universidad Autónoma de Baja California (Colección Baja California: Nuestra Historia).

Laylander, D., Porcayo, A. y Bendímez, J. (2016). Lake Cahuilla's little sister: Exploring the role of Laguna Macuata in Colorado desert prehistory. *Pacific Coast Archaeological Society Quaterly*, 52(1), 27-45, Pacific Coast Archaeological Society, California, Estados Unidos.

Muehlmann, S. (2013). *Where the riversends. Contested indigeneity in the Mexican Colorado delta*. Estados Unidos: Duke University Press.

Navarro Smith, A. (2014). Ser pescador no tiene precio: etnicidad y lucha por el derecho a la pesca entre mujeres cucapás. En María Eugenia de la O (coord.), *Mujeres y diversidad laboral en México. Una mirada multidimensional* (pp. 279-301). México: Universidad de Guadalajara.

Navarro Smith, A. (2017). "Antes peleábamos a ciegas". Territorio cucapá, etnización y derechos en disputa del delta del Río Colorado. En S. Bastos y Ma. Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos* (pp. 3-30). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Colección México).

- Ochoa Zazueta, J. (1980). El origen del Río Colorado, del Golfo de California y del Valle de Mexicali en la tradición nativa cucapá: *Calafia*, IV(2), julio, 51-74, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México.
- Olmos Aguilera, M. (2014). *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía. Hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. 1ra. reimpresión. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Porcayo, A., Navarro Smith, A., Guía Ramírez, A. y Tapia Landeros, A. (2016). *Cambios y continuidades de la vida ancestral de Cucapá. Datos arqueológicos, arqueofaunísticos y etnográficos para su comprensión*. México: INAH/Secretaría de Cultura (Colección Historia, Serie Logos).
- Romero Navarrete, L. M. (1998). *El impacto de la colonización en la población indígena de Baja California: de la congregación religiosa a los movimientos agrarios, 1769-1896*. Tesis. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) (2007). NOM-063-PESC-2005 Pesca responsable de curvina golfina (*Cynoscion othonopterus*) en aguas de jurisdicción federal del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado. Especificaciones para su aprovechamiento. *Diario Oficial de la Federación*, 16 de agosto, México.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) (2005). Acuerdo mediante el cual se establece el área de refugio para la protección de la vaquita (*Phocoenasinus*). Primera Sección. *Diario Oficial de la Federación*, 8 de septiembre.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) (2018). Acuerdo por el que se modifican varias disposiciones del diverso por el que se establece el área de refugio para la protección de la vaquita (*Phocoenasinus*). Primera Sección. *Diario Oficial de la Federación*, 20 de abril.
- Tapia Landeros, A. (2006). Peces del Colorado y los cucapá. En A. Tapia (coord.), *Baja California. Uso y abuso de su biodiversidad*. Serie Conmemorativa 50 Aniversario UABC. México: Universidad Autónoma de Baja California/Miguel Ángel Porrúa.
- Tisdale, S. J. (1997). *Cocopahidentity and cultural survival: Indian gaming and the political ecology of the lower Colorado River Delta, 1850-1996*. Tesis. Estados Unidos: University of Arizona.
- Trava, J. L. (1986). *Río Colorado. Los excedentes de 1980*. Tijuana, México: Centro de Estudios Fronterizos del Norte de México.

11. LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE BAJA CALIFORNIA Y LOS PROYECTOS DE ENERGÍA EÓLICA

Yolanda Mexicalxóchitl García Beltrán

INTRODUCCIÓN

Actualmente en Baja California se encuentran en operación tres parques eólicos, dos de ellos en la zona de La Rumorosa y uno más en territorio indígena, cerca del llamado Valle de la Trinidad. Asimismo, cuatro más han intentado instalarse también en poblaciones originarias, aunque hasta ahora no han podido consumarse. La llegada de estos proyectos a Baja California ha estado marcada por la polémica y la tensión derivadas de irregularidades en la firma de contratos y desacuerdos en el uso del territorio indígena, cuestión que abordaremos en este trabajo en el que también esperamos responder varias preguntas: ¿Cuáles son los impactos de este tipo de proyectos en las comunidades yumanas? ¿Inciden sobre la cultura e identidad de sus habitantes? ¿Existe oposición o aceptación en torno a ellos? Y en todo caso, ¿por qué? En este trabajo nos adentraremos en el tema desde la perspectiva de la ecología política. En particular nos interesa el

[...] análisis de las implicaciones, los conflictos y las relaciones de poder asimétricas presentes al nivel de las dinámicas metabólicas o de los flujos de energía y materiales de entrada y salida del proceso productivo y reproductivo de la sociedad, así como de los impactos generados por las tecnologías empleadas en dicho proceso (Delgado, 2013).

Se retoman los conceptos de *desterritorialización* y *reterritorialización* de Rogerio Haesbaert (2011) para analizar los problemas relacionados con el actuar de grandes compañías energéticas que negocian con comunidades rurales e indígenas sin regulaciones básicas y sin cumplir con normas internacionales. Este trabajo forma parte de una investigación más extensa elaborada como tesis

doctoral que es producto de seis viajes de trabajo de campo realizados entre febrero de 2018 y marzo de 2020.

EL PANORAMA EÓLICO NACIONAL Y LOCAL

En principio respondamos ¿por qué este tipo de megaproyectos pretenden instalarse en los territorios indígenas de Baja California, como lo hicieron en Oaxaca, Yucatán y Chiapas? La respuesta puede parecer lógica: la zona posee un gran potencial gracias a la velocidad de sus vientos. Aunque actualmente el estado con mayor número de parques eólicos instalados es Oaxaca, y el que mayor energía eólica genera es Tamaulipas, Baja California cuenta con todos los elementos naturales que la hacen una zona idónea para explotar este recurso. Según Alejandro Díaz Bautista, investigador del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), Baja California tiene un “potencial eólico de 71,000 MW, que es mucho más que toda la capacidad instalada que tiene el país, que es de alrededor de 51,000 MW” (Ecoticias, 2014). Además, en el país, la llegada de compañías extranjeras que buscaban instalar granjas eólicas se vio beneficiada por la aprobación de la Reforma Energética en el 2013, una de las propuestas más significativas del gobierno de Enrique Peña Nieto. En dicha reforma, básicamente, se autoriza que particulares produzcan y vendan energía, compitiendo de esta manera con la Comisión Federal de Electricidad (CFE).

Anteriormente, las empresas privadas podían generar y comercializar electricidad a baja escala. Ahora, con las modificaciones a ley de la industria eléctrica, las compañías podrán participar directamente en un mercado mayorista de energía eléctrica, mientras que las firmas de suministro básico (residenciales) deberán obtener contratos para vender la energía a CFE, de acuerdo con el documento de Reforma Energética que publicó la Presidencia de la República. La generación de electricidad puede ser de cualquier fuente: hidroeléctrica, eólica, solar y gas, entre otras, excluyendo la nuclear, la cual sigue en manos del Estado (Sánchez, 2014).

Gracias a estos cambios, la eólica pasó de producir en México 1.6 Mega Watts (MW) en 1996 a 2.551 MW en el 2014, y 6.317 MW en 2019, lo que hace sumamente notorio el rápido crecimiento del sector (AMDEE, 2020).

El primer parque eólico del país llamado La Venta fue inaugurado en 1994 en el poblado del mismo nombre, perteneciente al municipio de Juchitán de Zaragoza en Oaxaca. Éste, propiedad de la CFE, sentó las bases de lo que sería

un rápido desarrollo de este tipo de tecnologías al comprobar que la región era fructífera y, tal vez, una de las mejores en el mundo para generar este tipo de energía, considerando lo siguiente: para que un proyecto eólico sea redituable es suficiente contar con vientos de 5 metros por segundo (m/s); en La Venta y el Istmo de Tehuantepec, los vientos tienen una velocidad mínima de 10 m/s, mientras en La Rumorosa, Baja California, hay una velocidad promedio de 7.5 m/s (NREL, 2020). Esto explica por qué para 2020 Oaxaca ya poseía 30 parques eólicos en operación (García, 2019) y Baja California se colocaba como el siguiente objetivo de estas empresas.

Durante los sexenios de Felipe Calderón Hinojosa y Enrique Peña Nieto, la eólica tuvo un gran apogeo. No obstante, la rápida expansión de esta actividad empezó a provocar una ola de rechazos por parte de la población de origen zapoteco y huave. Los motivos de estos rechazos fueron los siguientes:

1. Los bajos pagos por el arrendamiento de las tierras. Como lo señala Manzo, “en Oaxaca las empresas eólicas otorgan el 1 por ciento de sus ganancias a campesinos que les rentan sus tierras, y no el 4, como en otros países [...]. Por ‘prestar’ sus tierras, los oaxaqueños reciben un pago que va de los 16 mil pesos (798 USD) a los 2 millones de pesos en casos contados (99 mil USD) de manera anual, por concepto de renta. Tal es la razón por la que aceptaron al inicio estos acuerdos, pero sin saber o conocer el grado de afectación severo que tendrían sus tierras” (2019, párr. 1).
2. La coacción con la que proceden las empresas para obtener en renta las tierras. Regularmente estas empresas emplean “coyotes” para convencer o amenazar e intimidar directamente a los campesinos.
3. El contexto inadecuado en el que tienen lugar las firmas de contratos. Por ejemplo, se carece de un traductor a pesar de que en la zona predomina el uso de las lenguas originarias. Además, no se informa a la población acerca de las ventajas y desventajas de los parques eólicos.
4. La ausencia de una consulta indígena previa, libre e informada antes de proceder a la instalación de estas plantas. Cabe señalar que el requisito de consulta en casos como estos lo dicta el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que México firmó en 1989 y ratificó en 1990. A pesar de ello, 20 años después sólo se había llevado a cabo una de ellas en torno al proyecto “Eólica del Sur” en Oaxaca,

la cual estuvo rodeada de polémica después de que organizaciones locales y los propios observadores de derechos humanos documentaran “serias violaciones a los derechos humanos, omisiones administrativas e indiferencia a los requerimientos de información e interlocución de diferentes miembros de la comunidad zapoteca de Juchitán” (PODER, 2015, p. 1).

5. Los daños ambientales provocados por los generadores de energía eólica. Paradójicamente, a pesar de ser considerada una energía limpia, está documentada su incidencia en la mortalidad de aves y murciélagos, en la contaminación del suelo por el uso de aceites y lubricantes y en el cambio de la temperatura local.
6. El impacto que producen los aerogeneradores en la salud de las personas que viven cerca de ellos. En algunos casos de Oaxaca, éstos se ubican a sólo 200 metros de distancia de las casas de los campesinos, causando en ellos dolores de cabeza, mareos y zumbido de oídos por el ruido y la vibración emitida. A este fenómeno se le conoce como el *síndrome de la turbina eólica* (Aguilar, Velarde y Argüelles, 2012).
7. Los conflictos sociales y territoriales surgidos de la disputa por el acceso a los recursos naturales. En algunos casos los aerogeneradores se instalan en áreas productivas en donde se pierde la posibilidad de seguir sembrando, criando ganado e incluso pescando, como ocurrió en la comunidad Álvaro Obregón, en donde un parque pretendía instalarse en la playa.

Sin duda, Oaxaca es un caso emblemático de resistencia a este tipo de proyectos. En otros lugares como Yucatán, Veracruz y Guanajuato comienzan a gestarse este tipo de movilizaciones.

Ahora bien, aunque no se tiene un registro oficial del número de proyectos en el país, después de una exhaustiva revisión bibliográfica se lograron contabilizar, hasta agosto de 2020, 60 parques en operación y seis en construcción. En Baja California, el panorama es el siguiente: tres parques se encuentran ya en funcionamiento, tres fueron sido cancelados, tres suspendidos por carecer de posibilidades de realizarse a pesar de que sus contratos siguen vigentes, y seis se encuentran en planeación (véase la tabla 1). De los tres parques en operación, solamente uno, “San Matías”, se ubica en territorio indígena kiliwa, mientras “La Rumorosa I” y “Sierra Juárez” lo hacen en ejidos mestizos. Sin embargo,

de los seis parques en planeación, cuatro tienen como objetivo territorios indígenas: “Energía alterna Laguna Salada” en El Mayor Cucapá, “Juntas de Nejí” en la comunidad del mismo nombre y “Flecha 1” y “Santa Catarina”, en Santa Catarina. Sobre esta situación se ahondará más adelante.

Tabla 1. Parques eólicos en Baja California

<i>Nombre del proyecto</i>	<i>Estatus</i>	<i>Localidad</i>	<i>Municipio</i>
Aubanel Wind	Cancelado	Ejido Dr. Gustavo Aubanel Vallejo, La Rumorosa	Tecate
Baja California 2000	Cancelado	Ejido Dr. Gustavo Aubanel Vallejo, La Rumorosa	Tecate
Energía alterna Laguna Salada	Cancelado	El Mayor Cucapá	Mexicali
La Rumorosa I	En operación	La Rumorosa	Tecate
Sierra Juárez I y II	En operación	Ejido Jacumé	Tecate
San Matías	En operación	Ejido Kiliwas	Ensenada
MPG La Rumorosa	En planeación	Ejido Dr. Gustavo Aubanel Vallejo, La Rumorosa	Tecate
La Rumorosa II	En planeación	La Rumorosa	Tecate
Laguna Salada I	En planeación	Ejido Benito Juárez.	Tecate
Viga Rumorosa I	En planeación	La Rumorosa	Tecate
Rosarito I	En planeación	Ejido Mazatlán	Rosarito
Jacume II	En planeación	Ejido Jacumé	Tecate
Flecha 1	Suspendido	Santa Catarina	Ensenada
Santa Catarina	Suspendido	Santa Catarina	Ensenada
Juntas de Nejí	Suspendido	Juntas de Nejí	Tecate

Fuente: Elaboración propia.

“La Rumorosa I” es el primer proyecto en entrar en funcionamiento en la entidad (marzo de 2010); este parque es propiedad del gobierno del estado y la energía producida (10 mw) por medio de cinco aerogeneradores es destinada a abastecer 80% del alumbrado público de Mexicali. Esto permite además que 35,000 familias reciban un descuento anual de 1,100 pesos en su recibo de luz como parte del programa “Tu energía” (Comisión Estatal de Energía, 2020). Por su parte, en agosto de 2015 se inauguró con capital privado el parque eólico “Sierra Juárez” operado por IEnova, filial de la estadounidense Sempra Energy. Este proyecto fue considerado por el gobierno federal peñanietista

como un ejemplo de sustentabilidad y desarrollo por su carácter binacional, pues la energía generada en México es trasladada a San Diego, California, y comercializada a la San Diego Gas & Electric, propiedad de la misma Sempra. “Sierra Juárez” inició con 47 aerogeneradores que producían 155 MW, potencia que fue ampliada en febrero de 2022, cuando entraron en funcionamiento 26 turbinas más. Según consta en su Manifestación de Impacto Ambiental, planea expandirse hasta agrupar 1,000 ventiladores, convirtiéndose en el parque más grande de América Latina (Corporación Ambiental de México, 2009). Cabe señalar que la instalación de este parque despertó la inconformidad de algunas organizaciones ecologistas como Terra Peninsular de Ensenada, la cual demandó a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) por la rápida aprobación del proyecto sin tomar en cuenta sus impactos ambientales. Horacio de la Cueva, uno de los fundadores de la organización demandante, relata lo ocurrido:

Nuestra demanda fue porque no se usó el mejor conocimiento disponible para evaluar la Manifestación de Impacto Ambiental y además era un permiso abierto que decía “vamos a hacer como 200 kilómetros de carreteras” pero no decían en dónde ni decían dónde iban a colocar los diferentes aerogeneradores, entonces se les dio el permiso así de “sí, háganlo, ustedes nos van diciendo dónde lo van poniendo”. Sierra Juárez es una zona muy sensible y rica ecológicamente, entonces a partir de la conservación del paisaje fue que Terra se interesó porque se les dio este permiso muy abierto; platicando con un compañero que trabaja en parques en Oaxaca me dijo “no, este parque (Sempra) se autorizó en 30 días, a nosotros nos tardan meses y meses y meses, algo tiene que ver que en el consejo de Sempra estaba un senador panista y Téllez, que fue secretario de Energía. La demanda en concreto fue porque por ley deben de utilizar la mejor ciencia disponible y no usaron el conocimiento disponible para hacer una evaluación, entonces fue una demanda administrativa. Ya alguien había tratado antes de demandar a Sempra aquí y le pedían, así como un millón de dólares de depósito, entonces nosotros dijimos “no podemos demandar a Sempra, pero sí podemos demandar a Semarnat por no hacer bien su trabajo” (Comunicación personal, 2018).

De igual forma, en diciembre de 2013 el grupo ecologista Backcountry Against Dumps presentó acciones judiciales ante la Corte del Distrito Sur de California para detener la instalación de este parque bajo argumentos muy parecidos a los de Terra Peninsular (Godoy, 2013). Ninguna de las dos demandas prosperó.

Por otra parte, llama la atención la gran extensión territorial arrendada por Sempra para este proyecto, pues suman 294,273 hectáreas en las que se encuentran 42 concesiones mineras. En opinión de Jaime Martínez Veloz,



Fotografía 1. Parque eólico San Matías. Autora:Yolanda Mexicalxóchitl García Beltrán.

ex-Comisionado para el Diálogo con los Pueblos Indígenas, la operación parece sospechosa, ya que el objetivo podría ser explotar dichas concesiones o simplemente garantizarles el suministro eléctrico (entrevista personal, 2018). Por último, como comentó De la Cueva, son conocidos los nexos de Sempra con políticos en México y Estados Unidos, países en donde la empresa ha sido investigada por corrupción y lavado de dinero (Méndez y Garduño, 2012, p. 7).

Hasta aquí se ha señalado que la instalación de proyectos eólicos ha sido compleja y que no ha estado exenta de conflictos. Enseguida abordaremos el contexto en el que se desarrollan estas empresas y cómo inciden en la vida de los pueblos nativos de Baja California.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE BAJA CALIFORNIA: CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL

Los pueblos originarios en la entidad son muy distintos a los del sur de nuestro país y las afectaciones que sobre ellos pueden producir este tipo de proyectos son diversas. Estos pueblos son de origen yumano, una familia etnolingüística que habita en el norte de México y en el sur de Estados Unidos de América, y que al residir en entornos básicamente desérticos desarrollaron un modo de vida nómada basado en la recolección de frutos y semillas, en la cacería y en la pesca. En Baja California existen cinco grupos pertenecientes a esta familia: cucapá, kiliwa, pa ipai, kumiai y cochimí. En la tabla 2 se especifican los ejidos y las comunidades en los que viven estos grupos.

Tabla 2. Ejidos y comunidades indígenas en Baja California

<i>Comunidad</i>	<i>Municipio</i>	<i>Grupo</i>
Juntas de Nejí	Tecate	Kumiai
San José de la Zorra	Ensenada	Kumiai
La Huerta	Ensenada	Kumiai/Cochimí
San Antonio Nécua	Ensenada	Kumiai
Ejido Kiliwas (Arroyo de León)	Ensenada	Kiliwa
El Mayor (Cucapá)	Mexicali	Cucapá
Santa Catarina	Ensenada	Pa ipai

Fuente: Elaboración propia.

Por condiciones geográficas e históricas, los yumanos, a diferencia de los pueblos mesoamericanos, no privilegiaron una visión comunitaria, sino la organización de clanes donde la familia nuclear y los jefes tradicionales ocupaban un papel esencial. Everardo Garduño comenta que “había temporadas de abundancia durante las cuales el trabajo en equipo se hacía presente, mientras que en las de escasez los vínculos entre linajes se dispersaban y se generaba un ambiente de tensión por la sobrevivencia” (entrevista personal, 2018). De este modo, las actividades de subsistencia permitieron desarrollar a los yumanos un gran conocimiento de su entorno y de sus recursos naturales, y fortalecer sus nexos de vecindad y solidaridad interna.

Es importante señalar que en Estados Unidos encontramos también poblaciones cucapá y kumiai, además de hualapai, yavapai y havasupai emparentadas con los pa ipai. Esto significa que los vínculos familiares y amistosos entre estos pueblos trascendían la frontera política con ese país y que en la actualidad los indígenas de ambas fronteras continúan frecuentándose, coincidiendo sobre todo en ritos funerarios o en eventos festivos y culturales.

La vida de los yumanos, sin embargo, sufrió dramáticas transformaciones como resultado de lo que Everardo Garduño (2015) denomina “ciclos de contacto y colonización”: 1) la llegada de misioneros europeos durante el siglo xvii, 2) la presencia de exploradores y gente proveniente sobre todo de Estados Unidos de América que comenzaron a adquirir tierras en Baja California durante el siglo xix, y 3) el arribo de mexicanos provenientes de otras partes del país durante el siglo xx como consecuencia de la reforma agraria de 1934 y de la creación de ejidos. De acuerdo con este autor, un cuarto ciclo podría ser la consumación de la globalización y el neoliberalismo, caracterizada por la intensificación de la industrialización y el consumo. En conjunto, estos cuatro periodos tuvieron como consecuencia el despojo territorial de los pueblos yumanos que, ante la proliferación de ejidos y propiedades privadas, quedaron relegados y aislados en una mínima parte de su territorio ancestral, lo que repercutió directamente en sus prácticas culturales y por ende en sus elementos identitarios. Aunque estos grupos fueron dotados de derechos agrarios, la imposibilidad de continuar practicando de manera libre la caza y la recolección, así como algunos aspectos socioculturales como la cremación de sus muertos, alteró su relación con el entorno físico, con los recursos naturales dentro de su territorio y afectó sus modos tradicionales de subsistencia. Además, la imposición de un modo de vida en comunidad agudizó las tensiones y los conflictos. Todo esto produjo el incremento de la pobreza, impulsó la migración hacia las ciudades en la búsqueda de empleos e hizo del trabajo asalariado la principal fuente de ingresos.

Por otra parte, las consecuencias de esa transformación se reflejaron en la paulatina pérdida de las lenguas originarias que ha preocupado enormemente a los antropólogos en los últimos años. Actualmente quedan solamente tres hablantes del kiliwa, cinco del cucapá y unas cuantas decenas del kumiai y del pa ipai. Frente a esto, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), entre otros organismos, han intentado rescatar

las lenguas nativas y preservar otros elementos tradicionales de los yumanos. Sin embargo, de acuerdo con lo observado en campo, si bien esto ha sido beneficioso, también ha resultado perjudicial para las comunidades. Ciertamente, si bien dichos apoyos representan un ingreso necesario para los pueblos y han incentivado entre éstos acciones de preservación de su cultura y de reivindicación identitaria, también han fomentado la competencia y las divisiones internas. Así también las instituciones que promueven estas acciones han idealizado a lo indígena como prístino, sin considerar que la identidad no es algo fijo y determinado, sino que está en constante transformación y que estos pueblos, como toda sociedad, están expuestos a complejas interacciones sociales y están inmersos en continuas tensiones y luchas de poder.

“Un lugar”, un territorio, no puede ser tampoco simple y coherente. Al contrario, cada lugar es un nodo abierto de relaciones —una articulación, una malla— de flujos, influencias, intercambios, etc. La identidad de cada lugar (incluso su identidad política) es, por eso, el resultado de la mezcla distinta de todas las relaciones, prácticas, intercambios, etc. que se entrelacen ahí (dentro de este “nodo”) y producto también de lo que se desarrolle como resultado de este entrelazamiento (Díaz y Guzmán, 2014, p. 7).

Por todo lo anterior, creemos pertinente afirmar que los cuatro ciclos de conquista y colonización arriba descritos dieron lugar a un proceso de desterritorialización de los yumanos, sobre todo simbólica, a partir de la definición de Rogerio Haesbaert (2011). Esto es como un proceso de debilitamiento del control de un grupo sobre las fronteras de un espacio determinado, aumentando la dinámica, la fluidez y la movilidad tanto de personas como de bienes materiales con el exterior y propiciando la vulnerabilidad de algunos sectores del interior. No obstante, para Haesbaert (2011), la desterritorialización siempre tiene lugar de forma paralela a una reterritorialización, por lo que un individuo o grupo jamás llega a ser totalmente ajeno a un territorio, sino que solamente cambia la manera en la que se vincula con éste. En este sentido, consideramos que los yumanos desde hace algunos años atraviesan un proceso de adaptabilidad y cambio, y que producto de ello es la revalorización cultural que Garduño llama la “reaparición de los yumanos” (2016). En palabras de este autor:

Un proceso de revitalización cultural que da inicio hacia la segunda mitad del siglo xx y se expresa principalmente en el resurgimiento del interés por la preservación de diversos aspectos de sus culturas: las lenguas yumanas, la tradición musical, la tradición oral, la elaboración de artesanías y sobre todo la incorporación de elementos de diverso origen étnico-cultural, como el ciclo ceremonial-festivo (el día de muertos y del Santo Patrono

de la comunidad) y los vinculados a la cultura del vaquero (la indumentaria, la vaquereada y el jaripeo), dentro o fuera de sus asentamientos originales (Garduño, 2015, p. 14).

Esto se expresa abiertamente en la participación actual de algunos jóvenes yumanos en actividades de difusión cultural y artística.

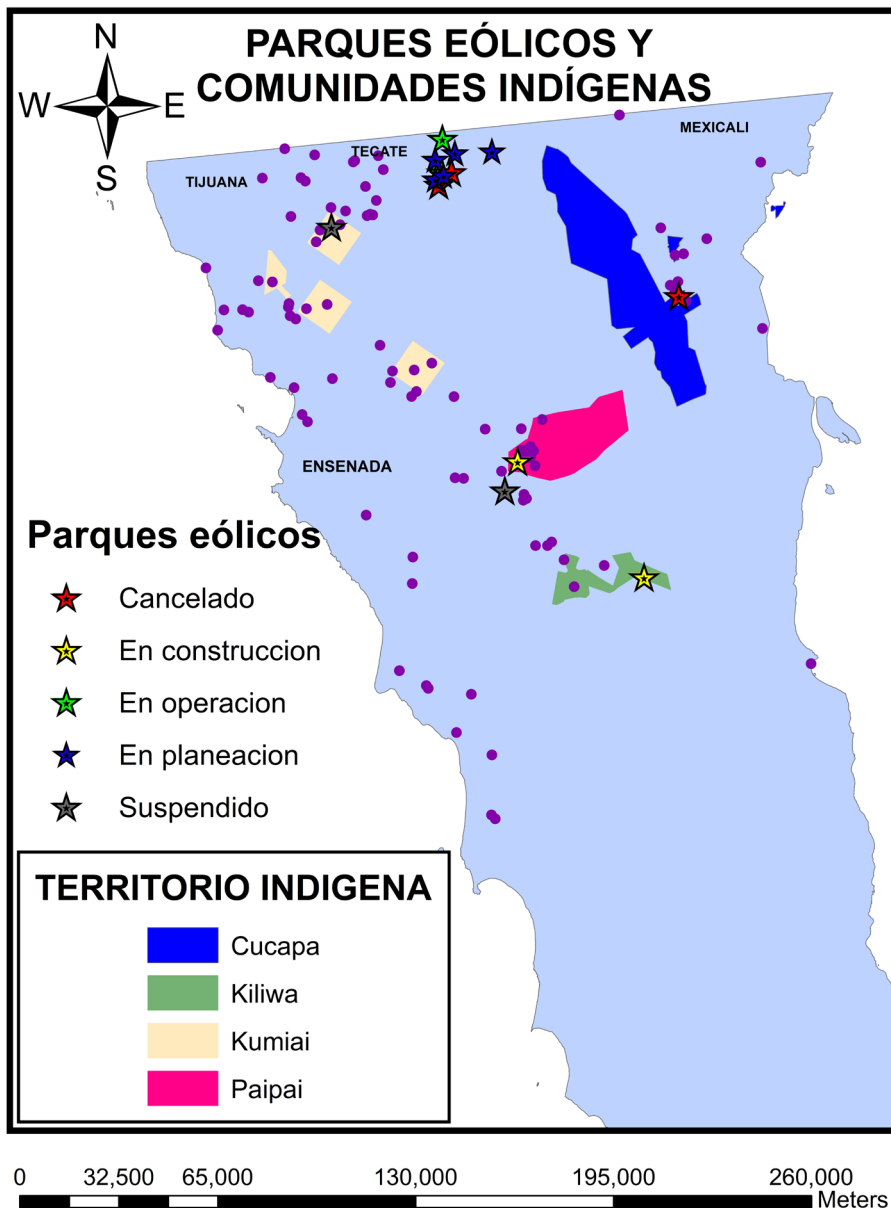
En suma, como se ha comentado anteriormente, la identidad se encuentra en constante cambio y reafirmación y es producto de interacciones sociales y territoriales, y como tal, es profundamente política y estratégica. Entender esto y el contexto histórico de los grupos yumanos expuesto en esta sección, nos permitirá comprender bajo qué términos los proyectos de parques eólicos llegaron al territorio indígena de Baja California y cuáles han sido sus implicaciones.

NEGOCIACIONES Y TENSIONES

Como se mencionó antes, hasta ahora solamente el parque “San Matías” se ha instalado en territorio indígena bajacaliforniano, en el Ejido Quilihuas.¹ Sin embargo, hay en proyecto cuatro más: “Energía alterna Laguna Salada” en El Mayor Cucapá, “Juntas de Nejí” en la comunidad del mismo nombre y “Flecha 1” y “Santa Catarina” en Santa Catarina (véase el mapa 1).

¿Qué sucedió con estos proyectos? En el caso cucapá, ha habido dos intentos por concretizar la instalación de plantas eólicas en su territorio. La primera sucedió hace nueve años, cuando un consorcio de San Diego encabezado por el empresario Roberto Cossío estaba interesado en instalar un parque para trasladar energía a Estados Unidos. Para garantizar la aceptación del proyecto por parte de los comuneros, el empresario pagó a cada uno 12,500 pesos por concepto de “gastos de la mesa directiva”. El proyecto, sin embargo, no prosperó por cuestiones administrativas, y a los comuneros nunca se les pidió devolver el dinero, lo que en opinión de Antonia Torres “provocó un desmadre porque los de la mesa directiva agarramos el mismo dinero que todos los demás comuneros, pero ellos no creían” (Antonia Torres, entrevista personal, 2018). Jamás se llegó a la etapa de arrendamiento.

¹ Ejido Quilihuas es el nombre oficial de esta población según refieren documentos gubernamentales, como el Catálogo de Localidades Indígenas A y B 2020 (Gobierno de México, 2019). Sin embargo, los pobladores se denominan a sí mismos *kiliwa*, palabra que se deriva de *koléew*, nombre que reciben en su lengua nativa (González y Gabayet, 2015).



Mapa 1. Ubicación de los proyectos de energía eólica y de las comunidades indígenas en Baja California.

Fuente: Elaboración propia.



Fotografía 2. Cerro del Águila, El Mayor. Autora: Yolanda Mexicalxóchitl García Beltrán.

El segundo proyecto es el de “Energía Alterna Laguna Salada Cucapah”, a cargo de la empresa Cucapah Development (filial de la estadounidense Quadrant Energy LLC), en la que también participaba Roberto Cossío. Como lo relatan los propios cucapá, Cossío se presentó ante las autoridades comunales en el 2010 para externarles su interés en impulsar un parque mixto con tecnología fotovoltaica y eólica con capacidad para generar 500 MW de energía, cuya finalidad sería la venta a los Estados Unidos y “así desactivar un buen número de plantas generadoras de electricidad que actualmente consumen gran cantidad de combustible y generan miles de toneladas de emisiones a la atmósfera, en especial bióxido de carbono” (*El Vigía*, 2010). El proyecto fue presentado en mayo del mismo año en Mexicali, ante las Comisiones Unidas de Educación, Ciencia y Tecnología, Energía y Recursos Hidráulicos, Desarrollo Sustentable

y de Agricultura y Ganadería, del Congreso del estado. Ahí, Cossío expuso que “en la fase de construcción de la planta se generarían más de 10 mil empleos directos y 30 mil indirectos, además de crear una fuente de ingresos permanente para la comunidad indígena cucapá” (*El Vigía*, 2010). Al parecer, estos ingresos serían por concepto de empleos y el pago del arrendamiento. Incluso, se habló de reubicar a los indígenas en casas ecológicas en la Laguna Salada. En principio los residentes de El Mayor aceptaron los términos de este segundo proyecto, sin embargo, una vez más éste no se formalizó debido a la falta de pago. En palabras de ellos, “Cossío les daba largas” y desapareció por un tiempo; esto fue interpretado por los cucapá como un fraude y el no ver el dinero los desesperó. Al respecto, Antonia Torres comenta:

No rentamos las tierras, no se llevó a cabo, nada más recibimos el papel informativo; trajo una hoja sin firma y después ya, Cossío, cuando andábamos bien entrados y parecía que ya de veras, pidió una carta a la comunidad haciendo el compromiso [...] pero se canceló porque Cossío empezó a dar largas y largas para dar los primeros pagos que se iban a hacer; salía con cada excusa que la gente se enojó de estar esperando, yo me gasté todo mi dinero (pensando que iba a agarrar un montón de dólares) en gasolina que no recuperé, en idas, en quedadas, en comida donde nos reuníamos [...] no se firmó la renta de las tierras porque nosotros queríamos ya el dinero en la mano [...] y no se hablaba de cien dólares, hablaban de millones de pesos (entrevista personal, 2018).

A decir de algunos habitantes de El Mayor, este proyecto, al igual que el anterior, provocó divisiones y envidias entre los comuneros pues hubo señalamientos hacia aquellos que formaban parte de la mesa directiva acusándolos de haberse quedado con el dinero otorgado por la empresa. Hasta el momento no se conocen más detalles del proyecto ni se presentó una Manifestación de Impacto Ambiental para su instrumentación; todo prevalece con cierto hermetismo.

En el caso de Juntas de Nejí, la empresa que promueve el proyecto eólico es la Clipper Wind Power de México, filial de la estadounidense Clipper Wind Power. En octubre del 2007, la representante Gabriela Moreno Ramírez se presentó ante la mesa directiva de bienes comunales para negociar la instalación de un parque eólico que tendría como objetivo venderle energía a los Estados Unidos. El contrato para la realización de este proyecto se firmó el 1 de noviembre de 2007 con una vigencia de 30 años, sin embargo, debido a que las condiciones del mismo eran muy irregulares, éste fue impugnado por algunos comuneros y la nueva mesa directiva nombrada posteriormente. Entre las irregularidades encontradas en el contrato, están las siguientes: 1) el número

de hectáreas a arrendar era de 11,590, es decir, todas las que constituyen la comunidad; esto significa que en cualquier parte de la comunidad “el arrendatario podrá edificar e instalar en forma enunciativa, y no limitativamente, dentro del terreno arrendado las construcciones y equipos necesarios” (Clipper Wind Power, 2007); 2) no precisa los montos a pagar por concepto de renta; 3) si bien establece que “el arrendador no tiene ninguna obligación financiera para la realización de los trámites, estudios, dictamen técnico y/o desarrollo del o los proyectos” (Clipper Wind Power, 2007), no se compromete a pagar nada a los comuneros por concepto “de apartado” (como sí sucede en Oaxaca), por el tiempo que durara todo esto, sin utilizarse las tierras; 4) establece que ningún comunero “divulgará ni permitirá que ninguno de sus agentes, representantes o miembros, divulgue ningún dato o información con respecto a este contrato, sus anexos y demás información confidencial” (Clipper Wind Power, 2007), limitando con esto la posibilidad de obtener asesoría legal y técnica.

Cuando estas irregularidades fueron identificadas por la nueva mesa directiva de Juntas de Nejí, surgieron desacuerdos y divisiones internas entre aquellos que se oponían y quienes simpatizaban con la llegada del proyecto, sobre todo por los pagos hechos por la empresa a la mesa directiva anterior, pues ésta había aprobado la firma del contrato sin notificarle antes a los comuneros.

Ante los conflictos anteriores la empresa retiró hace más de año y medio las antenas que servían para las pruebas de viento, aunque el contrato sigue vigente. Esto resulta preocupante porque legalmente la empresa aún tiene derechos sobre el territorio de Juntas de Nejí. Es por ello que Norma Meza, actual miembro de la mesa de bienes comunales, ha buscado desde hace mucho y sin éxito la cancelación del contrato. Aunque ha interpuesto recursos legales, nunca ha obtenido una respuesta de la empresa, cuyas oficinas centrales están en Iowa, Estados Unidos. Meza afirma que envió un documento al ex-gobernador del estado, Jaime Bonilla, buscando su colaboración para cancelarlo, pero la respuesta estaba pendiente (entrevista personal, 2020).

Por otra parte, en Santa Catarina, población de origen paipai, todo comenzó en 2007. En ese año los representantes de la empresa norteamericana Asociados Panamericanos (APA), encabezados por Michael Edward Folloni, se presentaron en la comunidad para exponer sus deseos de desarrollar el proyecto “Flecha 1” con el propósito de generar energía eléctrica por la técnica eólica y trasladarla a los Estados Unidos. En marzo de 2007 se firmó el primer contrato con duración de 31 años para la realización de este proyecto, y en mayo de



Fotografía 3. Santa Catarina.

Autora: Yolanda Mexicalxóchitl García Beltrán.

2011 se reestructuró éste y se firmó un segundo contrato. En ambos, sin embargo, algunos comuneros se inconformaron al identificar tres aspectos con los que no estaban de acuerdo: 1) en el primer contrato se establecía que la empresa no pagaría ni un peso durante las fases de pruebas de viento y construcción, sino hasta que obtuviera ganancias por la venta de energía. Similarmente, en la reestructuración se acordó que el primer pago se otorgaría una vez que el contrato se registrara ante el Registro Agrario Nacional (RAN). En cualquiera de los dos casos, el pago a los pa ipai estaba a expensas de factores que no dependían de ellos; 2) en el nuevo contrato se estableció que de las 63,000 hectáreas que posee la comunidad, se arrendarían 62,049, y que las que no se utilizaran para el parque eólico quedarían para ser usufructuadas por la empresa, y 3) que el pago a la comunidad por concepto de renta sería de 22,500 dólares trimestrales. Esta cantidad, dividida entre las 90 familias que integran la comunidad, representaba 7,500 dólares al mes. Considerando que el tipo de cambio promedio en 2007 fue de 11.54 pesos, cada familia obtendría aproximadamente 900 pesos



mensuales. Cabe señalar que a pesar de estas inconformidades, la empresa se retiró porque su representante, Michael Edward Folloni, se quedó sin dinero para continuar pagando a la comunidad. Al percatarse de esto, y aun cuando el contrato con APA, al igual que en Nejí, nunca fue cancelado, se acercó a Santa Catarina la empresa eólica española Gamesa, la cual había sido considerada para proveer de aerogeneradores al proyecto “Flecha 1”.

De esta manera surgió un segundo proyecto, el “Parque Eólico Santa Catarina” que se planeó con 20 aerogeneradores iniciales y un pago de 12,500 pesos mensuales para cada comunero, pagados cada semestre. No obstante, las cosas empezaron a marchar mal cuando, en diciembre de 2019, después de haber culminado las pruebas de velocidad del viento, el pago nunca llegó. En febrero de 2020 los comuneros recibieron una carta en la que Gamesa especificaba la suspensión de los pagos hasta nuevo aviso (Gamesa, 2020). Ante esto, los pa ipai se percataron de que no podían hacer nada porque el contrato de arrendamiento contempla el derecho de la empresa a retrasarse en los pagos sin que

ello implicara amonestación alguna. Esto, obviamente, generó la molestia de la comunidad, y cuando se enteraron de las causas de la falta de pago, decidieron actuar legalmente contra la compañía —Gamesa estaba evaluando cancelar el proyecto porque el periodo de medición del viento se había extendido de uno a tres años debido a la falta de una línea de transmisión que pudiera captar la energía que llegara a producirse—. Además, la industria energética empezó a atravesar malos momentos después de las limitaciones impuestas por el gobierno de Andrés Manuel López Obrador a los nuevos proyectos de energía renovable. De acuerdo con Adrián Flores, si finalmente la empresa decide cancelar el contrato, ésta no tendría ninguna obligación de pagar una compensación a Santa Catarina por la utilización del suelo durante tres años, ya que el contrato especifica el derecho pleno de la empresa a dar por terminado el proyecto en el momento que considere adecuado y sin penalización alguna (comunicación personal, 2020).

Por último, en el Ejido Quiliwas se instaló, en diciembre de 2019, el parque eólico “San Matías”, desarrollado por la compañía mexicana Fuerza Eólica, propiedad de Pablo Gottfried Blackmore. Actualmente, este parque vende energía a Grupo Femsa, dueña de marcas como Oxxo y Coca-Cola.

El proceso de instalación de este parque fue muy lento. Las primeras negociaciones tuvieron lugar en 1994, y aunque en ese mismo año se firmó el contrato y las pruebas de productividad del viento iniciaron, no se concretó nada debido a trabas administrativas y a algunos aspectos en los que ejido y empresa no lograban ponerse de acuerdo. Al igual que en Santa Catarina y Juntas de Neji, la compañía pretendía arrendar la totalidad del ejido (27,000 hectáreas) y exigía total secrecía de los acuerdos establecidos en el contrato. Más aún, el contrato que pretendían imponer a los kiliwa también establecía que no recibirían ningún pago hasta que el parque entrara en operación y que el monto ascendería a 2,700 pesos mensuales para cada ejidatario.

Finalmente, el 15 de julio de 2010, la Comisión Reguladora de Energía (CRE) otorgó el permiso de pequeña producción eléctrica en modalidad eólica a la compañía, y en agosto de ese mismo año se presentó el Manifiesto de Impacto Ambiental para que iniciara operaciones con “8 aerogeneradores de 2.5 MW, que serán ubicados en un polígono irregular con superficie aproximada de 250 hectáreas, de terrenos pertenecientes al Ejido Quilihuas, Municipio de Ensenada” (Fuerza Eólica de San Matías, 2010, p. 1). Empero, sorpresivamente, dos años más tarde Fuerza Eólica presentó ante la CRE una solicitud de termi-

nación del permiso por renuncia, sin especificar el motivo (CRE, 2013, p. 1). La cancelación procedió el 14 de marzo de 2013; sin embargo, en noviembre de ese mismo año, Pablo Federico Gottfried Blackmore se convirtió en ejidatario después de haber comprado derechos territoriales por 1.5 millones de dólares mediante un intermediario mestizo (Martínez y Cuéllar, 2017, p. 30). Esto facilitó que Fuerza Eólica no se retirara nunca, a pesar de la cancelación de su contrato, y siguió realizando labores de cabildeo al interior de la comunidad. Gottfried, ahora formando parte de la asamblea ejidal, obtuvo fácilmente la autorización de un nuevo contrato.

Estos hechos, aunados a otras irregularidades que se presentaron, despertaron la alerta en algunos habitantes, especialmente en Elías Espinosa, indígena kiliwa, quien solicitó apoyo al Comisionado para el Diálogo con los Pueblos Indígenas en ese entonces, Jaime Martínez Veloz, así como a varios abogados. De ese modo se logró una renegociación del contrato en 2013, anulando los acuerdos previos. En esta nueva versión quedó estipulado que los ejidatarios recibirían un pago trimestral de 37,000 pesos por concepto de apartado de la tierra y medición del viento, y que una vez iniciado el funcionamiento del parque el porcentaje a pagar sería del 4% de las ganancias obtenidas de la venta de energía. Otras conquistas en el nuevo contrato fueron: que únicamente se arrendarían diez hectáreas; que se realizarían obras sociales en el ejido, como la construcción de una escuela y la contratación de un profesor y que se instrumentaría una consulta indígena que hasta el momento no se ha llevado a cabo por la falta de consenso en torno al procedimiento, pues de los 51 ejidatarios, solamente diez son indígenas).² Es importante decir que la lucha por un contrato más equitativo para los kiliwa no fue nada fácil. Mónica González narra que:

[...] en ese proceso, él [Elías] pasó por muchas cosas, lo involucraron en muchos líos, hubo amenazas; una vez lo tuvimos que sacar escondido de la casa entre tres mujeres, lo llevamos a Ensenada y ahí lo amparamos porque gente de su mismo ejido le puso un cuatro y a este le ganó el coraje, le rompe la nómina y se la aventa en la cara y se va; y resulta que cuando él salió hasta los judiciales ya lo andaban buscando porque habían pagado pa' que lo golpearan [...] la misma empresa alborota a la gente [...]; todo lo que tuvimos que pasar para estar recibiendo ese dinerito... al menos la cosa ya lleva otra dirección y ahorita ya la gente la piensa (entrevista personal, 2018).

² Como es sabido, esto obedece a la venta desmedida de derechos agrarios provocada por la reforma al artículo 27 constitucional, llevada a cabo en 1992.

CONCLUSIONES

Las condiciones históricas, socio-culturales y ambientales de los pueblos indígenas de Baja California son muy distintas a las de los pueblos mesoamericanos. En estas diferencias se puede encontrar la explicación del porqué los yumanos expresan una aceptación generalizada ante los proyectos eólicos, en contraste con la resistencia que se puede apreciar entre los indígenas de Oaxaca. Las condiciones geográficas en las que los yumanos viven, y que limitan la realización de actividades remuneradas en sus comunidades, ha determinado, por una parte, la precarización de estos grupos ávidos de recursos para la subsistencia; por otra, ha colocado a su territorio, sin siembras ni ganado, en total disponibilidad para la instalación de aerogeneradores. Además, el hecho de que este tipo de proyectos se encuentren en una etapa inicial, cambia totalmente el panorama respecto de otros lugares en donde éstos abundan y han estado presentes por años, produciéndose un perceptible impacto acumulativo, sobre todo en lo ambiental.

No obstante, los proyectos de energía eólica fragmentan a las poblaciones yumanas, pues por un lado es innegable el efecto que tiene la exacerbación de las divisiones internas en estas comunidades que las empresas tratan de aprovechar en su beneficio. En todos los casos, las causas de estas tensiones son el hecho de que varios contratos hayan sido firmados por los comisariados en turno sin consultar a la comunidad o al ejido, quedando de manifiesto un profundo desconocimiento, por parte de las empresas, sobre los derechos de los pueblos originarios que se refleja en las evidentes desventajas de los contratos para los arrendadores que comprometen el total de los territorios kumiai, pa ipai y kiliwa a cambio de pagos sumamente bajos y la ausencia de una compensación inicial a estos pueblos durante los estudios de factibilidad e impacto y trámite de permisos.

Por otra parte, los proyectos de energía eólica también tienen un efecto cohesionador. Esto como resultado de todo un proceso de aprendizajes por parte de las comunidades yumanas, negociando con las empresas generadoras de energía eólica; sin duda, estos grupos se han familiarizado con los procedimientos administrativos y legales, que implican la materialización de estos proyectos, pero sobre todo, estas negociaciones los han hecho conscientes de sus derechos como pueblos originarios y los han empoderado a través de la revalorización de su territorio y la convicción de ser sus legítimos dueños. Esa toma de conciencia de sí mismos es muy valiosa porque los hace posicionarse y dimensionar su importancia en el proceso de negociación. En Catarina, por

ejemplo, Adrián Flores recuerda que en alguna de esas asambleas discutían con el representante de la empresa, a quien dijeron: “Nosotros tenemos la tierra, tenemos el viento, por algo quieres poner tus ventiladores aquí, si no ponlos en otro lado” (entrevista personal, 2020). Evidentemente, todo esto ha incidido en su cohesión y revitalización de su identidad.

Otro caso que ilustra estas dos fases de fragmentación y cohesión es el Ejido Quilihuas. Al principio de las negociaciones con la empresa generadora de energía eólica, tuvo lugar una notoria polarización entre ejidatarios indígenas y mestizos sobre el valor que cada uno le da al territorio. En un primer momento, sólo Elías Espinosa, líder de este grupo, cuestionó el proyecto y las acciones de Gottfried, sin embargo, poco a poco otros comenzaron a hacerlo, sobre todo al ver que con ello se lograban beneficios para la comunidad. Es importante señalar que Elías reconoce expresamente que lo que lo impulsó a pelear por mejores condiciones en la firma del contrato fue su identidad y la valorización del territorio como su hogar y el de sus antepasados, aun cuando en la actualidad la presencia de indígenas kiliwa en el ejido es limitada. Según afirma, al movilizarse y alzar la voz fue adquiriendo conciencia del poder que tenía en sus manos para presionar a la empresa. En sus propias palabras nos dice:

[...] aprendimos a negociar: ahora te vamos a dar solo seis meses para hacer las pruebas; nada de que pasan 15 años, no señor, te damos cierto tiempo para que hagas tus estudios y te vamos a cobrar tanto, ya no te vamos a decir “¿cuánto me vas a pagar?” [...] A nosotros nos quieren mirar como cualquier hormiguita que anda ahí, “no señor”, le dije, “esta tierra que estás pisando es mía” y tú no me vas a decir qué tanto me vas a pagar, tú me vas a pagar lo que yo te voy a cobrar (Espinosa, entrevista personal, 2018).

De esta forma, el aprendizaje obtenido por parte de Elías y los demás kiliwas como resultado de los constantes choques con Fuerza Eólica fue valioso: éstos permitieron la restitución de lo indígena como un elemento identitario central que les dio poder en la negociación.

Finalmente, se puede concluir que los pueblos yumanos han encontrado en la negociación una forma de resistencia pasiva, pues a través de prácticas cotidianas aprovechan los recursos a su alcance, incluso aquellos impuestos o introducidos por el sistema hegemónico. Esto confirma la capacidad de adaptación señalada por Everardo Garduño (2010), que les permite hacer uso de herramientas y técnicas que pueden resultar muy distintas a las de otras comunidades indígenas del país para sobrevivir hasta nuestros días en medio de un contexto que les es adverso.

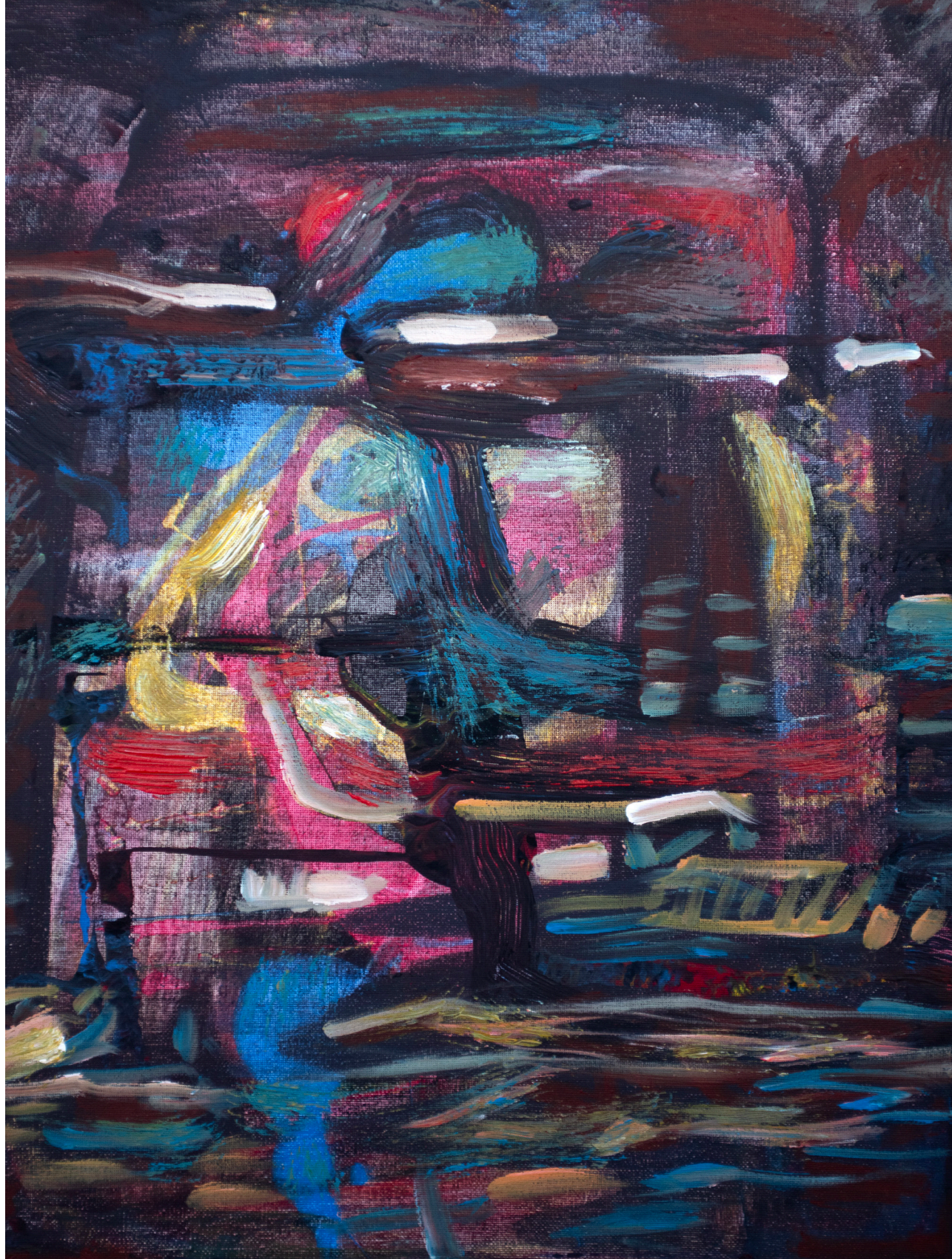
REFERENCIAS

- Aguilar, M. J., Velarde, S. y Argüelles, K. M. (2012). El impacto acústico de las turbinas eólicas sobre las personas y colectivos: métodos de evolución y control. Máster universitario en ingeniería energética curso 2011-2012. Disponible en http://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/10651/4214/6/TFM_María%20José%20Aguilar%20García.pdf
- Asociación Mexicana de Energía Eólica (AMDEE) (2020). *Mapas eólicos*. México: AMDEE. Disponible en <https://amdee.org/mapas-eolicos.html>
- Clipper Wind Power (2007). *Contrato de arrendamiento celebrado con la comunidad indígena Juntas de Nejl*. Tecate, México: Clipper Wind Power.
- Comisión Estatal de Energía (CEE) (2020). *Proyectos en operación*. México: CEE. Disponible en <http://www.energiabc.gob.mx>
- Comisión Reguladora de Energía (CEE) (2013). *Terminación del permiso para generar energía eléctrica, Fuerza Eólica San Matías*. México: CRE. Disponible en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/263492/ACT-026-2017.pdf>
- Corporación Ambiental de México (CAM) (2009). *Manifestación de Impacto Ambiental. Modalidad Regional Energía Sierra Juárez*. México: CAM. Disponible en <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/bc/estudios/2009/02BC2009E0007.pdf>
- De la Cueva, H. (Febrero, 2018). Entrevista personal. Ensenada, Baja California.
- Delgado, G. C. (2013). ¿Por qué es importante la ecología política? *Nueva Sociedad*, (244). Disponible en <https://nuso.org/articulo/por-que-es-importante-la-ecologia-politica/>
- Díaz, G. y Guzmán, J. (Mayo, 2014). ¿Qué es el territorio? Aproximaciones teórico, conceptuales y metodológicas. *Repositorio Institucional del ITESO*, (1-77).
- Ecoticias (18 de diciembre, 2014). Baja California tiene potencial para liderar producción de energía eólica. *Ecoticias*: México. Disponible en <https://www.ecoticias.com/eco-america/121894/Baja-California-tiene-potencial-para-liderar-produccion-de-energia-eolica>
- El Vigía* (20 de mayo, 2010). Proyecto para producir energía no contaminante. *El Vigía*. Disponible en <https://www.elvigia.net/general/2010/5/20/proyecto-para-producir-energa-contaminante-13210.html>
- Espinosa, E. (Mayo, 2018). Entrevista personal. El Indiviso, Baja California.
- Fuerza Eólica San Matías (Octubre, 2010). *Manifestación de Impacto Ambiental modalidad particular*. México: SIGEA. Disponible en <http://sinat.se->

marnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/bc/resumenes/2010/02BC2010E0010.pdf

- Flores, A. (Marzo, 2020). Entrevista personal. Santa Catarina, Baja California.
- García, Y. (2019). Parques eólicos en el Istmo de Tehuantepec: un cúmulo de irregularidades. En Á. I. Bástian y J. Vasundhara. *Conflictos y resistencias. Energía y conflictividad socioambiental en México* (pp. 241–275). México: Porrúa.
- Garduño, E. (2010). Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva. *Estudios Fronterizos*, 11(22), 185–205. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5196173>
- Garduño, E. (2017). *Yumanos. Pueblos indígenas de México en el siglo XXI*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Garduño, E. (2016). *En donde sale el sol: decadencia y revitalización de la cultura yumana en Baja California*. Mexicali, México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Garduño, E. (Febrero, 2018). Entrevista personal. Mexicali, Baja California.
- Gobierno de México (9 de diciembre, 2019). Catálogo de Localidades Indígenas A y B 2020. México: Gobierno de México. Disponible en <https://www.gob.mx/bienestar/documentos/catalogo-de-localidades-indigenas-a-y-b-2020>
- Godoy, E. (18 de enero, 2013). Estados Unidos: demanda en contra del parque eólico en La Rumorosa. *Proceso*. Disponible en <https://www.proceso.com.mx/internacional/2013/1/18/estados-unidos-demanda-en-contra-del-parque-eolico-en-la-rumorosa-113330.html>
- González, M. (Marzo, 2018). Entrevista personal. El Indiviso, Baja California.
- González, A. y Gabayet, N. (2015). ¿Qué hace al kiliwa un koléew? La historia etnográfica subvertida en la esquina norte del país. *Desacatos*, (49).
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- Manzo, D. (s/f). Energías limpias y contratos sucios: así operan las eólicas en Oaxaca. México: Connectas. Disponible en <https://www.connectas.org/especiales/energia-limpia-contratos-sucios/>
- Martínez, J. (Mayo, 2018). Entrevista personal. Tijuana, Baja California.
- Martínez, J. y Cuéllar, M. (5 de diciembre, 2017). Construirán planta eólica en tierras de los quilihuas. *La Jornada*. Disponible en <https://www.jornada.com.mx/2017/12/05/estados/030n1est>

- Méndez, E. y Garduño, R. (10 de octubre, 2012). Investigan a Sempra por lavado de dinero, fraude fiscal y contrabando. *La Jornada*. Disponible en <https://www.jornada.com.mx/2012/10/10/politica/007n1pol>
- Meza, N. (Marzo, 2020). Entrevista personal. Ensenada, Baja California.
- National Renewable Energy (NRE) (2020). Publications. Estados Unidos de América: NRE. Disponible en <https://www.nrel.gov/research/publications.html>
- Proyecto sobre Organización, Desarrollo, Educación e Investigación (6 de julio, 2015). Cuarto Reporte de la Misión de Observación sobre el Proceso de Consulta Indígena para la Implementación de un Proyecto Eólico en Juchitán, Oaxaca. México: PODER. Disponible en <https://consultaindigenajuchitan.files.wordpress.com/2015/08/4c2ba-reporte-observacion3b3n-consulta-6julio151.pdf>
- Sánchez, A. (30 de septiembre, 2014). 10 empresas que competirán con la CFE. *El Financiero*. Disponible en <https://www.elfinanciero.com.mx/empresas/10-empresas-que-competiciran-con-la-cfe-en-la-venta-de-electricidad>
- Torres, A. (Agosto, 2018). Entrevista personal. El Mayor, Baja California.



HACIA LA REVITALIZACIÓN DE LAS LENGUAS EN RIESGO

Cuarta parte

12. REFLEXIONES EN TORNO A POLÍTICAS Y PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA EN LENGUAS YUMANAS DE BAJA CALIFORNIA

María Elena Ibáñez Bravo

INTRODUCCIÓN

A escala mundial la diversidad lingüística se encuentra en grave riesgo de pérdida. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) (2003) establece que en la actualidad 96% de las aproximadamente 7,000 lenguas existentes a nivel mundial son habladas tan sólo por 3% de la población. Dicha situación genera la urgente necesidad de diseñar e implementar políticas lingüísticas que promuevan las condiciones para que se den cambios sociales a favor de los hablantes de lenguas indígenas y, en consecuencia, a favor de la preservación de la diversidad lingüística y cultural como fundamento para el desarrollo social.

De acuerdo a *Ethnologue* (2018), México se encuentra en el séptimo lugar de países con mayor número de lenguas a nivel mundial. Aun cuando las cifras al respecto varíen entre diversas fuentes, en México es el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) (2009) la institución oficial que establece que son 364 lenguas-variantes que conforman las 68 agrupaciones lingüísticas y que pertenecen a 11 familias lingüísticas diferentes.

En el caso específico de la diversidad lingüística del estado de Baja California, se identifican las lenguas nacionales originarias, que son las lenguas nativas conocidas como “lenguas yumanas”, las lenguas migrantes nacionales, que provienen de diversas partes de la república como las lenguas mixtecas, y las lenguas extranjeras. Aun cuando Baja California se encuentra entre los estados con menor diversidad lingüística del país por contar con menos de 50,000 hablantes de lenguas indígenas, es necesario destacar que en esta península hay 36 de las 68 agrupaciones lingüísticas de México que representan a siete de las 11

familias lingüísticas que se ubican en el país (Zamora, 2017). En estos términos, este estado presenta una mayor diversidad lingüística incluso que el estado de Oaxaca, con sólo 30 agrupaciones lingüísticas originarias, de las 68 nacionales, y cuatro familias lingüísticas de las 11 que se ubican en el territorio mexicano. Lo anterior sin considerar que en Baja California los municipios de Tijuana y Mexicali se encuentran en el primer y tercer lugar de mayor población extranjera, respectivamente, a nivel nacional (INEGI, 2010, en Valencia, 2010). Por lo tanto, la diversidad lingüística del estado de Baja California presenta un panorama altamente diverso y, por consecuencia, un reto en el diseño e implementación de políticas lingüísticas adecuadas a su población, que garanticen el cumplimiento de sus derechos lingüísticos.

El diseño científico de políticas y planificación lingüística es reciente, estableciéndose aproximadamente a mediados del siglo xx. Anteriormente, como lo indica Ricento (2007 [2006]), el uso de la teoría lingüística con propósitos de planificación social se usaba en detrimento del desarrollo de políticas lingüísticas igualitarias en contextos de multilingüismo. El reto de diseñar e implementar políticas lingüísticas de acuerdo a necesidades de los pueblos indígenas radica en dimensionar la complejidad de implementar políticas lingüísticas en contextos multilingües e iniciar procesos que generen cambios sociales los cuales permitan que las poblaciones dominadas recuperen poder, fortaleciendo su autodeterminación. El presente estudio tiene dos propósitos. Por un lado, pretende describir un panorama general sobre la situación en la que se encuentran las lenguas yumanas que se hablan en el estado de Baja California, así como las acciones de atención que se han realizado, desde una perspectiva de políticas lingüísticas para identificar los avances y los espacios de oportunidades por atender. Por otro lado, se propone un esquema de colaboración entre la academia y la población yumana para la implementación de políticas lingüísticas a favor de los derechos lingüísticos de dicha población.

En este trabajo se identifican, primero, las condiciones de riesgo y desplazamiento lingüístico en el que se encuentran las lenguas yumanas a partir de los criterios de vitalidad lingüística que establece la Unesco (2013). En el segundo apartado se presenta un panorama general de acciones realizadas a favor de los derechos lingüísticos de la población yumana, desde el enfoque de políticas y planificación lingüística. Finalmente, en el tercer apartado, se reflexiona sobre el diseño e implementación de políticas lingüísticas a favor del cumplimiento de derechos lingüísticos de la población yumana en colaboración con la academia.

LENGUAS YUMANAS EN RIESGO.

¿QUÉ SE ENTIENDE POR “LENGUAS EN RIESGO”?

La Unesco (2003) estableció una propuesta de factores de vitalidad para determinar el grado de desplazamiento lingüístico que implica la existencia de una relación de dominación u opresión que amenaza la reproducción social y cultural de un pueblo, ejerciendo presión constante para su asimilación a la población dominante. En esta asimilación el pueblo dominado busca integrarse a la población dominante para mejorar y/o asegurar sus condiciones de vida como es el acceso a la educación formal, salud, medios de comunicación y justicia, por mencionar los más relevantes. Una de las adaptaciones que hace el pueblo dominado es la sustitución de su lengua por la lengua dominante, es decir, inhabilitar su lengua como medio de interacción y reproducción social válido.

El desplazamiento lingüístico se puede definir como un proceso lento y silencioso en el que se van modificando actitudes en favor a la lengua dominante (Valiñas, 1986), en este caso hacia el español. De esta manera la sustitución ideológica se da en cada acto de habla que se realiza, en el que cada hablante decide usar o no la lengua dominante. El uso de la lengua dominante desplaza gradualmente las reglas y los valores que subyacen en cada lengua subordinada generando un cambio en el comportamiento lingüístico y, por lo tanto, en la interacción. Al cambiar las reglas y los valores se modifican las condiciones que sustentan la cultura e ideología histórica del grupo social dominado (Valiñas, 1986).

La Unesco (2013) desarrolló una propuesta de nueve factores para evaluar la vitalidad lingüística. Dichos factores dan cuenta de las relaciones de opresión entre grupos sociales, que se reflejan en la lengua y permiten hacer una evaluación de la situación sociolingüística respecto de la vitalidad de las lenguas para identificar con qué se cuenta cuando se desea iniciar un proceso de atención.

Estos factores se organizan en tres grandes rubros: 1) los referentes a la transmisión y uso de la lengua, 2) los relacionados a las actitudes hacia las lenguas y, finalmente, 3) la documentación que existe en las lenguas dominadas o minorizadas (2003, pp. 6-15). Para describir la situación en la que se encuentran las lenguas yumanas en el estado de Baja California abordó algunos rubros que en términos generales identifiquen las características que comparten, ya que no se cuenta con información específica de cada una de sus localidades.

En el primer rubro se encuentran los factores de transmisión y uso de lenguas yumanas, la transmisión intergeneracional de la lengua, número de hablantes y

espacios de uso. En cuanto a la transmisión de la lengua, las lenguas yumanas se encuentran, según la clasificación establecida por la Unesco (2013, p. 7), “en situación crítica” de vitalidad porque son lenguas que tienen muy pocos hablantes, la mayoría corresponde a la generación de bisabuelos, y no se transmite, ya que no se identifica población hablante infantil.

En cuanto al número de hablantes de lenguas yumanas, es evidente que las cifras ofrecidas por el Inali (2012) no coinciden con las de Ibáñez (2015), Carbajal (2011), Garduño (2015) y Leyva (comunicación personal, 2020), y en algunos casos no se cuenta con la información al respecto (véase la tabla 1).

Tabla 1. Tabla comparativa con cifras de hablantes de lenguas yumanas de Baja California

<i>Agrupación lingüística</i>	<i>Inali, 2012</i>	<i>Ibáñez, 2015</i>	<i>Carbajal, 2011</i>	<i>Leyva, 2020</i>
Cucapá	119	–	89	–
Pa ipai	162	34	85	60
Kumiai	221	–	264	40
Kiliwa	29	4	5	3
Ku’ahl	–	14	–	10

Fuente: Elaboración propia.

Después de haber comparado las divergentes cifras referentes al número de hablantes, se identifica la necesidad de contar con un censo adecuado y en constante actualización de la población hablante de lenguas yumanas. Este censo sería una herramienta fundamental para conocer las condiciones en las que se encuentran dichas lenguas y los recursos que existen para el diseño y la implementación de una política lingüística. Cabe señalar que esta necesidad ya ha sido identificada por los propios integrantes de las comunidades.

Sobre los datos acerca de las lenguas kiliwa, pa ipai y ku’ahl, es importante hacer ciertas precisiones. Respecto de la lengua kiliwa, actualmente diversas fuentes registran únicamente a tres hablantes fluidos, mayores de 50 años; todos ellos ubicados en Arroyo de León. Sin embargo, en la comunidad indígena de Santa Catarina existen otros tres hablantes de kiliwa con diferentes grados de bilingüismo, por lo que se podría considerar que son en realidad seis los hablan-

tes de kiliwa en vez de tres. En el caso específico de la lengua pa ipai, Juana Reza Albáñez y Eloísa Castro, ambas originarias de la comunidad pa ipai, indican que existen 80 hablantes fuera de la comunidad; esta cifra es mayor a la que registra Ibáñez (2015) y similar a la que registra Carbajal (2011). Por su parte, Ibáñez (2015) y Leyva (2020) son las únicas que presentan cifras de la agrupación lingüística ku'ahl. De la extinta lengua cochimí, perteneciente a la familia lingüística cochimí-yumana, se tienen contados registros coloniales que dan cuenta de su existencia, aunque es importante señalar que actualmente la población que se identifica como cochimí busca revivir su lengua con ayuda de investigadores, como parte de un movimiento de revitalización cultural e identitario (Velasco, 2017).

Finalmente, en cuanto a los espacios de uso de las lenguas yumanas, es posible identificar que son “ámbitos muy limitados”; esto ubica a estas lenguas en un grado de vitalidad previo al de extinción (Unesco, 2013, p. 9). Como menciona Ibáñez (2015, p. 19), las lenguas pa ipai y ku'ahl se usan principalmente en espacios familiares, y sólo cuando se llegan a encontrar con otros hablantes se puede identificar su uso en espacios públicos; aunque también es común que los hablantes decidan usar el español, en vez de su lengua materna, para evitar conflictos con los otros hablantes que sólo hablan español.

En cuanto a los nuevos espacios que se han generado para promover el uso de la lengua se identifican por lo menos tres: los culturales, los educativos y los medios de comunicación. Entre los espacios culturales destaca el encuentro anual de pueblos yumanos binacionales Nativa, en donde se realizan actividades tradicionales y venta de artesanía en Ensenada; entre éstos también están los eventos como los conciertos de Delfina Albáñez en el Centro Cultural Tijuana en 2019 y 2022. En el ámbito educativo se encuentran aquellos espacios creados con los esfuerzos del Departamento de Educación Indígena para impartir clases de lengua originaria, ya sea a través del apoyo de un hablante bilingüe o con los familiares de los niños que ayudan a los profesores a traducir algunos contenidos. Otro espacio es el de los medios de comunicación que en el esfuerzo de generar algunos de los contados materiales de divulgación para los pueblos yumanos, promueven que los jóvenes y niños los graben en su lengua.

De esta manera, se puede afirmar que aun cuando existen esfuerzos por promover las lenguas yumanas dentro y fuera de la comunidad, su uso principal como espacios de diálogo sigue siendo entre familiares y en casa. Las lenguas yumanas han dejado de ser funcionales para su población y, hasta el momento,



Fotografía 1. Pa ipai. Santa Catarina.
Autora: Elena Ibáñez.

no se consideran un elemento identitario lo suficientemente fuerte para que movilice acciones de revitalización dentro de las comunidades.

Respecto a las actitudes, la Unesco (2013, pp. 11-13) considera dos tipos: por un lado, las actitudes afuera de la comunidad de habla y, por otro, las actitudes al interior de ésta. Las actitudes hacia una lengua son comportamientos directamente relacionados al estatus que se le asigna. Ricento define el *estatus lingüístico* como “el valor relativo percibido de un lenguaje con nombre, generalmente relacionado con su utilidad social, que abarca su llamado valor de mercado como un modo de comunicación, así como características más subjetivas arraigadas en la cultura lingüística de una sociedad” (2007 [2006], p. 5). En cuanto a las características subjetivas que menciona el autor, se refiere a aquellas que están relacionadas con la identidad, la ideología y las emociones de los hablantes. Respecto al concepto de *cultura lingüística*, Schiffman lo propone (2007 [2006], p. 112) para hacer referencia a todas las ideas, los valores, las creencias, las actitudes, los prejuicios y todo bagaje cultural sobre las lenguas.

Así pues, en contextos multilingües y multiculturales, las políticas lingüísticas, ya sean implícitas o explícitas, por parte del gobierno o de otras instancias no gubernamentales, reflejan las relaciones de poder entre los diferentes pueblos que conviven, con tendencia a favorecer la lengua de la sociedad de poder y en detrimento de la lengua de los pueblos dominados. Por lo tanto, las actitudes hacia las lenguas y los hablantes de lenguas dominantes son positivas y las actitudes hacia las lenguas indígenas o dominadas, en su mayoría, tienden a ser negativas, relacionadas a desprestigio y desprecio en los espacios de poder, como son los medios de comunicación, la publicidad, la cámara legislativa y los sistemas educativos.

En cuanto a las actitudes de las comunidades yumanas hacia sus lenguas originarias, se perciben como duales, es decir, que presentan tanto valores positivos como negativos. Los valores positivos que los propios integrantes de las comunidades les asignan a sus lenguas son valores identitarios que permiten el que sean identificados como pueblos yumanos, así como diferenciarse entre ellos mismos. Las lenguas originarias se reconocen como las lenguas que hablan y hablaban los padres o los abuelos poseedores del conocimiento tradicional de su cultura y su historia. Al mismo tiempo, los valores negativos que les asignan a sus lenguas están determinados por la relación que los yumanos mantienen con el español y el inglés como lenguas que son empleadas para convivir; al comparar estas dos lenguas dominantes con las lenguas yumanas, éstas se perciben como lenguas que no les permiten acceder a servicios que por derecho les corresponden, como son educación, justicia, salud y medios de comunicación en su propia lengua, ubicándolos en desventaja para ocupar espacios de poder que se reflejen en trabajos con mejores salarios y/o prestigio. Derivado de estas actitudes, el uso de las lenguas yumanas se mantiene en espacios familiares en interacciones cotidianas, mientras que a nivel comunitario se percibe como un elemento distintivo de su identidad.

Las actitudes de la sociedad no-indígena hacia las lenguas yumanas se caracterizan por su ambivalencia; por una parte, se reconoce a sus hablantes como los pueblos originarios del territorio de Baja California, por lo que su cultura y sus lenguas se relacionan al territorio que habitan. Por otra parte, las lenguas yumanas, así como todas las lenguas indígenas, son percibidas con desprecio y como ausentes de todo prestigio; por su falta de escritura se les relaciona al retraso y se justifica su falta de relevancia en los espacios de prestigio desde la cultura escrita dominante.

El presente estudio distingue cinco formatos de documentación que se deben considerar en el diseño de políticas lingüísticas a favor de los derechos lingüísticos de los hablantes. Éstos son: 1) diccionarios y vocabularios, 2) gramáticas, 3) materiales de enseñanza como segunda lengua (L2), 4) narraciones, ya sean orales o escritas sobre diversos temas, y 5) norma de escritura. En cada formato por lenguas yumanas de México se indica el nombre del autor y el año de la publicación. En el caso de que no exista material de ese tipo, se indica como NA (véase la tabla 2).

Tabla 2. Documentación básica de lenguas yumanas

	<i>Diccionario / vocabulario</i>	<i>Gramática</i>	<i>Materiales de enseñanza como L2</i>	<i>Narraciones: orales y escritas</i>	<i>Norma de escritura</i>
Kiliwa	Estrada y Farlow (2010), Mix- co (1985a)	Mixco (1971, 1966)	Estrada (1994)	Mixco (1971, 1976a, 1983a, 1985)	Propuestas en Mixco (1996)
Cucapá	Sólo existen gramáticas del cocopa de EUA	Sólo existen gramáticas del cocopa de EUA	No se tiene información	Sólo existen gramáticas del cocopa de EUA	Inali, 2013
Kumiai BC	Jamul Tipay Cuero (2008)	Sólo existen gramáticas del kumiai de EUA	No se tiene información	Cuentos kumiai de Baja Cali- fornia (2019)	Inali-INAH 2013
Pa ipai	NA	NA	González y Sánchez (2018); Ibáñez (2009)	Joël (1976a, 1976b, Mixco 1977, 1984a, 1989)	NA
Ku'ahl	Trabajos de Miller no publicados	Trabajos de Miller no publicados	NA	Proyectos de documentación Field y Miller (2008-2011) no publicados	NA

Fuente: Elaboración propia.

Como se observa en la tabla 2, pese a que el kiliwa es actualmente la lengua con menor número de hablantes, desde los años ochenta presenta la documentación más extensa, aunque la mayoría esté en inglés. Por su parte, desde el reconocimiento oficial del ku'ahl como agrupación lingüística (Inali, 2009), los investigadores yumanistas de Estados Unidos se han dedicado a su documentación. En cuanto al kumiai, Leyva (2014) ilustra cómo las condiciones de su documentación en cada comunidad son diferentes. La lengua cucapá que se habla en comunidades de ambos lados de la frontera cuenta con amplios registros en Estados Unidos, elaborados por Crawford en los ochenta; sin embargo, en el territorio mexicano cuenta con escasos registros. Finalmente, en el caso del pa ipai se registran diversos materiales de enseñanza y actualmente existen varios lingüistas trabajando esta lengua, aunque faltan más esfuerzos de documentación.

Por las características que presenta la documentación de las lenguas yumanas es posible clasificarla como fragmentaria de acuerdo a los criterios de la Unesco (2013, p. 15) debido a la histórica inconsistencia de políticas lingüísticas a favor de los derechos lingüísticos de los hablantes que regulen la investigación lingüística en México. Si bien en los años ochenta se conformó un equipo de yumanistas que se dedicaron a describir estas lenguas ubicadas en ambos países, los registros y análisis de éstas fueron limitados y en inglés, lejos del alcance de la población yumana de México. Desde entonces, hasta inicios de siglo XXI, no había habido interés por parte de los lingüistas mexicanos por promover el estudio de estas lenguas. La Unesco (2013, p. 15) señala que esta fragmentaria documentación de estas lenguas y los registros de audio y video de calidad variable limitan la investigación lingüística.

Finalmente, la vitalidad de las lenguas es un reflejo de la vitalidad social. En este sentido, el desarrollo de políticas lingüísticas que atiendan a las lenguas en riesgo es una forma de asegurar los derechos humanos de sus hablantes en todos los ámbitos —educación, justicia, salud, medios de comunicación, etc.—. Como lo afirma la Unesco, es importante “dotar de funciones contemporáneas positivas a las lenguas minoritarias, dentro de la comunidad y también en los contextos nacional e internacional” (Unesco, 2003, p. 2).

POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN BAJA CALIFORNIA: LOS PUEBLOS YUMANOS

La teoría en materia de políticas y planificación lingüísticas es relativamente reciente. Su origen como disciplina científica se remonta apenas a mediados del siglo xx. Las *políticas lingüísticas* se definen como un “conjunto de decisiones adaptadas por las autoridades, comunidades o grupos de personas para influir en el comportamiento lingüístico de una comunidad de habla” (Cooper, 1997, p. 190). De esta manera, la implementación de políticas lingüísticas, implícitas o explícitas, es parte de la planificación social de toda población.

En términos generales, se pueden distinguir tres tipos de planificación lingüística que responden a la pregunta ¿qué se planifica de la lengua?: 1) la planificación formal, 2) la planificación funcional, y 3) la planificación de adquisición (Grin, 2007 [2006], p. 78; Cooper, 1997, pp. 43-45). De manera breve, se puede decir que la planificación funcional tiene que ver con el estatus de la lengua, es decir, los valores con los que se percibe a las lenguas desde la cultura lingüística, y que se encuentran relacionados a las funciones y los espacios que ocupan. La planificación formal o también conocida como “planeación de corpus”, tiene que ver con la estandarización de formas de la lengua para la creación y el mantenimiento de una norma escrita. Finalmente, la planificación de adquisición de la lengua tiene que ver con la distribución de la lengua en la sociedad a través de las oportunidades de acceso a la enseñanza-aprendizaje de una lengua (véase la tabla 3).

Tabla 3. Tipos de planificación lingüística

<i>Planificación funcional</i>	<i>Planificación formal</i>	<i>Planificación de adquisición</i>
valor	norma	distribución
Espacios de uso	Estandarización	Enseñanza-Aprendizaje
Funciones	Escritura-Literatura	Estímulos
Prestigio	Registro y Análisis	

Fuente: Elaboración propia con base en Hornberger (2007 [2006]) y Cooper (1997).

Para el caso de lenguas indígenas o dominadas, la literatura sugiere implementar, primero, la planificación lingüística funcional. Esto con el propósito de mo-

dificar los valores negativos que existen en torno a estas lenguas y sus hablantes. De esta manera, los otros tipos de planificación, la formal y la de adquisición, tendrán mejores condiciones de implementación y desarrollo y con ello se obtendrán los resultados esperados.

Desde la perspectiva de políticas y planificación lingüística (PPL), es posible abordar las políticas lingüísticas que se han implementado en México con otra mirada. A escala nacional se pueden identificar cinco grandes etapas de políticas lingüísticas (Shirley, 1972):

- Periodo prehispánico: el náhuatl era el idioma oficial, de prestigio y privilegio, del imperio azteca que se encontraba en constante expansión territorial.
- Periodo colonial: la diversidad de lenguas permitía mantener una estructura de segregación y subordinación de los pueblos indígenas. El propósito era evangelizar no castellanizar.
- México independiente (siglo XIX): instauración de un nuevo orden político: unificación nacional, ideológica y espiritual entre los diferentes sectores de la sociedad. La república necesitaba un nuevo sistema educativo para unir a los indios, criollos y españoles europeos.
- Estado-nación (siglo XX): el progreso de la nación exigía la unidad del idioma para la unificación nacional, la cual se lograría a través de la educación.
- Legislaciones y movimientos a favor del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas: reforma al artículo segundo de la Constitución Mexicana respecto de reconocer la composición pluricultural de México sustentada por sus pueblos indígenas y el derecho a su libre determinación (2001). El movimiento zapatista (1994). Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003).

La mayoría de las legislaciones y reformas a favor de los pueblos indígenas se ha dado principalmente a partir de finales del siglo XX. Sin embargo, estas políticas lingüísticas imperantes siguen respondiendo al modelo monoculturizante o integracionista (Aguilar, 2018), en el que el plurilingüismo se concibe como un obstáculo para el desarrollo del Estado-nación. Estas políticas han desplazado exitosamente la diversidad lingüística de la población originaria de México.

Las leyes internacionales que ha suscrito México sobre derechos de los pueblos indígenas son el Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales (OIT, 1957, p. 169,), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de los Estados Americanos (OEA) (1977) y el Convenio sobre Diversidad Biológica y los Pueblos Indígenas (2022).¹ El marco jurídico internacional sobre pueblos indígenas engloba derechos económicos, políticos, sociales y culturales de los pueblos indígenas como sujetos de derecho en diversos ámbitos en los que el uso de sus lenguas es transversal e inherente.

En Baja California, el único referente jurídico que salvaguarda los derechos de la población indígena es la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California (2007). Ésta tiene por objeto:

[...] el reconocimiento, preservación y defensa de los derechos y cultura de los indígenas del Estado de Baja California, así como el establecimiento de las obligaciones de la administración pública estatal y municipal, en la construcción de las relaciones con las comunidades indígenas y elevar el bienestar social de sus integrantes, promoviendo el desarrollo a través de programas y presupuestos específicos (López, 2010, p. 341).

Dicha ley considera el derecho a la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas, a la protección y desarrollo de su patrimonio cultural, al desarrollo humano, al cuidado de recursos naturales, a las tierras y territorios y a la justicia indígena. En el artículo 4º de dicha ley, versión reformada en 2016, se establece la libre determinación de los pueblos indígenas para adoptar decisiones y acciones relacionadas, entre otros aspectos, a sus lenguas.

Si reconocemos que las condiciones en las que se encuentran los pueblos yumanos originarios de Baja California son resultado de políticas integracionistas que han ejercido presiones de asimilación, desplazando por más de un siglo a las instituciones que sostenían su reproducción cultural e identitaria, es posible cuestionar si el concepto de *libre determinación* aplica como se concibe en la ley. Pareciera ser que se deja a dichos pueblos desamparados, sólo con sus recursos económicos, profesionales y políticos, y a que resuelvan por sí solos las condiciones desfavorables de vida generadas históricamente, como es el avanza-

¹ Este convenio surgió inicialmente en 1992 para atender únicamente la diversidad biológica, y en 2022 se hizo extensivo su interés sobre los pueblos indígenas.

do proceso de desplazamiento en el que se encuentran sus lenguas consideradas en muy alto riesgo de desaparición.

En conclusión, es necesario reflexionar sobre el marco jurídico que debía salvaguardar los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas para identificar posibles implicaciones negativas en su aplicación, y realizar en respuesta acciones en su defensa.

ACCIONES A FAVOR DE LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS DE LOS PUEBLOS YUMANOS

En el año 2011 se firmó el Acuerdo Interinstitucional de Colaboración para la Atención a las Lenguas en Riesgo de Desaparición de la Familia Cochimí-Yumana. Este acuerdo fue suscrito por el Inali, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), el Centro Cultural Tijuana (Cecut), la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la Unidad Regional de Culturas Populares (URCP), el Instituto Municipal de Cultura y Desarrollo Humano de Ensenada (IMCUDHE) y el Instituto de Culturas Nativas (CUNA).

Como es posible observar en el anexo al final de este escrito, de acuerdo con Alejandra Arellano (comunicación personal, 16 de agosto de 2020), directora de Políticas Lingüísticas del Inali, las acciones que se realizaron previa y posteriormente a la firma del Acuerdo Interinstitucional en 2011, abarcan los tres tipos citados de planificación lingüística: funcional (FU), formal (FO) y de adquisición (ADQ). Sin duda, estas acciones han tenido diversos alcances o son parte del proceso continuo de diseño, planeación-implementación y evaluación (P) que requiere la planificación lingüística. A continuación se identifican los logros y los retos de algunas de éstas.

Las estrategias y acciones de planificación funcional son las más comunes. Éstas permiten generar condiciones para la implementación de otras planificaciones, ya que tienen como objetivo modificar los valores negativos de las lenguas dominadas en positivos y elevar su estatus entre la población en general como al interior de cada población indígena. Para evaluar dicha planificación es necesario hacer un estudio de actitudes hacia las lenguas yumanas, tanto de la

población yumana como no yumana, considerando las condiciones en las que se realizó dicha planificación.

Como acciones destacadas de planificación funcional se encuentran el Concurso de Cantos y Cuentos en el marco del Festival de las Artes Tradicionales Nativa y el Convivio Lingüístico Naj Kuar Kuar. Sin duda, estas dos acciones han generado dinámicas al interior y exterior de las comunidades conformando espacios o referentes de prestigio en el uso de las lenguas yumanas. El Concurso de Cantos y Cuentos estimula con premios monetarios y visibiliza en espacios públicos de prestigio positivo fuera de la comunidad a los cuenta-historias y cantantes en lenguas yumanas más hábiles. Esto promueve el uso y la enseñanza de la lengua al interior de las familias yumanas. El Convivio Lingüístico Naj Kuar Kuar, por su parte, promovía la enseñanza de la lengua y las tradiciones yumanas, y propiciaba la reflexión entre integrantes de los diversos pueblos yumanos acerca de la relevancia de sus lenguas. Esta dinámica es similar a las ceremonias multitudinarias registradas por evangelizadores y antropólogos (Mathes, 1974, *apud* Rodríguez, 2006, p. 152) en las que los diversos clanes yumanos se reunían y fortalecían sus lazos identitarios. Ésta es una actividad con pertinencia cultural y que ha sido apropiada por los integrantes de las comunidades que la consideran el antecedente del Nájupap, “Donde se mete el sol”.

En cuanto a las acciones de planificación formal, destacan la normalización de la escritura kumia, aún en proceso, y la normalización ya concluida de la lengua cucapá. Estas acciones se desarrollan a través del trabajo colaborativo entre equipos de lingüistas que estudian dichas lenguas y de hablantes que conforman la agrupación lingüística. Es necesario recordar que la normalización de una lengua permite ampliar sus usos y promover la reflexión metalingüística entre los hablantes; ésta es también una herramienta útil en los procesos de enseñanza-aprendizaje y difusión de las mismas lenguas.

Los registros de documentación, por su parte, son fuentes de datos primarios que después de analizarse permiten elaborar normas de escritura, alfabetos y gramáticas. Además, estos datos pueden ser usados para múltiples propósitos de investigación y difusión. Por ello, considerando el número de hablantes en cada agrupación lingüística yumana, se propone en carácter de urgente ampliar el registro de cada una de ellas.

Finalmente, en el campo de la planificación se pueden mencionar 22 proyectos comunitarios de revitalización lingüística que incluyeron a las cinco agrupaciones lingüísticas de Baja California. En estos proyectos el interés de la

población yumana se mantuvo en constante aumento y se logró la participación en los espacios familiares gracias al manejo de estímulos y a la sensibilidad de los coordinadores por atender la organización clánica tradicional de estos pueblos. Dichas acciones fortalecieron las actitudes positivas hacia las lenguas yumanas al interior de las comunidades, las cuales se expresaron hacia afuera en espacios de difusión como el Festival Nativa. No obstante, la falta de formación de los responsables de estos proyectos y la ausencia de un seguimiento puntual y evaluación permanente de los resultados no permitió consolidar la propuesta.

Los logros obtenidos en colaboración institucional son diversos, sobre todo en los aspectos culturales, como la promoción de la tradición oral y los cantos tradicionales. Aún falta un largo camino para ganar espacios en los ámbitos de salud, educación, territorio, justicia, medio ambiente, desarrollo económico y medios de comunicación masivos, en los que es necesario introducir el uso de las lenguas yumanas. Para conquistar dichos espacios es necesario contar con integrantes de los pueblos yumanos que tengan los perfiles adecuados, ya que son los propios pueblos quienes deben desarrollar la defensa de su autonomía ante las presiones de asimilación del Estado.

ACCIONES PARA LA FORMACIÓN DE FIGURAS POLÍTICAS YUMANAS

La formación y asesoría multidisciplinaria de figuras políticas que pertenecen a las comunidades de habla es importante para asegurar el desarrollo de políticas lingüísticas con criterios de buenas prácticas, agencia indígena y desarrollo sostenible. Por “buenas prácticas” se debe entender “una actitud que toma en cuenta los verdaderos intereses de las comunidades y la meta de desarrollar proyectos con impacto real, positivo y duradero” (Grinevald, 1998, p. 150, en Amorós-Negrete *et al.*, 2017, p. 5). La agencia indígena (Hornberger, 1996; López y Küper, 2004, en Amorós-Negrete *et al.*, 2017, p. 5) tiene que ver con la recuperación e implementación de la epistemología de los propios pueblos en el diseño de políticas y planificación social. Al respecto, Amorós-Negrete y colegas explican que “un proceso de revalorización lingüística y cultural resulta más exitoso si se retoman las epistemologías propias de los pueblos y se desarrolla un proceso consonante con ellas, retomándolas y recreándolas en formatos contemporáneos” (2017, p. 5). Para tal propósito, la multidisciplinariedad es un elemento fundamental que permite integrar diversos enfoques desde la socio-

lingüística, la sociología, la psicología social, las ciencias políticas y la economía, como lo menciona Amorós (2008, p. 18). Así como fueron diversas las causas que han generado el desplazamiento lingüístico y cultural, las acciones para revertir este proceso también deben ser diversas. Es necesario tener presente que las disciplinas deben pasar por un proceso de descolonización en la generación del conocimiento para asegurar la participación de las comunidades, de lo contrario se estarían repitiendo patrones de opresión ejercidas sistemáticamente desde la ideología del Estado.

La participación de la academia es fundamental en el proceso de planificación lingüística y en la creación y fortalecimiento de figuras políticas de las comunidades. Lo que se propone no es algo nuevo, se trata de explorar opciones que han funcionado en otros pueblos indígenas, conjuntar los recursos de formación que ya existen en el grupo académico que estudia a los pueblos yumanos y ofrecerlos de manera sistemática a la población yumana. Esto implica conformar una plataforma autónoma (no institucional) con dos propósitos: primero, contar con una base de datos que reúna los perfiles de los investigadores que han trabajado con los pueblos yumanos e identificar los temas que han desarrollado; segundo, a partir de la especialidad de los investigadores conformar un currículum de capacitación y/o asesorías a integrantes de la población yumana interesados en formarse como figuras políticas, gestores culturales o divulgadores, dentro y fuera de las comunidades, de la cultura de los pueblos yumanos. De esta manera los investigadores pueden contribuir en el reconocimiento de las lenguas y las culturas yumanas y modificar así su valoración de manera positiva. Además, con esta acción inciden en el cumplimiento de los derechos lingüísticos de los pueblos yumanos y en contravenir el valor económico reduccionista (Amorós-Negrete *et al.*, 2017, p. 6) que se les asigna de cara a su valor social, identitario, cognitivo y emocional que tienen en su comunidad de habla.

CONCLUSIONES

La situación de riesgo en la que se encuentran las lenguas yumanas es resultado del desplazamiento lingüístico, consustancial a la conformación del Estado-nación mexicano. Los esfuerzos políticos a favor de los derechos indígenas son relativamente recientes y no han logrado permear las políticas públicas de México para revertir las condiciones que promueven el desplazamiento lin-

güístico y cultural o para fortalecer la autodeterminación de estos pueblos. En este trabajo se propone modificar positivamente la valoración de las lenguas y las culturas yumanas tanto al interior como al exterior de las comunidades, como primer paso para inducir en el diseño de políticas lingüísticas. Para esto es fundamental desarrollar acciones conjuntas entre investigadores y la población, como la elaboración de una plataforma de capacitación de líderes políticos o culturales, así como propuestas de sistematización de los estudios referentes a los pueblos yumanos.

La formación de estas figuras en los pueblos yumanos es una estrategia clave para el cumplimiento de los derechos lingüísticos de esta población y el diseño e implementación de políticas y planificación lingüística participativas.

REFERENCIAS

- Actas del XXXVII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística (SEL). Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 17-29. Disponible en <http://www.unav.es/linguis/simposiosel/actas/>
- Aguilar, Y. (2018). Nosotros sin México: naciones indígenas autonomía. *Nexos*. Disponible en https://cultura.nexos.com.mx/?author_name=yasnaya-elena-aguilar-gil
- Amorós-Negre, C., Zimmermann, K. y López, G. A. (2017). Las comunidades indígenas en Iberoamérica: desafíos para la política y la planificación lingüísticas. Introducción. *Onomázein*, 01-15.
- Caccavari, E. (2014). Lenguas yumanas: crisis de la diversidad lingüística en Baja California. *Revista Digital Universitaria*, 15(2). Disponible en <http://www.revista.unam.mx/vol.15/num2/art13/>
- Carbajal, N. A. (2011). *Modelo de atención diferenciada en materia cultural*. Enseñada, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (inédito).
- Cooper, R. (1997). *La planificación lingüística y el cambio social*. España: Cambridge University Press.
- Cuero Meza, J. (2008 [2004]). *Tipai language-English-Spanish word list*. San Diego: Unified School District. Indian Education-Title VII.
- Estrada, A. y Farlow, E. (2010). *Diccionario práctico de la lengua kiliwa*. México: Inali.

- Estrada, A. (1994). *Hablemos kiliwa*. México: Conaculta/DGCP/PACMYC/Dirección General de Educación Indígena.
- Ethnologue (2018). *How many languages are there in the world?* Disponible en <https://www.ethnologue.com/guides/how-many-languages>
- Field, M. (2019). *Cuentos kumiai de Baja California. Colección trilingüe kumeyaay, español e inglés. A trilingual collection in Kumeyaay, Spanish & English*. San Diego, California: Hyperbole Boos/San Diego State University.
- Garduño, E. (1994). *En donde se mete el sol: historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México: Conaculta.
- Garduño, E. (2010). Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva. *Estudios Fronterizos*, 11(22). Disponible en <http://www.scielo.org.mx/pdf/estfro/v11n22/v11n22a7.pdf>
- Garduño, E. (2015). *Yumanos. Pueblos indígenas de México en el siglo XXI. Vol. 1*. México: CDI.
- González, C. A. y Sánchez, F. M. (2018). *Tiñur 1. Lecciones paipái*. México: Centro de Nanociencia y Nanotecnología-UNAM.
- Grinevald, C. (1998). Language endangerment in South America: A programmatic approach. En L. Grenoble y L. Whaley (eds.), *Endangered languages* (pp. 24-160). Cambridge: Cambridge University Press.
- Himmelmänn, N. (2007 [2006]). La documentación lingüística: ¿qué es y para qué sirve? En J. Havilan y J. Flores, J. (coords.), *Base para la documentación lingüística* (pp.15-47). México: Inali.
- Hornberger, N. H. (1996). Language planning from the bottom-up. En *Indigenous literacies in the Americas: Language planning from the bottom up*. Berlín y Nueva York: Mouton de Gruyter.
- Ibáñez, M. E. y Caballero, A. (2009). *Guía gramatical para la enseñanza de la lengua pa ipai. Manual para el docente*. Mexicali: Instituto de Servicios Educativos y Pedagógicos de Baja California.
- Ibáñez, M. E. (2015). *Descripción fonológica de la lengua paʔipá:y*. Tesis. México: ENAH.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) (2009). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) (2012). *Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) (2015). *Cuadro 3. Población de 3 años y más hablante de alguna lengua indígena por agrupación lingüística de la familia cochimí-yumana según bilingüismo, lengua indígena-español 2015*. Disponible en https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2015/pdf/familias/cochimi-yumana/cochimi-yumana3.pdf
- Joël, D. J. (1966). *Pa ipai phonology and morphology*. Tesis. Los Ángeles: University of California.
- Joël, J. (1976a). Some pa ipai accounts of food gathering. *Journal of California Anthropology*, (3), 59-71.
- Joël, J. (1976b). The earthquake of '57: a pa ipai text. *Yuman Texts International Journal of American Linguistics. Native American Texts Series*, 1(3), 84-91.
- Ley de Preservación del Patrimonio Cultural del Estado de Baja California*. No. 39. 18 de agosto de 1995, Tomo CII. H. Congreso de Baja California.
- Leyva, A. D. (2014). Documentación y revitalización de la lengua kumiai en Baja California. En A. Moreno, D. Leyva y A. Valenzuela (coords.), *Documentación lingüística emergente. Del dato al hecho hay mucho trecho* (pp. 145-158). México: Instituto Chihuahuense de Cultura.
- López, B. F. (1997). El sistema jurídico mexicano y los derechos culturales. *Diario de Campo*, Cuarta época, (1), 71-97.
- López, B. F. (2010 [2001]). *Legislación y derechos indígenas en México*. México: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria/H. Cámara de Diputados-LXI Legislatura/Congreso de la Unión.
- López, L. E. y Wolfgang, K. (2004). *La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas*. La Paz: Cochabamba/Cooperación Técnica Alemana/PROEIB Andes.
- Miller, A. (2018). Phonological developments in delta-California yuman. *International Journal of American Linguistics*, 84(3), 383-433.
- Mixco, M. J. (1971). *Kiliwa grammar*. Tesis. Berkeley: University of California.
- Mixco, M. J. (1976). Kiliwa texts. *International Journal of American Linguistics. Native American Text Series* 1, 92-101.
- Mixco, M. J. (1977). Textos para la etnohistoria en la frontera dominicana de Baja California. *Tlalocan*, (7), 205-226.
- Mixco, M. J. (1983). Kiliwa texts: "When I have donned my crest of stars". *University of Utah Anthropological Papers*, 107. Salt Lake City.

- Mixco, M. J. (1984). Pa ipai literature. En L. Hinton y L. J. Watahomigie (eds.), *Spirit mountain: An anthology of yuman story and song* (pp. 191–223). Tucson: University of Arizona Press (Textos en pa ipai, inglés y español).
- Mixco, M. J. (1985a). *Kiliwa dictionary*. University of Utah. Anthropological Papers 109.
- Mixco, M. (1985d). Textos en lenguas yumanas. *Tlalocan*, (10), 339–362.
- Mixco, M. (1989). Versión de la “Guerra de la venganza”: texto mitológico de la Baja California indígena. *Tlalocan*, (11), 199–216.
- Mixco, M. (1996). *Kiliwa del Arroyo León, Baja California*. México: El Colegio de México (Archivo de Lenguas Indígenas de México 18).
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) (2003). Vitalidad y Peligro de Desaparición de las Lenguas. Reunión Internacional de Expertos sobre el Programa de la Unesco Salvaguardia de las Lenguas en Peligro, París, Unesco.
- Ricento, T. (ed.) (2007 [2006]): *An introduction to language policy: Theory and method*. Australia: Blackwell.
- Rodríguez, T. R. (2006). *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. México: Instituto Sudcaliforniano de Cultural-Gobierno del Estado de Baja California Sur.
- Shirley, B. H. (1972). *La política del lenguaje en México. De la Colonia a la nación*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Valencia, R. A. (2010). *Inmigración y diversidad cultural. Los mexicanos que nos dio el mundo. ¿Dónde están y cuántos son?* Disponible en <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/inmigracionydiversidadcultural/colectividades-en-mexico/donde-estan-y-cuantos-son/>
- Valiñas, L. (1986). *La alfabetización y su problemática: El caso mixe*. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Velasco, B. A. (2017). *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*. Tesis. México: UAM-Xochimilco.
- Villoro, L. (1998). Del Estado homogéneo al Estado plural. En *Estado plural, pluralidad de culturas* (pp. 13–62). México: UNAM/Paidós.
- Zamora, O. (2017). Hablantes de lenguas indígenas, Baja California. Estimación del Inali con base en la Encuesta Intercensal 2015, Microdatos.

ANEXO 1

Planificación funcional (FU). Planificación formal (FO) y Planificación de adquisición de lengua (ADQ). Proceso continuo de diseño, planeación–implementación y evaluación (P).

Tabla 3. Recopilación de acciones realizadas a favor de los derechos lingüísticos de los pueblos yumanos 2008–2020

	Estrategia y actividades	Año	Objetivo-características	Institución / figura encargada
P	Diagnóstico sobre la situación de las lenguas yumanas	2008–2009	Identificación de necesidades, intereses y recursos lingüísticos para la atención de los derechos lingüísticos de los pueblos yumanos	Inali
FO	El proyecto de documentación e investigación de la lengua kumiai de Baja California	2008–2010	Generar registros de lenguas yumanas como datos primarios para realizar investigación y enseñanza de lenguas	SDSU–NSF
ADQ	¡Paipai mzpō myuka!	2009	Guía gramatical para la enseñanza de la lengua pa’ipáy. Manual para el docente. Material audiovisual.	Sistema de Educación Estatal, BC
FO	Proyecto inicial de documentación de las lenguas de la familia cochimí–yumana.	2010	Registro multifuncional de datos primarios sobre eventos comunicativos (audio–video)	Inali
FU	Encuentro ¡Auka!, Diálogo de saberes	2011–2018	Reflexión, diálogo y divulgación de las problemáticas de los pueblos yumanos con académicos y participación de los pueblos yumanos.	INAH, CDI, Inali, UABC
P	Figura de enlace estatal	2012–2016	Asesorar, coordinar y vincular las acciones que las instituciones y los pueblos yumanos emprenden a fin de asegurar la revitalización lingüística.	Inali
ADQ	Proyectos comunitarios de revitalización lingüística en Baja California	2011–2017	7 proyectos en kumiai; 7 proyectos en paipai; 1 proyecto en kiliwa; 6 proyectos de cucapá 1; proyecto en ku’ahl	Inali–CUNA

Continúa...

...continuación

	<i>Estrategia y actividades</i>	<i>Año</i>	<i>Objetivo-características</i>	<i>Institución / figura encargada</i>
P	Diagnósticos culturales realizados por CDI	2012	Identificación de necesidades, intereses y recursos para la atención de pueblos yumanos	CDI
FO	Proyecto de documentación lingüística de la lengua kumiai	2012	Registro de la lengua kumiai	Inali-INAH
FU	Exhibición etnográfica temporal Yumanos, el mundo, Jalkutat y la serpiente divina	2012-2015	Divulgación de la cultura yumana. Diversas sedes.	INAH-Inali
FU	Concurso de Cantos y Cuentos en el marco del Festival de las Artes tradicionales Nativa	2012-2019	Estímulos al uso de la lengua en nuevos espacios de prestigio	Inali-CUNA
FU	Festival Nativa	2012-2019	Divulgación las tradiciones de los pueblos yumanos en espacios públicos	CUNA, Inali, CDI, XXI Ayuntamiento de Enseña
FU	Lotería kumiai	2013	Material de difusión y enseñanza de lengua kumiai	Inali-INAH
FU	Formación y acreditación de traductores e interpretes	2013	Garantizar derechos lingüísticos	Inali
ADQ	Taller en revitalización lingüística	2013 y 2016	Formación en materia de estrategias de inmersión para la enseñanza de lenguas como segundas lenguas y como lenguas de herencia	Inali
FU	Proyecto de registro audiovisual de las experiencias comunitarias de revitalización lingüística	2013-2014	Divulgación de los pueblos y las lenguas yumanas	CUNA-Inali
FU	Convivio Lingüístico Naj Kuar kuar	2013-2015	Compartir actividades de enseñanza de lengua entre proyectos comunitarios y recuperación de tradiciones	Inali-CUNA-Semarnat BC
FU	Niños Guardianes de la lengua	2013-2015	Estímulos para la enseñanza-aprendizaje de lenguas yumanas como L2	Inali

FU	Paisaje lingüístico, Enseñada	2015	Divulgación de los pueblos y las lenguas yumanas	Ayuntamiento de Enseña, Inali-CUNA
FU	Números y cielo pa ipai	2016	Material de divulgación sobre cultura pa ipai	DCAPA-UNAM
FO	Registro de aves en lengua kiliwa	2016	Registro de conocimiento especializado sobre aves en lengua kiliwa	Inali
ADQ	La enseñanza oral del cochimí, kumiai, cucapá, pai-pai y kiliwa	2017	Materiales de enseñanza de lenguas yumanas como segundas lenguas (reimpresión)	Sistema de Educación Estatal, BC
FU	Encuentros Ñaujap	2017-2019	Integrantes de los diversos pueblos yumanos se reúnen anualmente para el fortalecimiento de su lengua y cultura.	Integrantes de pueblos yumanos
ADQ	Tiñur 1	2018	Material de enseñanza del pa ipai como segunda lengua. Primaria bilingüe	DCAPA-UNAM CDI
FU	Cuentos kumiai de Baja California. Colección trilingüe kumeyaay, español e inglés.	2019	Material de Divulgación de lenguas yumanas.	SDSU, NSF
FU	Carem, A.C. Corredor Histórico, Tecate, BC.	—	Proteger, rehabilitar y presentar al público el patrimonio histórico y cultural de Baja California	Carem, A.C. SDSU
FU	Grupo de jóvenes kumiai de San José de la Zorra	2018-2020	Encuentros de jóvenes para promover y fortalecer sus tradiciones y su lengua.	Comunidad de San José la Zorra-INAH
FU	Concierto de Delfina Albañez en lengua pa ipai	2019	Divulgación de la cultura pa ipai en espacios públicos	SC-CECUT

13. PROPUESTA PARA EL FORTALECIMIENTO LINGÜÍSTICO DESDE LA FACULTAD DE IDIOMAS DE LA UABC: RETOS Y PERSPECTIVAS

Etna Teresita Pascacio Montijo

Carlos Ivanhoe Gil Burgoin

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente artículo es presentar una propuesta de planificación lingüística para el fortalecimiento de las lenguas indígenas de Baja California, que se condensa en el Programa de Investigación y Estudios Aplicados en Lenguas Indígenas de Baja California (PIEALI), de la Facultad de Idiomas de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Previo a la presentación de dicho programa, consideramos importante identificar a los agentes involucrados en la planificación lingüística y las acciones para el fortalecimiento lingüístico, y establecer cuáles son los puntos de vista y enfoques desde los que partimos. En este sentido, nos posicionamos como parte del conjunto de actores del ámbito académico y, dentro de este, del grupo de investigadores dedicados a las Prácticas Lingüístico-Académicas en torno a Lenguas Indígenas (PLALA). Asimismo, dado que el PIEALI es de reciente creación y estamos en la etapa de implementación, planificación y planeación, mencionaremos los principales retos y perspectivas que hasta ahora hemos visualizado.

Baja California es un estado con una enorme diversidad lingüística y cultural, ya que en su territorio se hablan al menos 100 lenguas entre nacionales y extranjeras que pertenecen a alrededor de 15 familias lingüísticas diferentes. Es alarmante que todas estas lenguas estén en riesgo de desaparecer y que la gran mayoría de la sociedad bajacaliforniana desconozca la diversidad lingüística del estado. Este desconocimiento por parte de la sociedad en general, los funcionarios públicos y las autoridades, contribuye directamente a la discriminación y a la violación de los derechos humanos y lingüísticos de los pueblos indígenas en el estado de Baja California. Considerando esta situación, resulta evidente la

urgencia de no sólo documentar y describir estas lenguas, sino de cambiar las condiciones sociales, económicas y educativas para dar cabida a su preservación.

La descripción lingüística de las lenguas tradicionalmente consideradas originarias del estado, es decir, de las que pertenecen a la familia cochimí-yumana, es muy escasa y hay pocos estudios recientes. Además de las descripciones, se han realizado al menos cinco proyectos para la enseñanza de estas lenguas y uno de documentación. Sobre las lenguas que se han establecido a través de la migración, podemos decir que no hay documentación, ni descripciones lingüísticas, ni de las lenguas indígenas (pertenecientes a las familias oto-mangue, yuto-azteca, totonaco-tepehua, mayense, etc.), ni de las extranjeras (por ejemplo creole, chino, etc.). Recientemente se han hecho esfuerzos por abordar su estudio desde la perspectiva de las lenguas en contacto, actitudes y creencias, entre otros temas dentro del campo de la sociolingüística y las políticas lingüísticas. Quienes han realizado todos estos proyectos, tanto con lenguas yumanas como con otras, forman parte de diferentes instituciones. Han realizado esta labor, por ejemplo, estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), El Colegio de México, la Universidad de Sonora, investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), profesores de la UABC, miembros del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI, antes CDI), integrantes de algunas dependencias del gobierno del estado, además de investigadores de las universidades de California y Arizona, entre otras, de Estados Unidos. De estas instituciones, en particular el Inali es el que ha desarrollado más proyectos, en colaboración con el INAH, la UABC y otras instancias con las que se firmaron acuerdos de colaboración interinstitucionales, en 2011 y 2013, como el Centro Cultural Tijuana.

En la UABC, en particular, se han realizado proyectos de investigación individuales y algunos proyectos aplicados. Entre las investigaciones antropológicas sobre los pueblos yumanos, se encuentran las de Everardo Garduño (véase 2001, 2011 y 2020, entre otros), y sobre las lenguas indígenas tenemos algunos ejemplos como Chrová (2004) y Sima (véase Sima, Fong y Gil, 2020, entre otros), además de trabajos terminales de posgrado. En cuanto a las propuestas en el ámbito de la enseñanza de lenguas, sobresalen dos proyectos: el de Ochoa Zazueta, de materiales para la escritura de las lenguas yumanas, y el más reciente de Guadalupe Tinajero, para la enseñanza de estas mismas lenguas como L2 para el desarrollo del bilingüismo social y escolar, en el sistema de educación indígena.

Al analizar transversalmente los esfuerzos que se han hecho en torno a la diversidad lingüística en Baja California, se pueden concluir algunas cosas, que no se limitan a esta región: *a)* si los proyectos y las acciones no surgen desde los miembros de los pueblos indígenas o si no se los apropian a partir del diálogo, no funcionan a mediano y largo plazos; *b)* los proyectos y las acciones individuales y aisladas no logran trascender a mediano y largo plazos; *c)* es necesario que haya instituciones del Estado que se responsabilicen de los proyectos y acciones para el fortalecimiento lingüístico, para garantizar su continuidad; *d)* la falta de colaboración entre quienes realizamos los proyectos y las acciones para el fortalecimiento lingüístico, pueden provocar o profundizar conflictos internos entre los hablantes, sobre todo si solamente se involucra a ciertos miembros de las comunidades; *e)* es necesario realizar proyectos y acciones en los espacios comunitarios y urbanos; *f)* las acciones en espacios urbanos deben ser, entre otras, de divulgación para promover el respeto a los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas y para permitir y fomentar la incorporación de los miembros de los pueblos indígenas a espacios escolares y universitarios. Podríamos continuar señalando más conclusiones, muchas de éstas coinciden o son parte del Encuentro Nacional México Plurilingüe que se realizó en el año 2020, pero éstas son las principales que han motivado que busquemos, por un lado, construir una red para trabajar de manera colaborativa entre investigadores e instituciones, y, por el otro, trabajar en diálogo con los miembros de los pueblos originarios; esto con el propósito de apoyar los proyectos que surgen y se gestionan desde las comunidades.

Este texto está dividido en cuatro apartados y una sección de conclusiones. En el primero presentamos el punto de vista y los enfoques desde los que partimos para esta propuesta; en el segundo presentamos las características y los objetivos del PIEALI; en el tercero exponemos los retos y las perspectivas que hasta ahora hemos identificado en el proceso de planeación e implementación del PIEALI; en el cuarto mencionamos algunas experiencias previas relevantes para la implementación, y en el último apartado presentamos algunas conclusiones.

PUNTO DE VISTA Y ENFOQUES DESDE LOS QUE PARTIMOS

Para ubicar el lugar desde el cual parte esta propuesta, nos parece indispensable identificar a los agentes involucrados en la planificación lingüística y en las di-

ferentes acciones para el fortalecimiento lingüístico. De manera muy puntual, reconocemos tres agentes principales además del papel de escenario que desempeña la sociedad en general. En primer lugar está el Estado, que debe realizar acciones para mejorar las condiciones socioeconómicas y medioambientales, y garantizar el respeto a las leyes relacionadas con los derechos humanos de los miembros de los pueblos indígenas, como la Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. En segundo lugar están los pueblos indígenas. Son ellos quienes pueden sustentar la transmisión intergeneracional de las lenguas indígenas, cuidando que se mantengan como lenguas maternas de nuevas generaciones. Cada pueblo tiene sus propios planteamientos y estrategias para realizarlo, pero es un hecho que debe haber condiciones favorables, garantizadas por el Estado y con apoyo de la academia. En tercer lugar están las instituciones de investigación y educación superior y quienes formamos parte de ellas, que es justamente donde nos ubicamos los autores de este texto.

Considerando este breve panorama de los agentes involucrados, hacemos esta propuesta y presentamos los retos y las perspectivas como académicos de la Facultad de Idiomas de la UABC. En primer lugar, consideramos que los académicos de las instituciones educativas y de investigación debemos participar en la planificación lingüística, asumir labores de gestión en diferentes ámbitos, desarrollar programas y proyectos al interior de nuestras instituciones, crear y participar en redes de colaboración a nivel estatal y regional, apoyar lo que se hace en las comunidades, consultar y diseñar las acciones específicas con los pueblos indígenas, socializar los proyectos y asumir que todos los logros y productos son colectivos. Todas estas condiciones deben cumplirse independientemente de si los académicos forman parte o no de algún pueblo indígena, pero con mayor razón cuando no pertenecemos, como es nuestro caso.

Regularmente, los productos de los académicos son de autoría individual o colegiada con otros investigadores y cumplen solamente con funciones de difusión en el ámbito científico. Pocas veces, estos trabajos acreditan la autoría o participación investigativa de las comunidades con las que se trabaja y difícilmente regresan a ellas. Aunado a esto, algunas de las prácticas de investigación generan conflictos al interior de estas comunidades por la falta de información y los estímulos económicos con los que retribuyen a algunos de sus miembros por la participación. Creemos que una labor más de los académicos es la de reparar o reconstruir las relaciones entre instituciones académicas y pueblos indígenas, basados en una colaboración más horizontal.

Así pues, las acciones planificadas en el programa serán diseñadas a partir de metodologías cocreativas y coproductivas, que implican reconocer la participación activa de las poblaciones con las que trabajamos en todo el proceso de investigación y acreditar la coautoría de éstas en los conocimientos y productos generados. Si bien partimos de un proyecto y de una planificación general, con acciones acordes a las necesidades reconocidas hasta ahora, consideramos fundamental realizar diagnósticos y consultas. La etapa de diagnóstico nos permitirá: *a)* conocer las necesidades y propuestas de los miembros de los pueblos indígenas para el fortalecimiento lingüístico; *b)* proponer acciones concretas planeadas desde el PIEALI, para evaluar si son de interés y adecuarlas, y *c)* identificar los procesos que se están desarrollando al interior de las comunidades y las formas de colaboración. Hasta el momento, debido a la contingencia de Covid-19 (este texto se escribió en 2021, desde entonces a la publicación, hay nuevos avances que no se mencionan aquí), no hemos logrado iniciar con la etapa de consulta y diagnóstico, sin embargo, hemos comenzado con algunos contactos, consultas menores, invitaciones a participar en eventos académicos y con el desarrollo de algunas investigaciones aplicando estas metodologías. Esto lo comentaremos en el apartado 4.

Como parte de los comentarios preparatorios para la presentación del PIEALI, hablamos desde el punto de vista de un grupo que es parte de la comunidad dedicada a las Prácticas Lingüístico-Académicas en torno a Lenguas Amenazadas (PLALA). Este grupo es resultado de la intersección de perspectivas individuales sobre problemáticas concretas en el ámbito institucional de la Universidad Autónoma de Baja California. Las PLALA son una instancia de trabajo y planeación que reúne bajo una misma luz las distintas manifestaciones teóricas y actividades concretas realizadas típicamente por lingüistas, pero también por ciertos antropólogos, maestros, pedagogos y otros miembros de la comunidad académica que trabajan con lenguas indígenas (véase la figura 1). Las PLALA incluyen al menos tres polos: la descripción lingüística, la documentación lingüística y las prácticas de visibilización, difusión y revitalización.

El concepto PLALA engloba *lo que hacen los lingüistas* que trabajan con lenguas amenazadas en su conjunto, sin dejar de reconocer que estas prácticas se implementan en formas muy diversas, obedeciendo a distintos programas y paradigmas teóricos, empíricos y técnicos, y autoreconociéndose de manera distinta más allá de sus posibles traslapes o contradicciones. Desde esta concepción, guiada por nuestros fines concretos, no hacemos una evaluación o

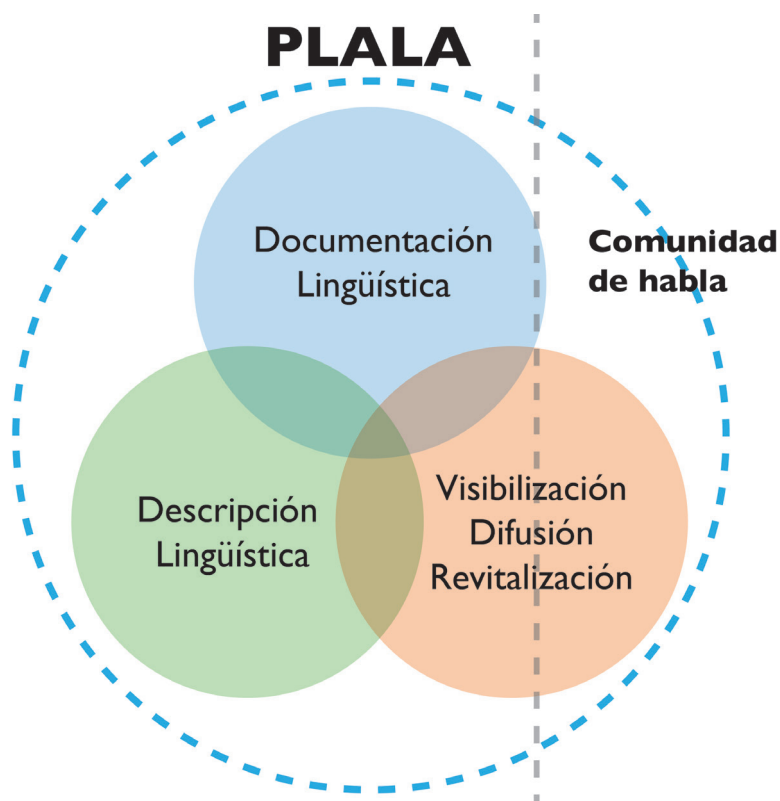


Figura 1. Prácticas Lingüístico-Académicas en torno a Lenguas Amenazadas (PLALA).
Fuente: Elaboración propia.

jerarquización *a priori* del valor social o académico de estas prácticas, sino que proyectamos una alianza entre las distintas prácticas sin descartar ninguna de ellas; se trata de un proyecto común en torno a las lenguas amenazadas en nuestro contexto. De este modo, concebimos estas PLALA desde un punto de vista descriptivo más que normativo y presentamos este análisis como una mirada que propone posibles puntos en común en los desafíos de todas estas prácticas. De esta manera evitamos centrarnos en la discusión sobre cuáles son las actividades que *debe realizar* un académico para considerar “legítimamente” que hace *lingüística, lingüística antropológica, lingüística descriptiva, field linguistics, documentación lingüística, revitalización*, o cualquier otro término disciplinar parecido.

De esta manera, pretendemos evitar usurpar la voz de otros agentes en el proceso de planificación lingüística en el contexto de las lenguas amenazadas,

como lo son los propios pueblos indígenas. Mediante las PLALA pretendemos circunscribirnos al ámbito de acciones directas dentro de la comunidad a la que pertenecemos, describiendo el potencial impacto de este concepto sin ignorar la importancia que puede tener la intervención, voluntad y opinión de los actores mencionados.

PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS APLICADOS EN LENGUAS INDÍGENAS DE BAJA CALIFORNIA (PIEALI)

El PIEALI se implementó a partir de septiembre de 2020 en la Facultad de Idiomas de la UABC. La propuesta surgió considerando el Plan de Desarrollo Institucional de la UABC y el funcionamiento y misión de la Facultad de Idiomas, así como lo expuesto en las mesas de diálogo del Encuentro Nacional México Plurilingüe. En estas mesas se identificaron ciertas necesidades relacionadas con las lenguas indígenas en el estado y se discutió el papel de las instituciones de investigación y educación superior en el fortalecimiento lingüístico. En este evento participaron investigadores, docentes y estudiantes de diferentes niveles educativos y de distintos estados del país, quienes señalaron que instituciones como la UABC deben participar directamente en las acciones relacionadas con el fortalecimiento lingüístico desde varios ángulos, por ejemplo, en la investigación básica y aplicada, gestión, inclusión y divulgación, dirigidas tanto a los pueblos indígenas como a la comunidad universitaria y a la población en general.

Por otra parte, para diseñar el PIEALI consideramos los planteamientos de Cooper (1989), en los que identifica que la planificación se estructura en tres ejes: el del estatus, el del corpus y el de la adquisición. Esta fundamentación implica que las acciones deben estar dirigidas a los hablantes de las lenguas que se quieren conservar pero también a la población en general. Cooper define a la *planificación del estatus* como las acciones que cambian el valor social que se le da a una lengua; por su parte, la *planificación del corpus* es definida por este autor como las acciones particulares para mantener, recuperar o incluso crear léxico nativo; por último, la *planificación de la adquisición* la describe como las acciones relacionadas con la enseñanza de lenguas para el mantenimiento, fortalecimiento o la revitalización lingüística. En la propuesta que presentamos unimos la planificación de la adquisición y la planificación del corpus, ya que involucran acciones estrechamente relacionadas.

El PIEALI tiene como objetivo desarrollar proyectos que coadyuven al fortalecimiento de las lenguas indígenas de Baja California, realizados por profesores, trabajadores universitarios y estudiantes, a partir de la colaboración de forma cocreativa y coproductiva con los pueblos indígenas, dirigidos a las comunidades indígenas, la comunidad universitaria y la sociedad en general. Todas las acciones planteadas partirán de la investigación básica y aplicada. A grandes rasgos, se dividen en diagnóstico, descripción lingüística, capacitación y divulgación. En el esquema de la figura 2 se puede observar cómo concebimos la relación entre estas acciones.

El diagnóstico consiste, en primer lugar, en realizar censos sociolingüísticos para tener un panorama de la vitalidad lingüística y la competencia lingüística de los hablantes, además de talleres de consulta para identificar los proyectos que ya se están desarrollando o que les interesaría desarrollar en las comunidades. Incluye elaborar también un análisis de qué es lo que se ha hecho hasta ahora con las lenguas indígenas de Baja California. La descripción lingüística tiene como propósito contribuir al conocimiento de la gramática de estas lenguas, principalmente con la finalidad de generar resultados que sirvan para los proyectos de lingüística aplicada, tanto de investigación como de capacitación, específicamente de enseñanza, traducción e interpretación. Concebimos las acciones relacionadas con la descripción lingüística y con la capacitación y certificación en enseñanza, traducción e interpretación, como procesos paralelos que se retroalimentan. Mientras que las acciones de divulgación pretenden

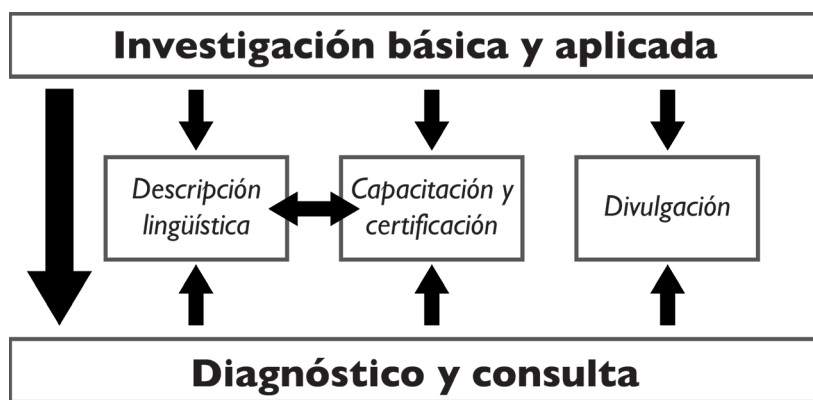


Figura 2. Relación entre las acciones de diagnóstico, descripción lingüística, capacitación y divulgación.

Fuente: Elaboración propia.

brindar información general sobre los pueblos indígenas, sus lenguas y los derechos lingüísticos. En la tabla 1 se puede observar cómo organizamos algunas de las acciones generales que hasta ahora hemos proyectado, acorde a la planificación del estatus o a la planificación de la adquisición y el corpus, considerando a qué población están dirigidas.

Tabla 1. Proyección de acciones acorde a la planificación

<i>Planificación lingüística</i>	<i>Población hacia la que va dirigida</i>	<i>Acciones</i>
Estatus	Población indígena	- Talleres de sensibilización
		- Campañas de divulgación
		- Intérpretes y traductores
		- Acreditación de lengua indígena como requisito de egreso
	Comunidad UABC	- Jornadas de divulgación
		- Asignatura optativa/obligatoria
		- Curso capacitación para docentes y personal en general
	Población general	- Campañas de divulgación
		- Programa de radio
		- Cursos de lenguas indígenas
Adquisición y corpus	Población indígena	- Censo Sociolingüístico
		- Diagnóstico de nivel de competencias
		- Documentación
		- Gramáticas
		- Corpus: diccionarios
		- Proyectos de enseñanza de lenguas: planeación, secuencias, materiales, etc.

Fuente: Elaboración propia.

Las acciones que se incluyen en la tabla 1 están planteadas provisionalmente en términos muy generales, pero deberán implementarse a partir de la especificación de numerosos detalles que sólo pueden conocerse después del ejercicio

de diagnóstico. Cabe aclarar que muchas de éstas se realizarán en colaboración con otras unidades académicas de la UABC y con otras instituciones, ya que se trata de un proyecto interdisciplinario con muchas necesidades logísticas y de recursos humanos y económicos.

RETOS Y PERSPECTIVAS

El acercamiento y la negociación con los actores comunitarios

En las secciones introductorias de este trabajo se reconoce el papel central que poseen legítimamente los hablantes como agentes en el proceso de planificación institucional que afecta a su lengua materna. Los agentes institucionales deben negociar las prospecciones planificadoras con cuerpos comunitarios que posean la legitimidad política para tomar decisiones. En la región mesoamericana, las formas de gobierno y organización tradicionales han ejercido un papel natural de resistencia y negociación comunitarias hacia las instituciones y poderes externos —véase, por ejemplo, Korsbaek (1995, p. 178), Korsbaek y Ronquillo Arvizu (2018) y Uzeta-Iturbide (2019) sobre el *sistema de cargos* y su relación con el Estado— hasta el punto de que han servido de modelo para imponer desde el indigenismo estatal un tipo de comunidad *imaginada* sobre etnicidades con concepciones y prácticas muy distintas (Garduño, 2001). En el estado de Baja California, la situación es particular, tanto por los pueblos de origen migrante como por los originarios. Los pueblos de origen migrante que ya son radicados en el estado, tienen diferentes tipos de organizaciones y de autoridades, que responden a la defensa de sus derechos laborales, de su lengua, cultura, identidad y reconocimiento como pueblos indígenas de Baja California, a pesar de no ser originarios, por el tiempo de permanencia en el Estado.

Respecto de los pueblos yumanos, en diversos trabajos se ha argumentado de manera convincente que, históricamente, no estuvieron organizados en comunidades “estables, igualitarias, cerradas y autocontenidas” (Garduño, 2011, p. 186), ni formaron un gobierno comunitario tradicional a la manera de los pueblos mesoamericanos (Garduño, 2001, 2011), lo que representa una incógnita en ciernes para las instituciones sobre un acercamiento *comunitariamente consensuado*. Hay incluso cierta evidencia de que algunas formas de organización pueden haber sido impuestas y cooptadas desde el poder estatal (Navarro Smith, 2008). No obstante, también hay buenos argumentos sobre las múltiples

estrategias de resistencia étnica de los yumanos, que manifiestan procesos de organización concretos en torno a amenazas actuales. Navarro Smith y Cruz Hernández (2015) mencionan, por ejemplo, la organización cucapá emergente en cooperativas pesqueras como respuesta al despojo por parte del Estado de su territorio de pesca tradicional.

Así pues, los acercamientos, las negociaciones y las consultas no se pueden realizar como se haría en otras regiones del país, por ejemplo, en la asamblea. Asumir *a priori* una forma de interlocución en el acercamiento y la negociación de proyectos de fortalecimiento lingüístico con los miembros de la comunidad de habla —particularmente una extrapolación de otros modelos comunitarios— puede comprometer la adecuación del proceso e invisibilizar formas emergentes de organización en torno a la lengua. Es una tarea indispensable descubrir cuáles son las formas de negociación que los agentes de los pueblos indígenas permiten y proponen, y asumir que para cada caso el acercamiento a la comunidad puede requerir de soluciones emergentes por parte de los investigadores.

Por las experiencias con los proyectos que hemos desarrollado ambos autores y algunos estudiantes de la facultad, consideramos que la etapa de diagnóstico debe hacerse por varias vías y por fases. Además, debe realizarse con estudiantes de la UABC de origen indígena, con autoridades tradicionales de los diferentes pueblos, y con personas que desarrollan o han desarrollado proyectos de fortalecimiento lingüístico o cultural, así como otras personas que quieran participar. Asimismo, deberá involucrarse a figuras, organizaciones e instituciones locales encargadas de la toma de decisiones a nivel comunitario y organizaciones externas reconocidas por las mismas poblaciones.

347

Justificación comunitaria: la construcción de materiales lingüísticos adecuados

La planificación en torno a la adquisición y corpus que se fundamenta en las PLALA busca que sus productos sean adecuados, es decir, que sean inteligibles, aprendibles y apropiables para la comunidad de habla desde la que se generan. Este marco ético de funcionamiento dentro de las PLALA ha sido ampliamente formulado y discutido en el marco de la documentación lingüística (Himmelman, 2006, 2012; Austin, 2010). En particular, diversos textos destacan la importancia de la preparación de materiales descriptivos —por ejemplo una gramática— y documentales para impactar la adquisición de una lengua amenazada

desde las PLALA (Rhodes y Campbell, 2018), siempre y cuando estos materiales se hagan colaborativamente con la comunidad desde el principio y se diseñen documentos que apelen directamente a sus necesidades.

De este modo, el reto que se pone delante, en el caso de las lenguas yumanas, implica realizar un ejercicio urgente de involucramiento de las comunidades en los proyectos, poniendo especial énfasis en sus necesidades y en la forma en que las acciones de los proyectos pueden ser apropiadas. Como mínimo, las investigaciones deben tener como objetivo una respuesta temprana a las preguntas *¿cuál es la prioridad de la descripción y la documentación frente a otras actividades?*, *¿cómo quieren desarrollar la descripción y documentación de su lengua?*, *¿qué tareas específicas deben desarrollar los investigadores?* y *¿cuáles son los productos y resultados que esperan de estos proyectos?* Como ya se ha esbozado, en el caso de las comunidades yumanas ha de resolverse, antes de esto, la cuestión de cuáles son los mecanismos legítimos de involucramiento y negociación dado el carácter disperso y cambiante de cada pueblo.

Formación de expertos hablantes de la lengua

La idoneidad de acciones institucionales y las PLALA dirigidas a la reactivación del ciclo de adquisición de una lengua amenazada puede optimizarse a partir de la existencia de una intersección entre la comunidad de habla y la comunidad académica, es decir, la existencia de individuos que pertenezcan a la comunidad de habla que cuenten con entrenamiento especializado y/o conocimiento académico sobre la lengua. Ciertas reflexiones en torno a la lingüística descriptiva y antropológica (Hale, 1972; Nida, 1981) puntualizan la relevancia de que sean también los propios hablantes quienes realicen abstracciones especializadas en torno a su lengua, ya sea con acompañamiento concertado con expertos no hablantes o en una completa autonomía. En particular, Ameka (2006) sugiere que los registros óptimos de una lengua se construyen colaborativamente entre nativos cualificados y lingüistas no nativos. Esta intuición se ve reflejada también en la creación de programas educativos que buscan explícitamente la formación como lingüistas de hablantes de lengua indígena, como la maestría en Lingüística Indoamericana del CIESAS (2021, p. 3) y el Master of Arts Program in Native American Languages and Linguistics de la Universidad de Arizona (NAMA, 2021), entre otras. Aunque el entrenamiento de los lingüistas típicamente implica aprender a utilizar las intuiciones de los hablantes para inferir

las reglas estructurales y normas comunicativas de la lengua, sea ésta la suya o la ajena, el lingüista que estudia su lengua materna presenta ventajas evidentes en cuanto a la rapidez, naturalidad y alcance de ciertos juicios, además de contar con una potestad directa sobre las representaciones intelectuales de ese sistema lingüístico.

El caso de las lenguas yumanas en este sentido presenta un desafío múltiple. Por un lado, en México las personas que pertenecen a un pueblo indígena generalmente enfrentan más obstáculos para acceder a la preparación académica (Gallart Nocetti y Henríquez Bremer, 2006) necesaria para las reflexiones metalingüísticas, lo que es verdad también para los pueblos yumanos. Esto no significa que no haya universitarios o normalistas yumanos, aunque su acceso a la formación superior ha sido históricamente más reciente. Por otra parte, tomando en cuenta que casi siempre es más factible una formación académica especializada en etapas tempranas de la vida de una persona, en comunidades con una vitalidad lingüística más acusada —piénsese en muchos pueblos indígenas mesoamericanos— es relativamente practicable que jóvenes hablantes nativos se incorporen al estudiantado universitario en áreas fértiles para esta materia. Hasta donde sabemos, todas las lenguas yumanas presentan un alto grado de interrupción de la transmisión intergeneracional por lo que la cantera de jóvenes que acceden a la educación universitaria presenta la característica de que no cuenta con hablantes nativos o usuarios regulares de la lengua. A esto se suma la centralización y lejanía geográfica de la mayoría de las instituciones de educación superior preparadas para solventar estos problemas y que las instituciones de educación superior del estado de Baja California no ofrecen de manera continua este tipo de formaciones.

La lengua de estudio y enseñanza

Las acciones de planificación y acción lingüística asumen frecuentemente una visión de la lengua análoga a la de la lingüística descriptiva. Recordemos que el nacimiento de la práctica moderna de la descripción lingüística desde una óptica científica implicó la concepción de un sistema lingüístico relativamente homogéneo y estable, sin grandes variaciones entre hablantes (Woodbury, 2011, pp. 163-165; François y Ponsonnet, 2013). Es verdad que la variación de la lengua siempre ha constituido un problema que las PLALA deben enfrentar: es evidente que incluso en comunidades cerradas, contenidas geográficamente y

hasta cierto punto homogéneas, los estudiosos de la lengua han observado diferencias incluso gramaticales entre los hablantes y, en el mejor de los casos, las han registrado. Aun así, las gramáticas individuales suelen coincidir en una *gran zona de convergencia* en la que la gramaticografía concentrará su atención, mientras que las variaciones se representan de manera marginal. Además, en muchos casos los hablantes evidencian la existencia de una comunidad de habla por medio de una relativa convención sobre una norma. En estos casos, el analista de la lengua no necesita cuestionarse sobre la unicidad de la lengua o sistema que está analizando o planificando.

El caso de las lenguas yumanas representa un desafío a esta asunción teórica y a las prácticas de planificación que se le asocian. La *zona de convergencia gramatical y léxica* es mucho más dispersa en las lenguas yumanas, y refleja en cierta medida la ya mencionada inexistencia histórica de comunidades yumanas con límites definidos y estabilidad geográfica, sino más bien una organización basada en clanes y linajes nómadas con ciclos anuales de intercambio y aislamiento (Garduño, 2011, pp. 76-79). El proceso histórico que sedentarizó estos clanes dio como resultado el asentamiento de variedades de lengua con divergencias gramaticales y léxicas importantes en ciertas localidades, lo cual ha sido notorio para distintos analistas de las lenguas y antropólogos que han explorado estas recientes comunidades (Navarro-Smith y Cruz Hernández, 2015, p. 91). Un problema para las PLALA y los productos derivados de ellas que debe resolverse es la implementación de una estrategia que represente adecuadamente la concepción interna de las comunidades yumanas acerca de cuál es el código compartido por la comunidad y qué formas gramaticales y léxicas le corresponden, o bien, adaptarse para representar el habla de al menos algunos hablantes dejando explícitamente abierta la posibilidad de la variación, sin intentar establecer una norma ilegítima o no negociada con la comunidad. Asimismo, considerando el trabajo a mediano y largo plazos, se podrá formular una estrategia para integrar las distintas variantes a los productos generados.

Implementación

La implementación de las PLALA con efectos sensibles en la comunidad de habla implica sortear distintos retos técnicos y prácticos. En primer lugar, los proyectos en cuestión requieren movilizar cierto número de recursos económicos y humanos. Por ejemplo, se requiere financiación para contar con instrumentos

de registro, tratamiento y conservación digital de un acervo; se requiere financiamiento para sustentar las experiencias de trabajo de campo, tanto de los colaboradores hablantes como no hablantes, así como para –en el mejor de los casos– pagar el sueldo de investigadores capacitados; se requiere también financiamiento para producir materialmente publicaciones, sitios web y aplicaciones digitales, juegos didácticos, etc. Por supuesto, en muchos casos se requiere que además las instituciones creen un marco interno para contener esta inversión de dinero y personal, lo cual puede ser difícil de consumir dada la precariedad de los fondos, sobre todo públicos, y la existencia de ideologías lingüísticas que suponen inútil o perjudicial la conservación de las lenguas indígenas.

En segundo lugar, dado el estado de emergencia en el que se hallan las lenguas yumanas, la tarea –ya de suyo enorme– de llevar a cabo la formulación conjunta de metas, el registro de un amplio rango de estilos de la lengua, el tratamiento y procesamiento de los registros, el análisis gramatical de los datos, la preparación de materiales educativos, etc., se ve particularmente presionada por los tiempos. Se necesita la formación de un equipo dedicado exclusivamente a esta tarea, y el funcionamiento de todas las vías institucionales para involucrar expertos en todas las áreas –análisis gramatical, educación, tratamiento de acervos, etc.–, a los estudiantes y los directivos.

Es importante mencionar que, aunado a las diferentes dificultades relacionadas con tipos de organización socio-política y los factores de recursos humanos y económicos que hemos señalado, desde la implementación del PIEALI en septiembre de 2020, hemos enfrentado las limitaciones generadas por la contingencia por Covid-19 que no han permitido hacer trabajo de campo. Aun así, hemos comenzado con algunas acciones de planificación, a partir de necesidades que ya habíamos identificado con algunas personas miembros de los pueblos indígenas; por ejemplo, en diferentes foros y encuentros, se ha externado la preocupación por la falta de un acervo sobre las lenguas indígenas de Baja California, que sea accesible para los pueblos indígenas en el estado; a partir de ello, hemos iniciado con su conformación en vinculación con otras unidades académicas de la UABC y con el INALI.

Formulación de enfoques, estrategias, materiales y ambientes apropiados para el aprendizaje

Las acciones en torno a la re-adquisición y el mantenimiento de la lengua basados en las PLALA deben tomar en cuenta no sólo la representación adecuada

de la lengua y de acuerdo a las necesidades establecidas comunitariamente, sino también deben incorporar el conocimiento pedagógico-didáctico crítico necesario para adaptar los programas de enseñanza y productos didácticos a las realidades culturales y materiales de las comunidades. Además, debe considerarse la adaptación o creación de enfoques, estrategias y espacios culturalmente apropiados para la adquisición y mantenimiento de la lengua. En ese sentido, el trabajo interdisciplinario de lingüistas, antropólogos, profesores y pedagogos es indispensable.

Experiencias relevantes para la implementación del PIEALI

En este recuento de factores que deben tomarse en cuenta en las proyecciones iniciales del PIEALI, consideramos importante mencionar ciertas experiencias previas de investigación y trabajo colaborativo. Éstas son críticas para la consecución de los fines enunciados, ya que muestran que el diálogo, la negociación y el trabajo cocreativo y coproductivo son posibles y necesarios. Como hemos señalado, la investigación lingüística, sobre todo tradicional, generalmente tiene otras prácticas, tanto por el compromiso y la retribución para las personas y comunidades con las que colaboramos, como por los procesos creativos y productivos.

Respecto del compromiso y la retribución, en nuestras experiencias de investigación anteriores, al realizar las PLALA, seguimos diferentes estrategias. Durante una estancia posdoctoral auspiciada por la Universidad de Sonora en el periodo 2018-2019, uno de los investigadores que firman esta contribución tuvo la oportunidad de trabajar en un proyecto de descripción lingüística con la lengua ódami o tepehuano del norte, una lengua yutoazteca de Chihuahua, con pocos estudios especializados o acercamientos aplicados por parte de lingüistas. La experiencia de trabajo tuvo la fortuna de incluir una estrecha colaboración con una lingüista e investigadora, hablante nativa de tepehuano. El intercambio fue fructífero en el sentido de que los datos aportados por la investigadora nativa resultaron indispensables para el trabajo del investigador no nativo, quien a su vez aportó al conocimiento sobre la gramática de la lengua; además, este proyecto contribuyó a la formación de la hablante nativa durante su posgrado. Otra experiencia que muestra otras formas de retribución es la de la investigación de uno de los autores sobre la lengua matlatzinka de la familia otopame del Estado de México. En este caso, los resultados de las diferentes eta-

pas de investigación, incluyendo publicaciones, se han socializado, compartido y puesto a discusión con lingüistas de la comunidad, hablantes y estudiosos de su propia lengua.

En cuanto a los procesos creativos y productivos, recientemente hemos desarrollado nuevos proyectos partiendo de los métodos colaborativos cocreativos y coproductivos, para la investigación básica y aplicada. El planteamiento de estos enfoques de forma sistematizada y explícita, es innovador y es un reto tanto para los académicos ajenos a las comunidades como para los miembros de los pueblos, sean o no académicos, ya que implica que los proyectos se generen de forma conjunta entre todos los involucrados y que los resultados también se creen en conjunto. Hemos desarrollado proyectos con estos enfoques, en particular con la lengua cucapá, sobre el tema del paisaje de los cucapá en Baja California, desde la perspectiva histórica y lingüística. Uno de los autores, en conjunto con otros investigadores y estudiantes, socializó el proyecto con algunas mujeres de la comunidad cucapá, para saber si les interesaba desarrollarlo en colaboración y qué tipo de productos necesitaban. Así pues, la investigación se ajustó a las necesidades expresadas por las participantes cucapá y se concibieron productos académicos, es decir, artículos de divulgación científica, pero también aplicados, como materiales didácticos para la enseñanza de la lengua y folletos de apoyo para actividades culturales sobre paisaje, que ya se desarrollaban al interior de la comunidad. De esta forma, se reconoce que tanto la investigación como los productos se diseñaron en conjunto y de inicio se buscó que fueran de beneficio para la comunidad.

Este proyecto derivó en la conformación de un equipo de trabajo entre la maestra Sonia Moreno, de la escuela indígena Alfonso Caso Andrade, de la comunidad de El Mayor Cucapá, estudiantes de la maestría en Lenguas Modernas, del doctorado en Ciencias del Lenguaje y uno de los autores de este artículo, en relación a la enseñanza de la lengua. Como parte del proyecto, la maestra Sonia Moreno impartió un curso (por videoconferencia) en la Facultad de Idiomas campus Mexicali. Durante este curso, los estudiantes aprendieron sobre la lengua y cultura cucapá, los enfoques y las estrategias empleados por la profesora y dieron retroalimentación y propuestas para la organización del curso y la elaboración de materiales. A pesar de que este proyecto no ha culminado, es una muestra de la investigación básica y aplicada con un enfoque colaborativo cocreativo y coproductivo, que surgió de la consulta, el diálogo y la identificación de necesidades de los mismos miembros de los pueblos indígenas. Es así como queremos trabajar en el PIEALI.

CONCLUSIONES

La planificación y la condensación de las acciones para el fortalecimiento de las lenguas indígenas de Baja California, desde la UABC, es necesaria y es estratégica. Ésta puede tener un gran alcance considerando que la universidad tiene permanencia a largo plazo y presencia en las diferentes regiones del estado. Aunado a esto, la planificación para el fortalecimiento lingüístico es necesariamente interdisciplinaria y en la universidad podemos encontrar profesionales de diversos campos para construir un programa integral. Considerando lo anterior, asumimos el papel que nos toca como académicos de la universidad, desarrollando el PIEALI. Las acciones que se realicen desde esta instancia hacia la comunidad universitaria, serán de trascendencia para la formación de muchos de los futuros médicos, abogados, comunicólogos, etc., responsables de garantizar la observancia de los derechos de los pueblos indígenas. Asimismo, desde la universidad se pueden hacer propuestas a las instancias de gobierno y ofrecer cursos de capacitación sobre los temas más urgentes y relevantes para la atención de los pueblos indígenas. El proyecto también debe coadyuvar a la integración de los jóvenes de estos pueblos a la UABC y contrarrestar la ausencia de profesionistas indígenas, en particular yumanos, que participen en proyectos de fortalecimiento de su cultura y lengua. Por último y lo más relevante, desde la universidad se deben gestionar y desarrollar proyectos en conjunto con los miembros de los pueblos indígenas. En el PIEALI impulsaremos proyectos de planificación y planeación con un enfoque colaborativo cocreativo y coproductivo.

Por último, debemos reconocer que otras universidades del país han tomado una postura responsable, activa y comprometida con la planificación lingüística, desarrollando programas y acciones similares a las aquí presentadas. Éstos son los casos de la Universidad Autónoma de Nayarit, la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, las Universidades Interculturales del Estado de México e Hidalgo, la Universidad Veracruzana Intercultural, la Universidad de Oriente de Yucatán y el Instituto Superior Intercultural Ayuuk, entre otras muchas. El PIEALI tiene el propósito de establecer un diálogo permanente con estas instituciones para intercambiar experiencias, problemáticas y estrategias, con el fin de retroalimentar y mejorar el programa.

REFERENCIAS

- Ameka, F. (2006). Real descriptions: Reflections on native speaker and non-native speaker descriptions of a language. En F. K. Ameka, A. Dench y N. Evans (eds.), *Catching language: The standing challenge of grammar-writing* (pp. 69-112). Berlín, Alemania: Mouton/CIESAS.
- Cooper, R. L. (1989). *Language planning and social change*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Crhová, J. (2004). *Actitud hacia la lengua: estudio sociolingüístico sobre la actitud hacia las lenguas indígenas, el español y el inglés (el caso de Tijuana)*. México: Instituto de Investigaciones Culturales-Universidad Autónoma de Baja California.
- François, A. y Ponsonnet, M. (2013). Descriptive linguistics. En J. McGee y R. Warms (eds.), *Theory in social and cultural anthropology: An encyclopedia* (pp. 184-187). Nueva York: SAGE Publications.
- Gallart Nocetti, M. A. y Henríquez Bremer, C. (2006). Indígenas y educación superior: algunas reflexiones. *Universidades*, (32), 27-37.
- Garduño, E. (2001). De comunidades inventadas a comunidades invisibles: hacia un marco teórico para el estudio de los yumanos en Baja California. *Estudios Fronterizos*, 2(4), 19-48.
- Garduño, E. (2011). *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles*. Mexicali, México: Universidad Autónoma de Baja California-Centro de Investigaciones Culturales-Museo.
- Garduño, E. (2020). *Los cucapá*. Mexicali, México: Universidad Autónoma de Baja California-Instituto de Investigaciones Culturales-Museo.
- Hale, K. (1972). Some questions about anthropological linguistics: The role of native knowledge. En D. Hymes (ed.), *Reinventing anthropology* (pp. 382-397). Nueva York: Pantheon Books.
- Himmelman, N. P. (2006). Language documentation: What is it and what is it good for? En J. Gippert, N. P. Himmelman y U. Mosel (eds.), *Essentials of language documentation* (pp. 1-30). Berlín, Alemania: Mouton de Gruyter.
- Himmelman, A. (2012). Linguistic data types and the interface between language documentation and description. *Language Documentation and Conservation*, (6), 187-207.
- Ibáñez Bravo, E. (2005). *Guía gramatical para la enseñanza de la lengua paipai*. Mexicali, Baja California: Instituto de Servicios Educativos y Pedagógicos de Baja California.

- Korsbaek, L. (1995). La historia y la antropología: el sistema de cargos. *Ciencias Humanas y de la Conducta*, 2(2), 175-183.
- Korsbaek, L. y Ronquillo Arvizu, M. (2018). Cambios en el sistema de cargos: a la luz de las comunidades otomíes en Acambay. *Diálogo Andino*, (56), 35-52.
- Mosel, U. (2006). Sketch grammar. En J. Gippert, N. P. Himmelmann y U. Mosel (eds.), *Essentials of language documentation* (pp. 301-309). Berlín, Alemania: Mouton de Gruyter.
- Navarro Smith, A. y Cruz Hernández, S. (2015). Territorio y prácticas culturales amenazadas en pueblos yumanos en Baja California. *Entre Diversidades*, (5), 75-102.
- Navarro Smith, A. (2008). ¡Qué esperanza que alguien dijera, “yo soy priísta”! Estado, liderazgos indígenas y faccionalismo político en San Jerónimo Tulijá. *Desacatos*, (26), 93-118.
- Rhodes, R. y Campbell, L. (2018). The goals of language documentation. En K. Rehg y L. Campbell (eds.), *The Oxford handbook of endangered languages*, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190610029.013.7.
- Sima, E., Fong E. y Gil Burgoin, C. (2020). Las actitudes y grado de identidad hacia el zapoteco por parte de sus hablantes en un nuevo escenario de llegada: Ensenada, Baja California, México. *Lingüística y Literatura*, 41(78), 216-242.
- Taylor-Adams, A. (2019). Recording to revitalize: Language teachers and documentation design. *Language Documentation and Conservation*, (13), 426-445.
- Uzeta-Iturbide, J. (2019). Notas sobre la relación entre sistema de cargos otomí y Estado. *Entre Diversidades*, 6(12), 143-162. Disponible en: <https://doi.org/10.31644/ED.12.2019.a05>
- Woodbury, A. C. (2010). Language documentation. En P. Austin y J. Sallabank (eds.), *The handbook of endangered languages* (pp. 159-186). Cambridge: Cambridge University Press.

14. DOCUMENTACIÓN LINGÜÍSTICA COLABORATIVA: UNA METODOLOGÍA ÉTICA PARA LA REVITALIZACIÓN DE LA LENGUA PA IPAI

Ivette Selene González Castillo

INTRODUCCIÓN

La documentación lingüística se reconoce como un paso necesario para la revitalización de una lengua en riesgo de desaparecer. La lengua pa ipai, de la familia lingüística yumana, cuenta con esfuerzos conjuntos por parte de miembros de la comunidad y de trabajadores lingüísticos para documentar su lengua. Con esto, es posible diseñar estrategias para facilitar los esfuerzos de las nuevas instructoras y los nuevos aprendices de la lengua en su misión de revitalizar el pa ipai.

La documentación lingüística aporta más directamente a la revitalización con sus productos finales, sin embargo, consiste en la creación, anotación, preservación y difusión de registros transparentes de una lengua (Woodbury, 2015); como subdisciplina de la lingüística ha contribuido con estándares técnicos, tecnológicos y éticos para el nuevo compromiso y trabajo urgente con las lenguas amenazadas con desaparecer. Entre estos estándares para el trabajo de colección de datos, está el de la colaboración con, por y para los miembros de la misma comunidad de la lengua sobre la que se quisiera trabajar (Czaykowska-Higgins, 2009), lo cual aporta hacia cambios positivos en sociedades donde el trabajo entre académicos y poblaciones indígenas era desigual e inequitativo.

A lo largo de una investigación realizada en 2018-2020 se identificaron las pautas que deben abordarse para trabajar la documentación lingüística de manera colaborativa con la población y las hablantes¹ de la lengua pa ipai. Para ello,

¹ De aquí en adelante me refiero a las colaboradoras pa ipai en femenino; sin embargo, esto no quiere decir que no haya hablantes varones, si no que el grupo con el que trabajo está conformado enteramente por mujeres.

se parte del paradigma de la antropología contemporánea para comprender las formas en que las comunidades satisfacen sus necesidades frente a los procesos de cambio motivados por la globalización (Yehia, 2007, p. 91). Además, trabajar desde la antropología lingüística nos brinda metodologías para responder a preguntas sobre la diversidad de representaciones simbólicas, así como la pluralidad y la diferencia de las culturas humanas (Guerrero Arias, 2002). Lo anterior motivó la realización de un trabajo de documentación que sirva a esfuerzos de revitalización lingüística desde los objetivos y las necesidades de las personas paipai consultadas y desde su agenda.

El estudio de las lenguas amenazadas tiene su origen en la etnografía del habla, o lingüística antropológica de Franz Boas (1917). Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por documentar lenguas que desaparecían gradualmente, los trabajos lingüísticos recopilados en Dorian (1989) fueron de especial importancia para que un sector de la comunidad lingüística se posicionara frente a la urgencia por documentar y revitalizar lenguas amenazadas (Hale *et al.*, 1992). En este periodo de discusiones sobre el quehacer lingüístico y el trabajo con comunidades con lenguas minorizadas, se señaló que la pérdida de las lenguas nunca es voluntaria, sino que se trata de una decisión inconsciente tomada bajo presiones económicas, sociales y políticas (Dorian, 1993). Sin embargo, a pesar de las presiones externas, existen presiones internas como la ideología, el sistema de valores y las actitudes hacia la lengua, las cuales dependen de los hablantes y pueden influir en la preservación o pérdida de su lengua (Terborg, 2006); por ello, todos éstos son factores imprescindibles en un proyecto de revitalización lingüística.

La pérdida de las lenguas es un problema que afecta de distintas formas. Primero, afecta a las comunidades sobre las que se ha ejercido violencia por medio del exterminio directamente o de la discriminación de sus prácticas culturales para la asimilación cultural. Históricamente, esta desarticulación ha tenido como resultados comportamientos disfuncionales, como un decremento de habilidades cognitivas o, incluso, el suicidio juvenil (Zuckermann *et al.*, 2014, p. 57). Por otro lado, la pérdida de las lenguas también afecta a la comunidad científica y a la humanidad en general. Las lenguas son repositorios de conocimientos sobre el ambiente y la humanidad, contienen información histórica, filosófica y artística, por lo que su pérdida significa también la pérdida de sistemas culturales y de conocimientos (Hinton, 2001, p. 5). Finalmente, al reducir la diversidad lingüística, se reducen también las probabilidades de responder a

las grandes preguntas sobre el lenguaje humano, la cognición y las capacidades lingüísticas, por lo que el compromiso ético y académico hacia la conservación de las lenguas compete directamente a la lingüística por tratarse de su área de estudio (Krauss, 1992, p. 10).

EL DESPLAZAMIENTO DE LA LENGUA PA IPAI

Las lenguas amenazadas y desaparecidas, en México y muchos otros países, están directamente ligadas a la discriminación y el exterminio de la población indígena y de sus hábitats, así como a su incorporación obligatoria a sociedades más grandes (Hinton, 2001, p. 4). En Baja California, todas las lenguas originarias se encuentran en alto y muy alto riesgo de desaparición (Inali, 2012). Y en el caso de la comunidad pa ipai, el desplazamiento de su lengua se debe principalmente a tres factores de cambio en su estilo de vida: *i*) el establecimiento de la Misión de Santa Catarina sobre una base tradicional de sus rutas seminómadas (Magaña, 2015, p. 162); *ii*) la introducción del trabajo asalariado como resultado de la “fiebre del oro” de California y su empleo como ganaderos y borregueros por tierras vecinales (Garduño, 2015, p. 103); y *iii*) la conformación de ejidos sobre su territorio ancestral, limitando el uso de sus bases estacionales ancestrales y forzando una vida sedentaria (Garduño, 2011, p. 60).

LA VITALIDAD LINGÜÍSTICA DEL PA IPAI

A finales del siglo xx la comunidad indígena se encontraba en un contexto de precarización y vulnerabilidad social, lo cual es un factor imprescindible para considerar cualquier esfuerzo de revitalización de la lengua. Según los estudios de obsolescencia lingüística, hay otros factores que se deben considerar para analizar la vitalidad de una lengua, los cuales arrojan resultados sobre los pasos y las acciones que se deben tomar para contrarrestar la vulnerabilidad en que se ven las lenguas amenazadas. Una de estas herramientas de análisis es el índice de escala de la Unesco para la evaluación del estado de riesgo de las lenguas (Brenzinger *et al.*, 2003). Esta escala utiliza un marco de referencia de seis categorías, mostradas en la tabla 1.

La lengua pa ipai se encuentra en el grado 2 dentro del índice de la escala de la tabla 1, es decir, está severamente amenazada, ya que los hablantes fluidos son adultos mayores y ya no es posible reestablecer una transmisión natural de



Fotografía 1. Santa Catarina, 5 de noviembre de 2018.

Tabla 1. Escala de vitalidad de la Unesco

<i>Grado de vitalidad</i>	<i>Grado</i>
Seguro	5
Vulnerable	4
Definitivamente amenazada	3
Severamente amenazada	2
Críticamente amenazada	1
Durmiente	0

Fuente: Elaboración propia con base en Brenzinger *et al.*, 2003.

la lengua en casa. Los resultados de una evaluación de vitalidad por medio de una escala, nos permiten identificar los nuevos potenciales aprendices, así como sus necesidades y motivaciones. Por ejemplo, los mecanismos para revitalizar una lengua en la que sólo quedan hablantes de la tercera edad deben empezar por el desarrollo de programas de aprendizaje de la lengua para adultos (Hinton, 2001, p. 4). En la tabla 2 se exponen los resultados de la evaluación de los nueve factores de la escala de la Unesco para la vitalidad lingüística y se explica cada uno de ellos.

Tabla 2. Evaluación de la vitalidad lingüística del pa ipai

<i>Factor</i>	<i>Evaluación</i>	<i>Nivel</i>
1	La lengua es utilizada sobre todo por la generación de los abuelos hacia arriba	2
2	49 hablantes	
3	Seramente en peligro. Una minoría habla la lengua	2
4	La lengua se utiliza en ámbitos sociales limitados y para funciones formales	2
5	Mínimo uso de lengua en ámbitos sociales nuevos	1
6	Existen materiales escritos y los niños pueden conocer la lengua escrita en la escuela. No se promueve la alfabetización mediante medios impresos	3
7	Asimilación pasiva. No existe una política explícita para las lenguas minoritarias; en el ámbito público prevalece la lengua dominante	2
8	Muchos miembros apoyan el mantenimiento de la lengua; otros son indiferentes o pueden incluso apoyar su pérdida	3
9	Documentación fragmentaria. Hay algunos esbozos de gramática, listas de palabras y textos de utilidad para una investigación lingüística limitada, pero sin suficiente cobertura. Pueden existir registros de audio y vídeo de calidad variable, con o sin anotación	1

Fuente: Elaboración propia.

Los resultados de esta evaluación ayudan a direccionar los esfuerzos de revitalización, ya que dan una clara idea del panorama sociolingüístico. Sumado a esto, la mayoría de la población en Santa Catarina está de acuerdo con el manteni-

miento de la lengua a través de la educación escolar a pesar de que las nuevas generaciones no cuentan con ambientes de inmersión completa (Sánchez y Rojas-Berscia, 2016, p. 166). Para ello, es necesario contar con la disposición gubernamental; sin embargo, actualmente no existen iniciativas para el mantenimiento de la lengua, ni se han resuelto las exigencias de las comunidades indígenas para la conservación de sus tierras, lo cual tiene una relación directa con cualquier esfuerzo de revitalización lingüística y cultural.

Finalmente, la evaluación sobre la documentación de la lengua (factor 9) es pertinente porque es la base para la revitalización lingüística (Dorian, 2018, p. 221), nos permite a las lingüistas analizar la lengua para elaborar materiales pedagógicos. Por otro lado, la nueva documentación lingüística ha reanalizado aspectos éticos sobre el trabajo con comunidades indígenas, promoviendo la responsabilidad por la recuperación de materiales de herencia; es decir, trabajos sobre la lengua que no se habían compartido con los miembros de la comunidad. Estas acciones refuerzan la identidad cultural, sobre todo cuando se trata de grabaciones de audio o video de sus ancestros (Yamada, 2007, p. 270).

Las primeras listas de vocabulario de la lengua pa ipai datan de la segunda mitad del siglo xx (Hohenthal *et al.*, 2001; Robles, 1964). Es decir, el primer registro de esta lengua no tiene más de 100 años de antigüedad. Otros trabajos descriptivos y de análisis sobre sus estructuras gramaticales empezaron en los años sesentas y setentas (Joël, 1966, 1976b, 1976a). Posteriormente, no hubo muchas publicaciones hasta la segunda década de este siglo, con tesis académicas (Ibáñez, 2015; Sánchez, 2016) y esfuerzos de mantenimiento lingüístico (González y Sánchez, 2018; Ibáñez y Delgado, 2009). Hasta el momento no se cuenta con un diccionario ni una gramática de la lengua.

Los resultados de la evaluación sobre el grado de vitalidad de la lengua pa ipai nos sirve para realizar hipótesis sobre el quehacer lingüístico con las hablantes; sin embargo, tales hipótesis deben ser compartidas y negociadas entre todas las personas involucradas en un proyecto de documentación.

LA DOCUMENTACIÓN LINGÜÍSTICA COLABORATIVA

El estudio de las lenguas amenazadas empezó a desarrollar su propia literatura dentro de la lingüística, partiendo de sus bases antropológicas en la etnografía del habla. Esta disciplina tenía el propósito de abordar un problema creciente: la desaparición de lenguas en todo el mundo. Este fenómeno está relacionado

con factores como la urbanización, la migración y políticas gubernamentales (Karan, 2011, p. 137), los cuales ponen en desventaja económica a unas comunidades frente a otras (Dorian, 2014, p. 272). Hoy día, estos factores macro-sociales se relacionan directamente con el desarrollo acelerado del capitalismo.

Con ello, se empezaron a integrar en la lingüística modelos de investigación propios de la antropología y de la pedagogía, como la investigación participativa, la investigación-acción y la investigación basada en la comunidad, las cuales tienen en común el propósito de cambiar las estructuras sociales de desigualdad (Czaykowska-Higgins, 2009, p. 26). El desarrollo de estas nuevas metodologías generó un paradigma ético que cambiaría los estándares del trabajo de campo dentro de la lingüística (Dwyer, 2006; Rice, 2006). Sus aportes se pueden dividir en tres grandes categorías: *i)* derechos de propiedad, control, acceso, consentimiento y respecto a la privacidad; *ii)* consideraciones sobre la diversidad de contextos lingüísticos, situaciones documentales, respuestas de las personas involucradas; y *iii)* formas de investigación colaborativa (Czaykowska-Higgins, 2018, p. 114).

La investigación lingüística basada en la comunidad (Community-based Linguistic Research, CBLR) busca que la producción de conocimiento de una lengua sea desarrollada para, con y por los miembros de una comunidad, y no solamente para académicos (Czaykowska-Higgins, 2009, p. 17). Esto requiere del entrenamiento de las hablantes para realizar investigación sobre su propia lengua, tal y como las lingüistas requieren del entrenamiento sobre lengua y cultura por parte de las hablantes; es decir, este modelo reconoce el valor del conocimiento de las miembros de una comunidad, y propone la colaboración bilateral entre los integrantes de un grupo de investigación (Czaykowska-Higgins, 2009, p. 25). Finalmente, esto permite un flujo de trabajo más horizontal y equitativo.

Este tipo de modelos enfocados a la revitalización depende en gran medida de la motivación interna de la comunidad y de sus actitudes hacia la lengua, por lo que va de la mano con una perspectiva descolonizadora (Holton, 2009, p. 161). Por ello, cuando un modelo colaborativo no sea posible, los lingüistas pueden contribuir a la comunidad de otras formas, como incentivando una ideología lingüística positiva, capacitando a los miembros de la comunidad para documentar su propia lengua, o desarrollando materiales pedagógicos (Grenoble *et al.*, 2009, p. 185).

A la par con el desarrollo de metodologías éticas para la documentación lingüística, se llevaron a cabo avances técnicos y tecnológicos que permitieron

el desarrollo de una base teórica y metodológica para la creación de corpus, la colección y análisis de datos y la movilización de resultados (Austin, 2015). Estos principios establecen que los resultados de la documentación deben ser localizables y reutilizables (Nicholas Thieberger y Musgrave, 2007). También deben ser perdurables, por lo que se almacenan en repositorios digitales, disponibles tanto para la comunidad académica como para la comunidad de hablantes (Gawne y Berez-Kroeker, 2018, p. 29). Sin embargo, debe considerarse que la disponibilidad para la comunidad no está lograda si el acceso a internet es limitado, si los formatos son difíciles de descifrar, o si no estarán disponibles para futuras generaciones (Thieberger, 2016).

Finalmente, la documentación debe ser transparente, por lo que debe incluir información sobre la metodología utilizada, sobre las participantes, el equipo de grabación y las herramientas empleadas para la colección de datos (cuestionarios o estímulos). Este y otros criterios sirven para poner en perspectiva la científicidad de la lingüística, ya que exponen la verificación y falsificación de los datos (Gawne *et al.*, 2017, p. 166). Dichos requisitos se pueden consultar en *The Austin Principles*.²

METODOLOGÍA PARA LA DOCUMENTACIÓN LINGÜÍSTICA DEL PA IPAI

El trabajo de documentistas que siguen los principios éticos de la investigación basada en la comunidad propone cinco fases para la documentación lingüística: *i)* planificación, *ii)* trabajo de campo, *iii)* análisis, *iv)* almacenamiento, y *v)* productos finales (Dwyer, 2006; Glenn, 2009). Sin embargo, para el trabajo de documentación de la lengua pa ipai se buscó seguir estas cinco fases adaptando el flujo de trabajo cíclico del Modelo de Colaboración Chickasaw (Fitzgerald y Hinson, 2013, p. 59), el cual está basado en el enfoque de investigación lingüística basada en la comunidad (CBLR). La adaptación se muestra en la figura 1.

Cada uno de los pasos de este flujo de trabajo depende de distintos factores y responde a distintos estándares dentro de la documentación lingüística, por lo que se describe cada uno a continuación.

² <http://site.uit.no/linguisticsdatacitation/austinprinciples/>.

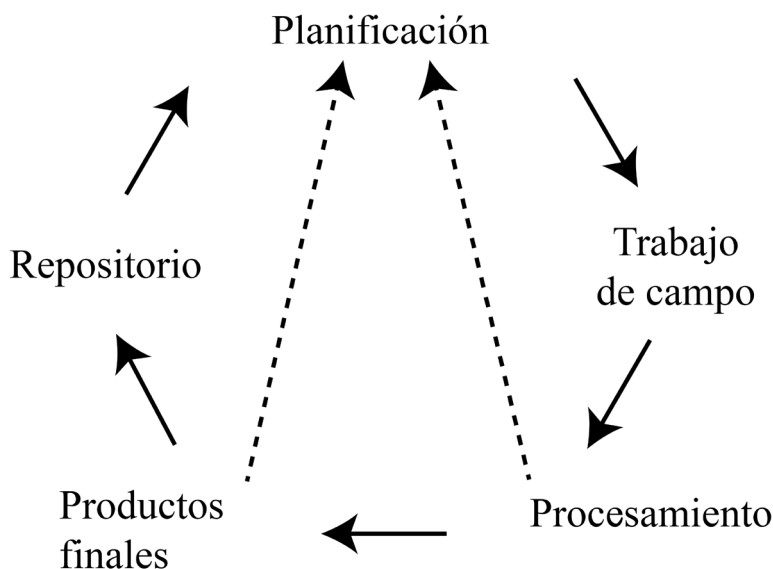


Figura 1. Flujo de trabajo cíclico para la documentación.
Fuente: Elaboración propia.

Planificación

Una parte preliminar a la planificación consiste en identificar el grado de vitalidad de la lengua. Posteriormente, se inicia el diálogo y la construcción de relaciones interpersonales con personas de la comunidad para identificar los intereses y objetivos comunes por todas las partes. En el caso de este trabajo, el interés común fue el de la documentación de la lengua junto con María Eloisa González Castro, una mujer pa ipai de Santa Catarina. Ella fungió como la colaboradora principal por ser la conocedora de la lengua y cultura pa ipai, pero también por ser el centro de una red de contactos que facilitó identificar las habilidades de las participantes potenciales, así como las consideraciones sobre sus agendas y espacios.

Otro aspecto de la planificación en un proyecto de documentación es el de la definición de un corpus, es decir, qué se va a documentar. La mayoría de las publicaciones previas sobre la lengua pa ipai correspondía a formatos de uso académico que no son útiles a la comunidad, por lo que se buscó priorizar formatos flexibles al paso del tiempo y a las necesidades de los nuevos aprendices de la lengua. Para ello, fue necesario utilizar el parámetro de espontaneidad de Himmel-



Fotografía 2. Cristina Castro, 20 de diciembre de 2018.



mann (1998, p. 80), el cual categoriza eventos comunicativos en una escala de más planeado a menos planeado, y nos permite identificar cuáles han sido los eventos comunicativos menos documentados en la lengua y, por lo tanto, más urgentes.

Trabajo de campo

La fase de trabajo de campo aquí se refiere a la recolección de datos obtenidos de manera ética, y en los espacios en los que interactúan las hablantes. Esto incluye las grabaciones de audio y de metadatos, tanto en la comunidad indígena de Santa Catarina como en los poblados de Ojos Negros y Niños Héroes, así como en la casa de Eloisa González en Ensenada.

Cabe señalar que en las recomendaciones sobre mejores prácticas, la grabación de video se considera un factor importante en un proyecto de documentación, ya que permite el registro de prácticas culturales, de gestos y expresiones corporales, así como de contenido etnográfico o información relevante a otras disciplinas (Seyfeddinipur, 2012). Por otro lado, el video tiene mayor alcance para su divulgación fuera de los repositorios de lenguas (Brickell, 2018). Sin embargo, debido a factores de tiempo y financiamiento, no ha sido posible incluir grabaciones de este tipo hasta ahora.

Las grabaciones de audio, en cambio, siguieron las recomendaciones de grabar en formato .wav para asegurar la perdurabilidad y accesibilidad de los registros. Para cada sesión se capacitó brevemente a las participantes sobre las funciones básicas de las grabadoras. Se grabaron permisos de consentimiento informado al inicio y los datos personales sobre la participante al final. Las sesiones eran inmediatamente respaldadas en un equipo diferente, se guardaban en carpetas clasificadas y se agregaban los metadatos. Estos pasos permiten que la documentación siga los principios de perdurabilidad, además de que permite que sea legible por terceros en caso de un accidente (Cortés, 2018).

En un periodo de año y medio entre 2018 y principios de 2020 se llevaron a cabo 10 visitas de trabajo de campo y se completaron 16 sesiones, arrojando un total de 4 horas y media de audio, distribuidas entre distintos eventos de comunicación. No se logró reunir al menos una grabación de todos los eventos comunicativos de la escala de Himmelmann (1998) debido a la interrupción del trabajo de campo; sin embargo, se priorizó la naturalidad y la menor intervención posible por parte de la colaboradora externa, resultando en los registros de la tabla 3.

Tabla 3. Grabaciones en pa ipai realizadas de junio de 2018 a enero de 2020

<i>Téxto</i>	<i>Grado de espontaneidad</i>	<i>Tipo de evento comunicativo</i>	<i>Participante(s)</i>	<i>Equipo</i>	<i>Fecha</i>
1. Juego de mesa. Adaptado de Map Task de Wilkins (1993)	Escenificado con estímulo	Directivo	Adelaída Albáñez y Eloisa González	Marantz Professional PMD661 MK II	15/07/2019
2. Conversación entre Amalia y Eloisa	Natural	Conversacional	Amalia Cañedo y Eloisa González	Sony IC Recorder ICD-P520	19/06/2019
3. Conversación entre Evangelina y Eloisa	Natural	Conversacional	Evangelina González y Eloisa González	Sony IC Recorder ICD-P520	18/06/2019
4. Atole de bellota	Natural	Conversacional/ Monológico	Cristina Castro	Sony IC Recorder ICD-PX333	20/12/2018
5. Recolección de miel	Natural	Conversacional/ Monológico	Cristina Castro	Sony IC Recorder ICD-PX333	20/12/2018
6. Elaboración de canastas	Observado	Conversacional/ Monológico	Cristina Castro	Sony IC Recorder ICD-PX333	20/12/2018
7. Elaboración de café	Observado	Monológico	Eloisa González	Tascam Dr-40	21/01/2020
8. Adivinanzas	Elicitación contextualizada	Monológico	Eloisa González	Marantz Professional PMD661 MK II	16/07/2019
9. Canción de cuna	Observado	Ritualístico	Delfina Albáñez	Sony IC Recorder ICD-P520	19/06/2019
10. Vocabulario	Elicitación contextualizada	N/A	Eloisa González	Sony IC Recorder ICD-PX333	06/2018
11. Cuestionario elicitado sobre cláusulas simples (adaptado de Givón, 2001)	Elicitación de traducción	N/A	Eloisa González	Olympus Digital Voice Recorder DM-420	02/11/2018

Fuente: *Elaboración propia.*

El objetivo detrás de evitar la participación de externos a la comunidad durante la grabación reside en la “paradoja del observador” (Labov, 1972). Esto se refiere a que las participantes se pueden sentir intimidadas al sentirse grabadas y observadas, lo cual resulta en un discurso menos natural. Además, los registros resultados de ejercicios de elicitación no son considerados eventos comunicativos, por lo que se les agregó la etiqueta N/A (no aplica).

Procesamiento

Para la gestión y el análisis de los datos se adaptaron dos flujos de trabajo distintos. Por un lado, el flujo de trabajo de Mosel (2006, p. 178) para el desarrollo de las transcripciones éticas; y por otro, el flujo de trabajo de Pennington (2015) para el uso de *softwares* compatibles entre sí: SayMore, FLEX y ELAN, con el propósito de asegurar la portabilidad de los datos. Además, los tres son programas de libre acceso, por lo que no pierden legibilidad. Esto quiere decir que siguen los estándares técnicos de conservación y portabilidad (Berez-Kroecker, Andreassen *et al.*, 2018).

En la adaptación de ambos flujos de trabajo para los registros en pa ipai se procedió de la siguiente manera: cada registro de audio se trabajó únicamente con Eloisa González, quien fungió de transcriptora y traductora; ella señalaba el inicio y fin de segmento, y dictaba el mismo enunciado en el audio de forma más lenta para permitirme transcribir a computadora; a esto también se le conoce como el “método BOLD” (Basic Oral Language Documentation) de Reiman (2010). Luego ella revisaba la transcripción y hacíamos las correcciones pertinentes. Para esto, se utilizó la ortografía práctica propuesta en *Tñur 1* (González y Sánchez, 2018). El siguiente paso era dictarme también la traducción y, en algunos casos, agregaba información de contexto. Éste fue el procedimiento para todos los registros excepto el de Adivinanzas, ya que Eloisa González las escribió y tradujo primero, y luego se grabaron. Después estas transcripciones y traducciones se importaban al *software* de SayMore. En una segunda reunión, se revisaba la segmentación, la transcripción y la traducción para corregir errores. En promedio se invirtió una hora de trabajo por cada minuto de audio, sin incluir el análisis del texto.

El programa de FLEX permite almacenar una base de datos de la lengua, así como exportar listas de palabras en formato de diccionario. Al importar un texto, su función de análisis sugiere automáticamente una propuesta de glosa

(análisis morfológico), a partir de las “entradas” en la base de datos (lexemas y morfemas). Estas sugerencias se pueden aceptar o rechazar, o bien, se puede ingresar una entrada nueva. Finalmente, el texto analizado se exporta a ELAN, de manera que muestra las ondas del audio en una alineación tiempo-texto con la transcripción, la glosa interlineal o análisis lingüístico y la traducción al español, formando una anotación completa para los estándares de accesibilidad y transparencia (Thieberger *et al.*, 2016, p. 15).

Productos finales

Los productos finales de una documentación lingüística han tenido tradicionalmente la forma de materiales didácticos, y más recientemente la de plataformas digitales. A partir de los registros documentados, además de las transcripciones de los textos mencionados en la tabla 3, se elaboraron listas de vocabulario a partir de la base de datos alimentada con las transcripciones y con las documentaciones previas de la lengua. Estas listas se repartieron a Eloisa González y a Irma Albáñez Castro, la maestra de clases de pa ipai en la escuela primaria, con el propósito de discutir un consenso sobre la ortografía y el significado de las palabras en las listas, de manera que puedan servir en un futuro como un borrador para un diccionario práctico.

Otro producto fue un minilibro con las adivinanzas en pa ipai escritas por Eloisa González. Este minilibro cuenta con 16 adivinanzas, las cuales se presentan con la respuesta en formato enigma, como se muestra en la figura 2, y con la traducción en la siguiente página.

Repositorio

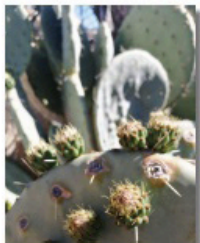
El almacenamiento de los registros y materiales desarrollados a lo largo de un proyecto de documentación dependen de los deseos de las colaboradoras sobre su anonimato o reconocimiento, sobre el acceso libre o limitado, así como del principio ético de su disposición para miembros de la comunidad. La mayoría de los registros y materiales aquí mencionados se encuentra disponible en el Repositorio de Lenguas del Noroeste de México, o Repositorio *masad*,³ diseñado por Estrada-Fernández (2018). Todos los que se encuentran publicados

³ <http://www.masad.uson.mx/>.

Ñukwechu ha'mi

Adivinanzas en paipai

Eloisa González Castro



Ñukwechu ha'mi Adivinanzas en paipai

Eloisa González Castro

Sa ñachkpa
iwil ha paytum tliw
yus n'nalum
payt bliw 'ik
pich ñjyiw tliwi
Ñukwey yu?

I will be

Figura 2. Portada, portadilla y página 1 del minilibro *Ñukwechu ha' mi*.

cuentan con el permiso y consenso por parte de las colaboradoras, así como un archivo de metadatos sobre el contexto de la grabación, de manera que siguen los estándares de transparencia y accesibilidad.

El sitio en internet del repositorio no ofrece un enlace directo a cada uno de los productos en pa ipai, sino que es necesario ingresar los criterios de búsqueda. El enlace se ha compartido con Eloisa González e Irma Albáñez, sin embargo, no se ha popularizado dentro de la comunidad, debido a la falta de conectividad a internet en Santa Catarina. Por ello, se repartieron copias en CDs y memorias USBs a las colaboradoras con los audios de sus participaciones, así como con las transcripciones y traducciones facilitadas por Eloisa. De esta manera, cada una de ellas cuenta con los resultados de su participación hasta ahora, mientras que Eloisa González cuenta con su propia base de datos de todos los registros, por lo que podría pensarse también en las posibilidades de desarrollar un acervo comunitario, es decir, una especie de repositorio sin conexión a internet, pero en un espacio accesible y neutral para la comunidad (O'Meara y González, 2016, p. 60).

CONCLUSIONES

El objetivo principal de este trabajo fue el de diseñar una metodología para un proyecto de documentación que contribuya a la revitalización de la lengua al desarrollar materiales que fueran útiles a la comunidad y sus hablantes. Para ello, se siguieron los enfoques de investigación lingüística basada en la comunidad y de investigación colaborativa, de manera que las hablantes de pa ipai fueran agentes centrales en el proyecto en todo momento.

La propuesta metodológica consiste principalmente en un flujo de trabajo cíclico que permite esfuerzos continuos de documentación, publicación y retroalimentación. De esta manera, se vuelve un modelo flexible que se puede ajustar a distintas colaboradoras, distintas posibilidades de registro, así como a nuevas ideas para la creación de materiales y nuevas formas de divulgación. Así, la documentación de la lengua pa ipai puede continuar aportando al conocimiento comunitario sobre aspectos estructurales, históricos y simbólicos de la lengua, al mismo tiempo que contribuye a los esfuerzos de revitalización en la formación de nuevos hablantes.

Finalmente, debido al grado de vitalidad de la lengua, es urgente repensar estrategias de revitalización que no dependan de la educación escolarizada,

como se ha hecho tradicionalmente, sino que nos permitan lograr la inmersión en la lengua en una población característicamente dispersa. Otros factores que deberían considerarse en futuros esfuerzos de revitalización de la lengua pa ipai son: *i*) la relación con el grupo yavapai, de Arizona, ya que tienen un pasado común que podría contribuir a la reconstrucción lingüística de términos y partículas que se han olvidado; *ii*) la territorialidad como factor de identidad étnica (Yee, 2010, p. 94), ya que alguien nacido en Necua, aunque de padres pa ipai, es considerado necuano y puede tener menos interés en aprender la lengua que un catarino (alguien de Santa Catarina); y sobre todo, *iii*) las actitudes negativas hacia la lengua que se manifiestan en algunas personas, por ejemplo, en la hipercorrección hacia los nuevos aprendices sobre su uso de la lengua por parte de nativohablantes. Entre otras consideraciones, se debe seguir ejerciendo presión a instituciones y organizaciones gubernamentales para que el reconocimiento de la diversidad de las lenguas indígenas en Baja California se refleje en estrategias colaborativas, es decir, en las que las personas pa ipai sean agentes principales en la dirección de sus esfuerzos.

REFERENCIAS

- Austin, P. K. (2015). Language documentation 20 years on. En M. Pütz y L. Filipovic (eds.), *Endangered languages a cross the planet: Issues of ecology, policy and documentation*. John Benjamins Publishing Company.
- Berez-Kroeker, A. L., Andreassen, H. N., Gawne, L., Holton, G., Kung, S. S., Pulsifer, P. y Collister, L. B. (2018). *The Austin principles of data citation in linguistics*. Disponible en <https://doi.org/10.25490/a97f-egy>
- Boas, F. (1917). *Grammatical notes on the language of the Tlingit indians*. University of Pennsylvania/University Museum Anthropological Publications.
- Brenzinger, M., Dwyer, A. M., De Graaf, T., Grinevald, C., Krauss, M., Miyaoka, O., Ostler, N., Sakiyama, O., Villalón, M. E., Yamamoto, A. Y. y Zepeda, O. (2003). Language vitality and endangerment. En *International Expert Meeting on Unesco Programme Safeguarding of Endangered Languages*.
- Brickell, T. C. (2018). Linguistic fieldwork: perception, preparation, and practice. *Language Documentation and Description*, (15), 179-207.
- Cortés Hernández, S. (2018). *Principios para la documentación y procesamiento de materiales orales*. X Reunión Anual de la Red de Archivos de Lenguas de México (RALMEX). Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Czaykowska-Higgins, E. (2009). Research models, community engagement, and linguistic fieldwork: Reflections on working within Canadian indigenous communities. *Language Documentation & Conservation*, (3), 15-50.
- Czaykowska-Higgins, E. (2018). Reflections on ethics: Re-humanizing linguistics, building relationships across difference. *Language Documentation & Conservation Special Publication*, (15), 110-121.
- Dorian, N. (2014). Western language ideologies and small-language prospects. En N. Dorian (ed.), *Small-language fates and prospects: Lessons of persistence and change from endangered languages. Collected essays*. Brill. 264-283.
- Dorian, N. C. (ed.) (1989). *Investigating obsolescence: Studies in language contraction and death*. Cambridge University Press.
- Dorian, N. C. (1993). A response to Ladefoged's other view of endangered languages. *Language*, 69(3), 575-579.
- Dorian, N. C. (2018). Documentary fieldwork and its web of responsibilities. En L. Hinton, L. Huss y G. Roche (eds.), *The Routledge Handbook of Revitalization* (216-224). Routledge Taylor & Francis.
- Dwyer, A. M. (2006). Ethics and practicalities of cooperative fieldwork and analysis. En J. Gippert, N. P. Himmelmann y U. Mose (eds.), *Essentials of Language Documentation* (31-66). Mouton de Gruyter.
- Estrada Fernández, Z. (2018). *Masad*. Universidad de Sonora. www.masad.uson.mx
- Fitzgerald, C. M. y Hinson, J. D. (2013). "Ilittibaatoksali" "We are working together": Perspectives on our Chickasaw tribal-academic collaboration. En M. J. Norris, E. Anonby, M.-O. Junker, N. Ostler y D. Patrick (eds.), *FEL XVII: Endangered languages beyond boundaries: Community connections, collaborative approaches, and cross-disciplinary research* (pp. 53-60) (Issue FEL XVII). The Foundation of Endangered Languages.
- Garduño, E. (2011). *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles: movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*. Universidad Autónoma de Baja California-Centro de Investigaciones Culturales-Museo.
- Garduño, E. (2015). *Pueblos indígenas de México en el siglo XXI: yumanos*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Gawne, L. y Berez-Kroeker, A. L. (2018). Reflections on reproducible research. En B. McDonnell, A. L. Berez-Kroeker y G. Holton (eds.), *Reflections on lan-*

guage documentation: 20 years after Himmelmann 1998 (pp. 22-32). Language Documentation & Conservation Special Publication No. 15.

Gawne, L., Kelly, B., Berez-Kroeker, A. y Heston, T. (2017). Putting practice into words: The state of data and methods transparency in grammatical descriptions. *Language Description & Conservation*, (11), 157-189.

Glenn, A. (2009). Five dimensions of collaboration: Toward a critical theory of coordination and interoperability in language documentation. *Language Documentation & Conservation*, 3(2), 149-160.

González, A. y Sánchez, M. A. (2018). *Tñur 1. Lecciones pa ipai*. Universidad Nacional Autónoma de México.

González, I. S. (2020a). Pa ipai (Baja California, Mexico) – Language Snapshot. *Language Documentation and Description*, (17), 150-157.

González, I. S. (2020b). *Propuesta metodológica para la documentación lingüística de la lengua pa ipai*. Tesis. Universidad de Sonora.

Grenoble, L. A., Rice, K. D. y Richards, N. (2009). Language, poverty and the role of the linguist. En W. Harbert, S. Maconell-Ginet, A. Miller y J. Whiteman (eds.), *Language and Poverty* (pp. 183-201). Multilingual Matters.

Guerrero Arias, P. (2002). *Guía etnográfica: sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de culturas*. Abya-Yala.

Hale, K., Krauss, M., Watahomigie, L. J., Yamamoto, A. Y., Craig, C. Masayesva, J. L. y England, N. C. (1992). Endangered Languages. *Language*, 68(1), 1-42.

Himmelmann, N. P. (1998). Documentary and descriptive linguistics. *Linguistics*, 36(1), 161-195. <https://doi.org/10.1515/ling.1998.36.1.161>

Hinton, L. (2001). Language revitalization: An overview. En L. Hinton y K. Hale (eds.), *The green book of language revitalization* (pp. 3-18). Academic Press.

Hinton, L. (2014). Sleeping languages: Can they be awakened? En *The green book of language revitalization in practice* (pp. 411-417). Brill. Disponible en https://doi.org/10.1163/9789004261723_032

Hohenthal, W. D., Blackburn, T. C., Langdon, M., Kronenfeld, D. B. y Thomas, L. (2001 [1952]). *Tipai ethnographic notes: A Baja California indian community at mid-century*. Ballena Press Anthropological Papers.

Holton, G. (2009). Relatively ethical: A comparison of linguistic research paradigms in Alaska and Indonesia. *Language Documentation & Conservation*, 3(2), 161-175.

Ibáñez Bravo, M. E. (2015). *Estatus fonológico de la lengua pa ipai*. Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- Ibáñez Bravo, M. E. y Delgado, A. (2009). *Guía gramatical para la enseñanza de la lengua pa ipai. Manual para el docente. ¡Pa ipai mɛpo, myuka! ¡Ven a aprender pai pai!* Instituto de Servicios Educativos y Pedagógicos de Baja California.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) (2012). *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición. Variantes lingüísticas por grado de riesgo. 2000.*
- Joël, J. (1966). *Pa ipai phonology and morphology*. Tesis. University of California.
- Joël, J. (1976a). Some pa ipai accounts of food gathering. *Journal of California Anthropology*, 3(1), 59-71. Disponible en: <https://doi.org/10.21425/F59335464>
- Joël, J. (1976b). The earthquake of '57 – a pa ipai text. *International Journal of American Linguistics. Native American Texts Series*, 1(3), 84-91.
- Karan, M. E. (2011). Understanding and forecasting ethnolinguistic vitality. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 32(2), 137-149.
- Krauss, M. (1992). The world's languages in crisis. *Language*, 68(1), 4-10.
- Labov, W. (1972). Some principles of linguistic methodology. *Language in Society*, (1), 97-120. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/4166672>
- Lewis, M. P. y Simons, G. F. (2010). Assessing endangerment: Expanding Fishman's GIDS. *Revue Roumaine de Linguistique*, 55(2), 103-120.
- Magaña Mancillas, M. A. (2015). *Población y nomadismo en el área central de las Californias*. Universidad Autónoma de Baja California.
- Mosel, U. (2006). Fieldwork and community language work. En J. Gippert, N. P. Himmelmann y U. Mosel (eds.), *Essentials of language documentation* (pp. 91-110). De Gruyter. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9783110197730.67>.
- O'Meara, C. y González Guadarrama, O. (2016). Accessibility to results and primary data of research on indigenous languages. En G. Pérez Báez, C. Rogers y J. E. Rosés Labrada (eds.), *Language documentation and revitalization in Latin American contexts* (pp. 59-79). Mouton de Gruyter.
- Pennington, R. (2015). Producing time-aligned interlinear texts: Towards a Say More-FLEX-ELAN workflow. *Language and Culture Research Centre Global Workshop*. Disponible en: <https://www.sil.org/resources/archives/66553>
- Reiman, D. W. (2010). Basic oral language documentation. *Language Documentation & Conservation*, (4), 254-268.
- Rice, K. (2006). Ethical issues in linguistic fieldwork: An overview. *Journal of Academic Ethics*, 4(1), 123-155. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s10805-006-9016-2>

- Robles Uribe, C. (1964). Investigación lingüística sobre los grupos indígenas del estado de Baja California. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 17, 275-302.
- Sánchez, M. A. (2016). *Deixis espacial y demostrativos en la lengua pa ipai*. Tesis. Universidad de Sonora.
- Sánchez, M. A. y Rojas-Berscia, L. M. (2016). Vitalidad lingüística de la lengua pa ipai de Santa Catarina, Baja California. *liames: Lenguas Indígenas Americanas*, 16(1), 157-183. Disponible en: <https://doi.org/10.20396/liames.v16i1.8646171>
- Seyfeddinipur, M. (2012). Reasons for documenting gestures and suggestions for how to go about it. En N. Thieberger (ed.), *The Oxford handbook of linguistic fieldwork* (pp. 147-165). Oxford University Press.
- Terborg, R. (2006). La “ecología de presiones” en el desplazamiento de las lenguas indígenas por el español. Presentación de un modelo. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 7(4).
- Thieberger, N. y Musgrave, S. (2007). Documentary linguistics and ethical issues. *Language Documentation and Description*, (4), 26-37.
- Thieberger, N. (2016). Documentary linguistics: Methodological challenges and innovatory responses. *Applied Linguistics*, 37(1), 88-99. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/applin/amv076>
- Thieberger, N., Margetts, A., Morey, S. y Musgrave, S. (2016). Assessing annotated corpora as research output. *Australian Journal of Linguistics*, 36(1), 1-21. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/07268602.2016.1109428>.
- Woodbury, A. C. (2015). La documentación lingüística. En B. Comrie y L. Golluscio (eds.), *Language contact and documentation* (pp. 9-47). De Gruyter.
- Yamada, R.-M. (2007). Collaborative linguistic fieldwork: Practical application of the empowerment model. *Language Documentation & Conservation*, 1(2), 257-282.
- Yee Sánchez, S. C. (2010). *Nechi yakiau njan nimatch “Nosotros somos los de aquí”. Hacia la identidad étnica entre los pai pai de Santa Catarina, Baja California*. Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Yehia, E. (2007). Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. *Tabula Rasa*, (6), 85-114. Disponible en: <https://doi.org/10.25058/20112742.287>
- Zuckermann, G., Shakuto-Neoh, S. y Matteo Quer, G. (2014). Native Tongue Title: Compensation for the loss of Aboriginal languages. *Australian Aboriginal Studies*, (1), 55-71.

15. PROPUESTA METODOLÓGICA PARA EL ANÁLISIS DEL VOCABULARIO DE PLANTAS EN LA LENGUA PA IPAI

Manuel Alejandro Sánchez Fernández

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo exponer una propuesta metodológica para identificar unidades mínimas de significado en el campo léxico de plantas del pa ipai, lengua yumana hablada en Baja California, México. Esta metodología busca, primero, clasificar el vocabulario de plantas a partir de la palabra fonológica analizada en otras lenguas yumanas (Langdon, 1975). En un segundo momento se identifican qué palabras estarían en el nivel *Genus*, en términos de Berlin (1978). Este nivel, así como el nivel *Intermediario*, se distingue por clasificar la naturaleza a partir de discontinuidades perceptuales evidentes. En un tercer momento se identifican los casos que no pertenecerían a niveles básicos, pero que son evidencias de mecanismos de categorización igualmente básicos: la metáfora y la metonimia.

Para cumplir con este objetivo y recorrido metodológico, el trabajo lo he dividido de la siguiente manera: en la primera sección introduzco los conceptos generales en los que me baso para identificar el concepto de PALABRA. Como se verá, entiendo la palabra como signo lingüístico vinculado necesariamente con el plano de la expresión: la palabra fonológica; en el caso de las lenguas yumanas, una estructura silábica particular. Vinculo este concepto con el de nivel básico de categorización de Rosch (1978) para apelar a que las estructuras fonológicas mínimas en una lengua potencialmente dejarían ver formas de clasificación mínima. Alineado al trabajo de Rosch (1978), describo la clasificación de categorías de Berlin (1978) sobre el campo semántico de la naturaleza. Este autor sostiene que, aunque hay una gran diversidad sobre la forma en que se nombra la naturaleza, hay clases constantes. Esa sección la finalizo explicando brevemente qué entiendo como *metáfora* y *metonimia* a partir de lo descrito por Grady (2010) y Radden y Kövecses (1999).

La segunda sección la inicio hablando sobre la comunidad pa ipai y sobre la forma en que construí el corpus sobre nombres de plantas. Posteriormente, inicio la explicación de cómo procedí a identificar las sílabas y los grupos de palabras que formé alrededor, así como la manera en que corroboré que tales secuencias fonológicas tuvieran realmente algún significado.

En la tercera sección del trabajo presento los resultados de esta búsqueda, justifico las unidades mínimas que efectivamente pude corroborar que contenían cierto nivel básico de información y hablo sobre otras palabras que no pudieron ser analizadas de esta manera por corresponder a otras formas de categorización —especialmente metáfora y metonimia—. Termino el trabajo con algunas conclusiones y futuras líneas de acción.

MARCO TEÓRICO

En este trabajo entiendo por *signo lingüístico* las unidades léxicas en las que se combina la sustancia de la expresión y la sustancia del contenido. En el caso de los nombres de las plantas, éstos tienen valor denominativo. De acuerdo con Berlin (1978), el campo léxico de la naturaleza puede ser una ventana para analizar unidades mínimas dentro de la misma palabra, algo parecido a lo que en la literatura lingüística se llama “raíz” (Haspelmath y Sims, 2010). La diferencia principal de estas unidades mínimas frente a las raíces, es que no necesariamente son base para crear nuevas palabras.

De esta manera, se verá que una palabra en pa ipai como *sumpúk*, es una estructura fonológica que permite identificar a una entidad en la realidad: la manzanita o *Arctostaphylos pungens*. Esta palabra puede ser segmentada en sus dos sílabas: *sum.púk*, y se puede observar que sincrónicamente *puk* es productivo para hablar de las secciones de una planta que se encuentran parcialmente enterradas (en español podría ser nombrado como *base del tronco*). Si bien esta unidad mínima tiene relación en este campo léxico, el problema se complica con *sum*. Esta forma aparece en otros nombres para plantas, pero no hay un significado evidente asociado que los hablantes puedan identificar. El objetivo de aplicar esta metodología corresponde a reconocer que el signo lingüístico lo conforma un todo, que en este caso sirve para nombrar una entidad en la realidad, pero que sus unidades mínimas pueden ser identificadas a partir de apelar a rasgos básicos que pudieron estar fosilizados —por lo que un hablante de la lengua ya no podría reconocerlos.

Un argumento en contra podría ser el que Fernando Lara (2015, p. 75) señala sobre los riesgos de la segmentación morfológica y un posible sobreanálisis. Me parece que este riesgo se salva considerando que está documentado lo básico y estable que puede llegar a ser el campo léxico sobre las plantas (Berlin, 1978, p. 9; Grinevald, 2000, p. 1026), además, como lo he podido comprobar con el corpus, en pa ipai se ha conservado gran parte del vocabulario de plantas a pesar de haber datos con casi medio siglo de separación. Volviendo al ejemplo de *šumpúk*, la primera sección aparece en distintas ocasiones en el léxico de plantas, especialmente como *šəm* —es normal en pa ipai que la [ə] de *šəm* pase a [u] por la [u] de *púk*. No sólo es que podamos separar la secuencia *puk*, y por ello supongamos que *šəm* significa algo, sino que esta última aparece en otros nombres de plantas. Es por esto por lo que se podría hipotetizar que apela a un rasgo semántico *básico*.

Al respecto, siguiendo lo planteado por Rosch (1978, p. 31), entiendo el nivel básico del significado o plano del contenido a partir de dos suposiciones de trabajo: i) en el mundo perceptible existen agrupaciones de información con atributos perceptuales y funcionales, los cuales ocurren de manera que forman discontinuidades naturales; ii) los cortes básicos en el plano del contenido son realizados a partir de estas discontinuidades. Esto constituye un nivel básico (o central) de categorización, desde donde se desprenden dos alcances: uno de ABSTRACCIÓN, lo que genera estratos superordinados, y otro de ESPECIFICACIÓN, lo que genera niveles subordinados. El nivel básico se distingue de los otros debido a que sus categorías tienen la mayor cantidad de rasgos en común entre sus miembros, así como la ausencia de la mayor cantidad de rasgos de las categorías contrastivas. Es, por así decirlo, el nivel que alcanza el mayor equilibrio.

Lo que nos compete en este trabajo es relacionar este nivel básico con formas que den lugar a un vocabulario, además de que reflejen una taxonomía —es decir, relaciones de subordinación y superordinación—. En esta misma línea, Berlin (1978) encontró, en su estudio sobre la forma en que se nombran las plantas en distintas lenguas, que existen patrones generales taxonómicos. La propuesta de este autor se basa en seis rangos biológicos populares (*Folk Biological Ranks*): el REYNO como el más amplio y el que usualmente no necesita tener una unidad léxica que lo represente, aunque esto no significa que no exista el concepto; las FORMAS DE VIDA, en donde hay grandes grupos de clasificación con divisiones de características sobresalientes pero aún demasiado generales; un nivel INTERMEDIARIO que al parecer es el más dependiente de la cultura al

asignar nombres únicos a plantas o animales, subordinado al nivel FORMAS DE VIDA; otro nivel subordinado al de FORMAS DE VIDA es el GENÉRICO (*Genus* de ahora en adelante), en donde encontramos las unidades léxicas únicas. Este nivel es el asociado con el nivel básico de categorización de Rosch (1978). Subordinado al *Genus* encontramos el nivel de categorización ESPECÍFICA, que se formaliza léxicamente con compuestos entre atributos y nombres del *Genus*. Finalmente, en el último nivel encontramos las VARIEDADES, las cuales a nivel léxico presentan mayor complejidad morfológica, con unidades que no necesariamente son compuestos sino palabras pertinentes para realizar la diferencia, incluso en el momento de la enunciación.¹

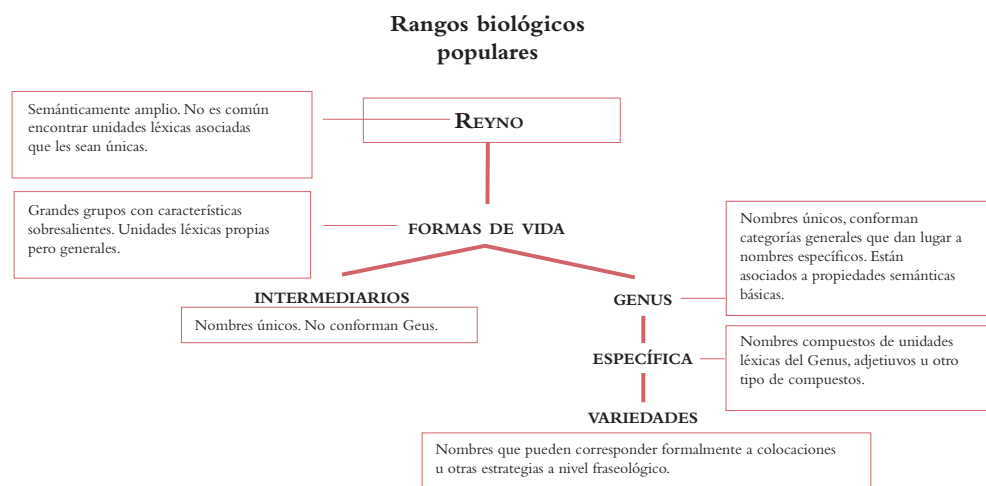


Figura 1. Distribución de los rangos de clasificación biológicos y su relación con unidades léxicas.

Fuente: Elaboración propia con base en Berlín (1978).

A la clasificación de Berlin agrego dos mecanismos usados también para la categorización: la metáfora y la metonimia. Los datos que presentaré en la siguiente sección me motivan a sostener que el nivel INTERMEDIARIO se distingue por hacer uso de unidades léxicas con este origen. Como veremos, estos nom-

¹ Es necesario realizar una precisión: en el trabajo de Berlin (1978) se toman en cuenta otras características, como las taxonómicas, biológicas y psicológicas. En este trabajo sólo me concentraré en asociar esta clasificación con características lingüísticas.

bres no tienen *Genus* distinguible por lo que no pueden ser colocados en un nivel subordinado. Sumado a ello, no parecen presentar unidades subordinadas. Por ello, tomo el concepto de *metáfora* de Grady (2010) como el traslado de atributos de un concepto Origen a un concepto Meta. Como veremos, hay casos en donde se nombran plantas a partir de partes del cuerpo o de animales. Así mismo, hay casos en donde podemos observar mecanismos de metonimia. Para este concepto tomo la definición de Radden y Kövecses (1999, p. 21) quienes la entienden como el proceso cognitivo a partir del cual una entidad conceptual, el Vehículo, provee acceso mental a otra entidad conceptual, el Objeto. Ejemplos de esto son PARTE POR EL TODO o CAUSA POR EL EFECTO. Como veremos más adelante, hay una versión de TODO POR LA PARTE realizada para los nombres de algunos frutos.

En resumen, cuento con tres estrategias para realizar la taxonomía de los nombres de plantas: *i)* segmentar signos mínimos que reflejen, tanto una estructura fonológica (en las yumanas, una estructura cv(c)) básica asociada con atributos del nivel básico de categorización; *ii)* identificar y clasificar palabras con estructura fonológica básica de las cuales no pueda rastrear un solo atributo básico, pero se comporte como *Genus* para detectar palabras superordinadas o subordinadas a éstas; o *iii)* identificar palabras de origen metafórico o metonímico que podrían formar parte del nivel intermediario o subordinado a un *Genus*.

LENGUA PA IPAI, CORPUS Y METODOLOGÍA DE ANÁLISIS

El pa ipai es una lengua perteneciente al subgrupo pai de la familia lingüística yumana. En este subgrupo se encuentran otras lenguas como el havasupai, huapalai y yavapai las cuales se hablan en California y Arizona, en Estados Unidos. No obstante, el pa ipai es la única lengua de este subgrupo que se habla en el lado mexicano. Actualmente la comunidad de habla más vital se encuentra en la localidad de Santa Catarina, en el municipio de Ensenada, Baja California. De acuerdo con estudios del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) (Embriz Osorio y Zamora Alarcón, 2012), la lengua cuenta con aproximadamente 30 hablantes mayores de 35 años. Por esta razón, tanto el INALI como la UNESCO (Moseley, 2010) consideran que es una lengua con alto riesgo de desaparecer. Algunas características tipológicas de la lengua son: que tiende a la

marcación en el núcleo, al orden SOV, y que cuenta con sistema de alineamiento nominativo-acusativo. En cuanto a su morfología, es una lengua que tiende a la polisíntesis (aunque es raro encontrar palabras con varias bases verbales) y tiene bajo índice de fusión (Sánchez-Fernández, 2016).

Para esta investigación conformé un corpus de léxico sobre plantas a partir de tres textos de pa ipai: el trabajo de Roger Owen *The use of plants and non-magical techniques in curing illness among the Pa ipai, Santa Catarina, Baja California, Mexico* (Owen, 1963), en el cual se documentan las propiedades medicinales de algunas plantas así como sus nombres en pa ipai, español, inglés y latín, lo que ayudó a realizar la comparación con los otros textos. El segundo trabajo es de Armadina González, hablante de pa ipai, quien elaboró las *Lecciones pai pai. Guía de apoyo para aprender pai pai*, en donde enlista distintos nombres de plantas tanto en la lengua como en español (González, 2011). El tercer trabajo es la tesis doctoral de Edna Alicia Cortés-Rodríguez titulada *Conocimiento tradicional herbolario pa ipai y perspectiva de desarrollo local en Santa Catarina, B. C.* (Cortés-Rodríguez, 2013). En este trabajo se enlistan distintos nombres de plantas junto con su nombre en latín y en español. El total del corpus suma 128 entradas con distintas formas de transcripción fonológica, por lo que fue necesario homogeneizar la transcripción. Esto lo realicé a partir del bosquejo fonológico de Sánchez-Fernández (2016).

El siguiente paso consistió en analizar cada palabra, descomponerla en sílabas y tratar de ubicar secuencias fonológicas comunes. Para ello, partí de dos supuestos: primero, en las lenguas yumanas, la estructura silábica CV(C) es sospechosa de corresponder a una raíz, pudiendo tener en pa ipai construcciones de dos o hasta tres consonantes a inicio o final de la sílaba. De acuerdo con Langdon (1975, p. 219), la complejidad consonántica al inicio de una sílaba es susceptible a ser descompuesta y analizada en distintos morfemas. Segundo, las plantas son un dominio básico de categorización que tiene una relación directa con las unidades léxicas, y por consecuencia, con su forma fonológica básica. La inferencia de la que parto es, pues, que un atributo del nivel básico se deja ver, por principio de isomorfismo entre el plano de la expresión y el plano del contenido (Trabant, 1987; Tavernier, 2008), en una estructura fonológica básica. Aunque esto podría no aplicar para todo el vocabulario posible en una lengua, considero que en el campo léxico de plantas esta aproximación sí pudiera ser fructífera. Así pues, el siguiente paso fue identificar las palabras en pa ipai en las cuales sólo se tienen secuencias consonánticas (CC)CV(CC) en el vocabulario.

Posteriormente separé estas palabras de plantas del listado y las coloqué como se muestra en la tabla 1.

En ese listado no se incluyen las partes de las plantas, sólo los nombres dados para la planta completa. Es de esperar que los nombres para las partes también tengan una secuencia CVC o cercana. Como podemos ver en la figura 2 y tabla 2, aunque con excepciones, la mayoría presenta esta forma.

Este primer acercamiento arrojaría que aquellas unidades colocadas en la tabla 1 corresponden a lo que se definió con anterioridad como nivel básico o *Genus*, aunque faltaría determinar si son subordinadas o superordinadas a otras unidades.

Tabla 1. Palabras de plantas con estructura (CC)CV(CC) en pa ipai*

<i>Pa ipai</i>	<i>Español</i>	<i>Latín</i>
kpu:r (103)	Sotol	
kʃeʃ (113)	Uña de gato	Olneya tesota
kʃu (64)	Jojoba	Simmondsia chinensis
kxo (88)	Pino piñonero (piñón)	Pinus monophylla
laβ (77)	Nopal	Opuntia phaeacantha
mkwapt (29)	Chamizo blanco	Atriplex canescens
mpe: (110)	Trigo	
mrík (43)	Frijol	
naβ (80)	Palma	
nal (75)	Mezquite	Prosopis glandulosa var. torreyana
ʃkpoβ (115)	Verdolaga	
ʃltay (96)	Salvia blanca	Salvia apiana
ʃoq (61)	Huata	Juniperus Californica
ʃpaɪ (124)	Yerba del manso	
tye:ʃ (67)	Maíz	
xmté (24)	Calabaza	
xpalk (83)	Palo fierro	
xʔa (14)	Álamo	Populus fremontii var. fremontii
yel (74)	Agave	Agave species
βna:t (36) (81)	Palmilla (Dátil)	Yucca schidigera
χkay (63)	Islaya	Prunus ilicifolia
χlwá (49)	Gordolobo	Gnaphalium microcephalum
χte (112)	Tuna	
χwil (20) (38)	Encino (Bellota dulce)	
yo: (99)	Sauce	

* Los nombres de las plantas en pa ipai vienen acompañados de un número de control vinculado con el corpus.

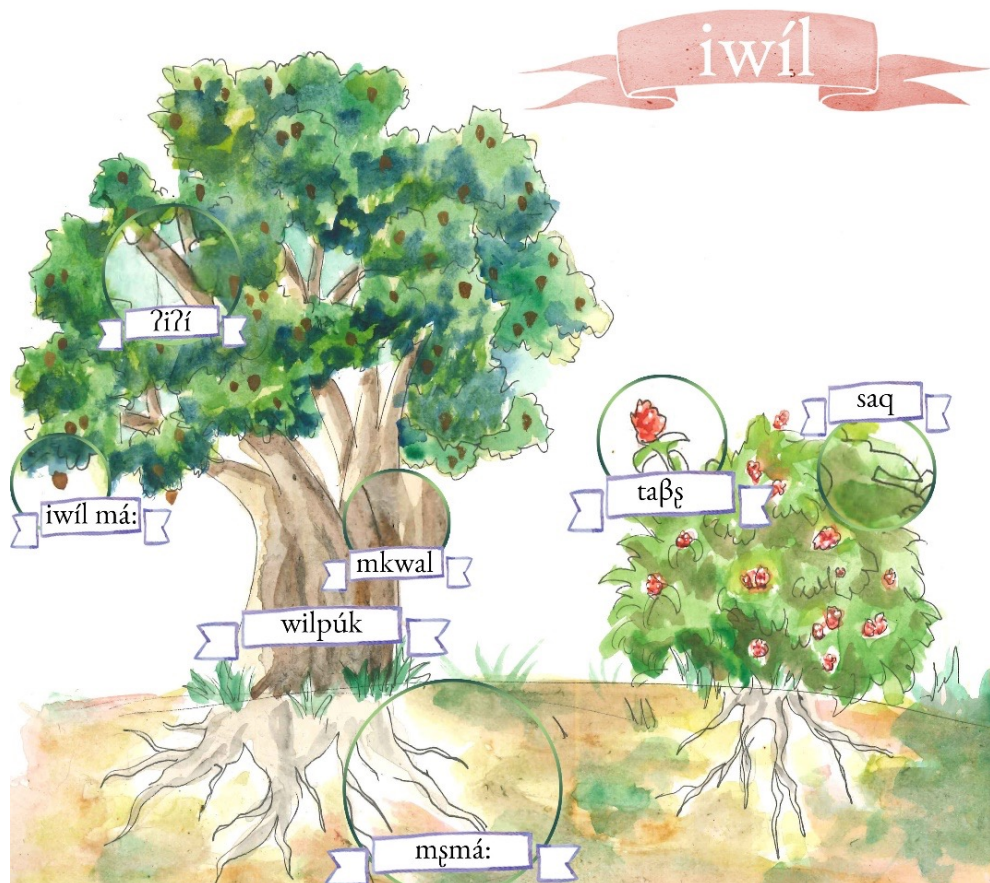


Figura 2. Partes de una planta *iwíl*. El término puede ser usado tanto para un arbusto como para un árbol.

Fuente: Diseñado por la artista bajacaliforniana Myosotis Alpestris a petición del autor de este trabajo.

El siguiente paso fue identificar grupos fonémicos similares en el vocabulario plurisilábico. En las tablas 3, 4, 5, 6, 7 y 8 coloqué los grupos fonémicos que tuvieron más de una aparición en la lista.

La siguiente parte del análisis consistió en la búsqueda de contextos de aparición de las secuencias fonológicas más recurrentes en un corpus de textos, para dar luz de los significados asociados.

Tabla 2. Estructura silábica de las partes de las plantas

<i>Pa ipai</i>	<i>Español</i>	<i>Sílaba</i>
ʔiwíl	Árbol	CV.CVC
ʔiʔi	palo	CV.CV
mkwal	corteza	CCVC
saq	hoja	CVC
mʂma:	raíz	CCCV
ʃyeʃ	semilla	CCVC
nay	trementina	CVC
wilpúk	tronco	CVC.CVC
ʔiwíl má:	fruto	CV.CVC CV
taβʂ	flor	CVCC

Tabla 3. Secuencia ʃ(ə)m

<i>Pa ipai</i>	<i>Español</i>	<i>Latín</i>	<i>Secuencia silábica</i>
ʃəmwa:y (25)	canutillo	Ephedra californica	CvC.CVC
ʃəmpuk (70)	manzanita	Arctostaphylos pungens	CvC.CVC
ʃəmxwip (6)*	(skil-tassel bush)	Garrya veatchii	CvC.CCVC
ʔiʔi ʃəmʔxʔil (114)	valeriana	Eriogonum fasciculatum ssp. foliolosum	CVCV CvC.CCCVC

Tabla 4. Secuencia kay

<i>Pa ipai</i>	<i>Español</i>	<i>Latín</i>	<i>Secuencia silábica</i>
xaʔkay sxwar ʔu (4)	(croton)	Croton californicus	CVC.CVC. CCCVC CV
ʔiʔkay (14)	hierba del oso	Frangula californica	CVC.CVC
xkay (63)	islaya	Prunus ilicifolia	CCVC

Tabla 5. Secuencia tat

<i>Pa ipai</i>	<i>Español</i>	<i>Latín</i>	<i>Secuencia silábica</i>
ʔiwíl tát (18)	bachata	Chorizanthe fimbriata	CV.CVC CVC
mpé: tát (26)	cebada		CCV CVC
tat kwís (30)	cholla	Opuntia parryi Engelm.	CVC CCVC

Tabla 6. Secuencia tal

<i>Pa ipai</i>	<i>Español</i>	<i>Latín</i>	<i>Secuencia silábica</i>
taltál (100)	sauco	Sambucus mexicana	CVC.CVC
tál láβ (105)	tabardillo	Calliandra californica	CVC.CVC

Tabla 7. Secuencia *kul*

<i>Pa ipai</i>	<i>Español</i>	<i>Latín</i>	<i>Secuencia silábica</i>
kulʂpúk (40)	estafiate	Ambrosia psilostachya	CVC.CCVC
kulʔóx (3)	(dogbone)	Apoxynum sibiricum variety salignum	CVC.CVC

Tabla 8. Secuencia *mat*.

<i>Pa ipai</i>	<i>Español</i>	<i>Latín</i>	<i>Secuencia silábica</i>
mat.kiʃ (40)	yerba colorada	Rumex violascens	CVC.CVC
mat.əxnak (48)	golondrina	Euphorbia micromera	CVC.CCVC

Se utilizó el *software* FileLocator Pro para integrar distintos archivos formato PDF. En este *software* se pueden realizar búsquedas a partir de expresiones regulares (regex). Así pues, en casos como la forma *tay* que puede escribirse *tai* por algunos autores, se podía generalizar en regex, por medio de un comando del tipo *ta[iy]*; esto con el propósito de encontrar cualquiera de las dos versiones de la palabra. Esta estrategia, para fines del presente trabajo, resultó el mecanismo más eficiente.²

Como se puede suponer, la validez de esta búsqueda depende en gran medida del conocimiento sobre fonología *pa ipai*, así como de las lenguas yumanas en general. Si bien lo que se sabe hasta el momento de esta lengua permite hacer esta aproximación, podría haber inferencias más precisas con un conocimiento más fino de la lengua. Cabe señalar que este ejercicio se ve limitado porque la base de textos de las lenguas yumanas, que se tiene hasta ahora, no es exhaustiva. Sumado a esto, para que FileLocator Pro pueda realizar la búsqueda en archivos PDFs, éstos tienen que tener texto; un PDF sólo con imágenes es inútil. Por otra parte, el uso del programa Acrobat X Pro ha sido exitoso parcialmente en la conversión de texto en imágenes, sin embargo, en algunos casos esto no fue posible debido a la calidad de las versiones digitalizadas.

A pesar de estos problemas, se pudieron tener resultados que me permiten establecer hipótesis acerca de cuáles son las unidades mínimas de significado

² Se debe tener en cuenta que un trabajo más exhaustivo implicaría limpiar textos en *pa ipai* para contrastar el listado de palabras sobre las plantas con un corpus de textos generales. Esto va más allá del objetivo de la presente exploración, pero ya existen bases para iniciar un trabajo de limpieza y homogeneización de un corpus general de *pa ipai*; por ejemplo, con la revisión de Sánchez-Fernández (2022) y la base del Archivo de Lenguas Yumanas.

en las palabras para plantas de la lengua y sobre cómo están organizadas estas unidades léxicas.

RESULTADOS

El primer acercamiento a partir de lo clasificado en la tabla 1, permite observar que hay preferencia por la estructura silábica CVC. De las 128 palabras, 31 muestran esta estructura, con variaciones en la cantidad de consonantes en posición de ataque y en coda. Este número resulta sin contar aquellas palabras de esta estructura que aparecen acompañadas de otra base simple. Esto nos permite observar que al parecer los nombres para plantas no empiezan con /r/ o /p/ ni con vocal.³

A continuación, repasaré los hallazgos de los grupos de fonemas frecuentes, empezando por dos morfemas especiales: *ʔiʔí* e *iwíl*.

Los morfemas *ʔiʔí* e *iwíl*

Algunos nombres para plantas presentan el morfema *ʔiʔí* ‘palo’ o ‘planta’ en la unidad léxica. Este significado está asociado a la rama de un árbol, de un arbusto o destacan las propiedades DELGADO y ANGOSTO. No es un morfema productivo en la lengua y aunque parece ser un morfema que apelaba a las FORMAS DE VIDA de acuerdo con la clasificación de Berlin (1978), actualmente parece referirse a todo el REYNO.

Tabla 9. Palabras con el morfema *ʔiʔí/ʔiʔí* en pa ipai.

<i>Pa ipai</i>	<i>Español/Inglés</i>	<i>Latín</i>
<i>ʔiʔí</i> chaxmíl (5)	(buckwheat)	<i>Erigonium fasciculatum</i> ssp. <i>Foliolosum</i>
<i>ʔiʔkwas</i> (55)	chamizo colorado	<i>Adenostema sparsifolium</i>
<i>ʔiʔí</i> tíş (51)	hiedra	
<i>ʔiʔkáy</i> (14)	hierba del oso	<i>Rhamnus californica</i> ssp. <i>ursina</i>
<i>ʔiʔikseʔél</i> (68)	mangle (lentisco)	<i>Rhus ovata</i> S.
<i>ʔiʔí</i> kxoruß (78)	ocotillo	
<i>ʔiʔí</i> kəʔké (128)	yerba santa	<i>Eriodictyon agustifolium</i>

³ Cabe mencionar que la situación fonológica /kw/ usualmente se analiza como una plosiva velar labializada /k^w/, así como /x^w/ por lo que estos grupos consonánticos deben ser sospechosos de representar uno y no dos fonemas.

En especial, es interesante señalar el caso de *ʔiʔi kxoruß* (78) ‘ocotillo’. Su estructura puede ser descompuesta como *ʔiʔi* ‘palo’ + *kxo* ‘pino/piñon’ + *ruß* ‘seco’. Otra palabra que es posible agregar a este grupo si se reanaliza es *xilraßú*. Debido a la transcripción, podríamos sospechar que la /x/ al inicio de palabra es en realidad una /ʔ/. En kumiay, *ʔil* tiene el mismo significado que *ʔiʔi* en pa ipai (Langdon, 1970). Sumado a esto *raß* significa ‘daño’. La /u/ podría ser considerada el morfema para indicar instrumentalidad en pa ipai, y el hecho de colocar acento en la última vocal nos indicaría que se trata de una unidad léxica en la cual ya no se analiza esa /u/ como morfema separado.

En el caso de los nombres para plantas con *ʔiwíl*, una propuesta de análisis de esta palabra podría ser la unión entre *ʔiʔi* + *wíl* ‘duro’ en proto yumano (Joël, 1976). Existe la posibilidad de considerar que la forma *ʔi(ʔi)* se observa en otras lenguas del tronco hokano (Silver, 1974; Webb, 1978). En este caso, parece ser que la presencia de este morfema indica una parte de la planta, pensando en que eran por lo general nombradas en contextos de uso medicinal (Owen, 1963).

Tabla 10. Palabras con el morfema *ʔiwíl*

<i>Pa ipai</i>	<i>Español</i>	<i>Latín</i>
<i>ʔiwiltát</i>	Bachata	<i>Chorizanthe fimbriata</i>
<i>ʔiwíl má:</i>	Fresa/Fruto	n/a
<i>ʔiwíl platán</i>	Platanera (préstamo)	n/a
<i>ʔiwíl pér</i>	Peral (préstamo)	n/a
<i>ʔiwíl membríy</i>	Árbol de membrillo (préstamo)	n/a
<i>ʔiwíl manzán</i>	Manzano (préstamo)	n/a
<i>ʔiwíl limón</i>	Limón (préstamo)	n/a
<i>ʔiwíl higuér</i>	Higuera (préstamo)	n/a
<i>ʔiwíl durázn</i>	Durazno (préstamo)	n/a

Sincrónicamente *iwíl* está lexicalizado y es muy productivo para los préstamos de nombres de plantas que generan frutos, como puede observarse en la tabla 10.

Animales, colores y partes del cuerpo

Otras palabras plurisilábicas que encontré tenían relación con animales. En algunos casos encontré qué significan algunas sílabas que acompañan a la palabra del animal. El posible glosado lo muestro en la tabla 11.

Tabla 11. Nombres de plantas con unidades léxicas relacionadas con animales

Nombre	Planta	Animal
kʔkór βxé (33)	Cola de zorra	kʔkór ‘zorra’ βxé ‘cola’
minmín (10)	<i>Penstemon centrathifolius</i>	minmín ‘chuparrosa’
minmín Joʔór (31)	<i>Ipomopsis tenuifolia</i>	minmín ‘chuparrosa’
xat maʃ (58)	<i>Ricinus communis</i> Higuera	xatmaʃ ‘garrapata’
kwak ñxəlpúx (76)	<i>Lonicera subspicata</i>	kwak ‘vaca’
kwak impal (120)	<i>Brickellia californica</i> (Lengua de vaca)	kwak ‘vaca’ impal ‘lengua’
ʔoʔoβ ksar (104)	<i>Nicotina attenuata</i> Torr. (Tabaco Coyote)	ksar ‘coyote’ ʔoʔoβ ‘inflamable’
lwí mwel (102)	<i>Dudleya Siempreviva</i>	lwí ‘serpiente (venenosa)’
lwí βsit (56)	<i>Porophyllum gracile</i>	lwí ‘serpiente (venenosa)’

Hay que señalar que algunas construcciones son calcos del español; por un lado semánticos como *kwak impal* (120) y *kʔkór βxé* (33); por otro lado palabras como *xaʔ tam mualx* (51) es un préstamo del español de la palabra *guatamote* que parece haber pasado un proceso de integración a la lengua (contrástese con los préstamos para los árboles en la sección anterior).⁴ El calco semántico no es obligatorio como se puede ver con el caso de *kʔʔs* (113) ‘uña de gato’ *Olneya tesota*. Si fuera un calco como los anteriores deberíamos tener *ʔmí* ‘gato’ + *ʔalʔlxó* ‘uña’.

En cuanto a color, sólo se encontró una palabra con algún compuesto que integrara un lexema sobre color: *ʔiʔkwás* (27) ‘chamizo colorado’ *Adenostema sparsifolium*, nombre que podemos glosar como *ʔiʔ-* prefijo para ‘palo’ + *kwás* ‘amarillo’. Podría pensarse que también es un calco semántico, pero el hecho de que en pa ipai exista la palabra para ‘rojo’ *χwat* debilita un poco esta hipótesis.

Por último, algunas palabras mostraban el segmento *mat*. Esta palabra tiene tres posibles interpretaciones: como prefijo verbal reflexivo, como unidad léxica para significar ‘cuerpo’ o como unidad para significar ‘tierra’. Dos nombres de plantas tienen esta forma, lo que parece estar más relacionado con ‘tierra’, sin embargo, no se pudieron analizar los segmentos que acompañaban esta secuencia. Aunque no sería raro encontrar que el término se refiriera a ‘cuerpo’. Esto debido a que otras dos plantas presentaron el término *ʔmalk* el cual significa ‘oído’: *xaʔmalk* (66) ‘lantana’ y *ʔmálk tíʃ* (108) ‘toloache’ *Datura meteloides*. La forma de la planta lantana parece asemejarse a un oído en la medida en que es

⁴ Entiendo *calco* y *préstamo* de la manera como lo expone Álvarez de Miranda (2006, pp. 142-146).

un orificio cóncavo. Tal vez la flor del toloache se asemeje un poco más, pero lo que es contundente es la forma de las semillas (véanse las figuras 3 y 4).

Por ser una metáfora, esta última podría ser ejemplo de palabra de nivel INTERMEDIO en la taxonomía. Para el caso de *xaşmalk*, como se verá más adelante, se puede hipotetizar que *xa-* se refiere a ‘agua’, lo que daría como resultado ‘oído de agua’. Sin embargo, esto es un poco extraño notando que la lantana no es tan acuosa como otras plantas. En el caso de *şmálk túf* no pude encontrar significado para la secuencia *túf*.

Figura 3. *Datura meteloides*

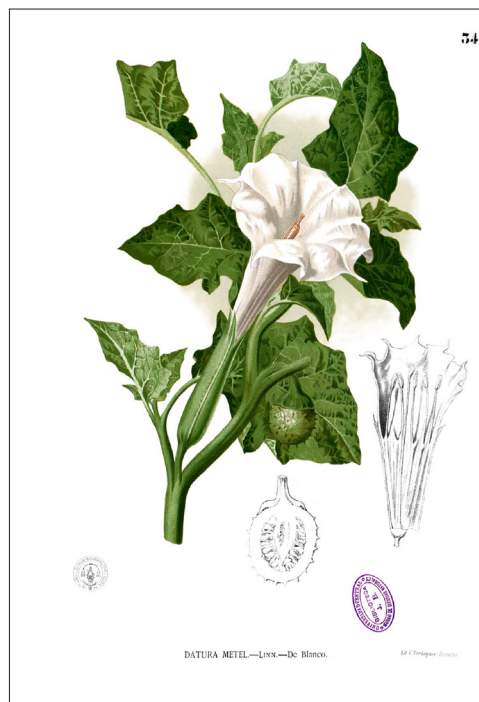


Figura 4. *Lantana camara*



Ilustración de *Datura meteloides* creada por Francisco Manuel Blanco (1880-1883). Imagen de dominio público. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Datura_metel-Blanco1.34.jpg.

Ilustración de *Lantana camara* tomada por BioDivLibrary bajo dominio CC-by-2.0. Imagen de dominio público. <https://www.biodiversitylibrary.org/page/36399003>.

Figura 5. Semillas de *Datura innoxia*. La forma asemeja a la de un oído



Imagen creada por Philmarin bajo la licencia CC BY-SA 3.0. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:D_innoxia_seeds-1.JPG.

Frutos

Antes de proseguir con las secuencias fonológicas repetidas, describiré brevemente algunos detalles encontrados con los frutos. Algunas de estas unidades hacían referencia a partes de la planta a partir de la composición entre ‘el nombre de la planta’ + *pal*, por ejemplo, *fóq pál* (45) ‘fruto de huata’ y *nál pál* (19) ‘fruto de mezquite’. No he podido encontrar qué significa unitariamente *pal*, pero, como se puede observar en la tabla 2, un término usado para referirse a

la parte comestible de una planta es *iwíl má*: (*iwíl* ‘árbol/arbusto’ + *má*: ‘comer’), por lo que la presencia de este término debe tener características distintas. Por otro lado, en la palabra usada para ‘quiote’ tenemos *yél xán* (91) que descompuesto significa *yél* ‘agave’ + *xán* ‘bueno’. El quiote es la parte comestible del agave, un tronco que crece en su centro. Es interesante que, teniendo como posibilidad *pal*, se utilice en su lugar *xán*, lo que podría interpretarse como ‘agave bueno’ o ‘parte buena del agave’ si entendemos que existe una metonimia de TODO POR LA PARTE.

Otro mecanismo metonímico visto en el nombre para frutos es el del ‘piñón’ *kxo* (88) y la ‘bellota dulce’ *χwil* (21) el cual están registrados respectivamente como ‘pino’ (87) y ‘encino’ (38). La metonimia que se ve aquí sería de un tipo parecido a la anterior, tal vez más específica: ÁRBOL POR EL FRUTO. Este análisis podría extenderse a otras palabras de frutos que aparecieron solas como *signaw* (20) ‘bellota amarga’, aunque para ésta no encontré registros de cómo se le llama al árbol. Para el caso de *mrik* (43) ‘frijol’, esta palabra ya fue extensamente analizada por Joël (1978). Prácticamente la conclusión es que se trata de un préstamo muy viejo en la lengua proveniente de los hopis (en Arizona, Estados Unidos). En este mismo trabajo la doctora Judith Joël detalla la taxonomía de la palabra para nombrar las calabazas. A partir de sus conclusiones puedo hipotetizar que el *Genus* sería *xmté* (24) ‘calabaza’ (construcción CCCVC) del cual se desprenderían dos variedades: *xmtekyú* (98) ‘sandía’ y *xmtepná* (73) ‘melón’. Es interesante para los efectos del presente trabajo notar la forma en que Joël (1978, p. 82) analizó esta raíz: *xmté* es *xa-m-té*, la cual se glosa como ‘agua-caso.MEDIATIVO-sufijo.AUMENTATIVO’, lo que significa literalmente ‘(cosa) grande con agua’. Teniendo esto como trasfondo, se podría incluir en esta misma clase *xamáf* (23) ‘calabacilla’ *cucurbita digitata*, en donde *-af* podría ser considerado una marca de plural. Esto quedaría por probarse, pero en todo caso se podría hipotetizar que el rasgo básico *xam~xm* es ‘(cosa) con agua’.

Por último, mencionaré en este apartado el caso de *kup nal* (106) *Lepidium virinicum*. Se puede observar que contiene la secuencia *nal* que comparte (75) ‘mezquite’. No obstante, no comparte con esta planta el tamaño o forma, aunque sí color. En cuanto a la secuencia que antecede *kup*, no he podido encontrar algún significado relacionado con la planta. Los contextos de aparición asocian esta secuencia con ‘flecha’ o ‘bala’ (Wares, 1968).

De las propuestas de grupos consonánticos de la sección anterior, sólo pude corroborar cuatro a partir de la revisión en el corpus de archivos en PDF, quedando por averiguar las secuencias *ʃəm* (tabla 3) y *tal* (tabla 6).

SECUENCIA *kay* (tabla 4): para este caso no pude identificar claramente el significado de esta secuencia. Aparece en contextos en kumiai (Langdon, 1970; Hinton, 1976) con la forma *xaʔkay* como ‘una parte de’ o ‘diferente a’. En pa ipai esta forma es homófona con *xkay* ‘otro’. Podría analizarse *xaʔkay sxwar ʔu* (4) como “un pedazo de *sxwar ʔu*”. Sin embargo, para los otros casos el problema es aún más opaco: las transcripciones tienen variaciones que podrían ser significativas, por lo que para poder realizar el análisis serían necesarias otras estrategias de elicitación.

SECUENCIA *tat* (tabla 5): sincrónicamente *tat* significa ‘con muchas espinas’, con la variación *ta:t* para singular lo cual tiene mucho sentido con el grupo de palabras que se tiene.

SECUENCIA *kul* (tabla 7): las secuencias más cercanas a esta fue *kul* ‘liebre’ y *kyul* ‘largo’ (Ibáñez Bravo, 2007). Si se refiere a la primera, se agruparía con términos que se relacionan con animales; si es con la segunda apelaría a un atributo del nivel básico. Aunque sólo aparece dos veces, sería cuestión de revisar más palabras y ver si es productivo. Si así lo fuese, me parece que el concepto básico sería una reducción de *kyul*.

SECUENCIA *mat* (tabla 8): como se mencionó, esta secuencia tiene dos interpretaciones léxicas: ‘tierra’ o ‘cuerpo’. El campo léxico de la naturaleza nos inclinaría a pensar que ‘tierra’ es la posibilidad más cercana, no obstante, como vimos con *ʃmalk* ‘oído’, es posible que las plantas tengan nombres relacionadas con partes humanas. Sin mencionar, claro, el que palabras como *miwil* son combinación de *mi* ‘pie’ + *wil* ‘fuerte’, raíz que se puede encontrar en *ʔiwíl* ‘árbol/arbusto’ o *wilpúk* ‘tronco’. Aunque no se despeja del todo la duda, me parece que se restringe a las dos posibilidades antes dichas.

Las palabras que no pudieron agruparse ni en las que se pudo analizar secuencias más pequeñas repetidas fueron las que presento en la tabla 12. Para terminar, y siguiendo la propuesta descrita por Berlin (1978), hipotetizo que la lengua pa ipai tendría una distribución taxonómica de sus nombres como la

siguiente: en el nivel de REYNO tendríamos la unidad léxica *ʔiʔi* ‘planta’ a partir de la cual se derivaría la palabra para *iwíl* ‘árbol’ hacia el nivel de FORMA DE VIDA. No obstante, *ʔiʔi* funcionaría como morfema en los niveles subordinados para indicar la parte de la planta *ʔiʔi* ‘rama’. En el nivel genérico tendríamos la mayoría de las palabras encontradas en la tabla 1 de la segunda sección, como por ejemplo *laβ* ‘nopal’ o *yel* ‘agave’. Estos nombres básicos podrían contener especificadores que deriven nombres hacia el nivel de variedad, como por ejemplo *kup nal* (*Lepidium virinicum*), o que lo especifiquen como *yel xán* ‘quioté’. Esto también aplicaría para aquellas plantas iniciadas con *ʔi(ʔi)* lo cual indica una parte de la planta (o una variedad), mientras que agregar *iwíl* indicaría un tipo específico de árbol. Finalmente, los mejores ejemplos para el nivel intermedio son los casos como *xatmáʔ* ‘higuería’ la cual, a partir de un proceso metafórico, nombra el grupo de plantas que comparten la característica de tener pequeñas esferas que se pegen a la ropa/cuerpo.

Tabla 12. Nombres de plantas que no corresponden a alguna de las propuestas de análisis presentadas

<i>Pa ipai</i>	<i>Latín (español)</i>
ka siβ (84)	<i>Descurania pinnata</i> ssp. <i>Menziesii</i>
χteʃ χwaʝo (1)	<i>Haplopappus junceus</i>
turxú (2)	<i>Heliotropium curassavicum</i> var. <i>oculatum</i>
ʔoʔoβ yai paym (72)	<i>Cannabis sativa</i> (Marihuana)
xel wax (13)	¿?
wi kat (119)	<i>Acalypha California</i> (Yerba de la congrena)
pacamú (79)	<i>Urtica holosericea</i> (Ortiguilla)
ʃe xaʔmal (121)	<i>Chorizanthe fimbriata</i> (Yerba del empacho)
qum nax (116)	<i>Xanthium strumarium</i> variety <i>canadense</i> (Wisapole)

CONCLUSIONES

En este trabajo se planteó un análisis de los nombres para plantas en *pa ipai*, partiendo del supuesto de que la forma mínima de la sílaba corresponde a rasgos básicos. La agrupación y clasificación de las plantas a partir de este criterio resultó útil, ya que en algunos casos permitió observar aspectos en común, así como desechar hipótesis de correspondencia entre secuencias fonológicas y posibles significados. Por lo anterior, considero que el objetivo de este trabajo se

cumplió, no obstante, hicieron falta resolver algunas dudas que fueron surgiendo conforme se avanzó en el tratamiento de los datos. Una de ellas fue que hizo falta agrupar las plantas en torno a discontinuidades perceptibles, lo que implica un trabajo de campo utilizando espacios con especímenes o, en todo caso, con imágenes —al respecto, es importante notar el trabajo de Wilken-Robertson (2020) que antecedería a la metodología de una investigación de este tipo—. Otro aspecto que hizo falta fue considerar las funciones psicosociales de las plantas y cómo intervienen en los nombres. Estos planteamientos se dejarán para otro momento. Sin embargo, en términos generales, parece ser que no hay grandes diferencias con lo que en su momento presentó Berlin (1978).

En otro momento se podrían explorar cada una de las sílabas encontradas en el léxico de plantas, para posteriormente buscar posibilidades de significado. También se podría incluir a más autores en el corpus, un tratamiento más fino y limpieza con herramientas de tecnologías de lenguaje, lo que podría garantizar una mayor corroboración. Algo que queda pendiente para la próxima exploración es hacer más explícita la búsqueda con listas de nombres de otras lenguas yumanas con el objetivo de identificar si una palabra es un préstamo, o, por lo menos, saber qué tan extendido es el nombre entre las comunidades de la región.

REFERENCIAS

- Álvarez de Miranda, P. (2009). Neología y pérdida léxica. En E. de Miguel (ed.), *Panorama de la lexicología* (pp. 133-158). Barcelona: Ariel.
- Berlin, B. (1978). Ethnobiological classification. En E. Rosch y B. B. Lloyd (eds.), *Cognition and categorization* (pp. 9-26). Nueva York: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Cortés-Rodríguez, E. A. (2013). *Conocimiento tradicional herbolario pa ipai y perspectiva de desarrollo local en Santa Catarina, B. C.* Tesis. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Embriz Osorio, A. y Zamora Alarcón, Ó. (eds.) (2012). *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición: variantes lingüísticas por grado de riesgo, 2000*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- González, C. A. (2011). *Lecciones pai pai. Guía de apoyo para aprender pai pai*. Ensenada: SEP/DEI (Manuscrito).

- Grady, J. E. (2010). Metaphor. En D. Geeraerts y H. Cuyckens (eds.), *The Oxford handbook of cognitive linguistics* (pp. 188-213). Oxford: Oxford University Press.
- Grinevald, C. (2000). Classifiers. En G. Booij, C. Lehmann, J. Mudgan y S. Skopeteas (eds.), *Morphology: An international handbook on inflection and word-formation, vol. 2* (pp. 1016-31).
- Haspelmath, M. y Sims, A. D. (2010). *Understanding morphology*. 2a ed. Londres: Hodder Education.
- Hinton, L. (1976). The tar baby story. *International Journal of American Linguistics. Native American Texts Series*, 1(3), 100-106.
- Ibáñez Bravo, M. E. (2007). *Guía gramatical para la enseñanza de la lengua pa'ipááy*. Manual para el Instructor (Manuscrito).
- Joël, D. J. (1976). The earthquake of '57: A Pa ipai text. *International Journal of American Linguistics. Native American Texts Series*, 1(3), 84-91.
- Joël, D. J. (1978). The yuman Word for "Bean" as a clue to prehistory. *Journal of California Anthropology. Papers in Linguistics*, 1, 77-92.
- Langdon, M. (1970). *A grammar of Diegueño: The Mesa Grande dialect*. University of California Publications in Linguistics 66. London: University of California Press.
- Langdon, M. (1975). Boundaries and lenition in yuman languages. *International Journal of American Linguistics*, 41(3), 218-233.
- Lara, F. L. (2015). *Curso de lexicología*. México: El Colegio de México.
- Moseley, C. (ed.) (2010). *Atlas of the world's languages in danger*. 3a. ed. París: Unesco Publishing. Disponible en <http://www.unesco.org/languages-atlas/>
- Owen, R. C. (1963). The use of plants and non-magical techniques in curing illness among the Pa ipai, Santa Catarina, Baja California, Mexico. *América Indígena*, (23), 319-344.
- Radden, G. y Kövecses, Z. (1999). Towards a theory of metonymy. En K. Panther y G. Radden (eds.), *Metonymy in language and thought* (pp. 17-59). Amsterdam: John Benjamins.
- Rosch, E. (1978). Principles of categorization. En E. Rosch y B. B. Lloyd (eds.), *Cognition and categorization* (pp. 29-48). Nueva York: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Sánchez-Fernández, M. A. (2016). *Deixis espacial y demostrativas de la lengua pa ipai*. Tesis. Hermosillo: Universidad de Sonora.

- Silver, S. (1974). Some Northern Hokan Plant-Tree-Bush Forms. *The Journal of California Anthropology*, 1(1), pp. 102-109.
- Taverniers, M. (2008). Hjelmslev's semiotic model of language: An exegesis. *Semiotica*. 171(1-4), 367-94.
- Trabant, J. (1987). Louis Hjelmslev: Glossematics as general semiotics. En M. Krampen, K. Oehler, K. Posner, Th. A. Sebeok y T. von Uexküll (eds.), *Classics of semiotics*. Nueva York: Springer US.
- Wares, A. C. (1968). *A comparative study of Yuman consonantism*. The Hague: Mouton.
- Webb, N. M. (1978). The Semantic Domain "tree": Hokan Lexical Evidence. En J. E. Redden (ed.) *Occasional Papers on Linguistics. Proceedings of the 1978 Hokan Languages Workshop, Held at the University of California, San Diego, June 27-29, 1978*. Department of Linguistics, Southern Illinois University at Carbondale, 1-7.

ACERCA DE LOS/AS AUTORES/AS

Oswaldo Cuadra Gutiérrez

Arqueólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestro en Ciencias en Manejo de Ecosistemas en Zonas Áridas por la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de Baja California. Se especializó en grupos cazadores recolectores marítimos de la península de Baja California en diversos salvamentos arqueológicos y proyectos de investigación con el Instituto Nacional de Antropología e Historia; asimismo, intervino en proyectos arqueológicos en Chiapas, Guanajuato y Sinaloa. Formó parte del grupo de investigadores del Museo de Historia de Tijuana, y ha colaborado en el registro y la catalogación de colecciones del IIC-Museo, Museo Sierra de San Pedro Mártir y Museo de la Vid y el Vino, con la UABC; además, coordinó trabajos de rescate del patrimonio industrial de Bodegas de Santo Tomás y la creación del Museo Domecq. Actualmente es coordinador del Programa Pueblos Originarios y Comunidades del Centro Cultural Tijuana.

Ana Paola Morales Cortez

Licenciada en Lengua y Literatura de Hispanoamérica por la Universidad Autónoma de Baja California y maestra en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte. Se ha desempeñado como docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UABC, así como a nivel medio superior. Sus áreas de interés son la memoria, el espacio y el territorio, las identidades, el nomadismo, las fronteras y las diversas expresiones estéticas como la literatura de tradición oral o el arte rupestre. Actualmente cursa el doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa con un proyecto sobre literatura de mujeres kumiai y pa ipai de Baja California.

Enah Montserrat Fonseca Ibarra

Arqueóloga egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En 2017 concluyó sus estudios de posgrado en el programa de maestría en Oceanografía Costera en la Universidad Autónoma de Baja California con la tesis titulada *Patrón de asentamiento y explotación de los recursos marinos costeros durante la prehistoria en Jatay, Baja California*. Desde 2010 es profesora investigadora de tiempo completo en el Centro INAH Baja California donde desarrolla temas sobre cazadores-recolectores-pescadores, aplicación de los Sistemas de Información Geográfica en la Arqueología, arte rupestre y gestión del patrimonio arqueológico. Ha impartido diversos talleres, conferencias y ponencias en México y en el extranjero, y ha publicado diferentes artículos científicos y de divulgación. Actualmente tiene a su cargo el proyecto *Estudio de campamentos en la línea costera y valles intermontanos de Baja California*, dirigido a la investigación y protección de los sitios arqueológicos localizados en el municipio de Ensenada.

Jesús Israel Baxin Martínez

Geógrafo que desarrolla una línea de investigación sobre islas habitadas de México, particularmente de Baja California. Actualmente es docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM donde imparte “Técnicas de investigación bibliográfica”, “Estudio de nombres geográficos” y “Análisis e interpretación de mapas” para la licenciatura en Geografía, anteriormente impartió asignaturas para la licenciatura en Relaciones Internacionales en la FES Aragón (UNAM) y en la Universidad del Valle de México. Miembro del comité editorial de *Tlalli. Revista de Investigación en Geografía* de la UNAM. Autor de capítulos de libros editados por el Colmex, CIALC-UNAM e INAH. Coautor de un artículo para el *Island Studies Journal* de Canadá y autor de un artículo para la *Revista de la Universidad de México*. Ponente y conferencista con temas relacionados a geografía humana, espacios insulares y representaciones cartográficas en eventos académicos nacionales e internacionales (España, Ecuador).

Sergio Cruz Hernández

Nacido en 1974 en Xalapa, Veracruz, México, migró al norte del país en 1988; estudió Ciencias de la Comunicación (1998) y la maestría en Ciencias Sociales (2008) en la Universidad Autónoma de Baja California; desde 1998 se involucró con organizaciones de la sociedad civil en áreas de comunicación en temas de grupos indígenas y conservación para el desarrollo sostenible y, por

ello, ha realizado proyectos sociales con pescadores y grupos rurales. Es doctor en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM y la Universidad de Coahuila (2015). Desde 2005 es profesor en la Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales y actualmente se desempeña como director para el periodo 2017-2021. Como profesor-investigador pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1 y su línea de trabajo está centrada en la comunicación e interdisciplina para el desarrollo.

Michelle D. Graham

Cuenta con licenciatura en Antropología de York University, Toronto, y maestría en Antropología de San Diego State University, EE. UU. Su especialidad es el análisis de la cerámica arqueológica en general y la cerámica actual producida en el pueblo pa ipai de Santa Catarina, Baja California. Desde 2012 ha laborado en California State Parks y compañías de gestión de recursos culturales (CRM) en California y Arizona. Colaboró con el Instituto Nacional de Antropología e Historia en el proyecto arqueológico El Vallecito de 2011 a 2018. Recién se tituló de doctora en el programa de Estudios Socioculturales del Instituto de Investigaciones Culturales (IIC-Museo), Universidad Autónoma de Baja California, plantel Mexicali. Su trabajo actual consiste en realizar etnografía sobre la cerámica pa ipai e investigar el papel de la memoria en la selección de formas, además del análisis del tiempo y espacio en la práctica antropológica.

Martín Cuitzeo Domínguez Núñez

Obtuvo el doctorado en noviembre de 2019 por el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas); es maestro en semiótica por la Universidad Industrial de Santander (UIS) y arqueólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Es actualmente profesor asignatura B de la licenciatura en Arqueología en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México en Chihuahua. Es también miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt como candidato a investigador para el periodo 2023-2026. Sus líneas de investigación e interés son: la astronomía cultural, la antropología semiótica, las manifestaciones gráfico-rupestres y la mitología. Ha sido becario de la Organización de Estados Americanos (OEA), de la Universidad de Carleton en Ottawa y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Ha obtenido apoyos para asistir a conferencias por parte de la

American Rock Art Association (ARARA) y de la International Association for Comparative Mythology (IACM). En 2018 realizó una estancia de Investigación Doctoral en el Laboratorio de Geomática y Cibercartografía de la Universidad de Carleton en Ottawa. Es autor de diversos libros y artículos de investigación.

Rubén Luna Castillo

Antropólogo social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Maestro en Desarrollo Regional por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y doctorante por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Ha trabajado durante más de diez años con pueblos del norte de México, particularmente con rarámuris de Chihuahua y yumanos de Baja California sobre temas como: organización social y territorial, políticas de desarrollo, tierra y territorios, problemáticas ambientales y peritajes antropológicos. También ha acompañado procesos organizativos desde distintas organizaciones que asesoran y capacitan a algunas de estas comunidades, desde el INAH, en proyectos de capacitación y asesoría a comunidades indígenas y en la elaboración de peritajes. Actualmente coordina el Departamento de Peritaje Antropológico del INAH.

Gustavo A. García Gutiérrez

Egresado de Sociología por la UAM, unidad Azcapotzalco, con especialización en Sociología Rural, su interés inicial fueron las comunidades indígenas y los derechos de los pueblos indígenas, intereses concretados en la tesis de grado sobre la policía comunitaria y el sistema de impartición de justicia comunitaria de la Costa-Montaña de Guerrero. Posteriormente, sus intereses se orientarían a la relación entre agua, pueblos indígenas, conflictos territoriales, ambientales, territorialidades y los pueblos del noroeste, durante la maestría. En este contexto académico realizó su tesis sobre la oposición al acueducto Independencia y la disputa por las aguas del río Yaqui. Actualmente trabaja sobre la territorialidad de pescadores cucapás y yaquis en el golfo de California desde una perspectiva de antropología jurídica, útil para pensar cómo se imbrican e interactúan las normatividades estatales y las indígenas en contextos de conservación ecológica.

Yolanda Mexicalxóchitl García Beltrán

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Maestra en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Esta-

do de Morelos y licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Se ha enfocado en el estudio de los conflictos socioambientales, especialmente aquellos que involucran a población indígena, así como distintos procesos de movilización y resistencia. Ha colaborado en las publicaciones *Violencias graves en Morelos: una mirada sociocultural* y *Conflictos y resistencias: energía y conflictividad socioambiental en México*, entre otras. También ha participado en distintos congresos.

María Elena Ibáñez Bravo

Cursó la licenciatura en Lingüística en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), de la que se tituló con una investigación sobre fonología de la lengua paipai. Se ha especializado en el estudio de lenguas yumanas de Baja California, en México. Ha laborado en diversas instituciones nacionales como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) y en el Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA). En 2008 participó con el Departamento de Estudios Indígenas de la Universidad Estatal de San Diego (SDSU) para la documentación del ko'ahl. En 2009 publicó un material para enseñanza de la lengua paipai como segunda lengua, con Educación Básica de Baja California. Como docente ha impartido clases en la licenciatura de Lingüística y Etnología de la ENAH. Actualmente se encuentra cursando la maestría en Lenguas Modernas en la UABC, con la investigación sobre hablantes de herencia en lengua paipai.

Etna T. Pascacio Montijo

Licenciada en Lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra y doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Gran parte de su investigación ha sido sobre la fonología, morfología, lingüística histórica y filología de la lengua matlatzinca. Actualmente es profesora de tiempo completo de la Facultad de Idiomas de la UABC, donde desarrolla proyectos sobre paisaje lingüístico y enseñanza de lenguas, además de coordinar el Programa de Investigación y Estudios Aplicados en Lenguas Indígenas de Baja California.

Carlos Ivanhoe Gil Burgoín

Licenciado en Lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (2011) y doctor en lingüística por El Colegio de México (2016) en el que se graduó con una tesis sobre fonología de la lengua kumiai. Ha realizado estancias posdoctorales en la Universidad de Barcelona y la Universidad de Sonora. Actualmente es profesor e investigador de la UABC, y miembro del SNI nivel

candidato. Sus áreas de especialización son la lingüística descriptiva y la documentación de lenguas yumanas, tepehuano del norte y la sociolingüística del español.

Ivette Selene González Castillo

Obtuvo la maestría en Lingüística en la Universidad de Sonora (Hermosillo) con la tesis *Propuesta metodológica para la documentación lingüística del paipai*, y la licenciatura en Lengua y Literatura de Hispanoamérica por la Universidad Autónoma de Baja California (Tijuana). Actualmente trabaja en el desarrollo de enfoques metodológicos para la investigación colaborativa de la lengua paipai (yumana) y se ha especializado en técnicas de documentación y procesamiento de datos. Anteriormente se había formado en el diseño de programas didácticos y cuenta con experiencia en la enseñanza de lenguas adicionales. Otros intereses de investigación incluyen la revitalización de lenguas indígenas y la divulgación científica.

Manuel Alejandro Sánchez Fernández

Doctor en Lingüística por El Colegio de México; maestro en Lingüística por la Universidad de Sonora. Licenciado en Ciencias de la Comunicación y en Sociología por la Universidad Autónoma de Baja California. Profesor de tiempo completo adscrito a la licenciatura en Docencia de la Lengua y la Literatura de la Facultad de Pedagogía e Innovación Educativa de la UABC; miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Es un activo divulgador de las lenguas yumanas bajacalifornianas, las tecnologías del lenguaje, así como de la disciplina lingüística en general en el noroeste de México. Sus líneas de investigación son la lingüística de corpus, lingüística descriptivo funcional del paipai y la enseñanza de la diversidad lingüística

COORDINADORES

Everardo Garduño Ruiz

Doctor en Antropología por la Universidad Estatal de Arizona. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 2; por 30 años fue investigador del Instituto de Investigaciones Culturales de la Universidad Autónoma de Baja California, en donde obtuvo el Premio al Mérito Académico por su contribución al desarrollo de la antropología en el noroeste de México y de donde se retiró

hace un año. Autor de diversos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales, y de libros, entre los que se encuentran *Voces y ecos de un desierto fértil* (1990); *Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín* (1991) y la monografía *Yumanos* (2015). Autor también de los guiones museográficos de los museos de sitio de la Sierra de San Pedro Mártir, de la Reserva de la Biósfera del Pinacate y Gran Desierto de Altar, así como del Museo de la Vid y el Vino en el Valle de Guadalupe.

Alejandra Velasco Pegueros

Licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra y doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. Ha participado en diagnósticos en materia cultural e indígena y publicado diversos artículos académicos y de divulgación sobre identidad, etnicidad y territorio, particularmente sobre los pueblos nativos de Baja California. Asimismo se ha desempeñado en la docencia, particularmente de la investigación, en universidades como la ENAH y la Universidad de Tijuana. Actualmente es coordinadora académica de la carrera de Cine y Producción Audiovisual en la Universidad de Tijuana.

Yumanos. Nuevas y diversas miradas sobre los pueblos nativos de Baja California se publicó en noviembre de 2024. La edición estuvo a cargo del Área Editorial del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la UABC. Este libro es gratuito y se encuentra disponible sólo por medio electrónico en formato PDF.

**Yumanos. Nuevas y diversas miradas sobre los pueblos
nativos de Baja California** es una obra colectiva que aborda la
riqueza de la vida cotidiana de estos grupos, sus expresiones materiales y
culturales, con información arqueológica, geográfica, histórica, etnográfica y lingüística
que permite a las personas lectoras seguir una ruta interpretativa. Todos los capítulos brindan una
miscelánea interesante de temas y enfoques sobre estos pueblos y dan cuenta de la vitalidad de éstos, a
pesar de los cambios sociales, de los problemas territoriales y de los discursos catastróficos.
Este libro es una invitación para continuar estudiando las culturas yumanas a través
de procesos colaborativos que permitan no sólo producir conocimiento
sobre ellas, sino también incidir en la solución de los
problemas que en la actualidad enfrentan.

