



EL COLEGIO DE MICHOACAN, A.C.
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

Seguir la huella: indigeneidades nómades entre familias de La Huerta, Baja California. Del ejido a la Nación kumiay-Kumeyaay.

Tesis que para optar por el grado de
Doctora en Ciencias Sociales

presenta
Mtra. Eva Caccavari Garza

Codirectoras:
Dra. Gail Roberta Mummert Fulmer
Dra. María del Carmen Ventura Patiño

Lectores:
Dr. Paul M. Liffman
Dra. Leticia Katzer Molina
Dr. José Eduardo Zárate Hernández

Zamora, Michoacán, marzo 2024

Índice

Índice de Imágenes	5
Índice de Mapas	5
Índice de Cuadros	6
Agradecimientos	7
Resumen.....	9
Introducción	13
Pistas, rastros y huellas en el camino.....	26
Hoja de ruta.....	28
Capítulo 1. De raite con mujeres y hombres todo terreno: Reconstruyendo mi camino a La Huerta.....	34
Detrás del escritorio: Del pacto de muerte al pacto de vida	37
De raite: más allá de las comunidades nativas.....	47
Mujeres (y hombres) todo terreno.....	55
Ambigüedades, paradojas y anhelos	59
Capítulo 2. «Huerteños de antes y huerteños de ahora»	64
«Jtha: Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta».....	65
Los huerteños: Indígenas nativos de Baja California	75
«Una nación sobre dos naciones»	82
«Yo no soy migrante, yo estoy en mi tierra»	86
«Si hay huellas seguro que hay...».....	94
Capítulo 3. Indios sin fronteras: huellas, itinerarios y rizomas.....	104
«El que se queda sentado, se queda pegado».....	109
<i>Matt kuatay</i> : El territorio grande de la Nación kumiay-Kumeyaay.....	123
Siguiendo huellas... ..	133
«Yo soy un indio sin fronteras»	147
«¡Qué retén ni qué madres!».....	165

Capítulo 4. «No cumple con el perfil»: ¿Pueblos indígenas en riesgo?.....	179
«Las reglas que la gente blanca ha impuesto»	187
Los «dizque sabedores»	201
Entre fronteras.....	207
La última frontera	213
Hacer(se) indígenas en Baja California	219
¿Pueblos indígenas en riesgo?	235
Capítulo 5. Fuga pa' La Huerta.....	242
Rizomas genealógicos e itinerarios identitarios.....	246
«¿Dónde está el pueblo?»	262
«A ver ahora cómo nos vamos a llamar»	275
«Nosotros aquí seguimos, aquí estamos»	286
Capítulo 6. Indigeneidades rizomáticas: encuentros, desencuentros y encontronazos	301
La Nación kumiay-Kumeyaay	302
«Yo de grande quiero vivir debajo de un encino»	312
Los kuchumáltépetl, y otros <i>jikú</i> «bienintencionados».....	325
Los Ña Ojap, los Tipei Mattayum.....	338
Nativa: Festival de las artes tradicionales.....	357
Esperando por un lugar: ¿indianizar las instituciones o institucionalizar a los indios?	363
Conclusiones. «Y si no hay caminos los hacemos».....	371
Referencias.....	384
Videos, documentales y reportajes.....	403
Anexo 1. Mis maestros nómades	406
Anexo 2. La historia de Cuy-a-ho-marr (El Chaup)	416
Anexo 3. Tratado L (Fragmento)	433
Anexo 4. Listado de shumules Diegueños.....	436

Anexo 5. Rizomas genealógicos	446
Anexo 6. Glosario	453

Índice de Imágenes

1. El beisbolista	16
2. Entre encinos	28
3. La «línea» en la ciudad de Tecate	41
4. «Llevar la vida»	45
5. «Nosotras y nosotros no conocemos de fronteras»	108
6. Rumbo a la pesca	116
7. Distribución de los poblados kumiay en Baja California (2019-2021)	126
8. «Ubicaciones de pueblos y rancherías en el oeste del condado de San Diego»	130
9. <i>Matt kumatay</i> : Territorio grande de la Nación Kumeyaay-kumiay	139
10. <i>Tipey Waiyui</i> : Indio sin fronteras	155
11. Altar de un <i>Tkei Kna</i>	159
12. «Diegueño Ground Paiting»	164
13. Polémico «reconocimiento»	182
14. Estereotipos y alocronías	185
15. «El enrejado»	199
16. Atlas de los Pueblos Indígenas de México	234
17. Diversidad. Baja California	234
18. Fiesta tradicional, Comunidad Indígena Kumiai de La Huerta	246
19. Casa en el verano, La Huerta, 2019	272
20. «Los pueblos indígenas Yumanos nos manifestamos»	283
21. Rancho Cedros, Sierra de Juárez, Baja California	291
22. Banderas de las 12 reservaciones Kumeyaay	303
23. Aprendiendo la lengua y cultura kumiai	308
24. Hoy familias kumiay de Rosarito	309
25. Aurora, libertad	323
26. Los falsos «kumiay»	328
27. Bules	341
28. <i>Eniaay Kubuteey</i>	343
29. <i>Ijmu psheit</i>	354
30. Viva la tierra de los Kumeyaay	356
31. «Cada año»	359
32. Carteles promocionales de Nativa, 2017 y 2018	361
33. Cartel promocional de Expo Nativa 2022	361

Índice de Mapas

1. Ejidos y comunidades nativas en Baja California	14
2. <i>Matt kumatay</i> : Reservas, ejidos y comunidades agrarias kumiay-Kumeyaay	18
3. Baja California. Lugares donde viven los huerteros (2000-2020)	71

4. <i>Matt kuatay</i> . Misiones y poblados civiles cercanos a La Huerta	80
5. Territorio prehistórico y unidades territoriales yumano-cochimi	83
6. <i>Matt kuatay</i> . Distribución de clanes/sib 1920-1930	216
7. <i>Matt kuatay</i> . Distribución de clanes/sib 1920-1930	216
8. Áreas geográficas asociadas con clanes	250
9. Rutas kumiay relatadas por Hohenthal, 1949-1951	256
10. Baja California. Rutas históricas kumiay y surgimiento de ejidos	259
11. La Huerta. Distribución de casas, recursos y servicios (1950-2016)	267
12. Recorridos en relación con La Huerta (2018-2021)	289
13. Baja California. Proyectos económicos que amenazan el territorio kumiay	316

Índice de Cuadros

1. Lenguas yumano-cochimi	77
2. Baja California. Cifras de población 2000-2020	78
3. Asentamientos yumanos oficialmente reconocidos en Estados Unidos y México	85
4. Esquema sedentarismo-nomadismo	99
5. Concentrado de datos agrarios de las comunidades y ejidos yumanos	241
6. Nombres de clanes tipai, pa ipai, cucapá	249
7. Clanes de los diegueños del sur según Hohenthal, 1949-1951	253
8. Proyectos eólicos en Baja California (2010-2020)	318

Agradecimientos

Al increíble Lu, pequeño gran viajero

Para realizar esta investigación conté con el respaldo, colaboración y estímulo de personas e instituciones con quienes estoy enormemente agradecida.

Expreso mi gratitud al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) pues sin la beca otorgada, esta investigación no hubiera sido posible. Estoy en deuda con El Colegio de Michoacán A.C. que, a través del Programa del Doctorado en Ciencias Sociales, puso a mi alcance un espacio de formación y reflexión que me permitió estar en contacto con personas valiosas y comprometidas, dispuestas a apoyarme siempre que lo necesité.

Agradezco especialmente a la Dra. Gail Mummert Fulmer y a la Dra. María del Carmen Ventura Patiño por dirigir esta investigación. Su dedicación, paciencia, compromiso y apoyo firme e incondicional fueron fundamentales para transitar a lo largo del proceso que dio forma a esta investigación. Agradezco también al Dr. Paul M. Liffman y al Dr. José Eduardo Zárate Hernández, quienes han sido lectores críticos y propositivos desde el inicio y hasta el final de este proyecto. Las aportaciones de la Dra. Leticia Katzer Molina también han sido de gran valor para inspirar mi trabajo. Estoy agradecida también con la Dra. Alejandra Navarro Smith, la Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo; la Dra. Xóchitl Leyva; el Dr. Everardo Garduño; el Dr. Miguel Olmos y el Dr. Néstor Corona, por haber participado como lectores y guías durante los avances de esta investigación.

Con el personal administrativo y operativo de El Colegio de Michoacán estoy en deuda porque su apoyo me permitió sortear inconvenientes en el camino; especialmente agradezco a Iván Alonso Casas, quien facilitó mucho mi acceso a los recursos disponibles en la Biblioteca Luis González; también a Marco Antonio Hernández Andrade, pues su invaluable ayuda hizo posible incorporar muchos de los mapas contenidos en esta investigación. El apoyo y orientación de Antonieta Delgado y Beatriz Navarrete fueron de mucha ayuda a lo largo del Doctorado.

En Baja California agradezco a mis maestros nómades las pláticas, aventuras, recorridos y enseñanzas compartidos (véase Anexo 1). Con los «huerteños» estoy agradecida por recibirme, por los aprendizajes y la «carrilla». Especialmente agradezco a Gilberto González Arce años de amistad y aprendizaje; también por poner a mi disposición el *babejeep* siempre que lo necesité. Expreso mi gratitud a Adriana Arce Burgoin, Rosario Burgoin, Osmara González Arce y a Imeith que hicieron de cada uno de mis días en La Huerta una aventura; también a Cynthia y a Chon por la amistad y los recorridos; a Gilberto González Vaquero nuestras charlas.

Antes, durante y después de esta investigación, en La Huerta he tenido oportunidad de convivir y de aprender de personas que cotidianamente compartieron conmigo su tiempo, sus saberes y su alegría. Expreso mi gratitud hacia Teófilo Arce Cuero (†), Zefe Aldama Cuero (†), Jovita Aldama Machado (†), Enriqueta Castro (†); también a Rafaela Aldama Cuero, Armando González Cuero, Severiana Aldama Cuero, Erasmo González Cuero, Yolanda Poblano Castro, Miriam Ortega, Humberto Vaquero, a Cachito, Yinna, Lichis, Chililla, Eiliana, Edilia, Victor, María Elena, José Luis, Java, Pola; también agradezco a Pili, Chano y Marianita, las risas y juegos. En Ojos Negros agradezco contar con mi familia huerteña: Melina, Prieta, Diana, Lalo, Kenia y Jorge; su amistad siempre ha sido un aliento, a pesar de los jalones de orejas y con las patitas colgadas. Más allá de La Huerta, mi amistad con la familia Aldama López, Rigo, Magda, Jaret, Diana y Daina ha sido de aprendizaje, solidaridad y mucho afecto, que también valoro y agradezco; son para mí maestros y ejemplos de vida. También agradezco a Manuel Torres Aldama, a Socorrito y a Genaro, sus historias y su hospitalidad.

Las charlas y el tiempo compartidos con José Alfredo Ceseña, Ángel Díaz, Valeria Díaz, Aurelia Ojeda, Gera, Beatriz, Vicky, Naty, Goyito y el Veneno han sido muy importantes a lo largo de los años; lo mismo que la relación con las hermanas Meza Yolanda, Norma, Emilia y Aurora (†). Haber sido incluida en algunas actividades para los kumiay-Kumeyaay por Martha y Stan fue muy relevante; igualmente en los *Ña Cjap*, donde pude encontrarme y compartir con el profe Adán, el profe Anselmo, Lucía, Delfina, Keneth, Alonso y Ángel Pesado, Julia. Aprecio el cariño y cercanía de Chon Duarte, mi papá pa ipai y de Carmen y Apolonia. Valoro infinitamente la amistad y el apoyo que siempre he recibido de Mónica González y Elías Espinoza, de sus hijos Alía y Elías; también de Raquel Portillo Tambo (†) mi primera compañera de caminos en Baja California, de María, Ruth, José, Onésimo, y Renato. A mi mamá adoptiva Leonor Farlow, a Sandra y Tere. Valoro las visitas en la ciudad de México, de Antonia, Juana y de mi fumona favorita, Inocencia González Sainz (†).

Finalmente, estoy en deuda con las personas que me han acompañado y dado ánimos en momentos difíciles y que son fundamentales, mis compañeras y compañeros de viaje y de vida. Especialmente agradezco a Guadalupe y Ana, mi madre y mi hermana, por estar siempre. También me siento agradecida con Blanca Miller, Francisco Retama, Marisol Simón, Claudia Delgado, Gabriela Sandoval, Martha Lozano, Carolina Mata, Verónica Araiza y Bianca Sandoval por caminar conmigo.

Resumen

Esta investigación aborda el nomadismo como una forma de vida en común contemporánea que los pueblos cochimí, kiliwa, pa ipai, cucapá y kumiay que viven en Baja California, México sostienen y actualizan a través de sus prácticas, relaciones y conocimientos cotidianos. Entre estos autodenominados indígenas nativos de Baja California, el nomadismo está estrechamente vinculado con la caza, la pesca y la recolección; con el movimiento y con patrones dispersos de asentamiento; con formas de organización procesuales y, en general con la variación continua que, desde tiempos prehistóricos, les ha permitido responder a condiciones ecológicas, sociales, políticas y económicas dinámicas y desafiantes.

Entre los principales desafíos que enfrentan los autodenominados nativos o yumano-cochimí, principalmente desde la segunda mitad del siglo XIX, están los procesos de sedentarización forzada derivados de la conformación de Estados Unidos y México como Estados-Nación independientes. En consecuencia, en el caso estudiado a detalle de los kumiay-Kumeyaay, observamos su fragmentación y sujeción a los límites territoriales definidos político-administrativamente. Fueron objeto de ejercicios violentos de nomenclatura y clasificación por estos dos Estados-nación, quienes intentaron congregarlos imponiéndoles nuevas unidades territoriales claramente delimitadas a cada lado de la frontera: reservaciones, ejidos y comunidades agrarias.

En México, convencionalmente las narrativas académicas y gubernamentales han asumido que, como resultado de estos procesos de largo aliento, los nativos se sedentarizaron, abandonaron prácticas tradicionales de subsistencia y que su movilidad es entendible como un simple proceso migratorio. Sostengo que estas narrativas sesgadas tienen repercusiones que vulneran a los nativos, dificultando el ejercicio pleno de sus derechos al territorio, al libre tránsito y a la afirmación de sus formas de vida y pensamiento.

A partir de experiencias compartidas con los nativos entre 2008 y 2022, cuestiono estos supuestos, situando la expresión de sus indigeneidades en la tensión entre nomadismo y sedentarismo. Con este propósito rastreamos recorridos geográficos —presentes y pasados— de y con los nativos, tomando como punto de partida la Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta.

Además de desplazamientos físicos compartidos principalmente con los huerteños entre 2017 y 2021, hicimos recorridos a través de documentos históricos, expedientes agrarios y de algunas de sus publicaciones en redes sociales. Esta travesía colectiva me impulsó a dialogar a lo

largo de esta investigación con propuestas de pensadores nómades que, desde la filosofía, la geografía, la sociología, el derecho y la antropología, invitan a revalorar la importancia de la movilidad en la configuración de las subjetividades, ahondando en diferentes prácticas y experiencias.

Este estudio propone que los nativos construyen itinerarios identitarios rizomáticos que se extienden más allá de las fronteras, más que formar entidades étnicas o geográficas cerradas, autocontenidas o rígidamente delimitadas. La movilidad de los nativos asociada al nomadismo es entendida como la base corpórea de sus subjetividades. Reconcebir de esta forma las raíces corpóreas de estas subjetividades, permite rastrear en el tiempo y en el espacio sus itinerarios identitarios, siguiendo las huellas que van dejando a su paso. Estas huellas pueden incluir historias de vida, memorias, saberes colectivos y restos materiales, que remiten a múltiples registros.

El resultado de esta investigación es una cartografía, un registro localizado, parcial y afectivo de las huellas, los caminos, los lugares y las interacciones que han dado forma a itinerarios identitarios de los huerteños, en relación con el rizoma de las indigeneidades nómades de los nativos de Baja California. Lanza una invitación y un desafío. La invitación es a cuestionar las narrativas imperantes en torno a los nativos, a fin de visibilizar, respetar y proteger conocimientos, habilidades, prácticas e interacciones nómades que les permiten afirmar la vida y que han sido sistemáticamente negadas, invisibilizadas, restringidas e incluso criminalizadas. El desafío consiste para los académicos en construir otras narrativas y prácticas más cercanas y menos apocalípticas que apoyen los esfuerzos de los nativos por construir futuros más vivibles y respetuosos; para los funcionarios públicos, el reto es generar programas y políticas públicas que efectivamente reconozcan el valor de la diversidad que los nativos sostienen cotidianamente y que garanticen el ejercicio pleno de sus derechos.

Palabras clave: yumanos, nomadismo, movilidad, indigeneidades, territorio, subjetividad, rizoma

Abstract

This research addresses nomadism as a contemporary communal way of life upheld and sustained by the Cochimí, Kiliwa, Pa Ipai, Cucapá, and Kumiai peoples living in Baja California, Mexico. They maintain and update this lifestyle through their daily practices, relationships, and knowledge. Among these self-identified indigenous people of Baja California, nomadism is closely tied to hunting, fishing, and gathering, as well as movement and scattered settlement patterns. It is associated with procedural forms of organization and, overall, with continuous

variation that, since prehistoric times, has allowed them to respond to dynamic and challenging ecological, social, political, and economic conditions.

One of the main challenges faced by these self-identified natives or Yumano-Cochimí, particularly since the second half of the 19th century, is the forced sedentarization processes resulting from the establishment of the United States and Mexico as independent nation-states. Consequently, in the detailed case study of the Kumeyaay-Kumiai, we observe their fragmentation and subjection to politically-administratively defined territorial limits. They became the subject of violent exercises in nomenclature and classification by these two nation-states, which attempted to gather them by imposing new clearly defined territorial units on either side of the border: reservations, ejidos, and agrarian communities.

In Mexico, conventional academic and governmental narratives have assumed that, as a result of these long-term processes, natives became sedentary, abandoned traditional subsistence practices, and their mobility is understandable as a simple migratory process. I argue that these biased narratives have repercussions that compromise the rights of the natives, hindering the full exercise of their rights to territory, free movement, and the affirmation of their ways of life and thought.

Drawing from shared experiences with natives between 2008 and 2022, I challenge these assumptions, situating the expression of their indigeneities in the tension between nomadism and sedentarism. For this purpose, we traced geographical journeys—both present and past—of and with the natives, using the Kumiay Indigenous Community of La Huerta as a starting point.

In addition to shared physical journeys, primarily with the residents of La Huerta between 2017 and 2021, we conducted explorations through historical documents, agrarian records, and some of their publications on social media. This collective journey led me to engage throughout this research with proposals from nomadic thinkers in philosophy, geography, sociology, law, and anthropology, inviting a reevaluation of the importance of mobility in shaping subjectivities, delving into different practices and experiences.

This study proposes that natives construct rhizomatic identity itineraries that extend beyond borders, rather than forming closed, self-contained, or rigidly defined ethnic or geographic entities. The mobility of the natives associated with nomadism is understood as the corporeal basis of their subjectivities. Reconceptualizing the corporeal roots of these subjectivities allows us to trace their identity itineraries over time and space, following the traces they leave behind. These traces may

include life stories, memories, collective knowledge, and material remnants, pointing to multiple registers.

The result of this research is a cartography, a localized, partial, and affective record of the traces, paths, places, and interactions that have shaped the identity itineraries of the residents of La Huerta in relation to the rhizome of nomadic indigeneities of the natives of Baja California. It issues an invitation and a challenge. The invitation is to question prevailing narratives about natives to make visible, respect, and protect nomadic knowledge, skills, practices, and interactions that enable them to affirm life and have been systematically denied, invisibilized, restricted, and even criminalized. The challenge for academics is to construct alternative narratives and practices that are closer and less apocalyptic, supporting the efforts of natives to build more livable and respectful futures; for public officials, the challenge is to create programs and public policies that effectively recognize the value of the diversity that natives sustain daily and ensure the full exercise of their rights.

Keywords: Yumans, nomadism, mobility, indigeneity, territory, subjectivities, rhizome

Introducción

«Llegamos primero y nos quedaremos siempre»

Mientras que el migrante abandona un medio que ha devenido amorfo o ingrato, el nómada es aquel que no se va, que no quiere irse, que se aferra a ese espacio liso en el que el bosque recula, en el que la estepa o el desierto crecen, e inventa el nomadismo como respuesta a ese desafío.

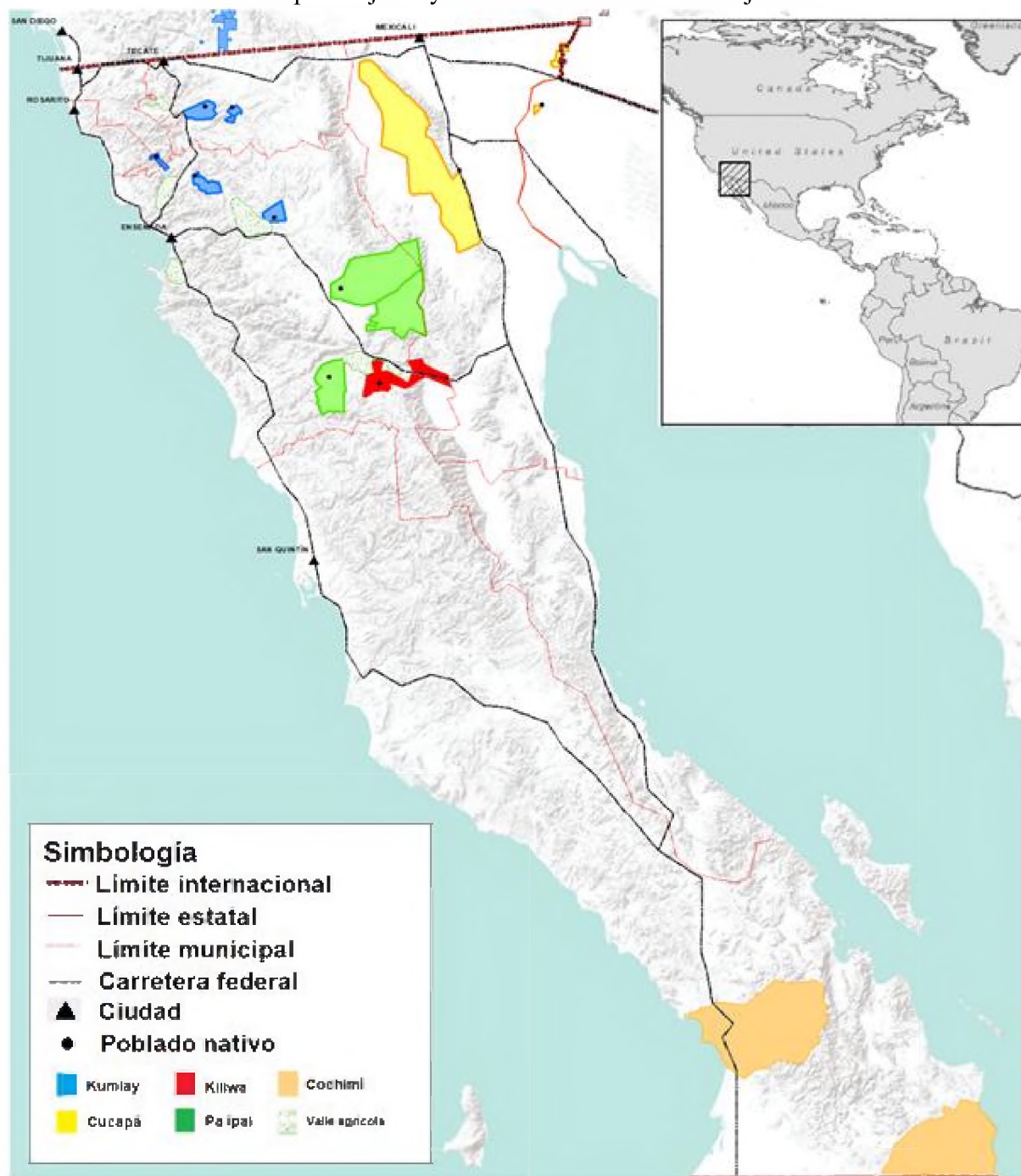
Deleuze y Guattari, 2004: 385

Los cochimí, kiliwa, pa ipai, ku'ahl, cucapá y kumiay¹ que viven en los estados de Baja California y Sonora en el noroeste de México suelen identificarse entre sí como *indígenas nativos*,² afirmando ser los pobladores contemporáneos con más antigüedad en la península o —como ellos dicen—*los que llegaron primero*. Actualmente en México, estos pueblos están asociados con once núcleos agrarios (Véase Mapa 1). Uno de estos núcleos agrarios es La Huerta, que se localiza en el municipio de Ensenada, en la Delegación de Ojos Negros, a 55 kilómetros de la Ciudad portañá de Ensenada. La Huerta se ubica en el extremo sur de *Matt kumatay*, el territorio grande que los miembros de la Nación kumiay-Kumeyaay reconocen como soporte de sus huellas y de las huellas de sus ancestros y que se extiende «50 millas al norte y al sur de la frontera internacional entre México y Estados Unidos» (Connolly, 2016: 13), cubriendo un territorio diverso, heterogéneo y cambiante, sin límites fijos, de más de 35,000 kilómetros cuadrados. Forman parte de *Matt kumatay* 16 unidades territoriales: 12 reservaciones en el Condado de San Diego, California, tres ejidos, en el municipio de Ensenada, una comunidad en el municipio de Tecate, además de algunas rancherías que no cuentan con el reconocimiento agrario, aunque algunos funcionarios las reconocen como «comunidades de hecho» (Véase Mapa 2).

¹ Existen diferentes propuestas de clasificación etnolingüística de estos grupos, la más aceptada (Kendall 1983) considera el origen común de las lenguas yumano-cochimí, su separación en dos grupos: las cochimí (de las que se tienen pocos registros y no se contabilizan hablantes) y las yumanas que se diversificaron en alrededor de 15 lenguas distintas con sus respectivos y numerosos dialectos.

² Para ellos indígena y nativo no son términos intercambiables, además de que no siempre han hecho referencia a las mismas colectividades.

Mapa 1. Ejidos y comunidades nativas en Baja California



Elaboración propia

El 15 de mayo de 2011, algunos jóvenes huerteños que vivían en la ciudad de Ensenada, crearon en Facebook una «página comunitaria» llamada *Jtha: Comunidad indígena kumiay de La*

Huerta, con el propósito de difundir «lo que nosotros queremos que se sepa de nuestra cultura, sin intermediarios ni portavoces» (Publicación en Facebook, 23 de agosto 2018). El nombre de esta página y discusiones que han tenido lugar en ella condensan algunas problemáticas y dilemas que enfrentan los huerteños y que abordaremos en esta investigación, en relación con las indigeneidades de los nativos de Baja California; es decir, explorando interacciones y procesos a partir de los cuales los huerteños se posicionan como *indígenas nativos*, a través de sus encuentros, desencuentros y a veces encontronazos, entre ellos, con otros kumiay-Kumeyaay, otros nativos, otros indígenas y con los *jikú* (no indígenas).

Quienes administran la página de La Huerta en *Facebook* recuperan del idioma kumiay, que muy pocos de ellos hablan de manera fluida, el nombre de esta localidad conocida como *Jhta* (palabra que significa carrizo o lugar de carrizos); utilizar el nombre kumiay de La Huerta como carta de presentación ante los internautas, les permite enfatizar su adscripción étnica recurriendo a criterios muy tradicionales. Por otro lado, al presentarse como una Comunidad Indígena Kumiay, los huerteños que administran esta página anteponen su adscripción étnica a los criterios agrarios,³ al tiempo que rechazan la denominación de cochimí con que, todavía en 2019, algunos reporteros,⁴ funcionarios, curiosos e incluso otros nativos, los identificaban. Finalmente, al utilizar redes sociales, los huerteños desafían perspectivas que asocian la cultura indígena sólo a la tradición, el pasado y la vida rural; aunque en esta página de Facebook no faltan historias y fotografías de «los tiempos de antes», o de algunos de ellos participando en la colecta de miel, piñón, bellotas y otras semillas,⁵ también hacen espacio para visibilizar a «huerteños de ahora» que han destacado no sólo

³ La Huerta es un ejido y no una comunidad agraria. Más adelante veremos implicaciones derivadas de estas dos figuras agrarias en relación con el reconocimiento de la indigeneidad.

⁴ Véase Pastrana et al (2019), Buscando a los cochimí, en línea en <https://especiales.piedepagina.mx/el-color-de-la-pobreza/yumanos/buscando-a-los-cochimi.html>

⁵ La recolección de plantas, hongos, miel y semillas es una actividad tradicional de subsistencia entre los nativos de Baja California y otros pueblos indígenas de California, tan importante como lo ha sido la agricultura en Mesoamérica.

como artesanos o cantantes tradicionales, sino como estudiantes, profesionistas, vaqueros o deportistas. Fue precisamente en esta página, donde uno de los miembros que participan compartió la frase que da título a esta introducción, acompañando una imagen de niños nativos cantando y bailando *Kuri-kuri*.⁶

Imagen 1. El Beisbolista



La publicación dice: «El Beisbolista Juan Manuel León Yu, el “Apache”, de 18 años de edad, indígena Kumiay de esta comunidad, se encuentra participando en el World Tournament Boys League 2019, en la ciudad de Nettuno, Italia. El apache fue seleccionado para integrarse en la selección Mexicana, que participa en el Torneo Mundial de Beisbol 2019, en la Categoría Sub15.

Siguiendo los pasos de generaciones de esta comunidad, que ha tenido buenas historias en este bonito deporte, enviamos buenas porras para el equipo, quienes tendrán el honor de representar a todo México»

Captura de Pantalla, Agosto 1, 2019
<https://www.facebook.com/profile/100064440559669>

Esta investigación titulada *Seguir la huella: Indigeneidades nómades entre familias de La Huerta Baja California. Del ejido a la Nación* kumiay-Kumeyaay, busca arrojar luz sobre los

En La Huerta, la recolección de piñón, salvia, jojoba, chamizo y en menor medida bellotas y yuca, han sido además importantes fuentes de ingresos a partir de su comercialización.

⁶ El *Kuri-kuri* es el baile tradicional de los nativos. Como veremos en el tercer capítulo, según su mitología cada grupo recibió una serie diferente de canciones (Spier, 1923). Actualmente se identifican al menos cinco tipos distintos de ritmos y bailes (Olmos, 2011). La forma más común de baile es en al menos dos filas, una de cantantes que utilizan *jalmas* (sonajas de calabaza) y una de bailadores que se paran frente a ellos (si hay más bailadores se hacen más filas atrás de la primera). Alternadamente ambas filas se mueven hacia adelante y atrás. Según me dijo un cantante cucapá, cada canción y cada baile son un recorrido por el territorio y por eso, durante la canción hacen pausas, que indican cuando los antepasados se detenían a descansar (Alonso Pesado, hombre cucapá, 40 años, Pozas de Arvizu Sonora, comunicación personal, El Indiviso, abril, 2014)

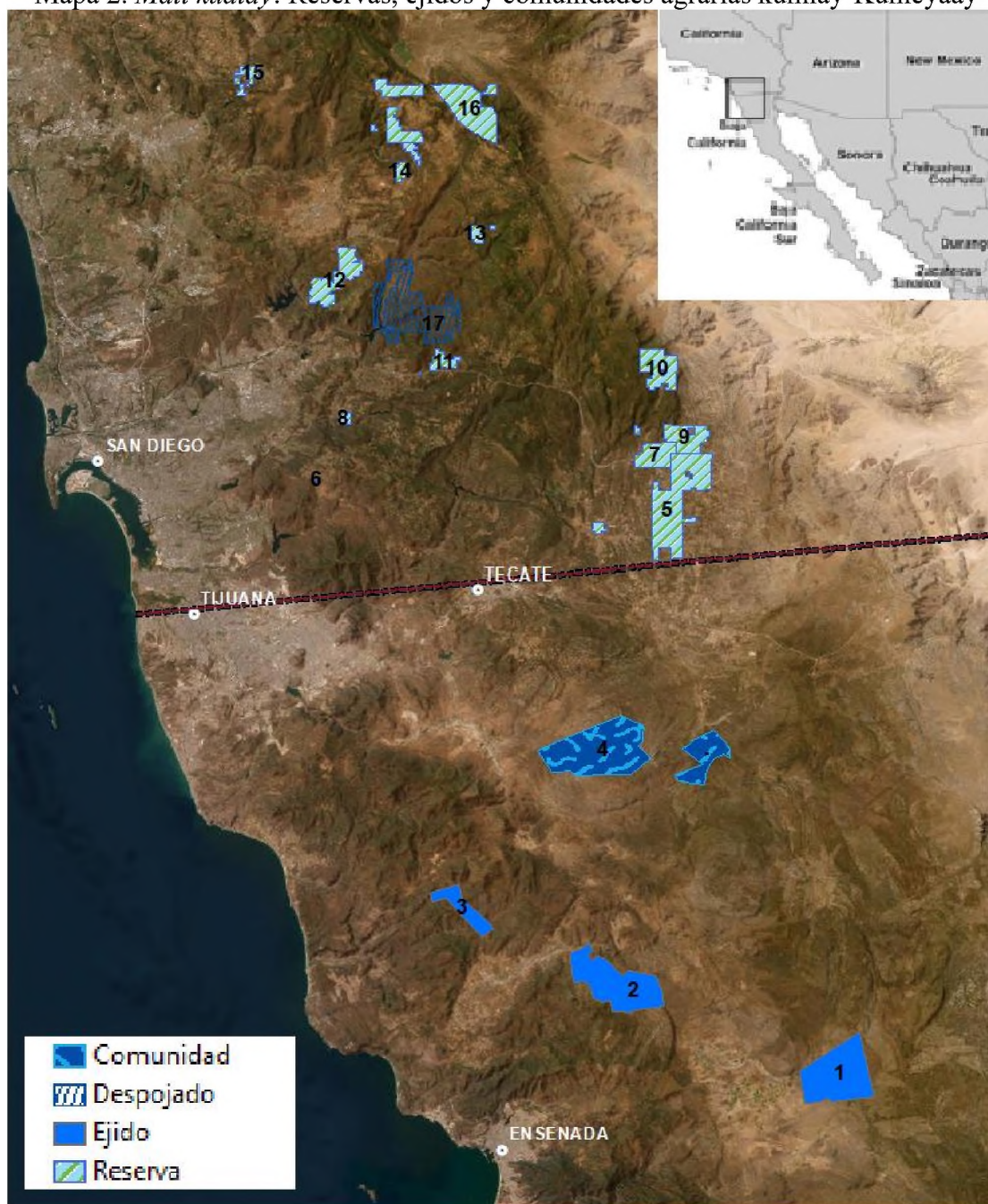
dilemas y problemáticas que han enfrentado los nativos para no irse, para permanecer. El punto de partida es la Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta, pero su alcance geográfico va más allá de los límites territoriales de esta comunidad. Como me dijo Severiana Aldama, una mujer kumiay de aproximadamente 80 años: «los huerteños estamos regados por dondequiera, casados con catarineños, con cucapás, tenemos demasiados parientes por todos lados, hasta del otro lado también [en Estados Unidos]» (comunicación personal La Huerta, julio 2019). Es decir, geográficamente esta investigación contempla los lugares en donde viven y por los que se desplazan los huerteños en México.⁷ Temporalmente me centro en el periodo comprendido entre 1936⁸ y 2021, considerando, por un lado, que según dicen algunos nativos «fue con la invasión de la ley agraria cuando nos hicieron o nos hicimos indígenas» (Aurora Meza, mujer kumiay, 1954-2016; comunicación personal, Ensenada, agosto, 2015) y, por otro, que a partir de 2018 algunos huerteños se integraron como funcionarios indígenas en dependencias gubernamentales.

Propongo que uno de los principales desafíos que han enfrentado los nativos para no irse, para permanecer, son los procesos de sedentarización forzada que se desprenden de la conformación de dos Estados-nación sedentarios, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando, tras la firma del tratado de Guadalupe-Hidalgo, en 1847, sus territorios quedaron sujetos a los proyectos de Estados Unidos y México.

⁷ Durante mis estudios de doctorado mi propia situación migratoria me impidió seguir físicamente a los huerteños a Estados Unidos, donde participaron en algunos encuentros, manifestaciones y protestas que están documentadas en plataformas digitales.

⁸ Baja California fue el último lugar en iniciar el reparto agrario emprendido por los regímenes posrevolucionarios (Cruz, 1991: 45). Cumplió el doble propósito de poblar este «territorio» y de integrar a personas que en otros estados de la república no habían tenido acceso a los beneficios de este política. Como resultado de este proceso, en 1962 La Huerta se conformó como un ejido ganadero. De 1936 data la solicitud del Ejido Sierra de Juárez, que rodea La Huerta.

Mapa 2. *Matt kuatay*: Reservas, ejidos y comunidades agrarias kumiay-Kumeyaay



1. La Huerta	7. La Posta	13. Inaja & Cosmit
2. San Antonio Necua	8. Sycuan	14. Mesa Grande
3. San José de la Zorra	9. Manzanita	15. San Pasqual
4. Neji	10. Wiiaapaaityp	16. Santa Ysabel
5. Campo	11. Viejas	17. Capitan Grande
6. Jamul	12. Barona	

Frontera internacional

Elaboración propia

Estos Estados-nación funcionan como «modelos de realización de la axiomática capitalista» (Deleuze, 2017), extendida a escala planetaria a partir del colonialismo y actualizada —como colonialidad y/o colonialismo-colono— a través de políticas multiculturales neoliberales. Exploro estos procesos considerando las implicaciones de la axiomática capitalista tanto en la territorialidad como en las indigeneidades de los nativos. En otras palabras, trato de responder a la pregunta: ¿cómo se articulan nomadismo y sedentarismo en las expresiones de las indigeneidades y en las formas de vida contemporáneas de los nativos?

Para ello, entiendo que las indigeneidades de los nativos son «agenciamientos colectivos de enunciación» que permiten rastrear sus posicionamientos espaciotemporales en relación —no siempre de oposición— con otras colectividades y que sus culturas no son estáticas, sino «procesos de singularización» inacabados y, como ellos, en constante movimiento (Guattari y Rolnik, 2019: 27-37). Como categoría analítica la indigeneidad permite además ir más allá de narrativas extincionistas, de inventarios de prácticas culturales —supuestamente— perdidas irremediabilmente, así como de cuentas regresivas que enumeran a los cinco, cuatro, tres.... «últimos» hablantes, artesanos, cantantes o médicos tradicionales,⁹ que son las narrativas que imperan en torno a los yumano-cochimí.

Esta perspectiva permite pensar en la «generatividad» de la indigeneidad, que «yace no sólo en lo que logra que suceda, sino también en sus posibilidades irrealizadas» (Pratt, 2015:13), en «presencias-ausentes» que, como huellas, rastros y restos siguen estando disponibles para orientar la vida cotidiana de los nativos (Katzner, 2019). Este acercamiento a las indigeneidades contempla formas particulares de socializar y de interactuar que «implican salir a encontrarse con

⁹ Es particularmente ilustrativo el trabajo de Shayli Muehlmann (2012) respecto al rechazo de los nativos, específicamente de los cucapá, a los conteos con que dependencias gubernamentales, académicos y ONG, abordan la diversidad cultural y biológica.

el otro a través de sus huellas; [...] salir a encontrarse con el espectro del otro, con el espectro de la itinerancia del otro, con la huella que deja el otro caminante en su andar» (Katzner, 2018a: 132).

Es decir, para los fines de este estudio, sitúo las actuales expresiones de las indigeneidades de los nativos en la tensión entre nomadismo y sedentarismo, entendiendo que cada uno remite a formas de vida y pensamiento que se articulan y se materializan en prácticas y narrativas concretas, en modelos territoriales, de subjetividad y ciudadanía. Algunas autoidentificaciones de los nativos como las de «los primeros en llegar», «mujeres y hombres todo terreno» o «indios sin fronteras» expresan esta tensión; reflejan la paradoja entre la no fijación de límites y la necesidad de ser claramente identificables en términos sedentarios (como vivir permanentemente en una comunidad indígena). Como mostraré, en respuesta a esta tensión, que permea la expresión de sus indigeneidades hoy, los nativos trazan *itinerarios identitarios* más que empeñarse en la definición y mantenimiento de fronteras étnicas rígidas que delimiten entidades con contenidos homogéneos y estables. Entiendo estos itinerarios identitarios como unidades relacionales (Ingold, 2011: 145) cambiantes que, articulando prácticas de movimiento e historias de vida a través de múltiples dimensiones espaciotemporales, configuran rizomas¹⁰ (Deleuze y Guattari, 2004).

Para dar soporte a la propuesta de itinerarios identitarios a través de la cual me acerco a las indigeneidades de los nativos, dialogo con pensadores de diversas disciplinas, a quienes me refiero como pensadores nómades recuperando algunos de sus planteamientos (Deleuze y Guattari, 2004; Braidotti, 2000; Stengers, 1999; Katzner, 2021; Bogue, 2004, 2005; Cresswell, 2006, Povinelli, 2018; Maffesoli, 1999; Gangioti et al, 2005; Scott, 2009; Braidotti, 2018). A partir de este diálogo

¹⁰ Deleuze y Guattari recuperan de la botánica los rizomas que son estructuras a través de las cuales algunas plantas se extienden de manera horizontal y a veces subterránea, aplican esta figura a múltiples actividades (humanas y no humanas) que suponen interconexiones y formas de organización no jerárquicas y sin límites precisos. Otra figura de este tipo y quizá más acorde con las experiencias de los nativos podrían los arroyos intermitentes (pero es difícil hablar de indigeneidades «arroyíticas»).

doy por sentado que nomadismo y sedentarismo son formas de vida en común que se articulan, y que constituyen la base corpórea de subjetividades (Braidotti, 2001:54). Es decir, nomadismo y sedentarismo no sólo remiten a patrones o prácticas de subsistencia, movimiento o asentamiento o a modelos territoriales, sino a formas de pensamiento, de «situarse en lo real y de estar en la materialidad del mundo» (Katzner, 2018: 78). Haciendo estas consideraciones me acerco a propuestas de la antropología en torno al nomadismo, recuperando discusiones surgidas en el campo de los estudios de cazadores-recolectores, nómadas pastoriles y nómadas peripatéticos, una de las clasificaciones antropológicas que cuenta con más consenso respecto al nomadismo (Barfield, 2005; Berland y Salo, 1986; Bogue, 2004).

A partir de este diálogo adopto una definición amplia de nomadismo entendiéndolo como una forma de pensamiento y vida en común contemporánea que se afirma en movimiento, y que implica modos particulares de interactuar, conocer y situarse en relación con el espacio, el tiempo, la diferencia y la vida.¹¹ Recupero de Rosi Braidotti (2020) la noción de afirmación, considerando que, como ha señalado Mario Magaña (2016:8), las relaciones de los yumanos-cochimi, entre ellos, con otros indígenas y con los no indígenas son más complejas que «someterse o resistir». Elijo la noción de afirmación sobre la de supervivencia porque denota más agencia e incluye resistencia o confrontación, a la par que negociación o evasión.

En el caso de los nativos estas formas de pensamiento y vida nómades¹² están estrechamente vinculadas con la caza, pesca y recolección, actividades tradicionales que, en algunos casos, son importantes fuentes de ingresos para ellos, si bien combinadas con otras

¹¹ Uso esta larga frase evitando la noción de cosmovisión al considerar que ésta privilegia una perspectiva «escópica» (Ingold, 2011: 45), centrada en la vista, la contemplación y la representación. Críticas a la noción de cosmovisión pueden encontrarse Oyewumí (2015: 35) y Katzner (2019: 106) quien propone cosmovencia, a la par de cosmovisión, haciendo énfasis no sólo en las creencias sino en las vivencias. Más que la representación me interesa enfatizar la acción (Braidotti, 2000: 45); más que lo escópico, lo háptico.

¹² Uso la palabra nómada en términos antropológicos y nómade para articular planteamientos filosóficos y antropológicos.

actividades. Sigo en este sentido la propuesta del nomadismo multi-recursos (Salzman, 1971, 1972) y recupero de los estudios de nómadas peripatéticos la idea de que a través del nomadismo, los nativos «se esfuercen por mantener o maximizar una amplia gama de opciones de subsistencia» que incluyen «habilidades flexibles y el conocimiento sobre los recursos en los sistemas sociales más grandes [puesto] que la homogeneización de habilidades y recursos son caminos hacia la extinción de sus estilos de vida y tradiciones valorados» (Berland y Saló, 1986: 5). Una de las ideas que exploro a partir de estos planteamientos es que sin abandonar la caza, la pesca o la recolección, los nativos han ampliado las opciones para «extraer» (Salzman, 1972) o «adquirir» (Ingold, 2011; Bird David, 1996) recursos. Estas opciones más recientes incluyen el acceso a empleo y proyectos gubernamentales, pero sin sujetarse a regímenes de trabajo, es decir manteniendo la acción libre, la variación continua (Deleuze, 2017: 178) y con ello sus posibilidades de movimiento y autonomía, como veremos sobre todo en el capítulo tres.

Veremos en el capítulo cuatro que entre los nativos el uso de categorías identitarias no es uniforme, sino que ha sido situacional. En el caso específico de su autoidentificación como nómadas hay posturas diversas. Algunos afirman que

nosotros como quien dice, somos nómadas, por eso sabemos dónde, cómo y cuándo sacar miel, buscar quelites, hongos, pizar piñón. Por eso no llegamos a acabarnos todo, como hacen los *jikú*, si dejas, si cuidas, sabes cuándo es la temporada para que vuelva a haber; te vas fijando si ya echó flor esa planta o aquella, si andan las abejas y eso te va avisando cuando hay miel o si va a haber, hay que saberle pues (Armando González Cuero, hombre kumiay, 60 años, comunicación personal, La Huerta, septiembre 2021).

Para otros, el nomadismo está asociado con la movilidad con que «desde kiliwas cada año nos vamos a cucapá cuando está la temporada, a las mareas; luego por eso es difícil mantener a los chamacos en la escuela. Nosotros siempre vamos y venimos, como nómadas» (Elías Espinoza, hombre kiliwa, 35 años, comunicación personal, julio 2008). En algunos casos asumen el nomadismo como un rasgo de sus antepasados que sigue permeando algunas de sus prácticas,

señalando: «nuestros antepasados eran nómadas, porque se movían por el territorio buscando el agua y, nosotros también nos movemos todavía, aunque por otros motivos» (Alonso Thing Farlow, hombre kiliwa, 1970-2015; comunicación personal, Ensenada, julio 2009). Aún sin hacer referencia al nomadismo, quienes se autoidentifican como nativos, se distinguen de otros indígenas precisamente llamándolos «asentados», haciendo énfasis —entre otras cosas— en sus formas de ocupar el espacio. Además, algunas de las autodefiniciones que los nativos utilizan, como la de «mujeres y hombres todo terreno» o la de «indios sin fronteras», así como muchas de sus actividades cotidianas pueden ser consideradas como expresión de su nomadismo contemporáneo; de la vigencia de prácticas y saberes a partir de los cuales actualizan esta forma de vida en común.

Como propone Ronald Bogue (2005:21), siguiendo a Deleuze y Guattari, vinculo el nomadismo con espacios abiertos e ilimitados sobre los que difícilmente se tiene control absoluto; en tanto que asocio el sedentarismo con la tendencia a delimitar espacios estriados o cuadrículados, divididos y divisibles. Tengo en cuenta que nomadismo y sedentarismo son tendencias abstractas que en las sociedades se presentan de formas mixtas (Bogue, 2004: 56; Katzer, 2019: 69) de modo que el reto es «no definir negativamente una categoría con relación a la otra, sino hacer dos categorías positivas en tensión [para] identificar a “los nómadas” y a “los sedentarios”, sólo con relación a interacciones dadas» (Stengers, 1999: 101). Este ejercicio ha supuesto transitar a través de fronteras disciplinares con el propósito de establecer diálogos que permitan articular reflexiones y propuestas en torno al nomadismo que proceden de la antropología, la arqueología y la historia en relación con planteamientos de la filosofía, el derecho o la geografía.

El propósito de esta investigación en términos académicos es contribuir a los esfuerzos encaminados a «dinamizar el concepto de nomadismo» (Katzer, 2021) y que «buscan ampliar nuestra comprensión de las adaptaciones nómadas más allá de los dominios tradicionales de la

crianza de ganado pastoral y las estrategias de recolección de cazadores» (Berland y Salo, 1986:1). Recupero para ello algunas propuestas de una «antropología revitalizada de la movilidad» que considera el movimiento como un objeto de estudio y no sólo como un epifenómeno de las formas de subsistencia o la organización social (Lelievre, 2017).

La distinción entre nómadas y sedentarios se ha considerado problemática «porque está cargada de significaciones preexistentes y se presta a todo tipo de malentendidos» (Stengers, 1999:99). Particularmente se ha señalado que puede contribuir a otrificar a poblaciones móviles (Lelievre, 2017: 69); igualmente se ha sugerido que «difícilmente hay una imagen más romántica en antropología que la de un pequeño grupo de cazadores-recolectores que se lanzan al monte, con sus pocas pertenencias a cuestas» (Kelly, 1992: 43). Aunque el uso de la categoría nómada pueda resultar problemática y prestarse a la otrificación o la idealización, en el caso de los nativos su uso me parece pertinente porque permite visibilizar formas de vida en común que han estado prácticamente ausentes tanto en leyes y políticas públicas, como en el ámbito académico que sólo aborda el nomadismo de los nativos como un rasgo cultural prehistórico que se abandonó a partir de la colonización europea con la llegada del sedentarismo.

Como veremos con detalle en el capítulo cuatro, gran parte de la producción académica supone que efectivamente los nativos se sedentarizaron y que han renunciado a prácticas como la caza, la pesca o la recolección o que su movilidad debe entenderse únicamente en términos de migración (González y Gabayet, 2015, 2019; Olmos, 2011, 2017; Garduño, 2011). Ofreciendo una lectura alternativa, esta investigación muestra que no es así. Es más, revelaré que este tipo de narrativas emanadas de algunos funcionarios y académicos resultan insuficientes para entender las formas contemporáneas de vida de los nativos. Más preocupante aún, al suponer que el nomadismo es una forma de vida que pertenece únicamente al pasado, estas narrativas —que en muchos casos

los presentan como migrantes en su tierra— tienen repercusiones políticas. Esta especie de akinetopsia¹³ que invisibiliza el nomadismo contemporáneo vulnera a los nativos al desconocer su particular territorialidad o al criminalizar prácticas tradicionales de subsistencia como la pesca, la caza o la recolección. Es decir, estas narrativas resultan perjudiciales para los nativos pues obstaculizan o al menos dificultan el ejercicio de sus derechos al territorio, al libre tránsito y al reconocimiento de algunas de sus especificidades y prácticas culturales.

El punto de partida de esta lectura alternativa son algunas propuestas que abogan por una antropología revitalizada de la movilidad (Lelievre, 2017) y que señalan el sesgo sedentario que ha conducido a ciencias sociales inmóviles (Sheller y Urry, 2005) a la denominada «trampa territorial del Estado» (Agnew, 2012) que universalizan el isomorfismo de una «tierra y un pueblo» (Foucault, 1999; Deleuze, 2017). Con voces procedentes de la antropología, la sociología y la geografía estas propuestas alternativas invitan a revisar y replantear supuestos relacionados con la movilidad, haciendo énfasis en su importancia para comprender las subjetividades contemporáneas, al tener en cuenta múltiples dimensiones espaciotemporales y una amplia variedad de experiencias de movilidad —individuales y colectivas— que van más allá de la migración o la subsistencia (Low y Lawrence Zúñiga, 2004; Goggioti et al 2005; Cresswell, 2006).

Me inspiro en la propuesta de Michelle Lelievre para entender el movimiento «como cambio en el tiempo y en el espacio que experimentan personas y objetos» y a su vez para comprender la movilidad como categoría analítica que remite a prácticas, percepciones y concepciones que incluyen tanto movimiento como emplazamiento (Lelievre, 2017: 35; Lelievre y Marshall, 2015). Con este acercamiento busco, por un lado, evitar convertir la movilidad en otra

¹³ La akinetopsia es un trastorno visual en el se experimenta una incapacidad o dificultad importante para percibir el movimiento. Las personas con akinetopsia pueden ver con normalidad objetos estáticos, pero tienen dificultades para percibir o seguir el movimiento de objetos en movimiento (Zarranz, 2013: 200)

gran narrativa, para dar cuenta de procesos y contextos históricos; por otro lado, pretendo situar la movilidad como una estrategia que modula la articulación, evasión o fricción entre personas y colectividades cambiantes y que configura subjetividades.

Pistas, rastros y huellas en el camino

El trabajo que da soporte a esta investigación incluye múltiples registros y experiencias que se remontan a 2008, cuando empezaron mis interacciones con los nativos. Para esta investigación, entre 2017 y 2021 realicé tres temporadas de campo (de abril a junio de 2017, de diciembre de 2018 a agosto de 2019, de julio a septiembre de 2021), conviviendo principalmente con tres familias de La Huerta, una radicada entonces en este poblado, otra en Ojos Negros (a 14 kilómetros de La Huerta) y una más en Ensenada; trabajé también con personas de la tercera edad que viven solas en La Huerta (véase Anexo 1). Generalmente conmigo al volante, con estas personas y familias realicé alrededor de 100 recorridos (cortos o que se pueden hacer a pie; medianos, que implican transporte; largos, que requieren transporte y pasar la noche fuera de casa); también incluyo un par de recorridos realizados con otros kumiay y otros nativos; cada uno de estos recorridos supuso negociar tiempos, destinos y participantes, es decir, no respondieron sólo a la curiosidad de la «antropóloga chilanga». Casi siempre, antes de hacer rutas largas mis compañeros de camino evaluaban mi pericia al volante haciendo un recorrido corto que excusaban pidiéndome que los llevara a cortar leña en los alrededores o a comprar víveres a Puerta Trampa (a siete kilómetros de La Huerta). Si pasaba el «examen» se animaban a ir conmigo más lejos, hicimos recorridos realmente difíciles.

En la convivencia cotidiana y durante los recorridos compartidos fue frecuente interactuar con personas de cuatro generaciones, es común que bisnietos, nietos, hijos, padres y abuelos se interrelacionen estrechamente y a veces vivan bajo el mismo techo, intercambiando cuidados,

anécdotas y conocimientos. Mi trabajo de campo incluyó a nativos que participan en diferentes ocupaciones y que también tienen diferentes grados de estudios: artesanos, funcionarios, profesionistas, rancheros, deportistas, estudiantes, vaqueros o desempleados. Este acercamiento me permitió conocer múltiples perspectivas, contrapuntar información y, en algunos casos, propiciar algunos intercambios entre generaciones.

Por ejemplo, en más de una ocasión alguna persona huerteña de la tercera edad comenzó alguna de sus charlas conmigo interrogándome sobre algún contenido en *Facebook* del que se había enterado por sus nietos o bisnietos. Tampoco es extraño que los más jóvenes, los que tienen acceso a redes sociales, compartan información que resultó de alguna charla con los mayores de su comunidad o bien que difundan en estos medios información sobre las autoridades tradicionales, dándoles visibilidad y respaldo. Para acercarme a estas dinámicas fueron importantes las charlas y también participar en actividades, lejos de los padres, en las que los más jóvenes pudieron compartirme inquietudes, intereses o expectativas sobre la vida en general, sobre lo que para ellos significa ser indígenas nativos o participar en actividades relacionadas con la cultura tradicional.

En los recorridos que realicé con los nativos frecuentemente participaron personas de diferentes generaciones, generalmente nietos o sobrinos nietos y abuelos o tíos abuelos. Los recorridos fueron una oportunidad para charlar y compartir experiencias, también para articular o actualizar saberes. Mientras que los mayores conocían los nombres y las historias de los lugares a los que decidimos ir, los más jóvenes estaban al tanto de las rutas más actuales para acceder a estos, así como de los conflictos más recientes sobre invasiones, actividades y planes por parte de rancheros o ejidatarios vecinos. La participación en estos recorridos siempre fue voluntaria, de modo que fue posible rastrear también alianzas y conflictos prestando atención respecto a quienes evitaron coincidir o bien considerando los lugares y las personas a quienes visitamos o evitamos.

Imagen 2. Entre encinos



Chon a la izquierda y Armando a la derecha, buscando el camino a «las cuevitas».

Además del trabajo en campo, hice una profunda investigación documental/histórica que incluyó la revisión de etnografías de la primera mitad del siglo XX, así como de documentos históricos, principalmente en archivos agrarios en la Ciudad de México y Ensenada; compartir esta información que incluyó fragmentos de textos, fotografías o mapas, también dio pie a charlas profundas sobre temáticas específicas, a que los propios nativos cuestionaran lo que estaba documentado o bien a que recordaran cosas de manera muy vívida y a veces emotiva. Finalmente, también llevé a cabo un seguimiento continuo y sistemático en plataformas digitales, tanto a través de las páginas de las tribus Kumeyaay,¹⁴ como en redes sociales en las que interactúan los nativos, especialmente en *Facebook*.

Hoja de ruta

Esta tesis se desarrolla a lo largo de seis capítulos; para poner título a algunos capítulos y apartados recupero frases hechas que los nativos utilizan de manera cotidiana, pues condensan el tema que abordo (indico estas frases entre comillas). Algunas de estas frases son definiciones que

¹⁴Algunas de estas páginas informativas están asociadas con la *Southern California Tribal Chairmen's Association*, en línea en <https://sctca.net/viejas-band-of-kumeyaay-indians/>; otras son iniciativas grupales que cuentan con la colaboración de académicos, como Kumeyaay.info: <http://www.kumeyaay.info/kumeyaay/> o Kumeyaay.com: <https://www.kumeyaay.com/>

los nativos hacen de sí mismos, de sus prácticas y de los lugares donde viven y se desplazan. Como ha señalado Keith Basso (1990:19) las afirmaciones que la gente hace sobre sí misma ofrecen pistas importantes para comprender cómo se imaginan, se sitúan y se desplazan por el mundo, a lo largo de su vida y en relación con otros.

Siguiendo esta misma lógica, renuncié a denominar a los nativos a partir de una categoría uniforme. Las distintas categorías identitarias indican las posiciones de quienes las usan y nos permiten ubicarlos espaciotemporalmente. Utilizo estas categorías como coordenadas para rastrear posicionamientos cambiantes de personas y colectividades; esto con el propósito de trazar sus itinerarios identitarios a través de procesos históricos o políticos más amplios. Para mencionar algunos ejemplos: la categoría de nativo incluye desde 2018 a los yumanos y los cochimí.¹⁵ La de yumanos tiene un uso más académico y excluye a los cochimí, de modo que la uso para hacer referencia a narrativas académicas, a información arqueológica o cuando no incluyo a los cochimí. Dando cuenta de su posicionalidad en relación con la frontera los kumiay en México utilizan la expresión kumiay-Kumeyaay, el orden se invierte cuando quien la utiliza está en Estados Unidos; considerando mi propia localización utilizo la forma kumiay-Kumeyaay. Respeto el uso original de categorías étnicas cuando cito autores y documentos (como diegueños o tipai). Gran parte de la literatura etnográfica en torno a los yumanos está en inglés, la cito en español a partir de traducciones que yo misma hice.

Inicio esta tesis con un capítulo en que comparto detalladamente inquietudes, dilemas, cuestionamientos y anhelos que han dado forma a mi relación con los nativos desde 2008, considerando que «el posicionamiento que procede de nuestras subjetividades corporizadas e

¹⁵ Para rastrear el alcance de la categoría «nativo» me apoyo en los carteles de promoción del *Festival de las artes tradicionales: Nativa*. Desde 2005, los propios nativos organizan anualmente este evento en Ensenada, integrando como organizadores y participantes únicamente a los grupos que reconocen como nativos. A partir de 2018, el cartel ha incluido a los cochimí.

históricamente localizadas también determina el tipo de mapas políticos y diagramas conceptuales que tenemos más probabilidad de trazar» (Braidotti, 2000: 147). En los capítulos siguientes me acerco a los huerteños en relación con diferentes colectividades con las que han interactuado a lo largo del tiempo, especialmente en el periodo comprendido entre 2008 y 2021.

El capítulo que llamo *Jtha: Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta* tiene el propósito de situarla en términos espaciotemporales, en relación con otros kumiay-Kumeyaay, otros nativos, otros indígenas y los *jikú*; para situar La Huerta en relación con los *jikú*, contemplo narrativas académicas y gubernamentales que la incluyen. El tercer capítulo *No cumple con el perfil*, explora narrativas y prácticas relacionadas con la conformación de Estados Unidos y México como Estados Nación independientes, examinando especialmente los «perfiles» que estos procesos han impuesto a sus ciudadanos, así como los proyectos territoriales que dieron paso a la formación de reservas, ejidos y comunidades agrarias; postulo que los nativos «no cumple con el perfil» debido a que no han adoptado el sedentarismo ni como modelo territorial ni como modelo de sus subjetividades. Me acerco a los Estados-nación como modelos de realización de la axiomática capitalista, en los que el colonialismo y la colonialidad se han construido y se expresan de formas heterogéneas e isomorfas (Cabrera, 2011; Simpson; 2014). Veremos que, desde las espacialidades sedentarias, los nativos han sido invisibilizados o catalogados como deficitarios respecto a las representaciones hegemónicas de los nómadas y de los indígenas. Los discursos extincionistas que los han construido como «pueblos indígenas en riesgo» son, en cierta medida, una actualización de las narrativas que los inferiorizan, colocándolos en callejones sin salida, en la paradoja del «astuto reconocimiento multicultural» (Povinelli, 2006).

El cuarto capítulo, *Indios sin fronteras: huellas, itinerarios y rizomas*, es un acercamiento al nomadismo de los kumiay-Kumeyaay, que construyo «siguiendo sus huellas» a través de mitos

registrados a partir de la primera mitad del siglo XX, así como de prácticas, narrativas, autodefiniciones y categorías mediante las cuales se sitúan e interactúan en el espacio, el tiempo y el pensamiento, evitando fijarse en términos identitarios y territoriales. Argumentaré que el nomadismo supone modelos territoriales y espacialidades geográficas particulares que pueden entenderse como base corpórea de las indigeneidades nómades de los nativos. Es posible entender que la flexibilidad social y cultural que permea sus prácticas y dinámicas organizativas, productivas, de asentamiento y movimiento, permite a los nativos mantener ciertos equilibrios entre ellos y con otros seres con quienes comparten el mundo, a fin de proteger y afirmar la vida, inspirando la unión de comunidades diversas y cambiantes que incluyen personas, animales, plantas, fuerzas naturales, antepasados y ancestros, más allá de las fronteras y a través de itinerarios identitarios.

En el quinto capítulo, *Fuga pa'La Huerta*, comparto recorridos registrados entre 1949 y 1951 por William H. Hohenthal que me di a la tarea de georreferenciar; contrasto estos recorridos con los que realizamos entre 2019 y 2021, para mostrar la importancia de la movilidad en la construcción de las indigeneidades de los huerteños. Me acerco a la conformación del «Ejido ganadero de La Huerta» para explorar algunas de las tensiones y paradojas que esta figura agraria y organizativa ha provocado entre los huerteños. Examino a algunos proyectos comunitarios (productivos, culturales y de vivienda) con los que distintas dependencias gubernamentales han buscado sedentarizarlos. Exploraremos algunas categorías identitarias a través de las cuales los huerteños se han desplazado a partir de la conformación del ejido. Atendiendo a su actual distribución territorial, a sus vínculos familiares, a sus prácticas cotidianas, exploro las indigeneidades de los huerteños como un rizoma.

El último capítulo, *Indigeneidades rizomáticas*, explora la importancia del movimiento y asentamiento en las interacciones que los huerteños construyen o evitan en relación con otras colectividades: otros kumiay-Kumeyaay, otros nativos, otros indígenas y con los *jiku*. Inspirada en las nociones de rizoma y multiplicidad me acerco a las indigeneidades de los nativos enfatizando su heterogeneidad, sus diferencias y desacuerdos, a fin de poner en valor los momentos en que se vinculan (López-Caballero, 2021: 26). Estos recorridos nos permitirán trazar algunos itinerarios identitarios de los huerteños, considerando estrategias cotidianas —y a veces sutiles— que les permiten vincularse —o no— con diferentes colectividades, en tensión, en fricción o en fuga. Me interesa situar la movilidad de los nativos en relación con la axiomática capitalista, a través de su participación en dependencias gubernamentales, pero también en relación con devenir minoría, escapando de la codificación que impone esta axiomática.

Las conclusiones ofrecen un recuento de las principales ideas y hallazgos de cada capítulo. Este recorrido tiene el propósito de hilvanar estas ideas a fin de trazar un mapa del rizoma que con-figura las indigeneidades nómades de los huerteños. Ofrece un panorama de los encuentros, desencuentros y encontronazos que los afectan, aumentando o disminuyendo su potencia, es decir, su capacidad de movimiento y acción, sus posibilidades de afirmar la vida (Braidotti, 2018:29).

Los anexos que acompañan esta tesis incluyen la presentación de mis *maestros nómades*, esta información complementa la que ofrezco entre paréntesis cada vez que menciono por primera vez a alguno de ellos; los ubico también a través de rizomas genealógicos que presento en otro anexo. Entre los anexos incluyo además la transcripción y traducción de *La historia de Cuy-a-ho-marr*, registrada en inglés en 1906 por Constance Dubois, pues ofrece una perspectiva amplia respecto a los múltiples seres que dan vida al territorio de los kumiay-Kumeyaay, así como de la importancia de dejar y seguir huellas. El propósito de los anexos es ampliar la información que

ofrezco a lo largo del texto. Finalmente acompaño esta tesis con un glosario de palabras y frases en kumiay, así como de localismos que utilizo.

Y como dicen los nativos cada vez que se disponen a emprender algún recorrido: ¡Arre!
¡Fuga!, allá vamos....

Capítulo 1. De raite con mujeres y hombres todo terreno: Reconstruyendo mi camino a La Huerta

Cuando uno es todo terreno, lo que sobra son caminos, y si no hay, los hacemos
 Ángel Díaz Ojeda, hombre kumiay, San José de la Zorra, 25 años.¹⁶
 Publicación en Facebook, 20 de enero de 2020

Los nativos que viven en Baja California y Sonora se saludan diciendo *Auka*, donde se encuentran, una bendición que desea luz en el camino a quien la recibe (*aa'u* fuego, *ka*: caminar o camino, en kumiay). Este capítulo busca arrojar luz sobre el camino que me llevó a La Huerta y al nomadismo, así como respecto a mi tránsito del proyecto inicial al que presento ahora. Empecé mis estudios en el Doctorado en Ciencias Sociales en El Colegio de Michoacán, A.C. con un proyecto que se titulaba *Mujeres todo terreno: etnicidad, recursos y derechos de mujeres yumanas*. Construí esta propuesta inicial después de convivir durante ocho años con los y las nativas, interactuando con ellos desde diferentes posicionamientos (como estudiante, asistente de investigación, funcionaria, voluntaria, y amiga) y tratando de dar respuesta a algunos desafíos que estas interacciones habían implicado para mí hasta entonces. Este proyecto inicial terminó por transformarse en *Seguir la huella: indigeneidades nómades entre familias de La Huerta Baja California. Del ejido a la Nación kumiay-Kumeyaay*.

En las páginas que conforman este capítulo comparto inquietudes, paradojas y anhelos a los que he intentado responder tanto con el proyecto inicial como con el que presento ahora. Se trata de situar en el mapa mi propio itinerario, los puntos de partida, los recorridos y los cambios de dirección que han resultado de esta exploración cartográfica en la que se entrecruzan afectos, y posicionamientos políticos, lo mismo que inquietudes académicas que han permeado mis interacciones con los nativos de Baja California. Uso las categorías de «mapa» y «cartografía»

¹⁶ Opté por incluir entre paréntesis datos uniformes que permitan ubicar a mis interlocutores: Nombre, adscripción étnica y comunitaria y grupo etario por lustros (pues no en todos los casos conozco la edad exacta) incluyo además el lugar y la fecha donde tuvo lugar la «comunicación personal» a la que aludo. En el Anexo 1 incluyo además un pequeño listado en que comparto información sobre las personas a quienes menciono con más frecuencia.

siguiendo las propuestas de pensadores nómades (Deleuze, 1975, 2017; Guattari, 2015; Deleuze y Guattari, 2004; Braidotti, 2000, 2009) que asocian los mapas y la cartografía con una epistemología nómade (Gaggioti et al 2005). Estos «mapas» dan por resultado «figuraciones» que no remiten al pensamiento figurativo, sino a una representación alternativa que descansa más en la acción que en la representación (Braidotti, 2009: 18). Desde esta perspectiva, las cartografías son «maneras de cuestionar y desdibujar la racionalidad moderna, herramientas para pensar de otra manera el mundo social y producir otros conocimientos» (Piedrahita, 2009: 36). Ciertamente, mi intento de trazar esta cartografía ha supuesto transitar distancias geográficas, pero busco mostrar que las distancias que he recorrido para encontrarme con los nativos y construir esta investigación no son sólo de este tipo. Especialmente busco evidenciar que esta investigación es resultado de relaciones y compromisos de largo aliento que me han transformado y que van más allá de este proyecto o de la curiosidad intelectual.

Llegué a Baja California en junio de 2008, sin conocer a nadie y sin saber que, a partir de entonces, mi vida se convertiría en un constante ir y venir a, desde y en Baja California con el propósito explícito de encontrarme con hombres y mujeres con quienes siempre es posible «echar carrilla¹⁷», conocer y hacer nuevos caminos y reírse un poco de la vida. Cuando dejé Baja California, en 2016, al inicio de mis estudios de doctorado, conocía al menos de vista, a la mayoría de quienes se identifican como nativos. Recuperando sus propias palabras considero que muchos nativos han sido mis «maestros nómadas» (José Alfredo Ceseña, hombre kumiay de San Antonio Necua, 70 años). Algunos, como José Alfredo Ceseña, no sólo me integraron a sus actividades como una más, sino que, reconociendo nuestro devenir compartido han afirmado, refiriéndose a

¹⁷ Echar carilla es bromear, ser carrilludo es ser bromista, pero también ser muy trabajador

mí, «aunque no se le quite lo chilanga, de tanto que ha andado con la indiada, a esta ya la hicimos *jikumiay*».¹⁸

La de *jikumiay* es una etiqueta que combina los términos *jiku* y *kumiay*. *Jikú* es la categoría con la que los nativos designan únicamente a quienes no somos indígenas, no es aplicable a otros indígenas con presencia en la entidad. La categoría de *kumiay* es con la que se identifican actualmente quienes están asociados con La Huerta, Cañón de los Encinos-San Antonio Necua, San José de la Zorra y Juntas de Nejí y anexas. La de *jikumiay* es una denominación que reconoce tanto mi involucramiento en las vidas de algunos *kumiay*, como su involucramiento en la mía, en un proceso o devenir compartido que Donna Haraway (2019:112) denomina *simpoiesis*, enfatizando que nada es permanente, autocontenido ni se genera así mismo (como en la noción de autopoiesis), sino a través de articulaciones que, en mi caso, se han dado a partir de raítes. Es desde ese posicionamiento, que se sostiene en afectos y cuidados, en recorridos compartidos, desde donde construyo esta investigación, no sólo como «la muchacha que investiga» o como «la del inali», sino como una más, como «la Eva» o como «la Cacca[vari]» (un apodo «carrilludo» que usan para referirse a mí algunos amigos *kumiay*).

Este posicionamiento no surgió de la noche a la mañana y no es permanente, sino resultado de años de trabajo y amistad que han incluido diferentes posicionamientos, miles de kilómetros compartidos, así como encuentros, desencuentros y a veces encontronazos. Es decir, mi experiencia en campo con los nativos de Baja California no ha sido armónica ni uniforme, forma parte de un proceso que ha supuesto cuestionamientos, negociaciones y cambios (de imagen, de residencia y sobre todo de pensamientos y sentimientos) que se traducen en un itinerario intelectual singular. Es decir, retomando las reflexiones de Leticia Katzer (2019), reconozco tres dimensiones

¹⁸ En la variante lingüística de La Huerta se usa más *kliey* que *jikú*, hasta el momento nadie ha sabido —o querido— decirme la traducción exacta, aunque dicen que significa «gente blanca» o «los blancos» o «gente no indígena»

en mi práctica etnográfica, entendiendo la etnografía como método, como narrativa y como proceso. Este proceso ha dado lugar a un devenir compartido, en el que se entrecruzan caminos.

Detrás del escritorio: Del pacto de muerte al pacto de vida

La primera vez que supe de los yumanos fue en octubre de 2006, cuando diferentes medios de comunicación difundieron a nivel nacional la noticia de que los kiliwa, «una etnia nativa de Baja California firmó un pacto de muerte consistente en dejar de reproducirse hasta extinguirse como protesta ante lo que consideran abusos y negligencia de las autoridades» (Heras, 2006). Había estudiado la Licenciatura en historia en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y aunque parte del programa de estudios se enfocaba en los pueblos indígenas de México nunca se habló de los yumanos, todo se centraba en Mesoamérica. Me pareció que mi desconocimiento de estos grupos era evidencia de la negligencia que denunciaban, de modo que un año más tarde inicié mis estudios de maestría con el absurdo propósito de documentar, en un par de años, la anunciada extinción de los kiliwa. Antes de ir por primera vez a Baja California hice una minuciosa revisión bibliográfica en la Ciudad de México, encontré que en su gran mayoría la información disponible provenía del trabajo de antropólogos estadounidenses y su alcance se limitaba al norte de la frontera. Había disponibles sólo tres textos sobre los kiliwa: *The Kiliwa Indians of Lower California* (Meigs, 1939); un par de páginas sobre los «Cochimí-kiliwa», en la *Etnografía de México* (UNAM, 1953) y *Los kiliwa y el mundo se hizo así* (Ochoa, 1978). Aunque estos textos mencionaban otros trabajos, no estaban disponibles entonces en la Ciudad de México, ni a través de plataformas digitales.¹⁹

¹⁹ Aunque ahora es mucho más fácil acceder a través de internet a literatura académica, hay trabajos académicos a los que resulta imposible tener acceso en México. Por ejemplo, el material de la *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly* sólo puede obtenerse en versión escrita y, no hacen envíos de estos documentos a México.

Nací, crecí y he vivido la mayor parte de mi vida en los climas templados de la Ciudad de México, una urbe enorme y caótica, pero bien comunicada, de modo que las sorpresas que me esperaban en Baja California fueron muchas y en algunos casos resultaron paralizantes. Cuando salí del climatizado aeropuerto al «calorón termonuclear» que da fama a la fronteriza ciudad de Mexicali²⁰, comprendí que mis herramientas, medios y habilidades resultaban insuficientes e incluso restrictivas, tanto en términos materiales como respecto al trabajo académico que me proponía realizar. Sin conocer a nadie en Baja California, el clima extremo, las enormes distancias, la irregularidad del transporte, las dinámicas fronterizas, así como mis sesgados supuestos académicos (nacionalistas y mesoamericanizados), me colocaron en una situación de mucha vulnerabilidad. Varada en la Comunidad de El Mayor Indígena Cucapá, con la cara llena de lodo (una mezcla de arena del desierto, sudor y lágrimas), entendí que definitivamente no había forma de llegar hasta la «Comunidad Kiliwa» desde Mexicali con mis propios medios y tampoco de regresar por donde había llegado. Algún termómetro marcaba a la sombra 52°C, mi raite se había ido, me había enemistado con las dos personas que me recibieron (por preguntar por una familia con la que sus relaciones eran tensas) y ese día no habría transporte público para llegar a la «comunidad kiliwa».

Como en otros estados del noroeste de México, en Baja California la población está concentrada en las ciudades, particularmente en Tijuana y Mexicali (donde se aglutina la industria maquilera) y, en menor medida, en Ensenada, Playas de Rosarito (ciudades donde es importante sobre todo el turismo, la pesca y la acuacultura), San Quintín y Tecate (que viven principalmente de la agricultura industrial). Estas ciudades han crecido siguiendo el curso de las cuatro carreteras

²⁰ En los meses de verano que van de junio a septiembre el clima es cálido y seco, las temperaturas promedio son de 45°C a la sombra, los máximos históricos han alcanzado hasta los 58°C. En invierno las temperaturas oscilan entre los 15 y 22°C, aunque por las noches descienden hasta los 4-8°C.

federales²¹ que atraviesan el estado, o bien articuladas a partir de las principales garitas para cruzar a Estados Unidos;²² los horarios se ajustan al país del norte, por lo que hay dos horas de diferencia con respecto a la Ciudad de México. Tecate es el único poblado en Baja California en el que hay algo parecido a un «centro histórico», es decir una plaza principal rodeada por la iglesia, el palacio de gobierno y el mercado; en el resto hay un «centro cívico» (donde se concentran las oficinas de gobierno, sin mercado, sin plaza y sin iglesia) y, bastante alejada del centro cívico, una «calle primera» llena de restaurantes, bares y farmacias donde turistas y lugareños se reúnen y es frecuente escuchar a personas hablando un sinnúmero de idiomas distintos. Además de estas grandes ciudades, hay algunos poblados rurales entorno a los valles agrícolas, cuya importancia y —a veces triste— celebridad, va cambiando en función de la disponibilidad del agua y los conflictos laborales con los jornaleros agrícolas; destacan el Valle de Guadalupe a través de la vitivinicultura, así como los valles de Maneadero, San Quintín, Ojos Negros y Lázaro Cárdenas, por su desarrollo agroindustrial.

El transporte público dentro de las ciudades y entre ellas es deficiente, caro e irregular, por lo que la gente suele hacerse de su propio vehículo en cuanto tiene oportunidad, no es raro que los niños —especialmente en las comunidades nativas y poblados rurales— conduzcan antes de cumplir los 12 años. Debido a la cercanía con Estados Unidos, es posible adquirir automóviles en buenas condiciones a precios económicos, y sí resulta más rentable y cómodo comprar un carro usado que pagar y depender del transporte público; para quienes no tienen la opción de comprar un auto, los raíes suelen preferirse. Como no hay transporte público que llegue a ninguna de las

²¹ Una de estas carreteras, la Transpeninsular, recorre la península de sur a norte. Más o menos sigue el camino misional, la ruta que, entre 1534 y 1834, trazaron jesuitas, franciscanos y dominicos para conectar La Paz con San Diego. Resulta curioso pensar que uno de los legados materiales más importantes de los misioneros en Baja California sean sus caminos y no sus templos.

²² De los 40 cruces fronterizos que hay a largo de la frontera entre México y Estados Unidos ocho se encuentran en Baja California y siete en Sonora, los nativos cruzan a Estados Unidos principalmente desde Baja California (desde Tijuana, Tecate y Mexicali) y en menor medida desde Sonora (por San Luis Río Colorado).

doce comunidades nativas en la entidad, la única forma de hacerlo es a pie, con un medio de transporte propio o de raite. En este sentido las relaciones interpersonales son imprescindibles para asegurar los desplazamientos reduciendo los costos y los riesgos.

Debido a que el mercado no distingue mercancías legales e ilegales, los riesgos de desplazarse a través de Baja California han aumentado, tras la firma del Tratado de Libre comercio de América del Norte (TLCAN), con la creciente presencia del narcotráfico, entendido como producción, distribución, venta y consumo (Muehlmann, 2013).²³ Entre 2006 y 2012, la «guerra contra el narco» impulsada por el entonces presidente de México Felipe Calderón, tomó fuerza en esta zona de la frontera con Estados Unidos, sembrando de retenes militares las principales carreteras y el acceso a algunos poblados. Atravesar un retén militar en Baja California es casi como un ritual de bienvenida: hay que responder a las preguntas de un mal encarado soldado y bajar del vehículo -particular o público- para que haga una revisión buscando armas o drogas. El primer retén militar que yo crucé, en 2008, fue el de El Chinero, un retén bastante improvisado construido con costales de arena y alumbrado con fogatas, ubicado en la carretera que comunica Ensenada con San Felipe y Mexicali. Desde entonces algunos, como el de El Chinero, son construcciones permanentes, otros son esporádicos y algunos más se han abandonado. Las carreteras de Baja California son solitarias, estrechas y serpenteantes y, debido al tránsito de vehículos pesados y a las condiciones del clima, suelen estar en mal estado. En muchos lugares a lo largo de estas vías los poblados y las casas son contadas, además no hay señal ni de teléfono ni

²³ Por sugerencia de algunos huertehños, decidí no profundizar en el tema del narcotráfico. Resultan relevantes respecto a esta problemática entre los nativos el trabajo de Muehlmann (2013), Olmos (2013) y el de Delgado et. al (2017), listados en las referencias.

de internet, de modo que imprevistos mecánicos, accidentes, así como «guachos» y «malandros» resultan amenazantes por igual.²⁴

Imagen 3. La «línea» en la ciudad de Tecate.



Fuente: Telemundo 20

Tanto en las grandes ciudades como en los poblados rurales, la presencia de personas de procedencias muy diversas es evidente. Por ejemplo, en Mexicali la comida típica es la comida china; la región vinícola en el Valle de Guadalupe es herencia directa de rusos molokanes que se exiliaron en México a principios del siglo XX; los japoneses son otra colectividad con importante presencia y tradición, sobre todo en las ciudades costeras, donde impulsaron la pesca de exportación. Además, la presencia de indígenas procedentes del centro y sur de México es también relevante, tanto en los campos agrícolas, donde trabajan principalmente como jornaleros, como en la ciudades, donde muchos de ellos venden artesanías aprovechando el turismo que llega en los cruceros turísticos, otros son profesionistas, principalmente maestros; muchos han nacido en Baja California, por lo que exigen que se les llame asentados o residentes y no migrantes.

²⁴ Guacho es un término coloquial usado para referirse a los militares. Malandro o mafioso generalmente refiere a personas involucradas en el narcotráfico.

Las doce comunidades nativas en México²⁵ se distribuyen de la siguiente manera: los cochimí se localizan en el recién creado Municipio de San Quintín²⁶; las comunidades pa ipai y los kiliwa se concentran en el municipio de Ensenada; las comunidades kumiay están ubicadas en los municipios de Ensenada y Tecate; en tanto, las comunidades cucapá se encuentran en los municipios de Mexicali, en Baja California, y San Luis Río Colorado, en Sonora. Tanto los kumiay como los cucapá cuentan además con reservaciones en Estados Unidos. Con excepción de las comunidades de El Mayor Indígena Cucapá y Pozas de Arvizu, que se encuentran al pie de la carretera, las comunidades nativas en los estados de Baja California están a varios kilómetros de terracería de las carreteras (Véase Mapa 1).²⁷

Durante la temporada de secas y calor (de mayo a diciembre) estos caminos nutren densas polvaredas que permiten a quienes están a la distancia adivinar que hay alguien transitándolos; esporádicamente, en los meses de julio, agosto y septiembre, se presentan aguaceros, breves pero torrenciales, que alimentan arroyos intermitentes que interrumpen los caminos, y que corren con tanta fuerza que se han llevado carros, cerros y piedras grandísimas que «parecen gente porque caminan» (Erasmus González Cuero, hombre kumiay de La Huerta, 70 años; comunicación personal julio, 2019). Durante la temporada de lluvias y nevadas (entre noviembre y abril) estos caminos se encharcan, a veces al punto de resultar intransitables. La «fuerza de la naturaleza» irrumpe no sólo en los espacio rurales, es frecuente que en las ciudades las clases se suspendan durante los días lluviosos por las inundaciones (generalmente en diciembre); en invierno los días

²⁵ Los nativos reconocen como comunidades sus núcleos agrarios, sean ejidos o comunidades agrarias.

²⁶ San Quintín se erigió el 12 de febrero de 2020 como el sexto municipio de Baja California. Hasta entonces Ensenada había sido uno de los municipios más grandes en Latinoamérica

²⁷ Desde 2013 hay un camino pavimentado que conecta el poblado Héroes de la Independencia con la Comunidad pa ipai de Santa Catarina. En julio de 2021, un líder kumiay de San Antonio Necua me pidió ayuda para redactar una carta solicitando al Director del Instituto de Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) la pavimentación del camino vecinal hasta su comunidad, vi en publicaciones en Facebook, que este se inauguró en agosto en 2023, parece que la carta surtió efecto.

son muy fríos y cortos y no es raro que las carreteras se cubran de una delgada capa de hielo que las hace aún más peligrosas. Además, el tránsito en las grandes carreteras se ha visto interrumpido por meses debido a que la presencia de la falla de San Andrés provoca movimientos que las han derrumbado.²⁸

Llegar a las comunidades nativas y encontrarme con los kiliwa en estos contextos fue todo un reto para mí. Además, es frecuente que muchos nativos vivan dispersos en poblados cercanos y en grandes ciudades donde es más fácil acceder a empleo y servicios básicos y que aseguran son parte de sus territorios tradicionales. En estos lugares muchos nativos pasan desapercibidos, pues las uniones entre nativos y noruegos, vascos, rusos, chinos y otros no han sido infrecuentes y su fisonomía lo atestigua. El aspecto físico de muchos nativos les ha permitido cruzar sin papeles a Estados Unidos, viajando con «amigos gringos que son los que hablan con los guachos», pero también ha provocado que funcionarios de dependencias indigenistas les nieguen atención porque «como tenemos la piel y los ojos claros no creen que seamos indígenas» (Sandra Haros Fardlow, mujer kiliwa 50 años; comunicación personal, Ensenada, julio de 2009).

Con todo, mi primera aproximación etnográfica a los nativos buscó centrarse únicamente en las experiencias de los kiliwas que vivían en «su» comunidad. Sólo para lograr encontrarme con los kiliwa fue necesario interactuar primero con académicos que me orientaron, me dieron raite e incluso hospedaje. Después, interactué con las cucapá, quienes, viendo mi poca resistencia al calor del desierto, optaron por llevarme de raite el mismo día que nos conocimos, al Ejido Tribu Quilihuas que, «como está en la sierra está más fresco, [porque] muchacha tú no estás impuesta»²⁹

²⁸ En 2013, por ejemplo, se derrumbaron 400 metros de la Carretera Transpeninsular, y las obras para rehabilitarla tomaron 14 meses. véase: <https://www.youtube.com/watch?v=LV6rfKCyaWE>

²⁹ “Estar impuesto” es estar acostumbrado, con los años he aprendido que acostumbrarse implica desarrollar un conjunto de conocimientos y habilidades para responder a condiciones climáticas, ecológicas, sociales, cambiantes. Estar impuesto es aprender a distinguir cuándo irse y cuándo quedarse. Para que yo pudiera quedarme hasta el momento de emprender el viaje al Ejido Tribu Quilihuas, Raquel Portillo Tambo cuidó de mí, asegurándome un lugar sombreado y aireado para sentarnos a platicar y cortando pedacitos de enormes trozos de hielo —que tenía

al calor y aquí te vas a secar» (Raquel Portillo Tambo, mujer cucapá, 1947-2022, comunicación personal El Mayor Cucapá, junio de 2008). Cuando finalmente logré encontrarme con Elías Espinoza, el líder kiliwa a quien se atribuye el supuesto pacto de muerte de los kiliwa, aseguró que:

todo se entendió mal, porque detrás de un escritorio no se puede decir que a los indios les está pasando esto o lo otro; tienen que venir aquí a ver cómo vivimos, qué hacemos, y no nomás de entrada por salida a entrevistar a los mismos de siempre. Nosotros aquí vivimos aquí estamos y yo a mi hija le estoy enseñando mi cultura, lo que mi mamá a mí me enseñó y si te fijas, si convives con nosotros en el día a día, vas a ver que todos hacemos igual

Este desafío supuso para mí abandonar las certezas de «detrás del escritorio» y tomar parte en actividades —familiares, laborales, culturales, políticas— que los kiliwa comparten con otros grupos nativos con quienes tienen estrechas relaciones de parentesco, yendo más allá de la «comunidad». Tomar parte en estas actividades me situó inevitablemente como aprendiz de personas que están impuestas a «llevar la vida» (Lucía Laguna, mujer cucapá, 45 años, publicación en Facebook, marzo, 2019) en condiciones intempestivamente cambiantes (véase Imagen 3).

Así, aunque la convención antropológica dicta que la etnografía supone «la investigación con grupos focales, entrevistas profundas, historias de vida, encuestas o charlas informales, siempre que se realicen en el contexto social de los informantes» (Lerma, 2014: 46), en el caso de los nativos ha resultado muy difícil para mí, determinar cuál es ese *contexto social de los informantes*. Ni los lugares de residencia de los nativos, ni su aspecto físico, ni sus lazos de parentesco, ni sus prácticas culturales, permiten delimitar con precisión los contornos de una etnia o de una comunidad indígena; pese a ello, tampoco he observado estos grupos estén involucrados

resguardados en una hielera portátil— que me ponía en un vaso para procurarme agua fría y evitar que me deshidratara. Así, bajo la sombra de una enramada pasamos las horas más calurosas del día, hasta que el atardecer señaló el momento de irnos. Muchos nativos acostumbran a desplazarse en las madrugadas o pasado el atardecer para evitar que el calor del asfalto ponche las llantas. Pensé que esta estrategia era utilizada por todos los bajacalifornianos, supe después que se utiliza sólo cuando las llantas están muy gastadas; así de grande era mi ignorancia.

en la construcción de una etnicidad «panyumana» (Sempio y Olivo, 2013), pues tienen claras sus adscripciones y suelen marcar diferencias cuando están juntos.

Imagen 4. «Llevar la vida»



Dice: «Ella kiliwa sabe llevar la vida del rancho, ganado, palmilla; ella cucapá sabe llevar la vida de las pangas, entre lodo, pescado, el mando de sus trabajadores». Orgullo de niña

Facebook: captura de pantalla
<https://www.facebook.com/lucia.estrellita/posts/pfbid02wbB77uacxSDNhiwMkk21C81yKJxgGONekCWO1fR2w9CajvPi5FqVAYEzJh9vrRnr>

Mi formación académica, las nociones tradicionales (estáticas y claramente delimitadas) de cultura, identidad étnica o comunidades indígenas y las herramientas etnográficas

convencionales con que contaba, me resultaron insuficientes e incluso restrictivas para determinar de manera diáfana el contexto social de «mis informantes» y para interactuar con ellos. No encontré en las comunidades nativas nada parecido a un centro del poblado, tampoco a ninguna autoridad ante quien presentarme, las casas suelen estar separadas entre sí a veces por kilómetros y las familias no viven permanentemente ni en su totalidad en estos hogares. Ante tanta ambigüedad, fueron mis propias ambigüedades las que me permitieron tender algún puente de comprensión con los nativos.

Soy hija de un italiano calabrés de ojos azules, primermundista, pero inicialmente contadino y empobrecido, que encontró en la migración al norte de Italia una salida a las difíciles condiciones de la posguerra. Mi madre es una mujer mexicana de piel muy morena, de clase media, profesionista y capitalina en un país del tercer mundo, según la clasificación occidental tradicional. Desde que nací me han dicho que, debido a mi ascendencia soy italomexicana (no panlatina), algo que en términos prácticos ha significado que soy ambas cosas y ninguna a la vez. En México siempre tengo que deletrear mi apellido y en más de una ocasión me han abordado hablándome en inglés, pensando que soy extranjera; por otro lado, aunque conozco la península italiana y hablo el idioma mejor que muchos compatriotas, oficialmente nunca he tenido la nacionalidad de mi papá. Desde mis propias adscripciones ambiguas y situacionales fui vinculándome con los cucakili (cucapá-kiliwa), los kilipai (kiliwa-pa ipai) y hasta mexikilibaneses (mexicano-kiliwa-libanes) que se reconocen como nativos de Baja California.

Aunado a esto, ser una chilanga en la frontera norte de México supuso retos particulares para mí; las dinámicas fronterizas que involucran a los norteros —nativos, indígenas o *jikús*— me resultaban igualmente ajenas y sorprendentes. Es frecuente, por ejemplo, el uso simultáneo de pesos y dólares, también de palabras mezcladas de inglés o español, así que seguir instrucciones

sencillas —como ir a la tienda que está junto al «cemaís» a comprar unas «winis», mientras mi «informante» regresaba del «fiel», busca su «suera», se daba una «shaineadita» o le daba una «mapeadita» a su casa y recibir el cambio en dólares— me resultaba absolutamente desconcertante. Aunado a eso, mi desconocimiento de lo que significa estar a 52°C a la sombra durante el verano o a -5° C en la sierra, durante el invierno, me expuso en un par de ocasiones a sufrir un golpe de calor, o al menos acabar deshidratada o con hipotermia. Como no tenía la intención de regresar como había llegado, empecé a depender de los nortños —de nacimiento o de corazón— que estuvieron dispuestos a compartirme sus experiencias, medios y conocimientos, a darme raite. Estos vínculos, que fueron tomando forma a partir de mi propia vulnerabilidad y del cuidado de otros, me hicieron anteponer mis experiencias personales al conocimiento académico y, sobre todo, a replantearme el supuesto «pacto de muerte» que me había llevado hasta Baja California.

De raite: más allá de las comunidades nativas

Por lo general, se viaja de raite cuando no se cuenta con los medios, conocimientos y habilidades para hacerlo por cuenta propia; cuando llegué por primera vez a Baja California no sólo no los tenía, ni siquiera sabía que carecía de ellos o que tenía que buscarlos en mi experiencia personal cotidiana, en las vivencias compartidas en carreteras, caminos, poblados y ciudades; es decir, más allá de las comunidades nativas, de las categorías académicas y de las herramientas metodológicas con que contaba. Me refiero a estos desplazamientos, geográficos y epistémicos como «raites». Más que una metáfora, con la figuración³⁰ de «raite» condenso experiencias, pensamientos, sentimientos e ideas que surgieron del devenir compartidos, en *simpioesis*.

³⁰ «Las figuraciones no son modos de pensar figurativos sino formas de trazar mapas más materialistas de posiciones situadas, o encarnadas [que buscan] reelaborar las formas establecidas de representación, mediante la descripción, intervención y creación simultánea de la realidad» (Braidotti, 2009: 35-17)

Viajando de raite, entre 2008 y 2012 me involucré en diferentes proyectos de investigación que implicaron desplazarme constantemente entre la Ciudad de México y Baja California, primero, como estudiante de la Maestría en Antropología (2008 y 2009); después, colaborando como asistente de investigación (2009-2011) en distintos proyectos desarrollados por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), dos de ellos financiados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas y otros dos por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP).³¹ En el marco de estos proyectos mis estancias en Baja California fueron de algunas semanas y como máximo de cuatro meses, mis desplazamientos y mi permanencia en distintos lugares dependieron enteramente de la disposición de las personas con quienes trabajé (nativos, funcionarios y académicos que me dieron hospedaje y raite o que pusieron a mi disposición algún vehículo y viáticos).

Participar en estos proyectos nos obligó a ir más allá de las «comunidades yumanas» y de las listas de «informantes sugeridos» que algunos funcionarios de la CDI nos proporcionaron. Por ejemplo, el registro de sitios sagrados kumiay nos llevó a parajes lejanos, a veces fuera de los núcleos agrarios kumiay, a los que sólo es posible acceder caminando, a caballo o en vehículos con doble tracción; implicó además interactuar con informantes fuera de la lista de sugerencias (incluyendo rusos) que, en algunas ocasiones, nos pusieron como requisito para colaborar, pasar la noche en el rancho donde vivían. Estas dinámicas me hicieron cuestionar el pacto de muerte, así como las prácticas y narrativas académicas que, desde perspectivas esencialistas, buscan definir

³¹ Los proyectos que fueron financiados por la CDI fueron el “registro de sitios sagrados kumiay”, en 2009 y una actualización etnográfica, en 2011 que proporcionó insumos para la Monografía Yumanos (2017). La CONANP financió, en 2010, la investigación para el Museo del Parque Nacional San Pedro Mártir, y, en 2011, para el Museo de la Reserva de la Biósfera del Pinacate, en Sonora. La investigación en los cuatro proyectos fue realizada por un equipo que incluyó fotógrafos, videógrafos, ecólogos, coordinados por el Dr. Everardo Garduño.

¿Qué hace kiliwa a un kolew? (González y Gabayet, 2015) o que asumen sus etnicidades como una «nueva creación».

En general me resultó necesario tomar distancia del saber académico derivado de «ciencias sociales inmóviles» que, obsesionadas con la delimitación y la clasificación, restringen su labor a construir minuciosos inventarios y cuentas regresivas ultimistas (Sheller y Urry, 2005; Gaggioti et al 2005; Muehlmann, 2012a). Experimentar el afecto y el cuidado de los nativos en situaciones de vulnerabilidad – en las que era yo quien estaba «en riesgo»— me había obligado a ver a las personas antes que a los hablantes, cantantes o artesanos por muy «últimos» que fueran o parecieran, también a prescindir de narrativas que los identifican sólo como «vehículos» o «depósitos de la memoria cultural de los yumanos» (Garduño, 2011: 168), como meras bases de datos.

A partir de marzo de 2012 y agosto de 2016, viví en Ensenada, Baja California donde, contratada por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), trabajé como «Enlace institucional para el servicio de seguimiento, orientación y supervisión a los proyectos de revitalización de las lenguas de la familia cochimí-yumana en Baja California».³² No tengo formación como lingüista y, cuando empecé a trabajar para INALI, tampoco conocía propuestas académicas de revitalización, por lo que fue una vez más mi experiencia personal (como hablante

³² La figura de Enlace INALI fue ambigua pues mi contratación fue como “prestadora de servicios”, a través de cuatro contratos de 10 meses; es decir, aunque formalmente nunca fui funcionaria, en términos prácticos fungí como representante del INALI en la entidad. Nunca tuve una identificación que me acreditara como personal de esta dependencia, tampoco un vehículo oficial, una oficina o viáticos. De hecho, era la única persona contratada por el INALI, residiendo en Baja California.

Entre 2012 y 2016 asesoré 22 proyectos familiares y comunitarios de revitalización lingüística, coordiné seis “convivios lingüísticos”, cuatro concursos de “Cantos y cuentos tradicionales y contemporáneos en lenguas yumanas”, un programa de “niños guardianes de la lengua” y un proyecto de visibilización lingüística en la ciudad de Ensenada; además, participé como representante del INALI en Baja California en distintos eventos institucionales y de difusión cultural, promovidos por las instituciones firmantes del Convenio de Colaboración Interinstitucional para la Atención a las Lenguas en Riesgo de Desaparición de la Familia Cochimí—Yumana, “conformada por las lenguas cucapá, kiliwa, ku’ahl, kumiai y paipái que se hablan en esta entidad”.

de italiano y español), la que me permitió arrancar con mi trabajo e incluso aprender algunas palabras y frases en pa ipai, kiliwa, cucapá y kumiay. A los dos proyectos a los que inicialmente di seguimiento orientación y supervisión en 2012, en cuatro años se sumaron 20 más, 18 de los cuales fueron encabezados por mujeres. Además de estas actividades, entre 2012 y 2016 coordiné cinco concursos de cantos y cuentos en lenguas yumanas, seis convivios lingüísticos, un proyecto de visibilización lingüística en la ciudad de Ensenada, que llamamos *Aquí estoy* —recuperando una frase del líder kiliwa Elías Espinoza— y el programa de «niños guardianes de la lengua».

Después de mi renuncia, el INALI contrató a una joven pa ipai, para dar continuidad a este trabajo, pero la dinámica no funcionó. Muchos proyectos comunitarios y familiares se abandonaron o se han reformulado con el financiamiento de otras dependencias. Los nativos han seguido gestionando con el INALI, los recursos necesarios para llevar a cabo los concursos de cantos y cuentos; otras dependencias gubernamentales han promovido proyectos de visibilización de las lenguas y culturas yumanas en Ensenada; además, en 2018, los nativos empezaron a realizar algunos convivios o tardeadas a los que llaman *Ña Cjap* (a la metida del sol, en kumiay) que, además de sus tradiciones, inquietudes e ideas, recuperan algunas de las dinámicas que propusimos durante los convivios lingüísticos. En este periodo colaboré también en algunos proyectos de investigación o documentación que involucraron a los nativos. En 2016, en el registro de aves con los kiliwa promovido por el INALI y entre 2016 y 2017, en el programa del INAH sobre *Etnografía de las Regiones Indígenas de México* que, por primera vez incluyó a los yumanos; estas investigaciones incluyeron a niños y jóvenes y no sólo hablantes o personas mayores, una estrategia que recupero en esta tesis. Mi participación en todas estas actividades, que crearon lazos, me permitió tomar parte, siendo estudiante de doctorado, en actividades «sólo para nativos» y que forman parte del trabajo etnográfico que da soporte a esta investigación.

El «Proyecto Yumanas» fue la primera iniciativa de revitalización lingüística que impulsó el INALI fuera de la Ciudad de México contando para ello con una persona que radicara en la entidad, de modo que no había «reglas de operación» y mi propia contratación y condiciones de trabajo resultaron un tanto ambiguas. No tener que ajustarme a reglas de operación me permitió romper en cierta medida con las dinámicas que otras dependencias se ven obligadas a cumplir, así pude incluir en los proyectos que «supervisaba» a personas que, al no vivir en una comunidad indígena o no estar vinculadas con las asambleas ejidales o comunales, han sido excluidas por otras dependencias, mi trabajo incluyó vincularme con hablantes mayores, pero también con niños y jóvenes; también pude trabajar con personas que —según el decir de algunos funcionarios— «están castigadas por que son muy conflictivas». Mi distanciamiento con respecto a estas dinámicas institucionales se materializó en el cambio de sede de «mis oficinas».

Como INALI no tiene infraestructura en los estados, durante el primer año acepté el espacio físico que me ofreció la CDI para trabajar; durante los primeros meses incluso intenté ajustar mi agenda de trabajo a la de otros funcionarios para trasladarme con ellos a las comunidades en vehículos oficiales (algo que reducía enormemente mis gastos); estas dinámicas no funcionaron. Tres meses después de depender para mis traslados de la CDI y el INAH, decidí comprar mi propio vehículo, de doble tracción y con placas fronterizas caducas, la jeepa. Tras el cambio de delegado de la CDI, me trasladé a las oficinas del Instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA), una asociación civil entonces encabezada por el líder kumiay de San Antonio Necua, Javier Ceseña, mejor conocido como «el Veneno».³³ A cambio de tener un espacio físico, empecé a apoyar

³³ El Instituto de Culturas Nativas de Baja California fue fundado por el Antropólogo estadounidense Michael Wilken que, con un equipo de profesionales (antropólogos, biólogos, geógrafos) promovió programas de apoyo a las comunidades nativas. A finales de la década de 1990, algunos nativos, expulsaron al fundador y los colaboradores y se hicieron con la mesa directiva. Entre 2012 y 2016, CUNA funcionó a partir del trabajo voluntario de cinco personas, dos de ellas kumiay, y tres *jikús*: Javier Ceseña, Gilberto González, Martha Lozano, Gabriela Sandoval y yo.

como voluntaria en CUNA. A diferencia de la CDI, que atiende a indígenas nativos y migrantes, CUNA trabajaba sólo con nativos; a partir de este cambio de ubicación mis vínculos con algunos nativos se extendieron y se construyeron desde la amistad, al tiempo que los vínculos de algunos nativos con CUNA se retomaron.

Las dinámicas que construí con los y las nativo muchas veces supusieron una mayor carga de trabajo para mí que asumí gustosa, convencida de que estaba rompiendo inercias institucionales entre funcionarios y con los nativos.³⁴ Además, contando con viáticos, algunos funcionarios y académicos, evitan dormir, comer e incluso tomar agua en las comunidades, prácticas que de algún modo establecen distancias y limitan las posibilidades de interacción.

Al no tener viáticos ni como estudiante, ni como funcionaria, solía comer o quedarme a dormir en casa de los nativos con quienes trabajaba, y participar de actividades y dinámicas cotidianas que las visitas «de entrada por salida» de algunos funcionarios e investigadores no permiten. Estas interacciones extendieron nuestras relaciones más allá de la dimensión laboral o intelectual, incluyendo lo afectivo. Además, sin saberlo, recurrir a ellos y «dormir donde me agarraba la noche», resultó ser una práctica frecuente y apreciada por los nativos y dio pie a que paulatinamente algunos de ellos también incluyeran mi casa en Ensenada como un lugar de tránsito o descanso.

Algunas de las dinámicas que como enlace del INALI construí tratando de romper con prácticas institucionales viciadas y recuperando mis experiencias previas (como estudiante y asistente de investigación) incluyeron evitar las reuniones comunitarias, trabajar con nativos que

³⁴ Con frecuencia las instituciones organizan grandes eventos de difusión cultural en la ciudades. Por lo general los funcionarios locales reservaban habitaciones de lujo para “altos funcionarios” (que a veces ni llegaban) y alojaban a los indígenas en hoteles más baratos, apiñándolos al punto de que algunos tenían que dormir en el piso. Como enlace del INALI evité dar un trato preferencial a funcionarios, muchos dejaron de asistir a los eventos que convocamos, pero los nativos apreciaron este gesto.

no viven en sus comunidades o proponer actividades de revitalización lingüística vinculadas con la vida cotidiana y con el territorio en lugares que los propios nativos sugirieron. Muchas de estas dinámicas no estuvieron exentas de tensiones y conflictos, con algunos nativos y funcionarios del INALI y de otras dependencias gubernamentales. Estas tensiones me superaron cuando, en diciembre de 2015, Aurora Meza (1954-2016), una mujer kumiay de Juntas de Nejí a quien algunos funcionarios calificaban como «la revitalizadora estrella», fue detenida y apresada de manera irregular, en medio de un conflicto territorial con un ganadero que la acusó de abigeato³⁵, sin que el INALI se pronunciara o interviniera directamente. Aunque asistí a las manifestaciones de protesta convocadas por sus familiares, la instrucción que recibí del personal de la Dirección de Políticas Lingüística del INALI fue la de «mantenerme cercana, pero al margen».

En gran medida, las tensiones y conflictos que experimenté en relación con los nativos y con otros funcionarios a través de mis dinámicas de trabajo fueron resultado de la paradoja que supuso para mí participar en proyectos —académicos y gubernamentales— que hallan respaldo en narrativas extincionistas, puristas y comunitaristas que definen a los nativos como «migrantes» (Garduño, 2011) o como «pueblos indígenas en riesgo» (CDI, 2008, 2009; Olmos, 2012). Verme a mí misma en riesgo en dinámicas que son cotidianas para los nativos me llevó a apreciar sus conocimientos y habilidades para hacer frente al cambio y los imprevistos, más allá de las prácticas que resultan más vistosas o de más interés para académicos, funcionarios y curiosos.

Además, las narrativas extincionistas y los esfuerzos por rescatar o revitalizar lenguas y culturas, muchas veces se traducen en relaciones de sujeción y tutelaje, una versión suavizada de racismo que se expresa «como preocupación por personas y culturas indígenas, que son

³⁵ El abigeato o robo de ganado es un delito que en Baja California se sanciona de manera más rigurosa que el secuestro o asesinato de personas. Véase *Somos perlas*, documental que da cuenta de este proceso y de la participación de los “falsos kumiay” a quienes los nativos llaman kuchumaltepetl: <https://www.youtube.com/watch?v=y9Sd2O8-h-k>

representadas como infantiles, ingenuas [o en riesgo], dignas de atención, pero no iguales» (Martínez-Novio, 2006: 11). En la medida de lo posible evité —o no pude— participar en estas dinámicas; primero, debido a mi poca pericia para sobrevivir en Baja California, más adelante a causa de mis condiciones laborales y, finalmente como resultado de mis convicciones y afectos (la rescatadora acabó rescatada). Aunque soy consciente de que, por lo general, funcionarios y académicos encarnamos relaciones de dominación de las que a veces es difícil sustraerse, los lazos de cuidado mutuo que he compartido con los nativos me han permitido en más de una ocasión, participar de muchas de sus actividades como una más (generalmente una más un poco torpe). Visitándome en la Ciudad de México, algunos de estas mujeres y hombres «todo terreno» han experimentado la torpeza que yo siento cuando estoy en su tierra y no distingo «la leña de los nidos de ratas».

Así, además de asistir a las fiestas tradicionales de las comunidades y a los festivales culturales en las ciudades, de quedar con ellos para entrevistarlos y/o verlos hacer artesanías o cantar *Kuri-kuri*, aprendí de ellos a trabajar en las cunetas o cortando yuca, piñones o salvia.³⁶ Me enseñaron también a desplazarme a través de un territorio extenso, heterogéneo y cambiante, tratando de prever lo impredecible, lo mismo que a valorar la importancia de los lazos para sobrevivir pues, como bien dice Rigo Aldama (hombre kumiay de La Huerta, 35 años; comunicación personal, Sierra de Juárez, agosto 2021): «para andar como nosotros andamos, más vale tener amigos que tener dinero». Probablemente siendo nortehña de nacimiento no me habría implicado tanto el corazón ver a los nativos «llevar la vida» en un territorio cambiante que contrasta con todo lo que había visto y vivido hasta entonces. Estos aprendizajes me hicieron

³⁶ En muchas comunidades nativas el corte y la venta de plantas y semillas silvestres como la yuca (*yucca schidigera*), la salvia (*salvia apiana*), jojoba (*Simmondsia chinensis*) son la principal fuente de ingresos; estas plantas se comercializan en la industria refresquera o cosmética. Aunque el piñón también se comercializa, las colectas suelen ser principalmente para el autoconsumo.

desechar mis supuestos iniciales en torno al pacto de muerte de los kiliwas y cuestionar las narrativas y pronósticos extincionistas que se ciernen sobre los yumano-cochimí, al menos desde la segunda mitad del siglo XIX (Powell, 1892; Gifford, 1931b; Olmos, 2012; CDI, 2008, 2009; Garduño, 1994).

Los aprendizajes, cuestionamientos, vínculos y experiencias que me llevaron a desechar el «pacto de muerte» cristalizaron en la tesis de maestría que titulé *Los kiliwa y su pacto de vida: identidad, territorio y resistencia de un grupo yumano* (Caccavari, 2012), con la conclusión de que, más que rasgos culturales inmutables o visibles (como ser hablante, cantante o artesana) o la radicación permanente dentro del ejido, son los lazos los que permiten a los kiliwa afirmar su pertenencia y su continuidad, afirmar la vida en un contexto hostil, a pesar de los continuados esfuerzos gubernamentales por agruparlos y asentarlos dentro de un territorio fijo y delimitado. Parece que a la misma conclusión han llegado algunos estudios realizados años después (González y Gabayet, 2015). Paradójicamente, fueron estas narrativas extincionistas las que, entre 2008 y 2016, me permitieron, en primer lugar, conocer la existencia de los yumanos y, posteriormente, mantener y extender mis vínculos con ellos, no sólo desde la curiosidad intelectual o la obligación laboral, sino desde el afecto e incluso la complicidad de participar en estas paradojas que se derivan de la astucia del reconocimiento (Povinelli, 2006, 2018); es decir, del multiculturalismo neoliberal que celebra, e incluso engulle (Díaz-Polanco, 2006), al «indio permitido» (Rivera-Cusicanqui, 2016), las diferencias culturales que no amenazan el acceso a recursos ni alteran las relaciones de dominación que las enmarcan (Hale, 2006).

Mujeres (y hombres) todo terreno

Mi participación en estas iniciativas de «rescate cultural», especialmente a través de mi trabajo como enlace de INALI en Baja California, me vinculó principalmente con mujeres nativas

a quienes quiero y admiro. Mis vínculos con algunas de ellas se remontan más atrás. En el verano de 2008, la primera vez que atravesé el desierto para ir de la Comunidad Indígena El Mayor Cucapá al Ejido Tribu Quilihuas, tras cruzar el retén militar, y respondiendo a mi pregunta de si no les daba miedo viajar sin hombres por carreteras y caminos solitarios, las tres mujeres cucapá que me llevaban de raite, se definieron a sí mismas como «mujeres todo terreno» o como «mujeres cuatro por cuatro», que lo mismo «parimos chamacos y nos sacamos la ceja, que nos peleamos con los guachos o los profepos³⁷ que no nos dejan pescar, a todo le entramos; estamos muy impuestas a andar así» (Mónica Sáenz González, mujer cucapá, 25 años, comunicación personal en la Carretera Federal No. 3, junio de 2008). Entre 2008 y 2016 pude conocer y construir relaciones estrechas y entrañables con mujeres nativas de distintas edades y adscripciones que han destacado como estudiantes, líderes, artesanas, médicas tradicionales, cantantes, gestoras o profesionistas, que se identifican con la definición de mujeres «todo terreno». Esta autodefinición, que mujeres y hombres nativos adoptan por igual, exalta sus habilidades para desplazarse por una abrupta geografía que lo mismo incluye costas, valles, desiertos y sierras boscosas que ranchos, comunidades y grandes ciudades en México y Estados Unidos; así como para interactuar con diferentes colectividades en distintos espacios, incluyendo funcionarios de diferentes instituciones.

En respuesta a la detención de Aurora Meza, el INALI incluyó a los nativos en los procesos y talleres de formación y certificación de intérpretes y mediadores en lenguas indígenas que, hasta entonces, se había limitado a los indígenas asentados, entre quienes es más frecuente el monolingüismo (sobre todo en mixteco, triqui, náhuatl y zapoteco). En el taller que se impartió en 2016, participaron principalmente mujeres nativas y hombres asentados; en mi intervención

³⁷ Los profepos son el personal de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA), que interviene durante las temporadas de pesca, supervisando el cumplimiento de las vedas impuesta a los pescadores. Sobre la pesca cucapá véase Navarro Smith (2012), Morales, (2019), Bravo (2021).

llamé la atención sobre esta situación y recuperé la autodefinición de «mujeres todo terreno» que las nativas explicaron. De acuerdo con las cucapá que participaron, las mujeres nativas «no caminamos detrás de nuestros compañeros, sino junto a ellos y a veces por delante de ellos» (Mónica González Portillo, mujer cucapá 45 años; comunicación personal, Ensenada, febrero de 2016). Una mujer pa ipai, explicó que «no ocupamos hombres, como nuestros antepasados son nómadas los hombres y las mujeres tenemos que entrarle a todo por igual; no podemos estar atentas» (Armandina González, mujer pa ipai de Santa Catarina, 50 años). Estas declaraciones sorprendieron por igual a indígenas asentados y a talleristas y me fueron inclinando a construir una investigación que articulara a las mujeres nativas con el nomadismo.

La intención de construir una investigación a partir de su definición como «mujeres todo terreno», era cuestionar las narrativas extincionistas en torno a los yumanos y, principalmente, los estereotipos que imperan en torno a las mujeres indígenas en México, y que las consideran como víctimas sumisas y sometidas al entronque patriarcal. Distintos autores que se han acercado al estudio de las formas de vida de los yumanos han enfatizado la destacada y preminente participación de las mujeres nativas (Muehlmann, 2013; Velasco, 2021; Navarro-Smith, 2012), aunque por lo general asociando su creciente visibilidad con procesos de migración (Garduño, 2011: 136). Una vez iniciados mis estudios de doctorado, un periodista de *El Universal* me buscó indagando respecto a si entre las mujeres yumanas estaba presente la «venta de novias»; le respondí comentándole mi proyecto de investigación y facilitándole algunos contactos que le permitieran entrevistarse con ellas. El resultado de su investigación fue un reportaje titulado, *Baja California: la región donde las mujeres están al mando*, que fue recuperada por medios locales e incluso por algún nativo, que asumieron que definirse como «todo terreno» significa «estar al mando» o vivir

en un «matriarcado». En realidad, poco me había cuestionado respecto a lo que implica para las y los nativos autodefinirse como «mujeres (y hombres) todo terreno».

Esta interpretación (que no comparto), mis experiencias durante mi primera temporada de campo para esta investigación (abril— junio 2017), así como los cuestionamientos que me plantearon mi lectores en El Colegio de Michoacán, me llevaron a ajustar mi investigación. En primer lugar, cuestionando las propuestas que explican la creciente visibilidad de las mujeres yumanas como resultado de los procesos de migración, puesto que los nativos no se consideran migrantes. Además, las experiencias de las mujeres nativas son demasiado diversas como para poder ofrecer generalizaciones atribuibles a una figura monolítica de «la mujer yumana» (Garduño, 2011: 169). Finalmente, porque asumir que «ser todo terreno» significa «estar al mando» o vivir en un matriarcado me parece una explicación reduccionista. Como atinadamente me señaló Paul Liffman —uno de mis pacientes lectores en El Colmich— era necesario tener en cuenta no sólo a mujeres destacadas, sino a los hombres y a aquellos y aquellas que «se ponchan en el camino».

Así, aunque mi investigación inicial anunciaba una ruptura con los estereotipos, incluir sólo a mujeres nativas destacadas o «representativas» me estaba conduciendo hacia idealizaciones que pueden resultar tan perjudiciales como los estereotipos, al borrar u ocultar la tragedia y la violencia que están presentes también en su vida cotidiana; tratando de huir de definiciones y categorías estáticas y cerradas, los términos en que planteé el proyecto inicial parecían dirigirme a otra, la de «la mujer yumana que está al mando». Consideré entonces importante indagar en torno a las implicaciones que tiene la autodefinición de «mujeres (y hombres) todo terreno». Esto ha supuesto explorar, a partir de mis propias experiencias, las divergencias, confluencias y paradojas sobre las

que se afirman las indigeneidades de los nativos a partir de sus interacciones entre ellos y con diferentes colectividades.

Ambigüedades, paradojas y anhelos

Buscando escapar —aunque no siempre lográndolo— del pensamiento monolítico que construye entidades de contornos fijos y contenidos homogéneos, llegué a La Huerta y al nomadismo filosófico, que son los puntos de partida para la investigación que se abre a continuación. Mi camino a La Huerta no es el único posible y no está exento de sesgos y limitaciones; pero, en lugar de sumarme a las narrativas imperantes que predicen la «inevitable extinción» de los yumano-cochimí y sus culturas, esta investigación es un esfuerzo por explorar rutas alternativas, por trazar otras cartografías de saber, que estén al servicio de la vida, no de la extinción.

Mi camino a La Huerta es resultado de experiencias previas —no siempre armónicas—que me llevaron a iniciar y ajustar este proyecto. Después de mi primer encuentro con los nativos en el verano de 2008, quedó claro para mí que simplemente nombrar y documentar el desastre, no es suficiente. Desde entonces he buscado vincularme con los nativos (como estudiante, investigadora, funcionaria, voluntaria y amiga) para pensar y hacer cosas juntos, como aprendiz, como una más; tratando de construir nuevas formas de existir juntos, construyendo nuevas prácticas y narrativas desde los intersticios, a través o entre los espacios estructurados o monolíticos que violentan, encasillan o aíslan (Deloria, 2004). Las prácticas y narrativas académicas que se limitan a hacer minuciosos inventarios de prácticas culturales (supuestamente) perdidas o de lo que queda de ellas, lo mismo que cuentas regresivas de los últimos hablantes, cantantes o artesanos conducen a callejones sin salida y lamentos melancólicos. Además, poco cambian la vida de los nativos, considerados como «pueblos indígenas en riesgo». No es mi intención negar la violencia

simbólica, normativa, estructural e íntima (Burgois, 2000; Olmos 2012) que los procesos de despojo han causado a los nativos, sino cuestionar en qué medida estas narrativas —y prácticas que se desprenden de ellas—reproducen la violencia que denuncian. Intento explorar otras alternativas, desde mi propia posicionalidad cambiante.

Por un lado, mi «ambigüedad» identitaria como chilanga italomexicana implica un acercamiento singular a las «identidades culturales» de los nativos. Me situó más allá de las delimitaciones basadas en rasgos culturales fijos —como la lengua o el lugar de radicación— en las que yo misma no encajo. Trato de dar cuenta no sólo del dinamismo de los nativos en relación con sus prácticas culturales, sino de las limitaciones que imponen definiciones estáticas y escencialistas de nociones como cultura, identidad étnica o nomadismo, supuestamente superadas por la antropología, pero que siguen permeando el quehacer de algunos académicos y funcionarios.

Al mismo tiempo, como chilanga, mi inexperiencia en la vida del desierto y la frontera me expuso a condiciones de vulnerabilidad que, quizás, no serían experimentadas de la misma manera por curiosos, académicos o funcionarios nortños, más acostumbrados a estas dinámicas. Esta vulnerabilidad me condujo no sólo a viajar de raite —y a ofrecerlos cuando estuve en condiciones de hacerlo—, sino a vincularme con los nativos desde el cuidado, haciéndome valorar la importancia del afecto y las corporalidades, obligándome a reconectar lo personal y vivencial con lo metodológico y lo teórico. Los raite no han sido para mí sólo una forma de desplazarme, sino una forma de establecer vínculos, de aprender, teorizar y construir conocimientos situados, colaborativos y colectivos, con los nativos y con funcionarios y académicos con quienes he compartido parte de mi camino.

Además, los raite me permitieron conocer diferentes formas de desplazarse que ofrecen pistas sobre la micropolítica (no es lo mismo desplazarse en un vehículo con logos institucionales,

que hacerlo en un carro sin papeles) al acercarme a lugares, personas y dinámicas que están fuera del alcance de quienes sólo llegan a las comunidades de entrada por salida o transitando las rutas más concurridas. Cotidianamente, los desplazamientos permiten a los nativos regular sus interacciones, encontrarse con gente querida o evitar a personas con quienes tienen conflicto. Estas prácticas, que pueden parecer triviales, fueron indicios para comprender la importancia de la movilidad como estrategia de mediación, haciéndome comprender que las interacciones de los nativos, entre ellos y con otras colectividades, no se reducen a la resistencia o la sumisión (Magaña, 2009), sino que hay atajos, rutas alternativas, líneas de fuga. Como veremos en los capítulos que componen esta investigación, entre los nativos, reducir sus posibilidades de movimiento puede implicar reducir sus opciones para llevar la vida, y a la inversa.

Hacer etnografía de raite con mujeres y hombres «todo terreno» —que a veces se ponchan en el camino— ha implicado aprender nuevas formas de sentir, de pensar, de conocer y de relacionarme; es decir viajar de raite implica dimensiones estéticas, filosóficas, científicas, políticas y afectivas, no es sólo desplazarse mecánicamente de un lugar a otro (Guattari, 1996: 69). Estos aprendizajes son resultado de devenires compartidos y permean mis maneras de acercarme a las indigeneidades de los nativos y de abordar esta investigación. Hacer etnografía de raite me permitió explorar formas en que los nativos se vinculan, habitan, y se desplazan trazando territorios más allá de las fronteras. Mi propósito no es contribuir a una delimitación más diáfana de conjuntos o subconjuntos que respalde representaciones taxonómicas de las indigeneidades de los nativos. Mi interés tampoco es definir de manera estática la «cultura yumana» para mostrar que «se encuentra hondamente marcada por la cultura mestiza, mientras que otras más cultivan aún lazos identitarios muy sólidos» o para medir «la capacidad que tienen los individuos para reconocerse dentro de *su* cultura y distinguirse de aquellos que no pertenecen a ella» (Olmos,

2011:27). Por ello, me distancio de prácticas y narrativas académicas que «buscan registrar mundos culturales coherentes y modelados, encerrados en discretos territorios, idiomas y costumbres» (Rosaldo, 1989: 216, 218). Como señala Tim Ingold, como cazadores-recolectores, los nativos «no abordan su entorno como un mundo externo de la naturaleza que tiene que ser "captado" conceptualmente y apropiado simbólicamente dentro de los términos de un diseño cultural impuesto, como una condición previa para una acción efectiva» (2000: 42).

Mi investigación sigue los trazos de interacciones cotidianas que dan forma a subjetividades persistentes, creativas y afirmativas de los nativos más allá de estas representaciones. A partir de estas reflexiones, a lo largo de esta tesis dialogo con las propuestas de la teoría nomade y la ética afirmativa (Braidotti, 2018, 2019; Guattari, 1996) que, como los nativos, ponen el acento en la alegría —como valor ético, como una buena «risada»— más que en el duelo crónico o en los vínculos que se sostienen en el miedo, el dolor o la pérdida. No intento una oda al nomadismo, sino un acercamiento alternativo a la movilidad.

En resumen, el camino recorrido antes de iniciar mis estudios en el Doctorado en Ciencias Sociales en El Colegio de Michoacán, A.C., empezó detrás de un escritorio, cuando orientada por nociones estáticas y mesaoamericanizadas de comunidad indígena y cultura, me desplazé a Baja California con el propósito de estudiar en un par de años la anunciada extinción de los kiliwa. Una vez ahí, fue necesario depender de los conocimientos, medios y habilidades de mujeres y hombres nortños —de nacimiento y de corazón— de quienes aprendí lo que significa «llevar la vida» en un lugar cuyas dinámicas me resultaban desconocidas y a veces amenazantes. Esto me llevó a revalorar la corporalidad y los afectos en relación con la teoría, a comprometerme en proyectos —académicos y gubernamentales— que hallan respaldo en narrativas extincionistas o ultimistas, lo que me condujo a la paradoja que implica «la astucia del reconocimiento». Como «funcionaria

huida», mi proyecto inicial buscaba desafiar estereotipos en torno a las mujeres nativas, sin embargo, se dirigía a otro, el de la idealización. En las páginas que componen esta investigación trazo una ruta epistémica alternativa para poner en diálogo el nomadismo filosófico (Deleuze y Guattari 2004; Braidotti, 2000; Katzer, 2021; Creswell, 2006) con las propuestas de una antropología revitalizada de la movilidad (Lelièvre y Marshall, 2005). Mi propósito es acercarme a las indigeneidades de los nativos a partir de recorridos y experiencias compartidas, con familias y personas kumiay de La Huerta que, a pesar de no vivir permanentemente en «su» comunidad, rechazan ser categorizadas como «migrantes».

En contraposición a las narrativas extincionistas algunos nativos hablan de sus actividades y de su capacidad para desplazarse y adaptarse como «llevar la vida», y a autodefinirse como «indios sin fronteras» (Juan Carranza, hombre kumiay, 1939-2015, comunicación personal, Juntas de Nejí, junio 2008) o como hombres y mujeres «todo terreno». Más que afirmar fronteras, hacer caminos cuando no hay, como dice Ángel en el epígrafe, se convierte entonces en una tarea fundamental para «llevar la vida», para construir futuros más vivibles. Esta investigación es una cartografía de algunos recorridos presentes y pasados a través de los cuales los nativos hacen caminos para llevar la vida, es un mapa que registra un camino abierto e inacabado entre los muchos posibles.

Capítulo 2. «Huerteños de antes y huerteños de ahora»

Haz de cuenta que la indiada es como el arroyo de ahí de La Huerta. Si no sabes que está ahí, ni siquiera lo miras, pero nomás se vienen las lluvias o un temporal y cómo corre el agua, luego hace caminos, unos que ya están y otros nuevos. Así nosotros, todos salimos del mismo río, aunque no se mire por donde pasa, si te fijas ahí queda el caminito y todos sabemos por dónde corre.

Manuel Torres Aldama, kumiay de La Huerta, Puerta Trampa, Baja California, enero 2019.

En este capítulo sitúo *La Comunidad indígena kumiay de La Huerta*, geográficamente y en relación con otros nativos, con otros kumiay-Kumeyaay, con otros indígenas y con los *jikú*. Tengo en cuenta aspectos geográficos, al tiempo que esbozo algunos procesos históricos y políticos que enmarcan la actual expresión de las indigeneidades de los huerteños, a fin de situarla en la tensión entre nomadismo y sedentarismo. Seguidamente exploro algunos trabajos académicos en torno a los denominados cochimí yumanos. A partir de esta sucinta revisión expongo algunos supuestos teóricos que dieron forma a esta investigación, especialmente en relación con la tensión entre nomadismo y sedentarismo que, en mi opinión, permea las indigeneidades de los nativos, el quehacer académico y la gestión gubernamental. Esta investigación tomó su nombre a partir de un recorrido que compartí con Yana (Adriana Arce Burgoin, mujer kumiay, 45 años) y Yoli (Yolanda Poblano Castro, mujer kumiay-pa ipai, 45 años) y que comparto porque arroja luz respecto a la perspectiva que adopto y sobre las dinámicas a partir de las cuales los huerteños se sitúan entretejiendo sus saberes y habilidades con el entorno cambiante en que viven. El recorrido que comparto tuvo lugar mientras íbamos a cortar salvia (*salvia apiana*), una planta que tradicionalmente los nativos han utilizado con propósitos rituales y cuya recolección y venta constituye en la actualidad una de las principales fuentes de ingresos para quienes viven en La Huerta.

«Jtha: Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta»

La comunidad indígena kumiay de La Huerta, se localiza en un pequeño valle a los pies de la ladera occidental de la Sierra de Juárez, una de las afiladas cordilleras que atraviesan la alargada y estrecha península de Baja California, en el noroeste de México. De acuerdo con el último censo y con lo que observé en campo, en el poblado de La Huerta hay 57 viviendas (unas habitadas y otras vacías) donde viven 110 personas, 83 de ellas reconocieron su adscripción étnica y 47 dijeron ser hablantes de una legua indígena, sin embargo, el censo no precisa ni la adscripción étnica ni la lengua indígena que hablan (INEGI, 2020). No parece descabellado, sin embargo, suponer que la mayoría de los huerteños no viven en La Huerta, sino dispersos en ranchos cercanos, poblados rurales como Puerta Trampa y Ojos Negros (a 7 y 14 kilómetros de La Huerta, respectivamente), e incluso en las ciudades, principalmente en Ensenada.

La ubicación geográfica de La Huerta resulta privilegiada pues históricamente ha permitido acceder tanto a la sierra, como al desierto oriental, donde se encuentra la —ahora seca—Laguna Salada y, rumbo al oeste a las costas del Pacífico, a 30, 50 y 55 km respectivamente. La Sierra de Juárez, una imponente cadena montañosa que separa el vasto desierto oriental de la fría costa del Pacífico, alcanza alturas que superan los 1,700 metros sobre el nivel del mar en su punto más elevado. Debido a esta altitud, durante el invierno se producen lluvias y nevadas, lo que ha propiciado la formación de densos bosques de coníferas en la región. Entre estas coníferas se encuentran los pinos piñoneros (*Pinus quadrifolia*), una especie endémica que ha sido una fuente de alimento tradicional para las comunidades locales, no solo para los nativos. En lo alto de la Sierra de Juárez, se encuentra la Laguna Hanson, un cuerpo de agua que sólo se forma cuando se registran lluvias suficientes durante el año.

La Sierra de Juárez ha sido hogar de venados bura, borregos cimarrones, pumas, gatos monteses, libres, coyotes, codornices, conejos cola blanca. La ladera este desciende abruptamente hacia el desierto, a través de pedregosos cañones, la vegetación es más escasa a medida que alcanza y se difumina en las arenas del *Desierto de Sonora*, aunque abunda el mezquite (*Prosopis pubescens*) y algunos agaves cuyo corazón, tallos o flores son comestibles. La ladera oeste, donde se encuentra La Huerta, tiene pendientes más suaves y presenta zonas de matorrales y chaparral que incluyen encinos (y por ende bellotas) que crecen siguiendo el curso de arroyos intermitentes y alrededor de pequeños aguajes. A fuerza de recorrerla, los huerteños conocen profundamente esta sierra, así como las rutas y hábitos de animales, las temporadas de floración de plantas o la ubicación de aguajes.

La costa del Pacífico ha sido importante también para los huerteños, otros kumiay y los papai; de acuerdo con William Hohenthal: «La gente iba a lo largo de la costa, a varios lugares para pescar, pero viajaba por el interior, ya que es una costa rocosa [...] Solían ir tan lejos como Socorro, pero no más lejos» (Hohenthal et al. 2001: 201). De acuerdo con Hohenthal, en la década de 1950, los tipai (kumiay) habían dejado de ir a la costa donde, en primavera colectaban mariscos y peces.

Sin embargo, algunos jóvenes kumiay de San José de la Zorra, en 2021, recordaban haber ido «a caballo, ahí por La Misión, con la gente grande, a sacar choros, siguiendo la luna» (Ángel Díaz Ojeda, hombre kumiay, 30 años ca, comunicación personal, Carretera federal No. 3, septiembre, 2021). Es decir, la ubicación de La Huerta da acceso a la sierra, a donde los huerteños se desplazaban grupalmente a partir de la segunda semana de agosto (ahora lo hacen en grupos más pequeños y por menos tiempo) para obtener piñones y cazar; en primavera también iban al desierto, donde podían obtener mezcal, mezquite y también cazar o bien a la costa donde obtenían

diversos tipos de moluscos (choros, abulones, almejas Ollivela) y pescados (los gronios, por ejemplo)

Antes de la formación de nuevos centros de población a finales del siglo XIX (Magaña, 2005; Piñera, 1991), así como de núcleos agrarios a partir de la década de 1940 y de áreas de conservación ecológica en la década de 1960, los huerteños accedían a estos lugares sin mayores restricciones que las derivadas de los cambios estacionales y de sus relaciones entre ellos y con otros grupos; a decir de Jovita Aldama Machado:

Cuando yo era chamaca, todo el piñonal era de aquí, de La Huerta, desde aquí sí puedes entrar tú a pizar hasta noviembre diciembre, no le hace...cuando hay, pero ahora que ya nos quitaron todo los mexicanos ya está más difícil ir, pero unos sí van todavía y regresan cargaditos de piñón (mujer kumiay, 1954-2020, La Huerta, comunicación personal, agosto 2019)

A pesar de la formación de ejidos y nuevos centros de población que limitan sus desplazamientos cotidianos, en la sierra, la costa y el desierto los huerteños tienen acceso a plantas, semillas, miel y animales silvestres que adquieren a través de la caza y la recolección, gracias a un profundo conocimiento de la naturaleza que ha orientado sus interacciones y prácticas de cuidado ambiental³⁸ —quemadas controladas, traslado de plantas silvestres, la elaboración de diques y acequias para regular los flujos de agua que permitieron la agricultura (Rafaela Aldama Cuero, mujer kumiay 60 años; Armando González Cuero, hombre kumiay, 60 años, comunicación personal, La Huerta, junio 2019; Shipek, 1982; Wilken, 1993, 2018). Veremos en el cuarto capítulo, que para los kumiay-Kumeyaay, el territorio y quienes lo habitan³⁹ no son objetos

³⁸ Como lo documentó Shaylih Muehlmann entre los cucapá, los huerteños están lejos del estereotipo del «salvaje ecológico» (2012b: 56); de hecho, el manejo de desechos es un problema importante en las comunidades nativas que recurren a la quema de basura. En 2019 los huerteños habían logrado acordar un horario para hacerlas.

³⁹ Utilizo la noción de habitar recurriendo a la etimología que reconoce en *habitare* la raíz indoeuropea *ghabh*, entendida como dar y recibir. Más como “ocupación”, entiendo habitar como relaciones de intercambio con lugares.

inanimados sino gente, que puede cambiar de forma a voluntad o por necesidad y que participa activamente de interacciones e intercambios.

En la subsistencia de los huerteños y de otros yumanos el piñón y la bellota han sido fundamentales, como lo atestigua, por un lado, la narración de *El viaje de los árboles sagrados* según la cual, el pino, el piñón y el encino, caminaron desde la Rumorosa a fin de llegar a las sierras y cañadas para alimentar con sus semillas a los kumiay.⁴⁰ Por otro lado, los estudios arqueológicos encuentran como rasgo distintivo de California la «economía de la bellota» y señalan que el uso intensivo de esta y otras semillas (especialmente de piñón y mezquite) permitieron tanta abundancia como la agricultura (Baumhoff 1957; Gifford 1971; Bettinger, 2002, 2015; Lightfoot y Parrish 2009; Simpson y Jones, 2020). Debido a las restricciones territoriales derivadas de la formación de ejidos, actualmente en La Huerta no son los piñones ni las bellotas lo que más se recolecta, sino la salvia (*salvia apiana*) que se comercializa de manera masiva, constituyendo la principal fuente de ingresos para quienes viven ahí.

La Huerta ha sido lugar de residencia y de paso de personas que a lo largo del tiempo han sido designadas con diferentes denominaciones (cochimí, tipai, diegueños, abajeños, por mencionar algunas), al menos desde mediados del siglo XIX (Meigs, 1972, Drucker, 1941; Hohenthal et al 2001; Hedges, 1975; Lagndon, 1975; Panich, 2009). A partir informes gubernamentales y de descripciones etnográficas elaboradas por Peveril Meigs y William Hohenthal durante la primera mitad del siglo XX, es viable suponer que La Huerta era sólo una de las muchas rancherías donde vivían en México los denominados «diegueños» o «tipai» y que

⁴⁰ Véase Imagen UABC (14 de septiembre, 2014) El viaje de los árboles sagrados, Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=O4uPnqOfscM> que ofrece una breve narración de esta historia en voz de Juan Aguiar Emes, kumiay de San Antonio Necua-Cañón de los Encinos.

concentraban a familias de uno o varios shumules⁴¹, no sólo kumiay. Por ejemplo, entre 1949 y 1951, Hohenthal señaló:

La mayoría de los casi 200 diegueños de ascendencia mixta caucásica e india, viven en las siguientes rancherías ampliamente separadas entre sí (de norte a sur en general): Villareal de San José, Cañón de Manteca, Tanamá, Peña Blanca, Nejí, Calabazas, Los Coches, Plateros, El Álamo (no el campamento minero), San Pablo, Jamatay, Bonifacia, San José (junto con una ranchería cercana, La Zorra, a veces conocida como San José de la Zorra), Agua Escondida, Cañada de los Encinos (distinto del cercano y desocupado Rincón de los Encinos), y La Huerta. [...] Cabe señalar que el término ranchería (asentamiento) es elástico, ya que en algunos lugares había varias familias y en otros sólo estaba presente una familia primaria (madre, padre y descendencia). No todos estos indios eran de pura sangre, habiendo muchos mestizos, particularmente en La Huerta, debido a matrimonios mixtos con mexicanos y, en dos casos, con norteamericanos. Eran frecuentes también las uniones de los diegueños del sur con los vecinos pa ipai y cucapá, no así con los kiliwa con quienes tienen una antigua enemistad (Hohenthal et al. 2001:63).

Dentro de este sistema de rancherías o aldeas, había algunas como La Huerta, que articulaban a otras más pequeñas y menos estables. Por ejemplo, en 1918, en su *Noticia sobre las comunidades indígenas que pueblan el distrito norte de la Baja California*, David Goldbaum (1984) registró al menos cinco⁴² «rancherías dependientes de La Huerta en la Sección Municipal de El Real del Castillo y El Álamo» (24), describiéndolas de la siguiente manera:

[La ranchería La Huerta esta] ubicada en un pequeño valle elevado que mira al sur, entre los arroyos Las Flores y Los Álamos [...] En mi última visita hace cinco años había ocho casitas de palo con techos de tule y dos de adobe y de madera. Viven actualmente allí, 32 hombres, 25 mujeres y 22 niños. Los hombres se ocupan en trabajos de campo y en juntar piñones, miel y cera de abeja. [...] Hacen sus fiestas, en las cuales se reúnen todos los de las rancherías inmediatas o de la misma tribu, por ser esta la más grande del distrito (23) Ubicada entre El Real del Castillo y El Álamo [está la] Ranchería de Cerro Colorado [...] Viven allí 3 mujeres, 3 hombres y 5 niños y su jefe es Francisco Arce. Tienen una casita de adobe con techos de madera y dicen ser de la tribu de los indígenas de La Huerta (23) [La Ranchería de San Joaquín está ubicada] entre San Salvador y el Cerro Colorado. Tienen una pequeña huertita y se compone esta ranchería de 8 hombres, 3 mujeres y 5 niños. La

⁴¹ En la literatura antropológica los shumules (con ortografías diversas) han sido descritos como clanes (Gifford, 1918; Kroeber, 1925; Hohenthal) linajes (Gifford, 1931a; Laylander, 1991); gen (Spier, 1923); gentes (Kelly, 1972), sibs (Luomala, 1963); clanes/sibs (Carricó, 2009). Los nativos identifican y usan algunos de los nombres de sibs registrados por antropólogos, como apellidos adaptados al español o al inglés (Shipek, 1991)

⁴² En la actualidad los huerteños no viven en ninguna de las cinco rancherías mencionadas; aunque siguen viviendo dispersos en ranchos circundantes que pertenecen al vecino ejido de Sierra de Juárez, dotado en 1942 (PHINA).

jefe es una mestiza llamada Lola, que dice ser descendiente de escocés, blanca con ojos claros; los demás son descendientes de los indígenas de La Huerta (23)

Otras rancherías dependientes de La Huerta son Las Codornices, Las Choyas y Santa Ana. En estas rancherías viven familias separadas y cada ranchería se compone de unos cuatro a seis habitantes. Ocupan los lugares donde el agua de los aguajes es permanente y tienen sus pequeñas huertitas y siembras. Cultivan hasta tres hectáreas y su ocupación principal es recoger piñones, miel y cera de abeja (24).

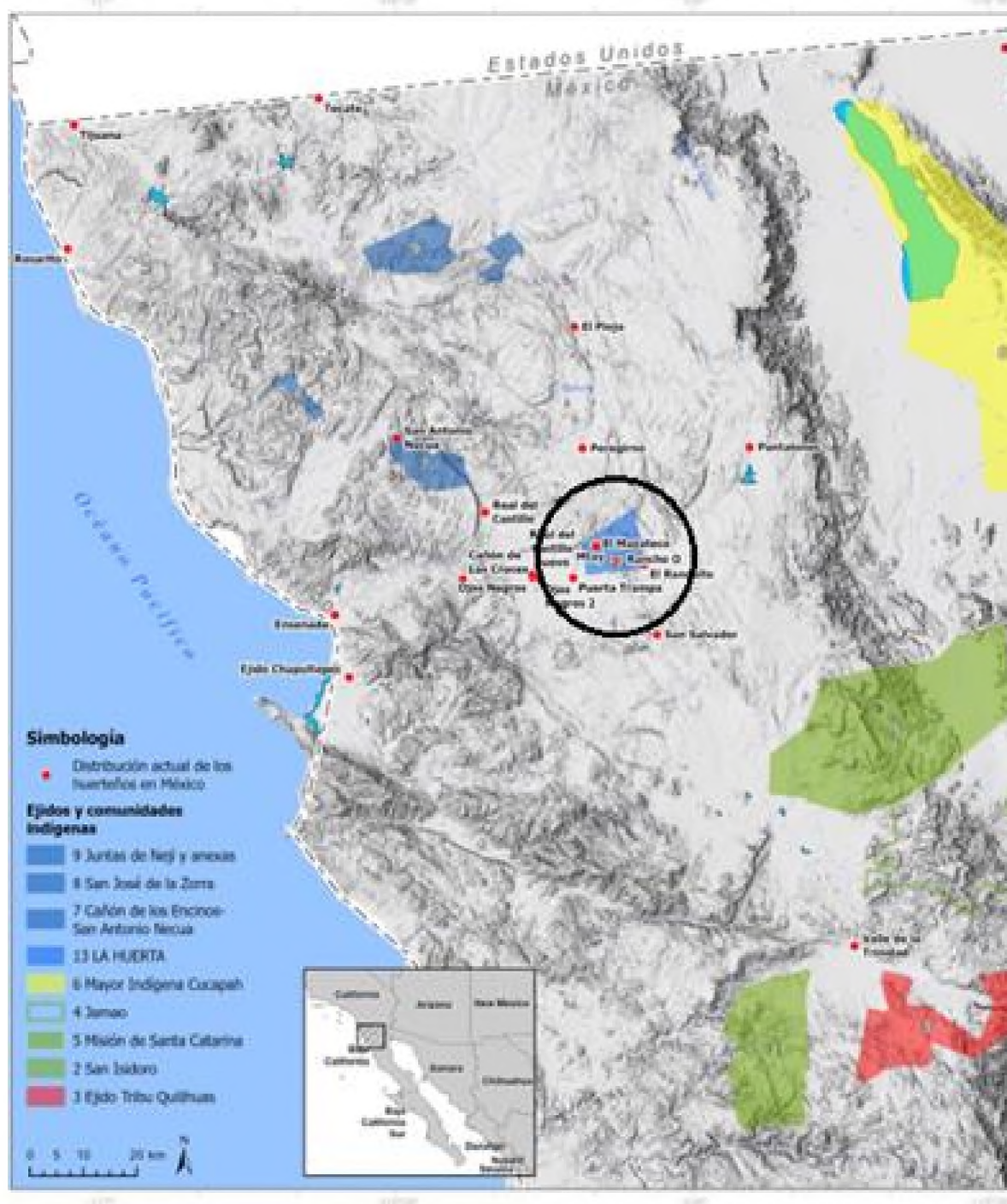
En la actualidad los huerteños no viven en ninguna de las cinco rancherías mencionadas,⁴³ pero mantienen patrones dispersos de asentamiento, tanto en La Huerta donde las casas están separadas por algunos metros —a veces uno o dos kilómetros— de terreno que las circundan; como viviendo en ranchos dentro del ejido o en algunos que pertenecen al Ejido la Sierra de Juárez (donde se emplean como cuidadores), también dispersándose en poblados cercanos (Puerta Trampa y Ojos Negros, a 8 y 14 kilómetros respectivamente) o bien en las ciudades. En las ciudades, los lugares donde viven los huerteños y otros nativos, suelen ubicarse en las afueras o bien siguiendo las rutas del transporte público que los acerca a sus comunidades; ni en los poblados ni en las ciudades los nativos optan por vivir cerca unos de otros, además de que no es fácil distinguir la casa de un nativo de la de cualquier otro.⁴⁴ De acuerdo con algunos de ellos, este es un rasgo que los distingue de los indígenas asentados que «donde quiera se juntan y tienen sus casas muy cerquita unas de otras y, si te fijas, siempre, siempre con una milpa, aunque sea nomás una solita» (VD, mujer kumiay, 22 años, comunicación personal, Ensenada, julio 2019). Además, quienes viven en poblados y ciudades constituyen un apoyo para sus familiares o amigos ofreciéndoles un lugar para quedarse cuando, por diversos motivos, su estancia se extiende más de

⁴³ A partir de la descripción ofrecida resulta imposible saber si se trataba de rancherías permanentes o de campamentos temporales; los mayores de La Huerta ubican los lugares, pero no recuerdan si había huerteños viviendo ahí (Jovita Aldama Machado, 1954-2020; Severiana Aldama Machado; 1941-)

⁴⁴ Poniendo atención su presencia en poblados y ciudades se nota por los adornos que eligen: atrapasueños, herraduras, artesanías y; en el interior de la casa, sombreros, astas de venados que han cazado, bules, atados de salvia.

un día. Los nativos que viven en poblados y ciudades se mantienen en contacto entre ellos y con las personas que viven en las comunidades.

Mapa 3: Baja California. Lugares donde viven los huerteños (2000-2020)



Actualmente La Huerta forma parte de la delegación de Ojos Negros, en el municipio de Ensenada y los huerteños afirman su pertenencia a la Nación kumiay-Kumeyaay.⁴⁵ Hay al menos tres caminos de terracería (de alrededor de 15 kilómetros) para llegar a La Huerta desde la Carretera Federal No. 3, yendo desde Ensenada, los tres están pasando el retén militar permanente que se instaló en el kilómetro 41 desde 2011. Uno de estos caminos parte del poblado de Ojos Negros e inicia donde termina la carpeta de asfalto. El segundo pasa por el poblado de Puerta Trampa y el tercero, que es el que está en peores condiciones, no pasa por ningún poblado. En el invierno estos tres caminos de terracería se encharcan y se llenan de piedras que arrastra el agua de la lluvia por lo que para el conductor inexperto es fácil embancarse; en el verano estos caminos de terracería nutren densas polvaredas que, a la distancia ponen en evidencia a quienes los transitan. Según me dijeron cuando pedí indicaciones la primera vez que, yendo sola me perdí (en 2010), La Huerta está donde termina el cableado de los postes de alumbrado, aunque el servicio de energía eléctrica «entró apenas, como en los dosmiles, cuando era presidente Fox» (Enriqueta Castro, mujer pa ipai, 1960ca-2020; comunicación personal, La Huerta, julio de 2019). Dentro de las 6,268 hectáreas que conforman este «ejido ganadero» hay un pequeño poblado con casitas dispersas, además de algunos ranchos separados del poblado por varios kilómetros, que intermitentemente han sido lugar de residencia de algunas familias de La Huerta al menos desde la década de 1950 (Hohenthal, et. al 2001: 263), otros como «Mi Ranchito» o el «Rancho El Tipei» son más recientes, sin embargo, todos se localizan en las cercanías de algún aguaje o arroyo intermitente.

⁴⁵ Al escribir los nombres de los grupos alterno entre mayúsculas y minúsculas recuperando las denominaciones oficiales. Retomo de Panich (2009) la designación de “yumano-cochimí”, en lugar de la de cochimí-yumanos, primero por la preminencia numérica de los yumanos en relación con los cochimí y, en segundo lugar, porque he construido mi trabajo de campo principalmente con los yumanos. Entre los nativos las denominaciones son también formas de situarse y priorizar situacionalmente unas adscripciones e identificaciones sobre otras, siguiendo esta práctica me refiero a la Nación kumiay-Kumeyaay, como una referencia de mi propia posicionalidad, es decir, mi trabajo me ha vinculado más con los yumanos, que con los cochimí y más con los kumiay que con los Kumeyaay.

En la actualidad, la principal fuente de ingresos para quienes viven en La Huerta es el corte y venta de salvia (*salvia apiana*), aunque anteriormente se han comercializado otras plantas y semillas silvestres, como la jojoba (*simmondsia chinensis*) o la yuca (*yucca shidingeri*), inicialmente como parte de proyectos productivos impulsados por dependencias gubernamentales; el corte y venta de salvia, sin embargo, no responde a ningún proyecto gubernamental, sino a su creciente demanda. Adicionalmente, muchas familias participan en proyectos productivos auspiciados por dependencias gubernamentales. Estos proyectos incluyen huertos familiares y cría de ganado (caprino y vacuno); sobre todo las mujeres son quienes se encargan de tener en funcionamiento el Centro Ecoturístico *Kutap Kuatey* (Arroyo Grande), abierto en 2009, que consiste en un área de recreación y cabañas para pasar la noche; además de que suelen ser mujeres quienes atienden el comedor escolar, ambos espacios respaldados por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI). Aunado a esto algunas familias tienen «tienditas» en sus casas donde venden sobre todo «papas y sodas» (entre 2018 y 2021 había cuatro).

Es frecuente que las familias de los nativos se dispersen en ranchos para acceder a empleo y en poblados cercanos e incluso en grandes ciudades, buscando acceder a servicios básicos como atención médica o educación de nivel medio (en La Huerta sólo hay primaria). Muchos huerteños viven y trabajan cuidando ranchos del vecino Ejido Sierra de Juárez, algunos son casas de descanso de ejidatarios que viven en ciudades de Baja California o California, en otros su trabajo consiste en cuidar y alimentar el ganado —sobre todo vacuno—, en algunos más se encargan de atender viñedos. Otros huerteños se emplean como brigadistas en el Parque Nacional Constitución de 1857, al cuidado de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP). En los poblados cercanos se emplean en las empacadoras de productos agrícolas o como dependientes en comercios locales, al tiempo que evitan emplearse como jornaleros agrícolas.

En las ciudades algunos trabajan a destajo en fábricas, como empleados domésticos y como profesionistas. Ya sea que vivan en La Huerta, en ranchos cercanos, en poblados y ciudades, la elaboración y venta de artesanías constituye un ingreso adicional para muchos huerteros; de hecho, algunas mujeres de La Huerta han sido galardonadas a nivel nacional debido a sus trabajos de cestería de pino. Es decir, las actividades económicas y las fuentes de ingresos de los huerteros son diversas, a veces dentro de la misma familia y, en la mayoría de los casos les permiten mantener su movilidad y actualizar sus conocimientos sobre el territorio.

Desde los lugares donde viven, van y vienen a La Huerta, donde se congregan para asistir a las fiestas tradicionales,⁴⁶ velorios y sepelios, graduaciones o quinceañeras, o a reuniones con autoridades religiosas, gubernamentales o tribales (cuando los visitan los Kumeyaay). La Huerta es además el lugar al que se canalizan los recursos derivados de proyectos gubernamentales destinados a las comunidades indígenas (Sempio y Olivo, 2013:260). La temporada decembrina —cuando el frío es muy intenso y los días muy cortos— también los reúne, pues coinciden las vacaciones escolares, algunos días de descanso obligatorio, bajan las ofertas de empleo temporal en fábricas y es cuando muchos de los proyectos gubernamentales han terminado;⁴⁷ personas y familias que viven en poblados y ciudades se reúnen y visitan en La Huerta. Como veremos en el capítulo seis, entre los nativos hay posturas encontradas respecto a quienes no viven en sus comunidades, pues son vistos por algunos como «turistas» o como oportunistas que sólo están tratando de sacar algún provecho. Más allá de las posturas divergentes sobre quienes se van de la comunidad, en La Huerta, en el panteón, hay una gran cruz blanca para honrar a quienes se fueron

⁴⁶ La fiesta tradicional de La Huerta es el 4 de octubre; sin embargo, como entre el resto de los nativos, las actividades festivas se suspenden cuando fallece alguna persona importante de la comunidad, de modo que pueden pasar años entre una fiesta tradicional y otra. Estas fiestas tradicionales no incluyen ninguna ceremonia católica.

⁴⁷ Según los registros etnográficos de principios del siglo XX, como los días se acortan, era frecuente que la gente se reuniera en los meses fríos, aprovechando la ocasión para compartir historias míticas sobre la creación del mundo y sobre los recorridos de los ancestros (Waterman, 1910; Dubois, 1901, 1904, 1906, 1908; Gifford, 1931)

y no volvieron, y que «aunque no estén, siguen teniendo su lugar aquí con nosotros» (Cinthya González, 27 años, La Huerta, mayo 2019).

Los huerteños: Indígenas nativos de Baja California

En la década de 1980, Teodora Cuero Robles, conocida como La Generala⁴⁸ y reconocida como autoridad tradicional por huerteños, kumiay-Kumeyaay, académicos, funcionarios y curiosos (de México y de Estados Unidos), comentó en una entrevista:

Nosotros dicen que somos cochimí, pero yo no les creo, así estamos registrados. Somos más kumiay, yo pienso que sí somos kumiay porque con los kumiay de San José de la Zorra, con los kumiay de Nejí y con los que viven del otro lado también hablamos igual

Desde entonces y sobre todo durante las reuniones para la estandarización de la escritura de la lengua kumiay promovidas por el INALI entre 2012 y 2013, huerteños y necuanos han afirmado que ellos no son cochimí sino kumiay; una reivindicación respaldada —no al margen de conflictos— por la Nación kumiay-Kumeyaay. La afirmación de la pertenencia de huerteños —y necuanos— a la Nación kumiay-Kumeyaay, ha reconfigurado el significado de categorías como la de indígena o nativo que, en Baja California, tienen un uso singular.

A diferencia de lo que ocurre en México y en otros lugares de Latinoamérica, en Baja California nativo e indígena no son términos intercambiables, además de que no siempre han hecho referencia a las mismas colectividades. Hasta 2018, el término nativo era relativamente equivalente a la categoría académica de yumanos; a partir de entonces nativo es un término que incluye tanto a los yumanos, como a los cochimí.⁴⁹ Adicionalmente, esta categoría de autoadscripción es

⁴⁸ A partir de su interacción con los «recién llegados» entre los nativos las figuras tradicionales de autoridad han sido reconocidas como capitanes, mayores y generales. Siendo los generales y mayores los de mayor rango debido a su influencia entre distintos clanes. Teodora fue conocida como Generala al ser la pareja del General Bernardo Aldama, ambos fueron los últimos en ser designados con esta denominación. Véase (Ochoa, 1974).

⁴⁹ En 2018, los carteles del *Festival de las Artes tradicionales: Nativa*, incluyeron como anfitriones a los cochimí, los kiliwa, los pa ipai, los cucapá y los kumiay. Este festival es organizado por los nativos, bajo la coordinación del Instituto de Culturas Nativas de Baja California, que fue presidido hasta 2016 por un kumiay de San Antonio Necua. Aunque los yumanos reconocen como nativos a los cochimí se distinguen de ellos enfatizando que, debido al contacto más prologado con los españoles, los cochimí sí son “más católicos”. Arqueológicamente, la distinción se ha

utilizada por los cochimí, kiliwa, pa ipai, cucapá y kumiay para enfatizar sus vínculos con *Native Americans* —también yumanos— y simultáneamente tomar distancia de indígenas migrantes y asentados, procedentes del centro y sur de México. Es decir, mientras que la categoría *nativo*, excluye a migrantes y asentados, la de indígena los incluye junto con los nativos que, sólo en fecha recientes han empezado a usarla. Cuando los nativos utilizan esta categoría lo hacen precisando que son *indígenas nativos* de Baja California, y señalan: «no nos confundamos, muchos podrán ser indígenas, pero no cualquiera es nativo de Baja California, los nativos somos primero porque llegamos primero» (2018, julio 23; *No hay acuerdo con migrantes*, Facebook).

Ha resultado difícil para la arqueología establecer la continuidad entre los complejos arqueológicos más antiguos, que datan de hace 10,000 o 12, 000 años y los actuales yumano-cochimí (Laylander, 1991; Bendímez, 1995; Carricó, 2009). Sin embargo, y aunque las investigaciones arqueológicas, históricas y lingüísticas no son concluyentes y a veces resultan contradictorias, existe consenso al sugerir que los yumanos son sucesores o herederos de grupos que estaban presentes en la región hace aproximadamente 6000 años. Por un lado, algunos consideran sus vínculos con los Hohokam (Burton, 1973; Beck y Neff 2007; Schroeder 1979:102; Shackley 2004; Waters 1982). y los Pataya (Panich, 2009; Hildebrand y Hagstrum 1995; Shackley 1998)), los primeros presentes desde el siglo II d.C. y los segundos a partir del año 700 d.C. y hasta los años 1200 o 1300 aproximadamente, que habitaron los valles cercanos al Río Colorado. Estos grupos se distinguieron por practicar la agricultura de inundación, por el uso de cerámica y por la cremación de los difuntos, prácticas presentes y distintivas también entre los yumanos (y no entre los cochimí) antes del contacto con los europeos. De hecho, entre 1949 y 1951, William h.

establecido, entre otras cosas, a partir de la cremación de los difuntos y la agricultura que los cochimí no adoptaron (Porcayo, 2013). Históricamente la distinción se ha trazado en función de la adopción o no del catolicismo. Los cochimí son el único pueblo nativo que celebra fiestas patronales incorporando ritos católicos a sus fiestas tradicionales.

Hohental identificó algunos clanes o shumules con presencia en La Huerta, señalando como su remoto lugar de origen —compartido con algunos shumules pa ipai y los cucapá— el bajo delta del Río Colorado.

Por otro lado, respaldados en información lingüística algunos especialistas han propuesto que hablantes de protoyumano arribaron al sur de California y norte de Baja California alrededor de hace 6000 años y que, al separarse, debido al desplazamiento de algunos hacia el sur de la península, dieron pie al surgimiento del cochimí y el yumano entorno al 3000 a. C., momento a partir del cual tendría lugar la diversificación lingüística de la que proceden las actuales lenguas yumanas, así como las lenguas cochimí (Laylander, 1991; Mixco, 1987; Bendímez, 1991).

Cuadro 1. Lenguas yumano-cochimí

Hokano	Yumano-cochimí	Yumano	Yumano Nuclear	Pai: Havasupai, Hualapai, Yavapai, Pa ipai
				Río: Mojave, Quechan, Maricopa, Halchidhoma
				Delta Colorado: Iipay, Kumiay, Tipai
			Kiliwa	
		Cochimí	¿Ignacieño? ¿Borjeño? Otras	

Elaboración propia con base en Kendall, 1983

A partir del trabajo de Paul Kirchhoff (2015) respecto al poblamiento de la península de Baja California, los enfoques arqueológicos tradicionales ofrecieron un panorama que situaba a las culturas arqueológicas en aislamiento e incomunicación; bajo este paradigma las culturas yumanas prehistóricas son consideradas como las de menor antigüedad en la península en contraste con otros grupos como los gaycura y los pericues. Kirchhoff propuso la teoría de «cul- de- sac», según la cual, las culturas más antiguas, las que llegaron primero, fueron empujadas hacia el sur de la península a medida que otros grupos llegaban del norte sumiéndolas en el aislamiento, la pasividad y la marginación. En fechas más recientes se ha puesto en entredicho que ésta fuera la situación de las culturas prehispánicas en la península de Baja California, y aunque su antigüedad no ha sido cuestionada, diversos estudios muestran la agencia, comunicación e intercambio

económico y cultural, al menos en lo tocante a los yumanos y los cochimí (Panich, 2009; Rodríguez-Tomp, 2006; Gamble y King, 2011; Porcayo, 2021)

Cuadro 2. Baja California. Cifras de población 2000-2020

Fecha	2000	2005	2010	2015	2020
Población total	2,487,367	2,844,469	3,124,038	3,124,038	3,769,020
Población indígena	37,685	36,604	41,005	43,370	45,350
Población nativa	674	733	699	1,174	938
Cochimí	-	-	-	-	-
Kiliwa	52	36	46	194	76
Cucapá	178	116	145	278	176
Pa ipai	201	200	200	216	231
Kumiay	243	381	298	486	495
La población total incluye a jikús, asentados y nativos. La población indígena incluye a asentados y nativos. La población nativa incluye a los cochimí, kiliwas, kumiay y cucapá, cuyas cifras específicas se desglosan abajo. No hay cifras oficiales que contabilicen a los cochimí.					
Elaboración propia con base en INEGI (2000, 2005, 2010, 2015, 2020) e INALI (2012)					

Avalados por estudios arqueológicos y por su propia tradición oral, al afirmar que son los primeros en llegar, los nativos no sólo se distinguen de otros indígenas, sino también de los *jikú*, agrupando a ambas colectividades como «los recién llegados». Actualmente los recién llegados constituyen una abrumadora mayoría en la entidad (véase Cuadro 2) y con no poca frecuencia han buscado restringir la movilidad de los nativos, borrar sus huellas o su presencia, apropiarse de sus territorios, sus nombres, palabras y hasta de sus prácticas culturales, en algunos casos asumiendo el papel de «árbitros de la autenticidad cultural», voceros, portavoces o representantes (como veremos en el último capítulo).

Algunos antropólogos han señalado que los yumanos utilizan como un criterio de diferenciación el carácter asentado o sedentario propio de otros indígenas y de los mestizos, afirmando y reconociendo su pertenencia a pesar de —o precisamente por— no vivir permanentemente en «sus» comunidades (Sempio y Olivo, 2013: 258-260). Algunos nativos

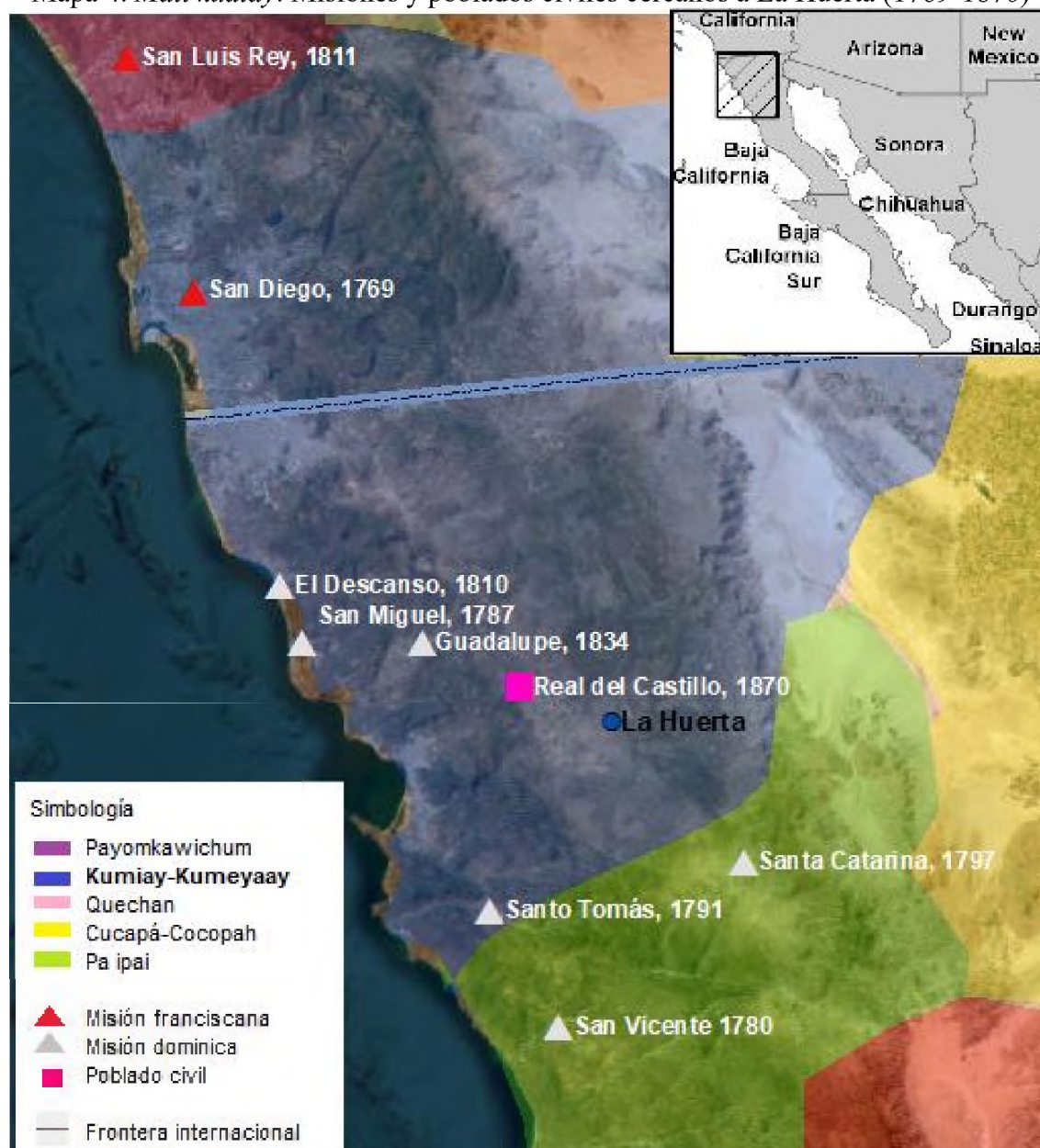
confirman esta idea cuando, desde los distintos lugares donde viven y desde los que se desplazan, afirman que «los recién llegados son los que vinieron de otras tierras y aquí se asentaron, despojándonos de lo que legítimamente nos pertenece, para hacer sus poblados» (Publicación en *Facebook*, Kanap Poman, Mayo 2, 2017; <https://www.facebook.com/groups/367971089919709>)

Desde el periodo misional y buscando asentarse, los recién llegados (europeos, estadounidenses y mexicanos) han promovido diferentes proyectos de sedentarización que, en relación con los yumano-cochimí, han incluido ejercicios de nomenclatura y clasificación (Scott, 2009:66), así como proyectos territoriales, que han tenido el propósito de fijarlos a través de la imposición de categorías étnicas y de unidades territoriales de perímetros fijos y contenidos homogéneos.

Debido a las dificultades derivadas de la geografía de la península, los españoles no lograron mantener un asentamiento permanente que funcionara por más de un año, sino hasta 1683 (Mathes, 1997: 47). Su contacto regular con los denominados diegueños sucedió hasta 1769 y duró alrededor de 65 años (Kroeber, 1925: 178). De acuerdo con Alfred L. Kroeber, la conversión de los diegueños al catolicismo no prosperó debido a la brevedad del contacto, a la dificultad de mantener a los neófitos dentro de las misiones, pero también a que «el espíritu de los diegueños hacia los misioneros fue ciertamente muy diferente de la pasividad con la que los otros californianos recibieron la nueva religión y vida [y que] puede atribuirse a una participación de los diegueños en el espíritu de independencia característico de las otras tribus yumanas» (Kroeber, 1925: 323). En la página de la Reserva de San Pasqual, los autores señalan, por ejemplo: «Para la mayoría, adoptar partes de la cultura europea no significó el abandono de las costumbres Kumeyaay. La religión, las costumbres y el idioma español simplemente se agregaron a las

tradiciones Kumeyaay desarrolladas durante miles de años.»⁵⁰ En su texto sobre la misión dominica de Santa Catarina, Lee M. Panich respalda esta aseveración, cuando sugiere que «los pueblos indígenas no fueron simplemente incorporados al sistema de misiones; sino que, de formas importantes, las misiones españolas fueron incorporadas al mundo indígena» (2010: 73).

Mapa 4. *Matt kuatay*. Misiones y poblados civiles cercanos a La Huerta (1769-1870)



Elaboración propia

⁵⁰ Véase: <http://www.sanpasqualband.org/about/culture>

En el caso de los huerteños, estas dificultades de los colonizadores por establecerse en la península, en cierto modo los protegieron de la interacción directa y sistemática con los recién llegados hasta bien entrado el siglo XIX. No hubo misiones que se establecieran directamente dentro de los lugares donde «llevaban la vida» y el primer gran poblado civil se concretó hasta 1870. Incluso en la década de 1930, tras su trabajo de campo con los «Diegueños del Sur» y los Akwa'ala (pa ipai), Philip Drucker señaló (1939:8):

las reservas Diegueño y Akwa'ala en la Baja California están aparentemente poco influenciadas, excepto de manera superficial, por sus vecinos mexicanos [...] Existe una excelente oportunidad para hacer un estudio de aculturación de estos grupos, unos de los mejores que he encontrado. Como control, uno podría comparar la cultura moderna diegueña estadounidense con la de sus parientes mexicanos

El último censo de población y vivienda da cuenta del poco arraigo que tiene el catolicismo entre los huerteños, pues más de la mitad de las personas contabilizadas declaró no participar de ningún credo (INEGI, 2020). A pesar de que su éxito en la conversión de los yumanos fue limitado, del paso de los misioneros por la península datan denominaciones como «indios de misión», cochimí y diegueños (aplicadas entre otros a los huerteños), también el Camino Real y, finalmente, la división territorial de las Californias entre franciscanos y dominicos que se convertiría en la base de la actual frontera internacional. La categoría de «indios de misión» agrupó a luiseños, diegueños, juaneños y otros grupos (Payomkawichum, Kumeyaay, Acjachemem, respetivamente) que fueron designados en función del nombre de la misión que les daba atención. Aunque las misiones fueron secularizadas y paulatinamente abandonadas a partir de 1833, estas categorías de origen colonial pervivieron y fueron utilizadas por académicos hasta la segunda mitad del siglo XX (Véase Hedges 1975; Merrian, 1966).

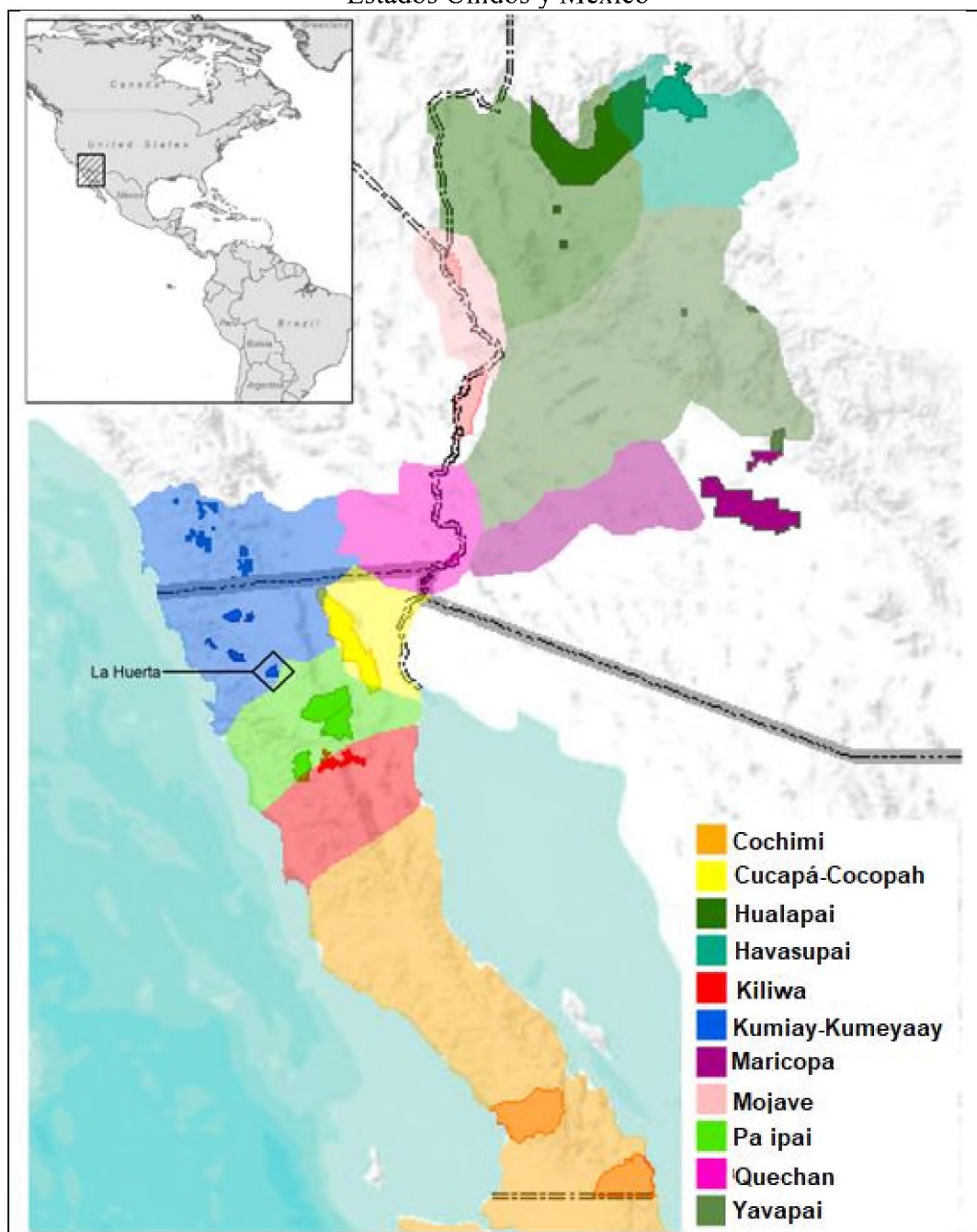
«Una nación sobre dos naciones»

Tras la firma del tratado de Guadalupe- Hidalgo, en 1847, estos grupos y sus territorios quedaron sujetos a los proyectos de dos Estados-nación independientes, a sus temporalidades y procesos. Así, California se incorporó como estado 31° de la Unión desde 1850 y buscó agrupar y asentar a los *Native Americans* en reservaciones desde 1851 y 1852.⁵¹ Baja California, por otro lado, se integró —un siglo después— como el estado mexicano 29° en 1952, luego de un intenso proceso de reparto agrario, iniciado en 1936, que incluyó la formación de once núcleos agrarios destinados a los nativos, además del formado previamente en Sonora.

De este modo, la Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta es una de las 36 unidades territoriales (reservaciones, ejidos y comunidades agrarias) en las que los gobiernos de Estados Unidos y México han buscado —con poco éxito—asentar definitivamente a grupos que fueron clasificados como yumanos o como yumano-cochimi desde la segunda mitad del siglo XIX (véase Mapa 3). De estas 36 unidades territoriales, 24 conforman reservaciones que se encuentran distribuidas en Estados Unidos en los estados de California y Arizona; el resto, 12 de ellas, se localizan en los estados mexicanos de Sonora y Baja California, sólo tres cumplieron con los requisitos para ser reconocidos como «comunidades agrarias», los otros nueve conforman ejidos. Oficialmente, los Quechan, Mojave, Maricopa, Havapai, Hualapai y Havasupai sólo tienen presencia en Estados Unidos; los cochimi, kiliwa y pa ipai se ubican exclusivamente en México; mientras que los cucapá-Cocopah y kumiay-Kumeyaay cuentan con ejidos, comunidades agrarias y reservaciones en ambos lados de la frontera internacional (véase Mapa 3). Con información procedente de los últimos censos realizados en Estados Unidos y México, es posible estimar la

⁵¹ Entre 1851 y 1852 funcionarios federales estadounidenses firmaron 18 tratados con los pueblos indígenas de California. Estos se conocen como “los tratados incumplidos” pues tras su firma fueron mantenidos en secreto por el senado estadounidense debido a las presiones de políticos californianos (Heizer, 1976). Abordaremos este tratado en el capítulo uno.

Mapa 5. Territorio prehistórico y unidades territoriales asignadas a los yumano-cochimi en Estados Unidos y México



Elaboración propia con base en: Laylander (1991); RAN (2020) BIA (2022)

población de los yumano-cochimi en alrededor de 25,000 personas, 937 de ellas viviendo en comunidades y ejidos, en México, y el resto adscritas a reservaciones en Estados Unidos (Véase Cuadro 3). De las 36 unidades territoriales asignadas a los yumano-cochimi, 16 corresponden a la

Nación Kumeyaay- kumiay: 12 reservaciones en Estados Unidos (en el condado de San Diego), y cuatro núcleos agrarios en México (tres ejidos, en el municipio de Ensenada y una comunidad agraria, en el de Tecate).

El total de personas contabilizadas en las 16 unidades territoriales kumiay-Kumeyaay en 2020, es de casi 4,000 (BIA, 2020; INEGI, 2020); en el *Handbook of North American Indians*, Kroeber estimó que en la década de 1920, los diegueños en Estados Unidos eran alrededor de 3000 personas (1925: 278), una cifra que no dista mucho de la actual. Debido a su carácter trinacional, en Estados Unidos los Kumeyaay hablan predominantemente en inglés, en tanto que, en México, los kumiay se comunican principalmente en español, aunque siempre usando algunas palabras o frases en «en lengua». De hecho, en 2010, la UNESCO, estimó que hay 295 hablantes nativos de esta lengua (a la que denomina «diegueño»), por lo que la considera dentro de las lenguas clasificadas como «en muy alto riesgo de desaparición» (UNESCO, 2020).

Sin embargo, como ha señalado el líder Iipay-Kumeyaay, Salvador Alvarado Waipuk (2020), «los números no reflejan [a todos] los grupos tribales reconocidos y no reconocidos por el Estado que también viven en el área hoy [...], en una tierra que por milenios ha sostenido nuestras huellas». La parcialidad de las cifras de población es atribuible a que la formación de reservaciones, ejidos y comunidades agrarias, asociada con la invasión de sus territorios y con procesos de despojo territorial, no ha logrado que los nativos se asienten definitivamente en un área de límites fijos, tampoco que abandonen su movilidad o que renuncien a sus prácticas o territorios tradicionales, haciendo imposible contarlas a través de los censos oficiales. Por ejemplo, de acuerdo con Andrés Vega, líder kumiay de San José de la Zorra

ahora Ensenada es una ciudad, pero en los tiempos de antes los kumiay estaban ahí, para sacar pescado, ahí vivían; yo creo por eso, muchos kumiay siguen viviendo ahí, aunque ya no saquen[pescado], siempre ha sido nuestra tierra, por eso no nos vamos (Comunicación personal, octubre 2012, San José de la Zorra).

Cuadro 3. Asentamientos yumanos oficialmente reconocidos en Estados Unidos y México

Grupo	Localidad	Año de formación	Hectáreas	Población	Estado
MARICOPA*	Gila River Indian Community ¹	1939	150,996	11,608	AZ
	Salt River Pima-Maricopa Indian Community ²	1879	21,691	8,266	AZ
MOJAVE**	Colorado River Indian Tribes Reservation ³	1865	452	9,563	CA
	Fort Mojave Tribe Reservation	1890	9,578	1,696	AZ, CA, NV
QUECHAN	Fort Yuma Reservation	1884	17,819	1,233	AZ, CA
HAVASUPAI	Havasupai Tribe Reservation	1882	71,520	0	AZ
HUALAPAI	Hualapai Tribe Reservation	1883	296,000	1,650	AZ
YAVAPAI*	Yavapai Prescott- Indian Tribe	1956	571	296	AZ
	Fort McDowell Yavapai Nation	1903	9,987	1,607	AZ
	Yavapai Apache Nation ⁴	1865	743	1,282	AZ
PAIPAI	San Isidoro	1969	26,400	0	BC
	Comunidad Indígena Misión de Santa Catarina	1972	67,825	190	BC
CUCAPÁ-COCOPAH	Comunidad El Mayor Indígena Cucapá	1976	143,053	147	BC
	Pozas de Arvizu	1947	699	93	SON
KUMEYAAY KUMLAY	Cocopah Tribe	1917	2,590	1,297	AZ
	San Pasqual Band of Mission Indians	1910	5,5830	914	CA
	Iipay Nation of Santa Ysabel	1893	62,8346	296	CA
	Mesa Grande Band of Mission Indians	1875	7,300	101	CA
	Inaja Cosmit Band of Indians	1875	3,600	0	CA
	Barona Band of Mission Indians	1875	2,096	727	CA
	Viejas B and of Kumeyaay Indians	1875	651	438	CA
	Ewtiaapaayp Band of Kumeyaay Indians	1893	1,660	0	CA
	Campo Band of Kumeyaay Indians	1893	66,820	425	CA
	Jamul Indian Village A Kumeyaay Nation	1975	2	0	CA
	La Posta Band of Mission Indians	1893	1,439	72	CA
	Manzanita Band of the Kumeyaay Nation	1893	1,448	83	CA
	Sycuan Band of the Kumeyaay Nation	1875	259	155	CA
	Juntas de Neji y anexas	1975	10,619	93	BC
	San José de la Zorra	2002	1,750	167	BC
	San Antonio Necua- Cañón de los Encinos	1970	3,262	200	BC
	La Huerta	1967	6,273	110	BC
KILIWA	Ejido Tribu Kiliwas	1986	26,910	31	BC

* Estos grupos Yumanos comparten reservaciones con Tepimanos, Uto-Aztecas y Atapascanos:
1 Maricopa (Pee Posh) y Pima (Akimel O'otham) 2 Maricopa (Xalychidom Piipaash) y Pima (Onk Akimel O'odham)
3 Mojave y Chemehuevi, Hopi, Navajo 4 Yavapai y Apache

Elaboración propia con base en: INEGI (2020); RAN (2020); BIA (2015); SCTCA (2022); ITCA (2022); CB (2022)

Los huerteños y el resto de los nativos suelen vivir dispersos en ranchos y poblados rurales cercanos a sus reservaciones, comunidades o ejidos, también en las principales ciudades; específicamente, en México, muchos kumiay viven en Rosarito, Tijuana, Tecate, Mexicali y, los huerteños, principalmente en Ensenada. En esta investigación exploro la idea de que al vivir en estas localidades los kumiay no están abandonando sus territorios tradicionales, sino negándose a hacerlo y con ello, rechazando adoptar formas de vida sedentarias que buscan fijarlos en comunidades, ejidos y reservaciones, que son sólo una ínfima parte de su territorio grande o *Matt kuatay*.

A partir de la formación del ejido, los huerteños han transitado a través de espacios geográficos y sociales heterogéneos y cambiantes (entidades territoriales y categorías de perímetros fijos), cambiando, mimetizándose, adaptándose, para afirmar sus indigeneidades. A decir de uno de ellos: «los kumiay-Kumeyaay somos *una Nación sobre dos Naciones*, somos fuertes, enfrentamos grandes luchas por nuestros derechos; nuestros antepasados lucharon por sobrevivir y aquí seguimos, danzando, recorriendo nuestro territorios y contando nuestras historias, como una sola nación» (Gilberto González Arce, hombre kumiay, 30 años, comunicación personal, Ensenada, julio 2019).

«Yo no soy migrante, yo estoy en mi tierra»

La ubicación geográfica de La Huerta la sitúa también en la frontera entre dos tradiciones antropológicas, cuyo desarrollo está estrechamente vinculado con los procesos de formación de los dos Estados-nación que, desde mediados del siglo XIX han invadido y se han repartido *Matt kuatay*, el territorio grande de la Nación kumiay-Kumeyaay. Al menos hasta 2019, algunos académicos, funcionarios y curiosos, e incluso nativos y huerteños, han utilizado la denominación de cochimí para hacer referencia a las personas asociadas a las comunidades de San Antonio

Necua-Cañón de los Encinos y La Huerta, reservando la denominación de kumiay para San José de la Zorra y Juntas de Nejí. Para designar a estas cuatro comunidades los antropólogos estadounidenses, utilizaron la designación de «diegueños del sur» hasta la primera mitad del siglo XX, y la de tipai a partir de entonces. Los kumiay, no utilizan esta denominación, en todo caso reconocen que todos los nativos son tipei (no tipai).

Enfocar las indigeneidades de los nativos y situarla en relación con la tensión entre nomadismo y sedentarismo, supone tener en cuenta no sólo sus narrativas o prácticas, sino las de otras colectividades con las que interactúan, a veces desde la confrontación y la resistencia, otras articulándose y negociando o bien, a través de la evasión o la fuga; lo que llamo encuentros, encontronazos y desencuentros y que exploraremos en el último capítulo. Enmarco el uso de estas categorías —y otras como indígenas, campesinos, incluso la de nativos— en procesos más amplios relacionados, considerando que una de las muchas políticas que han mediado en la construcción de los nativos como sujetos políticos, en el marco de los Estados-nación, han sido sus peticiones de tierra, sus reivindicaciones territoriales, que están mediadas por modelos sedentarios de territorialidad y ciudadanía (Lelievre, 2017: 89).

Como veremos en el cuarto capítulo, la disímil producción académica existente en torno a los yumano-cochimí, así como las políticas públicas y los proyectos territoriales destinados a controlar el territorio y a su población a cada lado de la frontera, dan cuenta de las diferencias y similitudes en los procesos de conformación de estos dos Estados-nación, sus proyectos y temporalidades. En relación con la axiomática capitalista estos procesos, que dan fundamento a «una tierra y un pueblo», han dado lugar a la coexistencia de zonas de desarrollo, subdesarrollo relativo y de pauperización absoluta⁵² (Deleuze, 2017: 230), a la división internacional del trabajo

⁵² Siguiendo las propuestas de Fabian (2019) podemos entender que esta categorización supone una secuenciación temporal de diferencias coétaneas. De acuerdo con Povinelli (2018) este dispositivo de secuenciación permite

a partir de sistemas de clasificación racistas, patriarcales (Grosfoguel, 2008) y —¿por qué no? — sedentarios. Como veremos en último capítulo, al estar situados en la frontera internacional que separa zonas de desarrollo y «subdesarrollo» los kumiay-Kumeyaay enfrentan desafíos particulares que afectan sus relaciones y condicionan sus interacciones.

En Estados Unidos el estudio de las formas de vida de las poblaciones indígenas de California ha sido sistemático desde la segunda mitad del siglo XIX; en México las menciones a los yumanos en la literatura académica son escasas hasta la década de 1970 (Meyer, 2021: 198). Veremos con más detalle en el capítulo cuatro que, tanto en el ámbito académico como en el jurídico administrativo, las formas de vida y las colectividades móviles han sido estigmatizadas o invisibilizadas, pues tanto la producción académica como la administración gubernamental responden a modelos de subjetividad y ciudadanía que privilegian —y normalizan— formas de vida en común sedentarias (Lelievre, 2017: 65). Además, recurriendo al argumento agrícola y al principio de ocupación efectiva de la tierra (Gilbert, 2012), tanto en México como en Estados Unidos, la invisibilización, estigmatización e inferiorización de los nómadas ha posibilitado representar sus territorios como *terra nullis*, como espacios vacíos o como tierras baldías o de «dominio público», susceptibles de ser colonizados (Gilbert, 2012; Muehlmann, 2012b).

Incluso en la actualidad, la estigmatización, invisibilización o inferiorización de los nómadas, se apoya en supuestos que podemos asociar con el evolucionismo social decimonónico, en la medida en que asumen, por un lado, la primacía de formas de vida sedentarias y, por otro, que el nomadismo es una forma de vida remota, ligada al pasado de la humanidad. Como han señalado críticamente algunos autores, estas perspectivas ven la movilidad como una amenaza al orden moral, social y cultural establecido (Creswell, 2006), la reducen a un epifenómeno de formas

presentar como excepción la creación y jerarquización de diferencias que nutre el funcionamiento del capitalismo avanzado y la violencia que lo caracteriza Véase capítulo cuatro.

de subsistencia «inferiores» o «menos civilizadas» (Lelievre, 2017; Bettiger, 2015; Gilbert, 2012) o bien aglutinan diferentes formas de movilidad asumiendo que el movimiento sigue siempre criterios racionales de costo-beneficio (Creswell, 2006; Lelievre y Marshall 2005; Darnell, 1991). Estos enfoque suelen asumir que inevitablemente la agricultura y la vida sedentaria reemplazan formas culturales, consideradas más simples e incluso inferiores, como las asociadas a la caza-pesca-recolección o al pastoreo (Bettiger, 2015; Katzer, 2013).

Desde sus inicios, gran parte de la producción académica en torno a los denominados yumano-cochimí reproduce estos sesgos sedentarios que asumen la primacía de la agricultura y el sedentarismo y auguran su inevitable extinción. Estos sesgos están presentes también en los criterios que a lo largo del siglo XX permearon algunos de los esfuerzos académicos orientados a delimitar grandes áreas culturales (Matus, 2021; Olmos 2011), trazando fronteras entre civilizados y primitivos. De hecho, para algunos antropólogos «la Mesoamérica de Kirchhoff pretendía delimitar en su frontera norteña, un área de cultivadores superiores con respecto a otra de «cultivadores inferiores» y predominantemente de «recolectores-cazadores»» (Jáuregui, 2008: 13).

Dando cuenta de los procesos de consolidación de Estados Unidos y México como Estados-nación independientes, las primeras menciones académicas a los yumanos coinciden con la expansión del primero hacia el oeste, impulsada por la fiebre del oro en California a partir de 1849. La mayoría de estos trabajos son resultado del trabajo de eruditos pioneros, naturalistas, como John W. Powell (1879), Stephen Powers (1867) o Hubert Howe Bancroft (1886) que llegaron a estas tierras como resultado de exploraciones científicas o de reconocimiento, con la certeza de la superioridad de «la raza blanca»; estos personajes encarnan el estereotipo del hombre blanco, cristiano, heterosexual y racional que se ha asociado con la expansión del colonialismo y con el falogocentrismo (Braidotti, 2000), con el «conquistador luego soy» moderno (Dussel, 2000).

En el caso de México las primeras menciones académicas dirigidas a los habitantes de la península también proceden del siglo XIX (Pimentel, Orozco y Berra), sin embargo, debido a la convulsa situación del país, los eruditos encargados de su estudio lo hicieron a la distancia, a través de relatos de misioneros. De esta época datan la denominación de yumanos, el uso académico de la categoría misional de diegueños, en Estados Unidos y la designación de cochimís aplicada en México a los indígenas que vivían al norte del paralelo 30°, incluyendo a los huerteños (Morales, 2016). Quizá el legado más perdurable es el supuesto o pronóstico de que los yumanos se extinguirían «a medida que se civilicen, asentándose en reservaciones» (Powell, 1879: 36) o comunidades.

En Estados Unidos, las descripciones racistas de los eruditos decimonónicos provocaron una fuerte y fértil reacción (Stocking, 1966; Martínez-Hernández, 2011). Discípulos de Franz Boas, con Alfred Louis Kroeber a la cabeza, se comprometieron en el estudio profundo y detallado de los pueblos indígenas de California para contestar el racismo biológico de sus predecesores. Las inquietudes y el compromiso de estos «primeros antropólogos modernos» (Steward et al, 1961: 1042) en gran medida estuvieron orientadas por la premisa de que «hasta donde se sabe [los yumanos], se extinguirán fusionándose con la población mexicana, por lo que para conocer su cultura el futuro tendrá que depender principalmente de fuentes documentales» (Gifford, 1931b: 260). Además, Kroeber y algunos de sus colegas, cuestionaron también criterios y límites con que Paul Kirchhoff intentó definir Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica, en un clima político (nacionalista) que en México resultó favorable a sus propuestas (Matus, 2021: 24).

Gracias al trabajo de este grupo y a decir de uno de ellos «en un siglo California pasó de ser una de las regiones más olvidadas a ser uno de los lugares mejor conocidos por los antropólogos» (Heizer, 1954:234). El estudio de los yumanos en el vecino país del norte ha sido

sistemático una vez iniciado, en algunos casos con los mismos criterios de purismo cultural que llevaron a los primeros antropólogos modernos a afirmar que «lo que les sucedió a los indígenas de California en los años posteriores a 1849 [...] cae en el ámbito del historiador más que del antropólogo, cuya principal preocupación es *lo puramente aborigen, lo no contaminado nativo*» (Heizer y Kroeber, 1954:58). El trabajo de académicos estadounidenses en torno a los yumanos es un corpus sólido que, sin embargo, no siempre está disponible para estudiosos en México y suele resultar poco accesible para los nativos que no entienden inglés.

En contraste, la producción académica en México en torno a los yumano-cochimi fue marginal al menos hasta 1970. Con frecuencia se ha señalado que este tratamiento marginal del norte del país por parte de la antropología mexicana es resultado del proyecto nacionalista (Sariego, 2005; Novelo 2011; Garduño, 2012; Olmos, 2013; Terrazas 2006). Para dar respaldo y legitimidad al mestizaje —biológico y cultural— como fuente de la identidad nacional, los artífices de México independiente seleccionaron como antepasado indígena a los aztecas, por su fuerte control social y territorial, logrando de este modo «instaurar una continuidad entre el presente centralizador y el pasado imperial azteca» (Heau y Rajcheberg, 2006: 46), convirtiendo a los «no agricultores» en una especie de evidencia incómoda para el nacionalismo, en la imagen invertida de la civilización que auguraba el futuro, el progreso y desarrollo, derivado del proyecto nacional.

Gran parte de las aproximaciones a los cochimi-yumanos por parte de los antropólogos mexicanos también se han construido sobre el pronóstico de extinción. Como lo documenta Rubén Luna (2021: 152), en la década de 1970 el antiguo Departamento de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) impulsó el Proyecto «Grupos indígenas en proceso de extinción en la región norte de la península de Baja California» cuyo propósito era documentar la paulatina desaparición de los yumanos en México. En gran medida

estas narrativas encontraron y dieron sustento a descripciones alocrónicas (Fabian, 2019) de los yumanos en México, presentándolos como «tribus en estado primitivo y salvaje que no dejaron sino vestigios rudimentarios de su existencia» (Valadéz, 1963: 84), como poblaciones que sobrevivieron «asociadas a formas culturales fosilizadas en el paleolítico superior» (León Portilla, 2000: 120) e incluso como «mesoamericanos marginales» (Bartolomé, 1998: 65).

Como lo ha señalado respecto a los rarámuri el antropólogo Juan Luis Sariego, en México tanto los proyectos gubernamentales como académicos han descansado en lo que denomina *comunitarismo indigenista*, asumiendo que el estudio, la transformación e integración del indio «sólo serán posibles en la medida que este asuma –de buen grado o como resultado de la imposición- formas comunales y colectivas de organización social» (Sariego, 2005: 121). Bajo esta premisa, con no poca frecuencia, los trabajos académicos en torno a los yumanos en México han asumido su sedentarización en comunidades indígenas y el abandono de formas de vida nómada [Piñera]. Por ejemplo, en 2019, Alejandro González y Natalia Gabayet, afirmaron:

El conocimiento que pertenece a esa forma de vida en los desiertos, montañas y mares en los que la recolección, la caza y la pesca *edificaban* una visión particular del mundo [se ha transformado substancialmente] con el abandono de la circulación migracional en extensos territorios *para convertirse en comunidades sedentarias* (González y Gabayet, 2019: 13; las cursivas son mías).

En la misma dirección respecto a los kumiay, Miguel Olmos señaló en 2018:

Se trata de una comunidad transnacional muy endeble, donde las comunidades están muy dispersas y son muy pocos, se reúnen en festividades, pero no hay una reciprocidad sistemática, la gente de aquí a veces va para allá, algunos se han matrimoniado y los de allá vienen a cantar acá. Sí están en contacto, pero no de manera sistemática, *la lógica de dispersión del pueblo Kumiai, no les permitía establecer una comunidad fuerte* (las cursivas son mías)

Asumiendo que efectivamente los yumanos abandonaron la recolección, la caza y la pesca, para convertirse en comunidades sedentarias, se ha señalado también que entre los kumiay «ya no

se colecta piñón porque si quieren van al Oxxo⁵³ y lo compran» (Olmos, 2018). Es como si para lograr el reconocimiento de sus prácticas, los nómadas contemporáneos debieran: «hacer cestas como las hacían sus antepasados hace cien años, o cazar como y donde lo hizo el bisabuelo hace ciento cincuenta años [...], cuando estas prácticas fueron presenciadas y textualizadas por una persona blanca» (Simpson, 2014: 48).

Además, la movilidad de los yumanos dentro de sus territorios tradicionales ha sido interpretada predominantemente como migración, asumiendo en algunos casos que resulta una amenaza al orden cultural establecido, en la medida en que conduce a la asimilación cultural e incluso a la extinción (Garduño, 1994, 2011; González y Gabayet, 2015, 2019; Olmos, 2018). Tanto los criterios demográficos como territoriales que sólo reconocen la presencia de los nativos en «sus» comunidades reproducen lo que desde, la geografía cultural John Agnew (2005; 2012) ha llamado la «trampa territorial del Estado» y que supone asumir que efectivamente la geografía estatal delimita (o recorta) prácticas y procesos sociales, económicos o culturales.

Si bien el cuestionamiento de la trampa territorial del Estado ha permitido reconocer el carácter binacional (en realidad trinacional) y transfronterizo de pueblos como los kumiay-Kumeyaay, a nivel micropolítico los estudios que sólo contemplan a los yumanos que viven en «sus» comunidades, siguen sancionando una «separación artificial» (Wilken, 1996), la trampa territorial del Estado. Además, como críticamente ha señalado Luna, las perspectivas que asumen la inminente extinción de los yumanos generalmente «encuentran asidero y sustento en *datos duros*, por ejemplo, el demográfico [como los censos que, en 2010] nos indican que la población yumana en el territorio mexicano no rebasaba las 800 personas»; estos «datos duros» resultan

⁵³ Nombre de una tienda de autoservicio muy popular y extendida en todo el territorio mexicano.

insuficientes (Luna, 2021: 152). Esta cifra contrasta evidentemente con la estimación de 25,000 personas que se obtiene yendo más allá de la trampa territorial del Estado (véase Cuadro 3).

Además, las perspectivas que asumen que efectivamente los kumiay ya no colectan piñón o que los nativos renunciaron a la caza, la pesca y la recolección al convertirse en comunidades sedentarias, suelen reducir estas prácticas a la mera subsistencia. Como lo han documentado Alejandra Navarro-Smith y Sergio Cruz (2015), la pesca, la caza o la recolección implican no sólo dimensiones económicas, sino que constituyen espacios importantes de socialización y transmisión de conocimientos por lo que, pese a las restricciones derivadas de la legislación ambiental, los nativos están poco dispuestos a renunciar a ellas.

De hecho, entre 2016 y 2021, pude participar en cuatro colectas de piñón, dos con los kiliwa en la Sierra de San Pedro Mártir y dos con una familia huerteña en Sierra de Juárez; también fui testigo de la maestría con que un amigo huerteño destazaba un venado recién cazado y hasta corazón crudo de venado comí; participé de una marea durante la temporada de pesca con los cucapá en abril de 2019 y, durante el verano de ese año, trabajé como una cortadora más en la colecta de salvia en La Huerta. Ciertamente, estas actividades se «han transformado substancialmente», pero son fundamentales para los nativos, no sólo en términos económicos o de subsistencia sino de relación entre ellos y con el mundo, como lo esbozo en el siguiente apartado. Fue precisamente participando en la colecta de salvia como tomó nombre y forma esta investigación.

«Si hay huellas seguro que hay...»

Algunas mañanas de julio de 2019, durante mi estancia más prolongada en La Huerta, trabajé cortando salvia con Yana y Yoli, dos mujeres huerteñas de mediana edad a quienes conocí en 2012. Una de esas mañanas, mientras regresábamos a La Huerta con la camioneta llena de

costales con salvia recién cortada, les platiqué de mis dificultades para ponerle nombre a mi tesis; aunque discutimos algunas ideas, ninguna nos convenció y dejamos el tema. La madrugada siguiente, a las 4:45 am, Yoli nos recogió en su camioneta a Yana y a mí para ir a cortar salvia al Rancho El Gavilán, que está a unos cinco kilómetros del poblado de La Huerta.

La salvia es una planta perenne que crece dispersa en los cerros y forma parches cuya ubicación cambia anualmente en función de la cantidad de lluvia, de lo extremo del clima, así como del cuidado de los cortadores por mantener las matas más jóvenes. Cada vez que los huerteños salen de casa, están atentos para identificar los lugares donde temporalmente abunda esta planta y otros recursos silvestres que recolectan cotidianamente, como leña, semillas, plantas, hongos y miel. Los huerteños suelen compartir la información sobre la ubicación de los recursos que recolectan sólo con sus allegados o con quienes no disputan su acceso a ellos.

Tradicionalmente, los nativos han utilizado la salvia y, en ocasiones, el chamizo (*adenostoma fasciculatum*) para llevar a cabo bendiciones o limpiezas, quemándolos durante momentos significativos, como al comienzo de una reunión o fiesta, al salir de un cementerio o lugar sagrado, o después de asistir a un entierro; por lo general son las personas mayores las encargadas de realizar las bendiciones al inicio de las reuniones, ahumando a los asistentes mientras los cantantes las acompañan, cantando *Kuri-kuri* al ritmo del bule. Los huerteños también utilizan la salvia como té, para aliviar enfermedades respiratorias, especialmente la tos. Anteriormente se utilizaban sus semillas como alimento, pulverizándolas para hacer harinas (Gifford, 1931a: 76).

En las últimas décadas, el uso de esta planta se ha vuelto popular entre grupos *New Age*, lo que ha aumentado considerablemente su demanda, incluso a través de plataformas de comercio

electrónico como Amazon o Mercado Libre.⁵⁴ Por esta razón, al menos desde el año 2000, la recolección y venta de esta planta silvestre ha sido una de las principales fuentes de ingresos -y de conflictos- para muchos kumiay⁵⁵. La comercialización intensiva de salvia ha situado a los kumiay en dilemas respecto a las valoraciones encontradas que algunos tienen respecto a vender una planta que consideran sagrada; esta comercialización también ha derivado en conflictos con cortadores clandestinos (Corpus, 2021, Garibay, 2023).

Habitualmente, para cortar salvia los huerteños forman grupos de 3 a 15 personas (hombres y/o mujeres) que se trasladan en camionetas o trocas a lugares donde la han visto en abundancia. Llegando al lugar los cortadores bajan del vehículo, cada cortador toma uno o varios costales y «agarra monte» separándose del resto para buscar matas de salvia. De preferencia usando guantes para protegerse de la maleza, a mano cortan ramitas de este arbusto que van juntando en costales. Al cortarla es importante que la salvia no esté «ni muy tiernita, ni muy fibrosa» pues en ambos casos es difícil quemarla; además, no cortar las matas muy tiernas asegura que siga habiendo salvia disponible más adelante. Como veremos, la recolección de plantas, minerales o semillas pone en juego habilidades y conocimientos que les permiten a los nativos mantener la disponibilidad de recursos, pero también el equilibrio en relación con lo no humano.⁵⁶ Además, participar en estas actividades, generalmente lejos de los poblados, les permite a los nativos encontrarse con las

⁵⁴*Saging the world* (Salviando al mundo) es un documental que aborda directamente esta problemática que afecta a los kumiay, en línea en: <https://www.youtube.com/watch?v=OwvnBKFMGGc>

⁵⁵ Una forma en que los nativos se han incorporado al capitalismo es participando en la comercialización de productos que tradicionalmente eran para su uso cotidiano o ritual, ajustando algunas de sus prácticas tradicionales subsistencia a la demanda de productos específicos. A los huerteños, estas adaptaciones, así como las actividades laborales que eligen, les han permitido actualizar algunas de sus habilidades y conocimientos como cazadores-recolectores, y rechazar otras actividades laborales, como la de jornaleros agrícolas, por ejemplo.

⁵⁶ En el tercer capítulo veremos con más profundidad que los nativos reconocen agencia a algunas piedras, animales y plantas, también al agua. En algunos casos evitan lugares donde hay «piedra viva» pues puede enfermar a la gente; suelen saludar en lengua a algunas plantas y a veces agujas para que los reconozcan y no les hagan daño; en otros casos escupen para que la planta en cuestión los identifique por la saliva. Están atentos también a algunos animales - como el coyote - pues interpretan su paso como presagio algún peligro.

«huellas de los ancestros» (morteros, petrograbados, restos de viviendas o de cerámica) cuya localización precisa atesoran.

Mientras los cortadores están dispersos juntando salvia, se gritan haciendo bromas, silban y procuran estar al tanto de la ubicación de todos a la distancia. Cuando los primeros cortadores llenan de salvia los costales que tenían previstos, los cargan hasta el vehículo en el que llegaron y empiezan a reunirse, los demás los siguen. Entre todos suben los costales a la camioneta o a la troca y el grupo regresa a La Huerta; a veces el espacio que ocupan los costales es tanto que no queda más opción que viajar en la caja de la troca, sobre ellos, cuidando de no caer con los brinco en el camino. En temporada de calor, a partir de abril y hasta octubre, el corte de salvia suele ser antes de las diez de la mañana o después de las tres de la tarde, cuando el calor no es tan intenso.⁵⁷

Esa madrugada de julio, en el rancho El Gavilán, el grupo de cortadoras lo formábamos Yoli, Yana y yo. A diferencia de lo que me ocurrió con otros huerteños, Yana y Yoli se mostraron más empáticas ante mi falta de habilidades para cortar salvia (y casi cualquier cosa) u orientarme en el monte. Con frecuencia los nativos me han «echado carrilla» asegurando que como «chilanga dizque sabedora» necesito grandes letreros para ubicarme en el monte o que en lugar de leña junto nidos de ratas porque los confundo, evidenciando que mi formación académica sirve de muy poco en esos momentos. Precisamente esto ocurrió cuando fui a cortar salvia en grupos más grandes: a pesar de que todos me hicieron alguna recomendación para mantener mis cosas y al grupo localizado, en más de una ocasión perdí mis costales (en un área de no más de diez metros cuadrados), no lograba reconocer el camino de regreso a la camioneta, ni encontrar al resto del grupo. Entendí entonces lo que significa «seguir la huella» para encontrar el camino y también

⁵⁷ Existen palabras en kumiay para nombrar cuatro estaciones del año; en términos prácticos, sin embargo, los nativos -y los bajacalifornianos en general- dividen el año en dos temporadas, la de calor (de abril a octubre) y la de frío (de octubre a marzo); la temporada de frío coincide con las lluvias, las nevadas y días mucho más cortos (el sol se oculta desde la 5 de la tarde)

porque los huerteños silban o lanzan grititos (breves pero fuertes) cuando andan en el cerro; aunque también me costó trabajo aprender a identificar de dónde procedía el grito. Al principio solía alejarme del grupo más que los demás cortadores, a zonas a las que nadie iba a cortar salvia, sin considerar que de regreso tendría que cargar con la salvia que había juntado, ubicar al grupo y no quedarme atrás si quería alcanzar un buen lugar en la troca para regresar. Me sentí orgullosa cuando el comprador pesó la salvia que yo había cortado y el peso estaba dentro del promedio diario de otros cortadores (15- 20 kg). Decidí sumar mi pago a lo que mi familia huerteña había cortado en esos días; por cada kilo de salvia nos pagaron \$18 (más o menos un dólar estadounidense en 2020).

Ese día, cuando llegamos al Rancho El Gavilán, dimos varias vueltas en la camioneta buscando salvia y también para que yo conociera el rancho, oculto a simple vista para el ojo inexperto bajo la sombra de frondosos encinos. Como no veíamos salvia por ningún lado, Yoli sugirió estacionarnos para «*a pie, seguir la huella de otros cortadores porque, si hay huellas seguro que hay salvia.*» La frase me pareció una revelación en muchos sentidos y se los comenté — Yoli, creo que acabas de ponerle nombre a mi tesis, dije emocionada. A las tres nos pareció que era un buen título pues como dijo Yana: «seguir la huella de los huerteños, de los de antes y de los de ahora, es lo que hemos estado haciendo contigo desde que llegaste». Es decir, Yoli puso nombre a mi tesis; al tiempo que Yana definió en palabras sencillas la ruta epistemológica que dio soporte al trabajo de campo que nutre esta tesis. Llegar juntas a este título nos emocionó a las tres, quizá porque dio sentido al esfuerzo que cada una hizo al tomar la decisión de compartir tiempo e historias, de recorrer juntas un trecho del camino y de la vida, de afectarnos.

Entre los nativos seguir la huella, huellar, es una práctica tan común como caminar que, igual que caminar sólo se aprende andando. En sus recorridos los nativos siguen huellas de plantas,

de fenómenos meteorológicos, de antepasados y ancestros que estaban y ya no están o, mejor dicho, que están como ausencias-presentes. Los nativos, también dejan o «pintan huella» mientras se desplazan: haciendo dibujos en la tierra, montoncitos de piedras que indican senderos, ramitas cortadas a cierta altura que dan cuenta del paso de diestros vaqueros. Siguiendo las propuestas de Leticia Katzer, a partir de su lectura de Jaques Derridá, asumo que las huellas que siguen y dejan los nativos no son sólo rastros y restos materiales, sino que remiten a múltiples registros. De acuerdo con esta autora argentina que ha trabajado principalmente con adscriptos huarpes en el noroeste de Mendoza, en lugares solitarios en que los asentamientos se encuentran distantes — como el desierto—las interacciones cara a cara no siempre son posibles o cotidianas, las huellas suelen ser una forma de comunicación y de socialización, de encontrarse y orientarse en medio de la imprevisibilidad del mundo; de modo que las huellas remiten a «todas esas existencias no absolutamente presentes, y no absolutamente representadas» (Katzer, 2021; Katzer y Otto, 2008). Identifica entonces como huellas, no sólo los restos materiales o las memorias como narrativas explícitas, sino prácticas y saberes que permanecen como ausencias (restos o cimientos de casas, frases en idioma, fragmentos de relatos, por ejemplo).

A partir de esta propuesta recupero planteamientos de la filosofía y de la antropología que entienden las identidades y la vida misma de la gente como «un inventario de huellas [...] que nos deja como único indicador de quiénes somos, las huellas de dónde hemos estado» (Braidotti, 2000: 45). Entendiendo que como para otros grupos nómadas, para los nativos «la vida de una persona es la suma de sus huellas, la inscripción total de sus movimientos, algo que puede rastrearse a través del suelo» (Wagner, 1986: 21, en Ingold 2000:53). A través de su movilidad, presente y pasada, individual y colectiva, los huerteños van «pintando huella» o trazando caminos, itinerarios

vitales únicos —no siempre armónicos— que son la base corpórea de sus subjetividades, por lo que entiendo estos caminos o recorridos como itinerarios identitarios.

A partir de las propuestas de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004; Deleuze 2017; Guattari y Rolnik 2006), desde la filosofía y en diálogo con la propuesta de Philip Salzman (1971,1972) sobre nomadismo multi-recursos, me acerco a nomadismo y sedentarismo, considerando no sólo patrones de asentamiento, prácticas de movilidad o formas de subsistencia, sino entendiendo que estas formas de vida en común pueden distinguirse —y articularse— a partir de sus formas de estar en el espacio; como las enredaderas crecen sobre los árboles.

De acuerdo con Deleuze y Guattari los sedentarios miden el espacio para ocuparlo, creando espacios estriados, cerrados, jerárquicos, fijos y delimitados (como las reservaciones, ejidos y comunidades agrarias). En tanto, los nómadas se distribuyen en el espacio sin medirlo o de manera turbulenta (como los huerteños, que como dijo Cheve, están regados por todos lados, hasta del otro lado también), dando lugar a espacios lisos, abiertos o rizomáticos. Los espacios estriados pueden asociarse con «las ciudades occidentales que utilizan la cuadrícula como base de diseño» (Ganggioti et al. 2005: 5); los espacios lisos con la figura del rizoma, que remite a estructuras (raíces) con que algunas plantas se extienden de manera horizontal y subterránea (no siempre visible). Los espacios lisos pueden entenderse también como arroyos intermitentes, que se extienden de manera horizontal, a veces cambiando su curso y a veces de forma subterránea. Las articulaciones entre nomadismo y sedentarismo implican múltiples dimensiones (ontológicas, epistemológicas y políticas, al menos) que esquematizo en el Cuadro 4.

Entender las indigeneidades de los nativos a partir de itinerarios identitarios rizomáticos, permite entonces «abarcas no solo aquellos momentos en que la identificación como indígena cobra un sentido positivo, políticamente relevante, sino también aquellos otros en que la

Cuadro 4. Esquema sedentarismo-nomadismo		
	Sedentarismo: medir el espacio para ocuparlo. ARBOL.	Nomadismo: ocupar el espacio sin medirlo. RIZOMA
Dimensión ontológica	Ontología del ser: dicotomías ontológicas (naturaleza/cultura; mente/cuerpo; razón/pasión, etc.)	Devenir
	Dominar la naturaleza y las pasiones	Relación/interdependencia con la naturaleza y las pasiones
	Presencia exclusiva y excluyente, permanente absoluta	Presencias y ausencias (huellas)
	Desarrollo lineal hacia el progreso	El pasado orientando el presente. Lo que ya no y lo que aún no
	Énfasis en la permanencia y la fijeza	Énfasis en el cambio y movimiento
	Busca homogeneidad	Busca heterogeneidad
	Identidad, propiedades, esencias	Multiplicidad, relaciones
	Entidades delimitadas	Rizomas, itinerarios, redes
	Cerramiento	Apertura
	Gestionar la vida y la muerte con fines productivos (biopolítica, necropolítica)	Afirmar la vida, potenciar acciones y conexiones
	El miedo y la culpa	La alegría, pasiones gozosas
	Dominar el cuerpo y las subjetividades	Cuerpo como brújula
	Identidades fijas	Identidades itinerantes
Epistemológica	Epistemología: ciencias reales o sedentarias	Ciencias nómades
	Perspectiva escópica (contemplación objetiva y distante)	Perspectiva háptica (acción e involucramiento)
	Separa mente y cuerpo	Mente forma parte del cuerpo
	Episteme taxonómica: estereotipos y alocronías	Fabulación especulativa
	Calco. Representación	Mapa. Figuración. Respons-habilidad
Política	Política/moral (trascendente)	Política/ética (inmanente)
	Dominar la naturaleza	Fluir con la naturaleza
	Territorios con fronteras fijas ocupados permanentemente	Territorialidad itinerante, no se ocupa simultáneamente todo el año
	Formas de organización sustantivas, fijas, homogéneas, jerárquicas	Formas de organización procesuales: cambia el tamaño y composición del grupo. Unidades cambiantes. Heterogéneas
	Culpa, miedo, confinamiento	Alegría, relacionalidad
	Régimen de trabajo	Acción libre
Elaboración propia con base en: Deleuze y Guattari (2004); Deleuze (2017); Guattari (2005); Ingold (2011,2015); Braidotti (2011,2018), Katzer (2015, 2018,2019), Palaisi (2018); Esperón (2016); Ávila (2014); Piedrahita (2015); Haraway (2019); Restrepo (2012); Grosfoguel (2008), Fabian (2019)		

identificación indígena [...]puede desaparecer por momentos del espacio público y del discurso político» (López- Caballero, 2016:18). Es decir, seguir las huellas de los huerteños de antes y de ahora, implica ir más allá de los momentos y lugares donde personas, prácticas y objetos resultan «evidentemente» indígenas para el observador externo e incluir momentos, lugares y prácticas que pueden pasar desapercibidas o percibirse sólo como huellas (no absolutamente presentes y no absolutamente representadas).

Además de la teoría nómada procedente de la filosofía (Deleuze y Guattari, 2004; Braidotti, 2019), recupero propuestas del *mobility turn* (Sheller y Urry, 2005), particularmente recurriendo a una *antropología revitalizada de la movilidad* (Lelievre, 2017; Lelievre y Marshall, 2005). Reconozco, por un lado, que nomadismo y sedentarismo se articulan; por otro, asumo que la movilidad (como categoría analítica que incluye movimiento y asentamiento) y el movimiento (como objeto de estudio), no son exclusivos de los nómadas. Estas propuestas son una alternativa para ir más allá de las perspectivas que oponen de manera excluyente, y a veces idealizada, nomadismo y sedentarismo, posibilitando explorar articulaciones.

En los siguientes capítulos exploraremos las interacciones de los huerteños en relación con otros kumiay-Kumeyaay, con otros nativos, con otros indígenas y con los *jikú*, contemplando al menos tres dimensiones del nomadismo y el sedentarismo (ontológica, epistemológica y política) y considerando que la expresión y afirmación de sus indigeneidades no ocurre en aislamiento ni en el vacío, sino en interrelación. Más que centrarme en la afirmación y mantenimiento de fronteras que delimitan entidades estables de contenidos supuestamente homogéneos, mostraré que a través de su movilidad los huerteños trazan —de manera individual y colectiva— itinerarios identitarios que no están definidos de antemano, sino que van tomando forma a partir de interacciones concretas, que los vinculan no solo en el presente sino con su pasado, a través de huellas, de

ausencias-presentes que orientan sus acciones y con-figuran sus indigeneidades como un rizoma vivo y cambiante.

Capítulo 3. Indios sin fronteras: huellas, itinerarios y rizomas

Xakwa'l [el lagarto] les dijo que no podían vivir todos juntos: «Si toda la gente vive junta aquí, morirán una por una». Entonces la gente empezó a dispersarse desde Wikami, sus huellas todavía están allí en las rocas. El gato montés condujo a la gente hacia el oeste, ahí se dispersaron como varios clanes dando vueltas hacia el norte y el oeste hasta el agua salada [el Océano Pacífico]; luego, cuando vieron bloqueado su progreso, regresaron hacia el este y algunos ahí se quedaron

Narración de Jim McCarty, 1920,
Campo, California, en Spier (1923: 331)

Desde los extremos sur y norte de *Matt kuatay*, dos jóvenes líderes que reivindican su pertenencia a la *Nación* kumiay-Kumeyaay, articularon y respaldaron sus reivindicaciones resaltando la importancia que tienen las huellas de sus ancestros y las que van «pintando» cuando recorren su territorio. En febrero de 2020, Gilberto González Arce, de *Jtha*: Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta, compartió en *Facebook* algunas imágenes capturadas durante la realización de un *Ña Cjap* que se realizó en Santa Gertrudis, respondiendo a la invitación de los cochimí para recibir ahí a todos los nativos que estuvieron dispuestos a trasladarse a esta localidad que se encuentra a más de 700 km al sur de la ciudad de Ensenada. Gilberto acompañó estas imágenes con las siguientes palabras:

[Estamos] siguiendo las huellas de nuestros ancestros por toda la península, *llegamos primero y seguimos siendo los primeros*, seguiremos luchando por los derechos a nuestra tierra, a nuestros sitios sagrados, a nuestras aguas, a los sitios de recolección, a los recursos naturales, porque así lo hicieron nuestros ancestros y es lo que nos dejaron. *Los recién llegados* podrán pelearse la tierra, pero esta tierra tiene historia y esa historia nos respalda.

Meses después, en agosto de 2020, Jacob Alvarado Waipuk, quien se autodefine como «Ipay-Kumiay de la aldea de *Ahmukatlatl*, también conocida como *San Pasqual Resevtation*», escribió en *The San Diego Union Tribune*, exigiendo respeto para los Kumeyaay-Kumiay. El proyecto de levantar un muro fronterizo entre México y Estados Unidos amenazaba con destruir sitios que los *Kumeyyay-kumiay*, consideran sagrados. En esta publicación, que se sumó a las protestas de los nativos ante este proyecto, Jacob exigió:

We demand respect for our Kumeyaay people. Our sacred sites must not be destroyed [...] *We stand upon a ground that carries the footsteps of millennia of our Kumeyaay people.* We, as Kumeyaay people, do not ask for much. We are peaceful and united, and we will stand up for our rights and protect our sacred sites because this is who we are (2020, agosto, *San Diego Union Tribune*, las cursivas son mías).⁵⁸

En este capítulo me acerco a las indigeneidades de los huerteños, «siguiendo sus huellas» a través de prácticas y narrativas con las que, a lo largo del tiempo, se sitúan e interactúan entre sí y en relación con el mundo, afirmando la vida y la diferencia. Me acerco a estas prácticas y narrativas a través de la noción de «variación continua» (Deleuze, 2017), para explorar los criterios que orientan su elección de prácticas de subsistencia (Scott, 2009), sus formas procesuales de organización social y territorial (Darnell, 1991) y la variación dialectal que ha llevado a algunos lingüistas a vincularlos con la ideología variacionista (Field, 2012). Asocio la variación continua en estos ámbitos con el «nomadismo multi-recursos» (Salzaman 1971,1971) a través de prácticas espaciales como el movimiento, la dispersión y el ocultamiento. El propósito de este capítulo es acercarnos al nomadismo y las indigeneidades a través de espacialidades lisas, abiertas, rizomáticas (Deleuze y Guattari, 2004) que toman forma a través de recorridos geográficos, materiales, que son la base corpórea de subjetividades nómades (Braidotti, 2000) o en otras palabras, explorando cómo a partir de sus interacciones e interlocutores recurren al uso de ciertas categorías y enfatizan o difuminan habilidades, conocimientos o prácticas. Entre sus interlocutores contemplo a tanto a personas vivas, como a animales, plantas, objetos, fuerzas naturales, personas fallecidas, antepasados y ancestros con quienes comparten el mundo.

⁵⁸ «Exigimos respeto a nuestro pueblo Kumeyaay. Nuestros lugares sagrados no deben ser destruidos [...] Estamos sobre una tierra que por milenios ha llevado las huellas de nuestro pueblo Kumeyaay. Nosotros, como pueblo Kumeyaay, no pedimos mucho. Somos pacíficos y unidos, defenderemos nuestros derechos y protegeremos nuestros lugares sagrados porque eso es lo que somos»: Alvarado-Waipuk, Jacob (2020), Commentary: We demand respect for our Kumeyaay people. Our sacred sites must not be destroyed, en *San Diego Union Tribune*, en línea en: <https://www.sandiegouniontribune.com/opinion/commentary/story/2020-08-07/kumeyaay-nation-border-wall-sacred-site-demonstration>

Desde perspectivas convencionales se ha propuesto una tipología tripartita para clasificar a los nómadas distinguiendo a cazadores-recolectores, pastores y peripatéticos (Barfield, 2014; Gilbert, 2012; Berland y Saló, 1986). Propongo que, como resultado de sus interacciones con «los recién llegados» los nativos han transitado a través de esta tipología, combinando actividades de caza-pesca- recolección, con el pastoreo (más específicamente con la trashumancia), y también desplazándose a lugares más densamente poblados para acceder a empleos. Sobre todo, a raíz de la pandemia quizá es posible incluso, incluir a los nativos como nómadas digitales. A partir de esta consideración me acerco al nomadismo de los nativos a partir de la propuesta de nomadismo multi-recursos de Phillip Salzman (1971, 1972), que se centra no sólo en el movimiento o las prácticas de subsistencia, sino en la adaptación social y cultural. De acuerdo con esta propuesta esta adaptabilidad se materializa en adecuaciones flexibles, cambiantes y complejas tanto en lo que respecta a actividades de subsistencia, patrones de asentamiento y movimiento, como en lo tocante a la organización social y política. Durante mucho tiempo, los nativos han recurrido a estrategias cambiantes de subsistencia y organización adaptadas tanto a recursos naturales y condiciones ambientales cambiantes (como la distribución de recursos, el clima o el variable curso de los ríos y arroyos) como contextos sociales y políticos (Honeychurch, et al 2023).

Esta capacidad para adaptarse ha permeado sus narrativas y prácticas, así como la expresión de sus indigeneidades, más allá de las fronteras (naturales, político-administrativas o lingüísticas). Para acercarme a las experiencias e indigeneidades de los nativos desde el nomadismo, para entenderlos como «indios sin fronteras» hago eco de los señalamientos de Rosi Braidotti cuando afirma que «el nomadismo no es fluidez sin fronteras, sino que consiste más bien en una aguda conciencia de no fijación de límites» (2000:78). En el contexto de nómadas peripatéticos, Joseph Berland y Matt Saló (1986:3), han señalado que la fijación (en territorios o actividades) conduce

a la muerte y la extinción, en tanto que «la flexibilidad de habilidades y recursos les permite maximizar su gama de opciones», propongo que algo similar ocurre entre los nativos, a partir de sus habilidades y conocimientos, como cazadores, pescadores, recolectores y horticultores.

Es decir, mi interés no es fijar a los nativos dentro de ninguna de estas categorías, sino rastrear su tránsito a través de ellas postulando que gracias a este tránsito han logrado persistir, mantener y actualizar sus lazos y conocimientos. Algunas tipologías aplicadas al nomadismo parten de modelos ideales que en muchos casos no sólo no dan cuenta, sino que invisibilizan a los nómadas contemporáneos, por ejemplo, al definir a los cazadores-recolectores “ideales” como poblaciones organizadas en bandas y con estrictas economías del pleistoceno o de la edad de piedra (Murdock, 1954; Lee y Devore, 1966; Sahlins, 1968, 1972) o definiendo a los pastores en relación con un tipo ideal o puro (Kaufmann, 2009).

De acuerdo con Jeffrey Kaufmann (2009) las restricciones derivadas de modelos contruidos sobre tipos ideales de nomadismo pastoral fueron señaladas por Kroeber respecto a «que cuanto más especializada es la economía pastoral, más depende de las relaciones con economías no pastorales» (Kroeber 1948, en Kaufmann, 2009: 245). Esta idea, que fue desarrollada también por Anatolli Khazanov (1981), es uno de los argumentos que han respaldado la distinción entre nomadismo (como modelo territorial) y pastoreo (como actividad de subsistencia), propuesta entre otros por Neville Dyson-Hudson (1972). Me parece que esta distinción posibilita y da soporte a la propuesta de nomadismo multi-recursos de Philip Salzman (1971, 1972) que recupero. Además, como los propios arqueólogos han señalado, estos modelos, en gran medida reconstructivos «nos cegaron al hecho de que la movilidad es universal, variable y multidimensional» (Kelly, 1992: 31). Veremos que la movilidad de los nativos no necesariamente está ligada a necesidades de subsistencia, sino a motivaciones diversas (Woodburn, 1966; 1968;

Lelievre, 2016) que incluyen su relación e interacciones con los vivos, pero también con los no humanos.

Imagen 5. «Nosotras y nosotros no conocemos de fronteras»

Nosotras y nosotros no conocemos de fronteras, algo físico no puede borrar los lazos que nos unen, somos adolescentes y jóvenes indígenas de una sola Nación Kumiai-Kumeyaay #SanJosedelaZorra #LaHuerta #Barona #MezaGrande



Captura de pantalla *Facebook*, Diciembre, 2020

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=2546322042159511&set=a.324803014311436>

Al vincular el nomadismo con la variación continua como la base de espacialidades lisas, las propuestas de Deleuze y Guattari posibilitan acercamientos dinámicos al nomadismo que permiten incluir múltiples y diversas experiencias de movimiento y emplazamiento, para comprender que hay movilidad entre los sedentarios y que, «se puede ser nómada del mismo lugar» (Deleuze, 2017: 321). Las propuestas de estos pensadores proporcionan vías para explorar el tránsito de los nativos a través de diferentes categorías con las que se ha buscado clasificar a los nómadas (cazadores-recolectores, pastores, peripatéticos) y, al mismo tiempo rastrear las huellas - de presencias y ausencias- que este tránsito ha dejado, tanto en sus prácticas de subsistencia y en sus formas de organización socioterritorial, como en mitos, rituales, creencias que, como restos y

rastros, siguen orientando y motivando muchas de sus prácticas cotidianas. La noción de «variación continua», en relación con el nomadismo a través de la movilidad, la dispersión y el ocultamiento, nos permitirá vincular dimensiones materiales y semióticas de los desplazamientos de los nativos para comprender sus espacialidades (geográficas e identitarias) como un rizoma.

Con este acercamiento busco entender las indigeneidades nómades de los nativos como expresión múltiple, cambiante y diversa de una territorialidad itinerante que se extiende rizomaticamente a través de itinerarios identitarios únicos, por espacios geográficos en los que la disponibilidad y distribución de recursos —naturales, laborales, gubernamentales— es intermitente, localizada y variable. Propongo que la autodefinición de «indios sin fronteras», con que muchos kumiay se identifican condensa precisamente esta espacialidad que se con-figura a través de huellas, itinerarios y rizomas.

«El que se queda sentado, se queda pegado»

El nómade y el cartógrafo proceden de manera semejante porque ambos comparten una necesidad situacional, pero sólo el nómade sabe leer mapas invisibles o mapas escritos en el viento, en la arena, en las piedras o en la floresta (Braidotti, 2000: 45).

Para motivar a su público a ponerse de pie y aplaudirles, cada vez que Delfina Albáñez (mujer pa ipai, 30 años, Santa Catarina, 2014) y su sobrino Keneth Reza (hombre pa ipai, 20 años, Héroes de la Independencia, 2014), terminan su participación en eventos y festivales culturales donde comparten cantos e historias, lo hacen con la frase que da título a este apartado.⁵⁹ Esta sencilla frase (que no es exclusiva de los nativos) condensa precisamente la importancia que tienen

⁵⁹ Delfina y Keneth forman parte del grupo de música tradicional Xumrshi Xarshill (estrella brillante, en pa ipai) que ha contado con apoyo gubernamental. El grupo está integrado principalmente por miembros de la familia del General Juan Albáñez (t), autoridad tradicional y agraria, inicialmente sus nietas Delfina, Juana y Dulce y en la actualidad por los hijos de ellas. Entre los pa ipai no hay mucha aceptación a las mujeres que cantan, sin embargo, el General enseñó a sus nietas porque no había hombres a quienes enseñar y no quería que la tradición del *Kuri-kuri* de perdiera (Delfina Albáñez, comunicación personal, julio 2019), por lo que el grupo genera polémica. Este grupo acompaña ceremonias y festividades en las comunidades nativas y también participa en festivales y eventos culturales en México y Estados Unidos, adquiriendo gran notoriedad.

para los nativos el movimiento y la dispersión para afirmar la diferencia y con ello la vida (no sólo la sobrevivencia). «Quedarse pegado» puede hacer referencia tanto a permanecer en el mismo lugar, como a vivir todos juntos; parece que en ambos casos podemos relacionar esta afirmación con la advertencia que uno de los pobladores más antiguos de la Tierra, Xakwa'l [el lagarto], utilizó para convencer a los pobladores de la mítica Wikami a dispersarse, según el mito que recopiló Leslie Spier en la década de 1920, entre los llamados diegueños del sur (o del este) y que comparto en el epígrafe de este capítulo.

Entre los nativos, el movimiento y la dispersión estacionales son prácticas espaciales que podemos relacionar con el nomadismo y con actividades de subsistencia como la recolección, la caza, la pesca y la agricultura de inundación. En un territorio extenso, heterogéneo y cambiante, como el que los nativos reivindican como su territorio tradicional, aprender a distinguir cuando irse y cuándo quedarse puede significar la diferencia entre la vida y la muerte, este aprendizaje se nutre de su tradición oral, pero también de un «compromiso activo, práctico y perceptivo con el entorno» (Ingold, 2011: 33) que los hace atentos a las condiciones cambiantes. Estos aprendizajes suponen —y son resultado de— interacciones con plantas, animales, fuerzas naturales, con el agua o las piedras y también con antepasados, familiares fallecidos y ancestros, que están presentes en la cotidianeidad de los nativos, a veces convertidos en piedras o bien a partir de las huellas que dejaron en el paisaje. Este compromiso supone además desarrollar y ejecutar conocimientos y habilidades hápticas (Deleuze y Guattari, 2004: 386; Ingold, 2011: 33; Katzer, 2019: 176) que ponen en juego todos los sentidos —y no sólo la vista— de modo que la temperatura, la dirección o la fuerza del viento, los olores y sonidos son claves que los orientan.

A pesar de que las formas sedentarias de tenencia y ocupación de la tierra, junto con la legislación ambiental, restringen y criminalizan las prácticas de subsistencia tradicionales de los

nativos, la recolección, la caza y la pesca, son actividades importantes para ellos, no sólo para acceder a recursos, sino como espacios de socialización, de transmisión y adquisición de conocimientos y habilidades que les permiten interactuar, relacionarse (Navarro-Smith, 2012; Navarro-Smith y Cruz, 2015; Shipek, 1991), afirmando la diferencia y con ello la vida. Las múltiples dimensiones implicadas en estas actividades pueden mostrar el simplismo de fórmulas y propuestas como la de la diputada panista, presidenta de la Comisión de Desarrollo Social y Asuntos Indígenas en el Congreso de Baja California, Rosa Isela Perales, que instaba a los cucapá a que «vendan tamales como una nueva forma de subsistir» (Zeta, 2014); también de las de algunos académicos que aseguran, por ejemplo, que entre los kumiay «ya no se colecta el piñón, [porque] si quieren van al Oxxo y lo compran» (Olmos, 2018).

Además de trabajar cortando salvia en La Huerta durante el verano de 2019, entre agosto de 2016 y agosto de 2021 pude participar en cuatro colectas de piñón, dos con los kiliwas en la Sierra de San Pedro Mártir y dos con la familia huerteña Aldama López, en la Sierra de Juárez, en agosto 2019 y 2021; además cotidianamente los huerteños recolectan semillas y plantas de temporada que se utilizan como alimentos (hongos, quelites, por ejemplo) o de forma medicinal (moronel, gobernadora, hierba del pasmo, etc.). Adicionalmente, es frecuente que los kumiay presuman de sus habilidades como cazadores y es común que la decoración de sus casas incluya astas de venado; generalmente eligen las astas más grandes que pertenecen a venados viejos que son difíciles de cazar, «porque con los años se van haciendo mañosos como uno y no tan fácil les tiras, como que se esconden» (BO, hombre kumiay, 55 años, La Huerta, comunicación personal, junio 2019).

Aunque nunca he ido de cacería, y hay quien afirma que todos exageran sus hazañas y habilidades cuando las platican, sí pude ser testigo de la maestría con la que un amigo kumiay,

destazaba un venado que pudo cazar siendo guía de unos «cazadores» deportivos que contaban con el permiso gubernamental necesario, pero que debido a su nula experiencia suelen recurrir a él cuando de cazar y destazar venados se trata. Además de que ser guía de caza supone una entrada extra de dinero y hacerse de parte de la presa, es también una forma de proteger a «las venadas, porque a nosotros nos enseñaron que hay que proteger a las hembras y a las crías, para que siga habiendo venado y los que vienen por según por deporte a veces a todo le tiran y luego por eso no hay» (hombre kumiay 45 años, comunicación personal, Ensenada julio 2019). Así, por ejemplo, un cazador huerteño me compartió:

los amigos esos no saben, aunque traigan permiso, aunque los venados les den chanza, no les pegan, se escapan los mañosos y hasta parece que se van riendo de ellos. No sirven para cazar, pa destazar tampoco, hacen un desmadre, no saben. Oye cabrón les digo, aprovechen la carne, pinche cochinerito que hacen, muy a lo pendejo. Pero ni el hábito hace al monje, ni el permiso hace al cazador, así que hacemos buena mancuerna. Yo sé, yo soy bueno cazando, porque he matado muchos venados, desde los 12 años, del primero me acuerdo como si fuera ayer. Fijate yo iba a caballo a campear al rancho, en octubre. Y cuando volteé vi que iba caminando un venado, cerquita, como a 5 metros. Agarré para la casa, en putiza a galope, fui y agarré el rifle. Y me vine, ahí estaba el venado todavía, como una hora me había tardado; llegué y ta ta ta ta ta ta.... Lo acribillé al wey, pos era mi primer venado y me desesperé bien cabrón, le solté toda la carga, pero solo le pegaron dos tiros y cayó. No pos estaba bien emocionado. Al pinche caballo, lo agarré, lo metí en una zanja pa esconderlo y de ahí lo cargué [al venado] y me lo llevé pa la casa. Luego mi tata le quitó los rifles a mi tío porque nunca mataba y me los dio a mí, un 22 y un 30. Y de ahí pa delante nunca faltó la carne en la casa, ni en la mía ni en la de mi tía, ni en la de la Marce, porque a todos les repartía. Por decir, nosotros agarrábamos los lomos, un cuarto, y lo demás lo repartíamos, un medio cuarto pa fulano, pa zutano y las costillas.... Todos comían. y fijate que eso te trae mucha suerte pues, porque le repartes a la familia, a todos, familia y no familia, siendo gente de allí; pal siguiente le das otros y así, porque como en un año si puedes cazar varios, yo en un año hasta 10 he cazado (VP, hombre kumiay, 38 años, Sierra de Juárez, agosto 2019).

Desplazándome cotidianamente con los nativos los he visto poner en práctica habilidades y conocimientos, no sólo para cazar, sino para recolectar diferentes plantas, semillas, piedras, e incluso miel silvestre que utilizan en su vida diaria, yo misma he ido aprendiendo a identificar, recolectar y utilizar algunos de estos recursos. En abril de 2019 tuve además la oportunidad de

acompañar a Mónica González Portillo (mujer cucapá, 45 años, El Mayor Cucapá) que entonces vivía en Ensenada, a una marea durante la temporada de pesca que es una actividad que en la actualidad sólo realizan los cucapá. Mónica es una aguerrida líder cucapá, madre, abuela, pescadora y artesana, y la primer mujer nativa en ocupar un cargo federal a nivel estatal, siendo la titular del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), con sede en Ensenada. Aunque su nuevo cargo no la privó de ir a la pesca, poder participar de la temporada de pesca sí ese año sí implicó para ella transitar enormes distancias; ir desde Ensenada hasta el Zanjón que es donde se realiza la pesca (Véase Imagen 5).

Todas estas prácticas tradicionales de subsistencia, que los nativos combinan con nuevas actividades y recursos, implican dimensiones que están más allá de la sobrevivencia física, por lo que no están dispuestos a renunciar a ellas. Por un lado, las prácticas tradicionales de subsistencia obligan a los nativos a encontrarse de manera inevitable con la imprevisibilidad del territorio en el que viven y por el que continuamente se desplazan. Además, a través de la caza, la recolección y la pesca, los nativos se encuentran con las huellas materiales de la «gente de antes» y actualizan lo que aprendieron de ellos interactuando con ellos, de manera directa o a través de sus rastros y sus huellas. En tercer lugar, estas prácticas tradicionales, que requieren del movimiento y la dispersión, les han posibilitado desarrollar conocimientos y habilidades con las que se involucran en nuevas prácticas de subsistencia.

Estas actividades (tradicionales y «nuevas») les permiten a los nativos actualizar formas de vida nómada y los conocimientos asociados a ellas. Renunciar a actividades como la caza, la pesca y la recolección supondría renunciar a la emoción de hacer frente a los desafíos que su realización implica y que los coloca continuamente en el límite, en lo imprevisible y en relación con la naturaleza. Esta renuncia implicaría también renunciar a formas de interacción que los vinculan

entre ellos, a través de sus conocimientos y habilidades, pero también con los antepasados y los ancestros, cuyas huellas siguen, dando forma a la historia que los respalda y los sitúa en el devenir.

Los intentos por lograr que los nativos renuncien a estas prácticas han incluido asentarlos y concentrarlos, en pueblos de misión, en reservaciones, en ejidos y comunidades agrarias, aunque con poco éxito. En páginas de divulgación que ellos mismos administran, algunos académicos Kumeyaay-kumiay ofrecen su propia periodización de estos proyectos sedentarios que, grosso modo, coincide con la periodización propuesta por algunos académicos *jikús*: el periodo español (1769-1821) caracterizado por la presencia de misiones y ranchos; el periodo mexicano (1821-1847), en el que destacan la secularización de las misiones (1831-1833); el periodo estadounidense (1847-) en el que la fiebre del oro en California los afectó fuertemente; el periodo actual que incluye la presencia de *jikús* (mexicanos y estadounidenses) y de indígenas asentados dentro de su territorio grande en ambos lados de la frontera (<http://www.kumeyaay.info/kumeyaay/>).

Estos proyectos de sedentarización forzada, a los que nos acercaremos con más detalle en el siguiente capítulo, han dejado marcas tanto en el territorio como en los cuerpos de los nativos. Asumir que los nativos efectivamente han adoptado formas de vida sedentarias, conllevaría a presuponer que «el proyecto colonial o nacional sí se realizó, que la tierra ha sido desposeída y que sus propietarios han sido irremediamente asimilados u absorbidos» (Simpson, 2014: 63). A lo largo de esta investigación busco mostrar que no es así, que no es tan simple.

Siguiendo huellas y haciendo nuevos caminos, incluso la adopción de nuevas prácticas y actividades coloca a los nativos en dinámicas que, como a otros cazadores-pescadores-recolectores, los sitúan en la vida «como en un curso a seguir, más que como una resistencia a superar [de modo] que se mueven con el curso de la vida, antes que contra él» (Nelson, 1983: 240, en Ingold, 2011: 236) y así van, «llevando la vida». Seguir el curso de la vida, como el de los

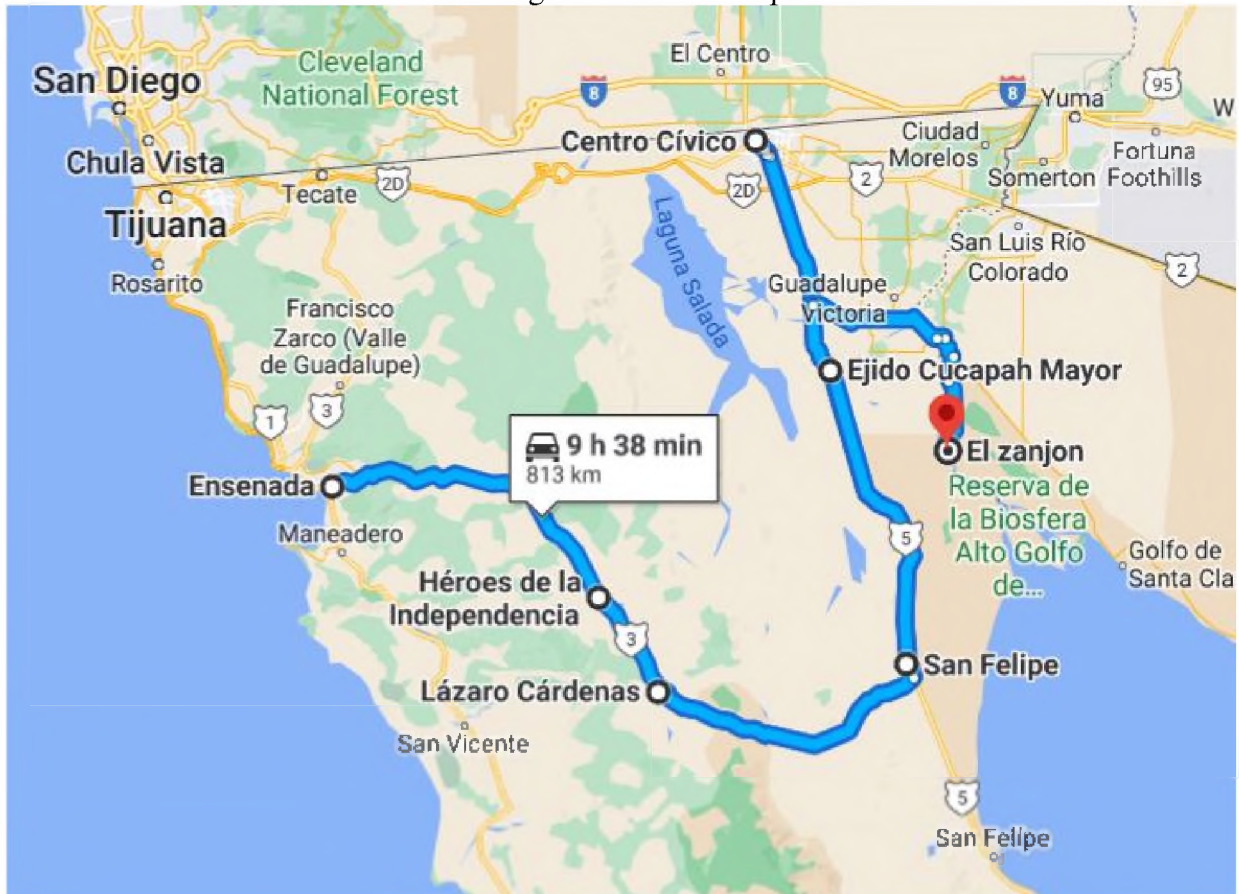
arroyos intermitentes, no supone sólo fluidez o armonía, sino necesariamente imprevistos, obstáculos y a veces fricciones inesperadas, que provocan respuestas creativas en las que los nativos ponen en juego «el conocimiento de la gente de antes y lo que ocupamos de ahora» (JO, mujer kilipai, 50 años, Santa Catarina, Julio 2009).

Debido a los desafíos que supone, los cucapá suelen asegurar que «sin emoción, no hay pesca» (Alía Espinoza González, cucakili, 17 años, El Zanjón, abril 2019), pude constatar esta afirmación cuando acompañé a Mónica a la pesca en el Zanjón, en el periodo en el que fungió como titular del INPI, en Baja California. Como otros años, en abril de 2019 los cucapá que viven en El Mayor Cucapá, en El Indiviso, Pozas de Arvizu y alrededores (y hasta en Ensenada como Mónica entonces), se reunieron en el Zanjón para aprovechar una de las mareas de la temporada de pesca de curvina golfina (*Cynoscion othonopterus*). En esa ocasión, ir a la pesca supuso para Mónica transitar un largo recorrido en el que alternó asuntos laborales (una reunión como titular del INPI, con el nuevo responsable de la Secretaría de la Reforma Agraria en Baja California), familiares (encontrarse con su mamá en El Mayor, con sus hijos y su compañero en El Zanjón) culturales y económicos (la pesca misma).

A punto de empezar las vacaciones de semana santa en abril de 2019, pasé de carrerita a las oficinas del INPI, a saludar a Mónica. Sin haberlo previsto, ya formaba parte de su plan para ir a la pesca a Cucapá y volver después a Kiliwas a pasar unos días. Cuando intenté negarme diciendo que no llevaba ni ropa, Mónica bromeando me regañó: «¡Hasta pareces nueva! Ya sabes que cuando andes con nosotros, siempre tienes que salir con un cambio [de ropa], porque nunca se sabe. Mientras hayas dejado tu casa cerrada lo demás lo resolvemos». Aunque mi relación con Mónica inició en 2008, hasta entonces nunca se había presentado la oportunidad de acompañarla a la pesca, así que terminé por aceptar la invitación. Salimos de Ensenada Mónica, su hermana

María, y yo para ir a Mexicali (al Registro Agrario Nacional, RAN). En el camino, en Héroes de la Independencia, recogimos a un joven pa ipai, que también tenía que ir al RAN y aprovechó el raite.⁶⁰ Al terminar la reunión en Mexicali volvimos a El Mayor Cucapá, a dejar a la hermana de Mónica, que vive ahí, pero que había pasado unas semanas en Ensenada a fin de recibir un tratamiento médico. Después de dejar a María, regresamos hacia Ensenada, a dejar a la joven en San Matías, donde la recogerían para volver a Santa Catarina; después enfilamos otra vez rumbo a Mexicali, pero para ir al Zanjón, en Sonora (donde por cierto la gasolina es más barata y, si se puede, hay que aprovechar para llenar el tanque, me dijo Mónica).

Imagen 6. Rumbo a la pesca



Captura de pantalla, Google Maps

⁶⁰ Encontrarse en el camino es algo frecuente entre los nativos (quizá entre los bajacalifornianos). Algunos de estos encuentros son concertados, otros son inesperados, aun siendo inesperados pueden ser definitorios (de planes futuros, para resolver algún imprevisto, para compartir novedades sobre el camino o sobre el destino)

El Zanjón solía ser una especie de península artificial (que el día siguiente se convirtió en isla) compuesta por un alargado brazo de tierra que conecta tierra firme con una especie de «explanada» de forma irregular de unos 500 metros de diámetro, que está en uno de los brazos donde el Río Colorado se une con el mar. El acceso al lugar donde todos reúnen sus autos, sus trocas, sus pangas y «montan campo», se consigue transitando a través de este estrecho bordo — que cuando la marea está alta tiene agua a cada lado— por donde sólo alcanza a pasar una troca. Para circular por esta calzada tienen preferencia las trocas que salen llevando pescado, de modo que a los lados construyeron algunas salientes de tierra, donde los autos que entran deben orillarse para dar paso a quienes salen. La calzada termina en la «explanada», donde los cucapá estacionan sus carros y acampan en familias o grupos de trabajo; alrededor, en el agua, están sus pangas, listas para salir cuando la marea es adecuada.

Recorrí este camino por la noche, al volante, siguiendo las indicaciones de Mónica quien, debido a que había manejado todo el día, llevaba ya más de 800 km a cuestas y prefirió ser copiloto. A lo largo de la calzada sólo se veían las luces de los autos que entraban o salían, dejando como rastro densas polvaredas que obstaculizan aún más la visión. Nos esperaban, ya instalados, sus dos hijos y su compañero, que días atrás habían montado campo. La luna estaba llena y se reflejaba en el mar que bordeaba el lugar donde nos encontrábamos, haciendo sonar acompasadamente las pangas. Rodeados de mar (¿o de río?), me resultó imposible identificar lugares cercanos que Mónica me señalaba donde, según me dijo abundaba la avena bronca o silvestre (desconozco el nombre científico, podría ser *avena fatua*) una planta que comió de niña. Después de cenar curvina frita recién pescada nos fuimos a dormir, repartiéndonos en las dos trocas que llevaba la familia completa.

A la mañana siguiente me pareció que había despertado en otro lugar, la marea bajó y los alrededores eran un gran charco de lodo, donde caminando me hundí hasta las rodillas, mientras con el hijo de Mónica jugamos a perseguir «señoritas» (unos cangrejitos azules que abundan cuando baja la marea). Eran precisamente estos tramos que surgen cuando baja la marea (y que apenas sobresalen cuando está alta) los que de noche me resultó imposible ver y que más adelante nos permitieron salir de ahí. Conforme pasaban las horas la marea volvió a subir y Elías, el compañero de Mónica, un «vaquero kiliwa de la sierra», empezó a preparar la panga y a organizar a su grupo para salir a pescar, llevando por primera vez a su hijo pequeño, de entonces nueve años; cuando todo estuvo listo se fueron. Mónica, su hija Alía y yo, nos quedamos en tierra, Alía organizaba la salida de un cargamento de pescado, Mónica me compartía la emoción que sentía porque su familia había logrado adaptarse tanto a la vida en Kiliwas, en la sierra, como a la pesca y los retos que impone. Aunque en esa ocasión quienes fueron a pescar eran hombres, también las mujeres salen en las pangas (echan y recogen los chinchoros o redes, se enfrentan con quienes obstaculizan sus tareas o cooperan cuando algún pescador o pescadora cae en desgracia ya sea porque se le descompuso el motor, se cayó de la panga, perdió el chinchoro, etc), según me han comentado algunas de ellas ((Mónica González, mujer cucapá, 48 años, el Zanjón, abril 2019; Lucía Laguna, mujer cucapá, 43 años, El Mayor Cucapá, agosto 2016; Inocencia González Sáenz, fallecida, El Mayor Cucapá, noviembre 2011; Antonia Torres, mujer cucapá, 50 años, ciudad de México, noviembre 2019; Ver Muehlmann, 2012) y en concordancia con lo documentado por diversos autores (Navarro-Smith 2008; 2013, 2014, 2016; Muehlmann 2012a; Bravo, 2020; Morales 2018).

Mientras esta charla se desarrollaba, una persona que estaba cerca de la calzada por donde habíamos entrado el día anterior, se acercó a avisarnos que la marea estaba subiendo «muy fuerte

y muy rápido» planteando la opción de salir de ahí; no entendimos lo que decía y nos acercamos a ver qué pasaba. La gente empezó a reunirse justo donde se unían la especie de explanada en la que estábamos y la calzada por la que entramos, que había empezado a ceder ante la fuerza de la marea que subía, desmoronándose a pedazos. A un lado de la calzada el agua subía con rapidez, al otro lado se extendía un corredor de lodo de unos diez metros de largo y cinco o seis de ancho, que se llenaría de agua a medida que la marea subía. Claramente, la única opción que quedaba para todos era transitar por ese corredor de lodo para volver por donde habíamos llegado y hacerlo de prisa «antes de que el agua se lleve todo», según dijo alguno de los que estaban ahí.

Nos apresuramos a recoger (sombrillas, tiendas de campaña, colchonetas, colchones, hornillas para cocinar, tanques de gas, mesas, sillas), ya en los carros hicimos fila para salir, manejando sobre el lodo, antes de que la calzada se cayera por completo y el agua inundara el único camino «transitable» por el que podríamos volver a alcanzar la calzada. Mónica ayudaba a la gente a prepararse para salir. Alí, con solo 17 años, tomó el volante de la troca de su papá, salió; yo no me atreví a manejar en esas condiciones y una de las personas que estaba en el grupo sacó por mí el carro en el que habíamos llegado Mónica y yo. Logramos salir todos (alrededor de veinticinco trocas) antes de que la calzada se derrumbara y la pequeña península que nos había dado cobijo, se convirtiera en isla. Del primer aviso, al momento en que todos habíamos logrado ponernos a salvo, había pasado como mucho una hora y media o dos. No todos los pescadores habían vuelto, así que fue necesario improvisar su llegada, recibiendo a lo largo de la calzada para que desembarcaran conforme iban regresando; con la certeza de que todas las pangas habían vuelto, cada grupo emprendió el regreso a casa. Esta historia fue el tema de conversación los siguientes días cada vez que nos encontrábamos con algún cucapá, sin embargo, no son las historias menos frecuentes, tampoco las que más complican la pesca. Los enfrenamientos, a veces

armados, con otros pescadores, militares, «profepos»⁶¹, narcos y traficantes clandestinos de especies endémicas son comunes también en la pesca.

Aunque no siempre tan notorios e intempestivos como el de esa marea con los cucapá, los imprevistos naturales, a los que se suman a las variaciones estacionales y anuales, son frecuentes en los lugares donde viven y por los que se desplazan los nativos participando de prácticas tradicionales de subsistencia, tanto como en nuevas actividades que han adoptado (rancheros, vaqueros, borregueros, funcionarios, etc.). A fuerza de necesitarlo, han aprendido a leer señales sutiles que les indican si será o no un buen año de piñón, si los venados andan cerca, cuándo llegará el viento norte, previendo así si hacer un largo recorrido valdrá o no la pena en términos de obtener lo que buscan, aunque a decir de ellos mismos «echar la vuelta» nunca es una pérdida de tiempo, porque «siempre te encuentras algo o alguien, o te llevas alguna historia que contar» (mujer kumiay, 38 años, Sierra de Juárez, agosto 2019).

En sus desplazamientos, los nativos anticipan también la llegada de aguaceros torrenciales que, en cuestión de minutos convierten en arroyos súbitamente caudalosos sus cauces secos. La fuerza de estas corrientes es tanta y tan imprevista que «hasta se ha llevado carros y piedras grandísimas que se mueven como si estuvieran vivas, porque caminan» (Erasmus González Cuero, hombre kumiay, 75 años, La Huerta, enero 2019) además de que cierran el paso incluso a los vehículos mejor acondicionados y los conductores más hábiles. A pesar de la pericia y previsiones de quienes se desplazan no es raro que alguien se quede aislado, o atorado en la arena o el lodo. En más de una ocasión, estos cambios abruptos o algún imprevisto en climas extremos, le han costado la vida hasta a los más experimentados en cuestión de minutos u horas. Trabajando como ranchero en la Sierra de Juárez, Genaro, un hombre pa ipai nos contó:

⁶¹ «Profepos» es la palabra que algunos cucapá utilizan para referirse al personal de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA).

Esa vez estaba bien cabrón el frío. Yo me fui de aquí para ir a la boda, traía el pickupcito negro, un S10 y me andaba fallando el cabrón. Me paré a un lado del camino, y lo apagué, pues, y ya no quiso prender, pero allá arriba, allá en el piñonal... Lo apagué en una bajadita, lo puché... fui y caí en el arroyo ahí abajo, y ya no prendió, me tuve que venir a pata, como a medianoche llegué. En la mañana llegó mi hermano y me dijo “ponte abusado porque miré huellas en el camino, quién sabe quién ande por aquí, pero *desde allá arriba pinta huella*, de las piedras pa’aca” Y pues, era yo pues... y ya le voy diciendo al rato... no pos yo iba en chiga y me quedé tirado allá, allá tengo el pickup en el piñonal, ya al rato fuimos por él. Pensé que no la iba a armar, así ya se han muerto varios, pero cuando no toca, no toca. Todavía se oía la música de la boda cuando llegamos por el pickup al otro día, pero pos ya qué

A estas condiciones se han impuesto nuevos retos que restringen la movilidad y la dispersión de los nativos: la presencia de fronteras y cercas que delimitan países y propiedades, la existencia de áreas naturales protegidas (dos parques nacionales y la Reserva de la Biósfera del Delta del Río Colorado), la presencia de traficantes de drogas y especies endémicas, los retenes y expediciones militares aleatorias, los aficionados a recorridos *cjff-road*, alteran tanto las dinámicas de los nativos, como la distribución y el acceso a zonas en que se concentran los recursos o las rutas de animales que asustados por el ruido, alteran sus recorridos. Más que renunciar a sus actividades y formas de vida, los nativos van siguiendo el curso de la vida y los cambios que impone a los lugares donde viven.

Además de leer las señales sutiles de la naturaleza, los nativos han aprendido también a leer aspectos sociales que afectan a sus actividades de subsistencia —tradicionales o no—, a compartir lo que observan o encuentran en sus recorridos, en sus interacciones cotidianas con otras colectividades humanas. En el caso específico de los yumanos durante el periodo novohispano, Mario Magaña ha sugerido, que «la movilidad física, como pauta cultural, pasó de una adaptación al medio ambiente anterior a la época misional, ya existente en la cultura nómada estacional, a transformarse en una estrategia de supervivencia frente a los occidentales de tradición novohispana» (Magaña, 2009: 14). Estas observaciones pueden vincularse con el nomadismo

multirecursos (Salzman, 1972). A partir de su trabajo con nómadas peripatéticos, Joseph Berland y Matt Saló han destacado que los patrones de movimiento y asentamiento de los nómadas no sólo responden a la explotación de recursos naturales sino de recursos sociales en sistemas ecoculturales más grandes. Esta explotación depende de habilidades flexibles y conocimientos sobre los sistemas sociales más amplios en los que participan (1986: 5). A partir de estas propuestas estimo que, para comprender las dinámicas de los yumanos como nómadas, resultan relevantes también las reflexiones de Regna Darnell, quien señala respecto a cazadores-recolectores de Canadá que:

aunque el sistema se ve diferente en términos de los lugares y el número de personas que viven juntas, los criterios subyacentes sobre los cambios repetidos impulsados por la subsistencia respecto a quién vive con quién y por qué no han cambiado. Lo que ha cambiado es la disponibilidad de opciones adicionales (Darnell, 1991: 99).

En el caso de los nativos, dentro de las opciones adicionales que permean sus patrones de movimiento y asentamiento ha estado la de asentarse dentro de ejidos y comunidades agrarias, acceder a empleos y a programas y proyectos gubernamentales. Sin embargo, haciendo eco de Lelievre (2017), me parece importante subrayar que asentarse no equivale a sedentarizarse. Como sugieren Berland y Saló:

los niveles relativos de movilidad y/o sedentarización no se perciben como opuestos, es decir, como condiciones deseables o indeseables. Más bien, los estados de ser relativamente móviles o estáticos se perciben como estrategias particulares que se deben utilizar según lo requieran las oportunidades. En la mayoría de los casos, elementos dentro de una población utilizarán —individual o colectivamente— una amplia gama de estrategias que involucran movilidad dependiendo de condiciones específicas. Del mismo modo, actividades aparentemente sedentarias, como la acumulación de bienes raíces reales como tierras, casas o establecimientos comerciales, no excluyen la movilidad. Establecerse por un tiempo siempre se considera una posibilidad, aunque la mayoría de las familias continúan manteniendo una disposición para la movilidad como una alternativa viable (1986: 5)

El movimiento y la dispersión son estrategias que, desde tiempos prehistóricos, han permitido a los «primeros en llegar» hacer frente a variaciones estacionales y anuales, así como cambios abruptos que, en minutos u horas, transforman el paisaje de formas contundentes

(convirtiendo en islas las penínsulas o las laderas de los cerros en cañones). Parece posible suponer que esta habilidad para leer el paisaje y desplazarse a través de él reduciendo los riesgos y respondiendo a los imprevistos, ha hecho a los nativos particularmente sensibles y habilidosos para leer también las condiciones sociales, políticas y económicas que enmarcan sus interacciones. A su vez esto les permite, por un lado, saber cuándo hacerse visibles y cuándo ocultarse — físicamente, pero también en relación con la expresión de sus indigeneidades, como veremos en el quinto capítulo.

***Matt kumatay*: El territorio grande de la Nación kumiay-Kumeyaay**

Actualmente los gobiernos de Estados Unidos y México reconocen a los Kumeyaay-kumiay 16 unidades territoriales claramente delimitadas: doce reservaciones y cuatro núcleos agrarios respectivamente. *Matt kumatay*, o el territorio grande que los kumiay-Kumeyaay reivindican como base material de su nación se extiende, sin embargo, más allá de estas unidades territoriales. A través de sus desplazamientos, los Kumeyaay-kumiay dan forma a este extenso territorio de más de 35,000 kilómetros cuadrados, que incluye costas, sierras boscosas, cañones y valles desérticos (el de Sonora) y en la actualidad poblados y grandes ciudades. De oeste a este, *Matt kumatay* se extiende desde la costa del Pacífico, hasta el desierto del Valle Imperial; mientras que de norte a sur alcanza desde Escondido, en California, hasta el sur de Ensenada, más o menos a la altura de Punta Banda, en Baja California. En algunas zonas este territorio se sitúa por debajo del nivel del mar, por ejemplo, en las cercanías del Río Colorado y en los alrededores del Mar de Salton o la Laguna Salada. A lo largo de las sierras incluye altitudes de hasta 1,800 metros.

Las 12 reservaciones Kumeyaay se localizan en el condado de San Diego, en California; hay, además tres ejidos en el municipio de Ensenada y una comunidad agraria en el municipio de Tecate, en el estado mexicano de Baja California. Algunos kumiay viven en sitios que han habitado

históricamente pero que no cuentan con el reconocimiento oficial, como son los casos de las rancherías de Aguaje de la Tuna, Peña Blanca, Tanamá y San José, en el municipio de Tecate (Véase Mapa 2, p.4). A pesar de que, como veremos en el siguiente capítulo, desde principios del siglo XX, estudios lingüísticos, arqueológicos y etnográficos señalan la existencia de dos, tres e incluso cuatro subdivisiones entre los Kumeyaay- Kumiay, las diferencias que los distinguen no les han impedido, presentarse y actuar como miembros de una misma colectividad.

Las diferencias que caracterizan a cada una de las 16 unidades territoriales reconocidas a los kumiay-Kumeyaay responden a la conjunción entre la diversidad geográfica, por un lado; a sus interacciones con otros grupos que como ellos «llegaron primero» por otro y, finalmente al impacto heterogéneo que distintos proyectos de sedentarización forzada han tenido y que exploraremos en el siguiente capítulo. La mayoría de estas unidades territoriales, que varían en tamaño, se localizan siguiendo el curso de ríos o arroyos intermitentes, algunas están a los pies de grandes sierras como la de Juárez, Cuyamaca o Laguna Mountain, donde se concentran bosques de pinos piñoneros y/o encinos. Como vimos en la introducción no todos los kumiay-Kumeyaay viven permanentemente en estas unidades territoriales que los gobiernos de Estados Unidos y México destinaron para asentarlos.

Algunas de estas unidades territoriales se componen de dos o más polígonos separados (San Pasqual, Santa Ysabel, Mesa Grande, Inaja & Cosmit, La Posta, Campo y Nejí, esta última en México), mientras que otras son unidades compactas (en Estados Unidos: Jamul, Ewiipaiipe, Barona, Sycuan, Viejas, Manzanita; en México: Necua, San José de la Zorra y La Huerta). Además, en Estados Unidos, a partir de 1982 en seis de doce reservaciones Kumeyaay han prosperado los casinos⁶² que son una fuente de ingresos alternativa que ha desatado problemáticas particulares

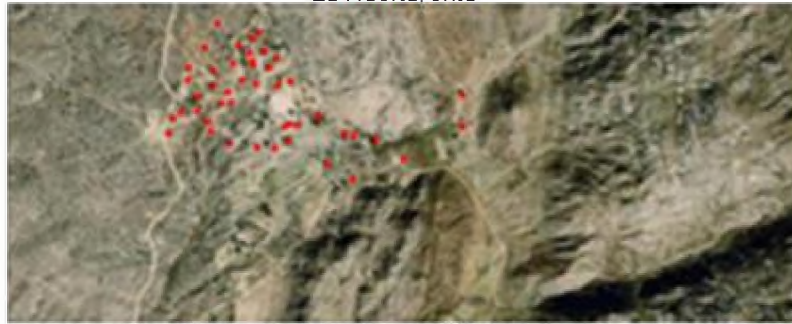
⁶² Barona Valley Ranch Resort and Casino; Sycuan Resort and Casino; Viejas Casino & Resort; Valley View Casino and Hotel, en San Pasqual; Golden Acorn Casino and Travel Center, en Campo y Jamul Casino

(Banegas, 2017; Cattelino, 2011, Fukuma, 2014; Mager, 2008, 2010). En México, la opción que ha impulsado el gobierno a partir de la primera década del siglo XXI son los Centros ecoturísticos.⁶³ No todas estas unidades territoriales cuentan con los mismos servicios u opciones laborales, haciendo que muchos kumiay busquen empleo o acceso a servicios en poblados cercanos o en grandes ciudades.

En las reservaciones, comunidades y ejidos los patrones de asentamiento no son uniformes (véase imagen 6). Por ejemplo, los Kumeyaay definen la reservación de Manzanita señalando que «La mayoría de los miembros de la Tribu Manzanita viven *en* la Reserva y en el territorio ancestral de la Nación Kumeyaay» (Case 1:20-cv-02712, p. 5); mientras que «la mayoría de los miembros de la Tribu Ewiiapaayp viven *fuera* de la Reserva y en el territorio ancestral de la Nación Kumeyaay» (Case 1:20-cv-02712, p. 7). En México, por ejemplo, San Antonio Necua-Cañón de los Encinos, es la comunidad organizada de forma más compacta, a partir de la existencia del centro ecoturístico y de la escuela. En La Huerta también es el complejo escolar el centro del poblado, aunque hay algunos ranchos alejados, cercanos a aguajes o arroyos donde también viven. En San José de la Zorra las casas se encuentran distribuidas a lo largo del cauce de un arroyo seco. Juntas de Nejí, a pesar de ser la única reconocida como comunidad es también la única en la que no hay un poblado compacto (tampoco escuela ni centro ecoturístico), las familias han optado por establecerse en rancherías, alejadas entre sí por varios kilómetros, bajo la sombra de frondosos encinos, cerca de arroyos o de aguajes. Grandes árboles de encino y enormes piedras de formas caprichosas están presentes en todo *Matt kuatay*, bordeando el curso de arroyos intermitentes.

⁶³ Hay tres en las comunidades kumiay en el municipio de Ensenada: Tipaa Wamp (Camino indio), en San José de la Zorra; Siñaw Kuatay (Encino grande), en San Antonio Necua y Kutap Kuatay (Arroyo Grande), en La Huerta.

Imagen 7. Distribución de los poblados kumiay en Baja California y límites agrarios
(2019-2021)
La Huerta, Jnta



San Antonio Necua- Cañón de los Encinos



San José de la Zorra- Matt Periau



Juntas de Neñi v anexas



• Edificación
□ Límite agrario

Elaboración propia

Las comunidades, ejidos y reservaciones reconocidos a los kumiay-Kumeyaay en México y Estados Unidos excluyen innumerables sitios de relevancia cultural, histórica o económica para ellos. Además, los gobiernos no han podido garantizarles servicios básicos ni protegerlos de invasiones o de la extracción de sus recursos por parte de los *jiku*. Es común que las familias o los jóvenes kumiay se vayan a vivir a poblados rurales o grandes ciudades conforme avanzan en su formación escolar. Además, buscando atención médica regular, los enfermos o personas mayores también dejan «sus» comunidades. Aunque cada vez con menos frecuencia, los kumiay-Kumeyaay cambian su lugar de residencia cuando un familiar fallece, ya sea dejando el poblado o sólo mudándose a las cercanías, al menos por un año.

En más de una ocasión sus salidas o cambios temporales de residencia han justificado despojos o invasiones por parte de los *jiku* que, frecuentemente intentan extender a su favor los límites de sus colindancias con las unidades territoriales reconocidas a los kumiay-Kumeyaay. Por ejemplo, en el caso de Jamatay, una ranchería habitada por el clan Mishkuish al menos durante la primera mitad del siglo XX (Meigs, 1972; Hohenthal, et al. 2001), las personas cambiaron su lugar de residencia tras el fallecimiento del jefe y nunca pudieron volver. La familia Lenccioni, que se adueñó de este paraje, destruyó el panteón que ahí había, para borrar la evidencia de la presencia indígena, los kumiay perdieron su libre acceso a este lugar:

En Jamatay había varios indígenas, pero ya se murieron todos. Los Machado eran de Jamatay y aquí [en Cañón de los encinos] hay unos enterrados de ahí. Creo que nosotros tenemos un título de la comunidad esa. Es un terreno de indígenas, ahí vivían, nomás de los Machado eran como 26 y también eran parientes de nosotros; los que están enterrados en Jamatay son nuestra sangre. Había un señor que se llamaba Luis Machado, el mero jefe de los paisanos allá, él falleció ahí; otros más y su esposa Sixta, a ellos los conocí yo, pero ya estaban grandes. Allí, como fallecieron todos ellos, uno de aquí se queda a dormir y en la noche [Luis Machado] lo molesta a uno. En Jamatay sacaba oro el señor Machado, había un placer de oro allá. Luis Machado, le tenía prestado a Lenccioni, se murió el señor y así Lenccioni lo agarró; dice que lo compró, pero se me hace que no. El Lenccioni destruyó el panteón, metió máquina y todo, yo creo que para quedarse con la mina [de oro] (Bernabé Meza, hombre kumiay, 70 años, San Antonio Necua, Comunicación personal, julio 2009)

El Ejido «La Nueva Colonia Hindú», colindante con Juntas de Nejí, destruyó y saqueó el panteón kumiay que se encontraba en Cañón de Manteca (Caccavari, 2009). Al parecer también fue destruida la piedra de Nejí, una viejita que se convirtió en piedra cuando, para escapar de una mítica inundación, subió una empinada cuesta y exclamó —ay Nejí (¡ay qué difícil!)— (Armando González Cuero, hombre kumiay, 60 años, La Huerta, comunicación personal, julio 2019). La vitivinícola L. A. Cetto es otro de los vecinos que amenazan el territorio kumiay, cotidianamente intentan mover la cerca que colinda con los kumiay (Juan Aguiar Emes, hombre kumiay 65 años, San Antonio Necua, comunicación personal junio 2008; Olmos, 2011; Caccavari, 2009).

A pesar de no tener la propiedad legal, de no vivir permanentemente en los lugares que los gobiernos les asignaron y de las invasiones que cotidianamente experimentan, los kumiay-Kumeyaay no han renunciado a los lazos afectivos, históricos, culturales y espirituales con la tierra que ha sido soporte de sus huellas y de las huellas de sus ancestros desde tiempos inmemoriales; ni de manera individual ni en forma colectiva. Haciendo referencia específica a Jamatay, por ejemplo, Chililla me comentó:

yo fui al panteón ese, yo tenía muchas ganas de ir porque a mí mi abuela me platicaba de Jamatay. Y un día fuimos a un rancho de mi cuñado, no estaba ni tan cerca, estaba como de aquí a Puerta Trampa [como a ocho kilómetros], nos fuimos caminando, con el perro y yo, con tal de ir a conocer ahí donde mi abuela me había platicado. Dice, puede haber miles de ramas, pero ahí te vas a identificar con el laurel y fui a dar ahí derecho, como si mi abuela me fuera llevando, iba siguiéndole el rastro (María de los Ángeles Aldama, mujer kumiay, 50 años, La Huerta, comunicación personal abril 2019).

Igualmente, en la demanda que cuatro reservaciones de la Nación kumiay-Kumeyaay presentaron contra autoridades federales estadounidenses ante la amenaza del muro fronterizo definieron el territorio de *Matt kuatay*, a partir de huellas y rastros, de la siguiente manera:

El pueblo Kumeyaay, continúa practicando su religión y manteniendo su cultura como parte de su vida *diaria en todo su territorio, incluyendo la región fronteriza en ambos lados [de la frontera], donde sitios sagrados, panteones, senderos, plantas y medicinas, y el paisaje*

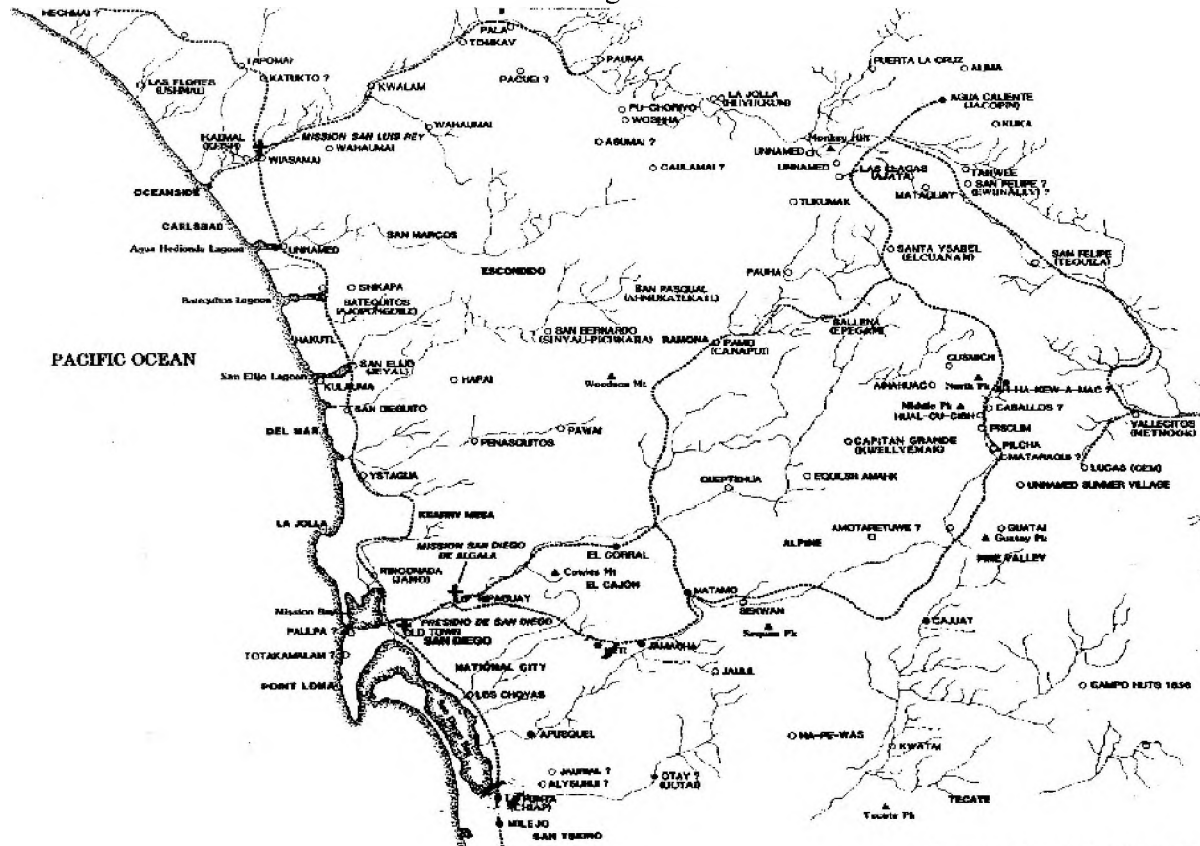
en sí mismo han sustentado a su pueblo durante cientos de años (Case 1:20-cv-02712, las cursivas son mías).

Antes de la llegada de los españoles y del establecimiento de la misión de San Diego de Alcalá, en 1769, los kumiay-Kumeyaay se desplazaban a través de este vasto territorio, sin más restricciones que las derivadas de variaciones estacionales y de sus relaciones entre ellos y con otros grupos, así como de sus conocimientos y habilidades para adecuarse a estas variaciones. El cambiante curso de tres ríos delimitó de manera dinámica su territorio. Hacia el noroeste el Río San Luis Rey era el límite entre los Kumeyaay y los Payomkawichum o «gente del oeste», también conocidos como Luiseños (por la Misión de San Luis Rey de Francia), hacia el norte y yendo hacia el este, el límite estaba dado por la presencia de los Cupeño, los Serrano y los Cahuilla (todos estos grupos fueron conocidos como «Indios de Misión»). Hacia el este, el Desierto de Sonora y el cambiante curso del Río Colorado los des/articulaba con los Quechan. En el sur, el territorio grande de los Kumiay- Kumeyaay colinda con el de los cucapá y de los pa ipai, con quienes hasta la fecha mantienen relaciones cercanas, incluso de parentesco.

Los registros bautismales de la Misión de San Diego, transcritos y ordenados por Stella R. Clemence entre 1919 y 1921, dan cuenta del número de hombres mujeres y niños que recibieron este sacramento entre 1769 y 1834, así como de su aldea de procedencia; se enlistan en total 274 aldeas que eran atendidas por la misión. Este registro comprende principalmente a los diegueños que vivían en las cercanías de la Misión de San Diego, así como a algunos luiseños con quienes los diegueños del norte compartían ocasionalmente algunos lugares de residencia. De acuerdo con el análisis y georreferenciación de las aldeas atendidas desde la Misión de San Diego, Richard Carricó elaboró un mapa que incluye la mayoría de estas, señalando que se trata de aldeas Iipay y «Tipai o Kumeyaay», las primeras al norte y las últimas al sur del río San Diego, extendiéndose

estas últimas hasta las dunas de arena en el Desierto del Colorado (que forma parte del *Desierto de Sonora*).

Imagen 8. «Ubicaciones de pueblos y rancherías en el oeste del condado de San Diego»



Fuente: Carricó, 2006: 272

Definir si las personas que vivían dentro de este extenso territorio formaban uno, dos, tres e incluso cuatro grupos ha sido un enigma para los antropólogos, arqueólogos y lingüistas durante al menos un siglo (Shipek, 1982; Hohenthal, et al. 2001; Waterman, 1910; Gifford, 1918, 1931, Kroeber, 1925; Spier, 1923; Luomala, 1963; Hedges, 1975; Lagndon, 1975; Field, 2012; Carricó, 2008). Los trabajos de Constance Dubois (1904, 1906, 1908) y Thomas Talbott Waterman (1910) señalaron que las localidades de Mesa Grande, Santa Ysabel, Capitan Grande, Los Conejos, Sycuan e Inyaxa correspondían a los Diegueños del norte; en tanto que Campo, Manzanita, La

Laguna, Cuyapipe y La Posta podían considerarse como Diegueños del sur. Más adelante, en 1918, Edward W. Gifford, propuso la existencia de tres subdivisiones: los Diegueños del Norte o del Oeste (conocidos ahora como Iipay), localizados entre los ríos San Luis y San Diego; los Diegueños del Sur o del Este (conocidos ahora como Tipai) extendiéndose desde el Río San Diego y hasta un punto indeterminado en Baja California sur; los Kamia, viviendo en los valles entorno al Río Colorado, en el Valle imperial. A estas tres subdivisiones Katherine Luomala añadió una más para agrupar los tipai (o diegueños del sur o del este) al sur de la frontera.

En la década de 1960, a partir de su trabajo con personas Kumiay-Kumeyaay nacidas entre 1840 y 1900, Florece Shippek (1982, 1991) cuestionó estas delimitaciones señalando que, cuando los españoles se establecieron en la Alta California, tanto los habitantes de la costa (Iipay), como los de las montañas (Tipai) y el desierto (Kamia) habían desarrollado una identidad nacional reconociendo como nombre común el de Kumiay, con diferentes ortografías (véase también Hedges, 1975). De acuerdo con ella, esta identidad nacional se expresa además en la existencia de clanes o sibs, localmente conocidos como shumules, que atraviesan la organización y distribución territorial a través de bandas y aldeas, y que en algunos casos están presentes en las tres subdivisiones propuestas. En contrapartida, y enfatizando también la importancia de la organización a través de shumules, Lee M. Panich (2010) ha propuesto que en fechas anteriores a 1769, los grupos que habitaron la región no estaban unidos política o socialmente más allá de los shumules.

Al menos desde 1949-1951, William H. Hohenthal, había señalado la existencia de nombres compartidos de shumules entre los cucapá, los diegueños y los pa ipai, en Baja California lo que, de acuerdo con él evidencia un origen compartido más o menos remoto. Así, aunque continuamente se ha postulado que en tiempos precontacto los shumules funcionaban como clanes

patrilineales, exogámicos localizados y no totémicos, con frecuencia se ha señalado también la fluidez y flexibilidad de estos grupos que, en numerosas ocasiones fueron registrados viviendo juntos y cambiando su localización en función de factores tan variados como la cambiante crecida de ríos y arroyos, los conflictos entre shumules o el fallecimiento de varias personas de un campamento o ranchería. Por ejemplo, respecto a los Kamia, Gifford documentó en 1931:

El informante Narpai nació y vivió algunos años en Indian Wells (Xachupai), donde, como su nombre lo indica, se excavaron pozos. Entonces llegó suficiente agua a través del lodazal adyacente para inundar la tierra para sembrar. Sin embargo, los Kamia sembraban en Xatopet si el agua no era suficiente para hacerlo cerca de Indian Wells. Una serie de años secos, junto con tres a cinco muertes al año, llevaron al abandono de Indian Wells [...] La necesidad de sembrar sólo donde y cuando el río lo permitía parece haber sido un factor importante en la destrucción o promoción de la localización de los linajes (312).

Las condiciones geográficas, junto con evidencias arqueológicas, lingüísticas y etnográficas apuntalan la distinción entre los Iipay (diegueños del norte) y los Tipai (diegueños del sur), estableciendo el río San Diego como la separación entre ambos. En tanto que distintos investigadores coinciden en señalar que los Kamia son grupos Tipai no sujetos a ninguna misión y con mucha influencia de los Quechan (Hedges, 1975; Porcayo, 2021). En la década de 1970 Margaret Langdon sugirió que dentro del territorio diegueño

se deben considerar al menos tres idiomas, aunque los límites entre ellos no son necesariamente claros: el área norte, que llamaré 'Iipay', comprende seguramente hablantes en Mesa Grande, Santa Ysabel y Barona. El área central/oriental se enfoca en Campo e incluye Cuyapaípe y Manzanita en el mismo grupo, al que me referiré como Kumeyaay. El área sur incluye Jamul, San José y La Huerta, que se llamará Tiipay (Langdon, 1975: 55)

A pesar de que la literatura estadounidense ha ratificado la distinción entre los Iipay y los Tipai, en Baja California, las personas de las comunidades de La Huerta, San Antonio Necua, San José de la Zorra, Peña Blanca, Tanamá y Juntas de Nejí, con quienes he trabajado desde 2008, y a quienes se aplicaría esta denominación generalmente la rechazan, argumentando que tipei (no tipai) es una forma de decir «gente» y más específicamente «indios». Más que la denominación de

tipai, algunos nativos adoptaron la de cochimí para referirse a huerteños y nuecuanos, aunque también el uso esta denominación se ha ajustado en fechas recientes para designar específicamente a pueblos situados por debajo del paralelo 30°.

Además de los habitantes humanos, los kumiay-Kumeyaay, comparten su territorio con seres mitológicos, que dejaron su rastro en accidentes geográficos e incluso convirtiéndose ellos mismos en parte del paisaje. Piedras, cerros, arroyos, cementerios o viejos senderos no son sólo características u objetos inanimados, sino huellas, rastros y restos de la historia que los respalda y que incluye a seres que con sus acciones y desplazamientos dieron forma al mundo. Así, más allá de las unidades territoriales que les han sido impuestas y a las que funcionarios y académicos suelen designar como «sus comunidades», subyace el territorio grande de los kumiay-Kumeyaay, al que se refieren como *Matt kuatay*, una tierra que guarda los pasos y los espíritus de los antepasados y a los ancestros mismos, convertidos en piedras, cerros, árboles, arroyos.

Siguiendo huellas...

La importancia del movimiento y la dispersión puede rastrearse en mitos Kumeyaay-kumiay registrados en las primeras décadas del siglo XX.⁶⁴ Por un lado, se encuentran los seres ancestrales, un par de gemelos que crearon el mundo, haciendo la luz, la tierra, los caminos, y a todos los seres (plantas, animales, fuerzas naturales), que entonces eran personas. Mientras daban forma al mundo, estos hermanos lo hacían pensando que «cuando los hombres vengan tendrán que

⁶⁴ Thomas Talbot Waterman quien, en 1910, agrupó los mitos de creación de los Diegueños en torno a dos grandes temáticas. Por un lado, las narraciones sobre la creación del mundo a partir de las obras de dos hermanos gemelos. Por otro lado, identificó las historias y aventuras de la primera mujer, Siyohauch, sus hijos (gemelos también), sus nueras y su nieto, quienes a través de sus acciones y desplazamientos proporcionaron al mundo muchas de sus características y marcaron las pautas para la correcta realización de diversas actividades cotidianas y ceremoniales. De acuerdo con Waterman, los mitos de creación del primer grupo reflejan similitudes de los Kumeyaay -kumiay con otros grupos yumanos, especialmente los Quechan y los Mojave; los segundos en cambio, los vinculan con Payomkowishum. Waterman encuentra que los dos tipos de relatos a veces resultan complementarios y otras contradictorios (Waterman, 1910: 254)

caminar de un lado a otro en el mundo» (Dubois, 1901). Por otro lado, están Siyohauch, la primera mujer, sus dos hijos y su nieto (los tres llamados Chaup), que con sus acciones establecieron algunas pautas para vivir correctamente, además de que dieron rasgos distintivos a plantas, insectos y animales que hasta entonces habían sido personas como ellos. Cuando pregunté a personas de entre 20 y 80 años, principalmente de La Huerta, pero también de otras comunidades kumiay, específicamente sobre los mitos de Chaup nadie supo darme razón. En su mayoría recuerdan sólo fragmentos de estas historias, algunos pasajes específicos. Sin embargo, el origen y explicación de muchas de sus prácticas y conocimientos, por ejemplo, seguir huellas, repartir la carne de venado cuando cazan, interpretar algunas señales como los remolinos o el canto de algunas aves, puede rastrearse en estos relatos (véase Anexo 2).

Muchos registros se hicieron a partir de narraciones que por lo regular tenían lugar «en las noches de invierno en las viviendas cubiertas de arena [donde] un narrador se paraba con los brazos a los costados mientras hablaba, avanzaba y balanceaba su cuerpo lentamente de un lado a otro» (Gifford, 1931a: 202). La importancia de la movilidad y la dispersión también se observan a través de prácticas cotidianas actuales a las que los nativos dan sentido recurriendo a fragmentos, a rastros y restos, de estos relatos que gradualmente han dejado de transmitirse a la vieja usanza y cuyos registros son poco accesibles para quienes no hablan inglés. Como en el caso de otros pueblos nómadas «periféricos y acéfalos», los mitos de los Kumeyaay-kumiay, registrados durante las primeras décadas del siglo XX, «hacen hincapié en paisajes, hazañas, itinerarios y desplazamientos, que explican cómo llegaron a estar situados donde están» (Scott, 2009: 237).

Según relatan estos mitos, los Kumeyay-kumiay, lo mismo que sus vecinos, se dispersaron por el territorio desde la mítica Wikami, porque «el lugar era demasiado pobre para que toda la gente viviera junta» (Spier, 1923: 35). De acuerdo con la narración del mito de origen que hizo

Narpai, un hombre nacido alrededor de 1850 en Indian Wells (Xachupai), a quien Gifford consideró como Kamia, después de que en Wikami, el dios Mastamho separara a humanos de animales, haciendo que a algunos les crecieran escamas, plumas o pelos, les dijo a los hombres que debían irse a vivir a diferentes lugares, de modo que:

Los Mojave se instalaron en las cercanías de la montaña. Algunos Chemehuevi se fueron un poco al norte, otros al sur. Otras tribus se trasladaron aún más al sur: Los Maricopa, los Kohuana y los Halchidhoma se detuvieron en Blythe. Las otras tribus vinieron hacia el sur hasta Yuma, algunos se quedaron ahí, otros Yuma llegaron hasta la montaña Wikunyai en Baja California [...] Dos tribus más vinieron del norte, siguieron por el río Colorado y finalmente se detuvieron en Matkakan (Colonia Lerdo, Baja California), eran los Cucapá y los Akwa'ala [pa ipai]. Los Kamia llegaron con los Yuma, algunos se quedaron en El Centro, otros siguieron a Indian Wells, unos más siguieron por el Valle Imperial hacia las montañas del condado de San Diego y se convirtieron en Diegueños. [...] Debido a que caminaban en el agua del río, las tribus se volvieron de piel morena (Testimonio de Narpai, en Gifford, 1931: 79).

En otras versiones de este mito, antes de que los humanos se dispersaran por la tierra, cada grupo obtuvo diferentes conocimientos, habilidades y ciclos de canciones, que se esparcieron tras la explosión de Maihaiowit, una enorme víbora que guardaba dentro de sí todo el conocimiento:

Cada tribu obtuvo algo distinto. Esa es la razón por la que una tribu conoce el baile del gato salvaje y otra el wukeruk y una tercera son buenos para el peón.⁶⁵ Algunas personas llegaron a ser brujas o curanderos (kwusiyai) y oradores, pero no muchos. Cada tribu se llevó consigo lo que había obtenido (Waterman, 1910: 101).

Una versión más reciente de este mito, relatada por Aurelia Ojeda Melendrez (mujer kumiay, 36 años, San José de la Zorra, 2017) explica no sólo cómo se distribuyeron conocimientos y habilidades, sino territorios:

metieron una serpiente dentro de una olla de barro, donde empezó a crecer al mismo tiempo que se llenaba de la sabiduría de los cantos, lenguas, historias y danzas. Creció hasta que se reventó la olla y cayó un pedazo de barro en las tierras, así es como se repartieron los territorios de los kumiay, los pa ipai, los kiliwa. Además de la tierra se desparramaron, las lenguas, los cantos y danzas.

⁶⁵ El peón es un juego de azar común entre los kumiay-Kumeyaay y otros grupos de California. Entre los Kumeyaay-kumiay el juego enfrenta dos grupos de cuatro jugadores que, viéndose de frente cubren sus manos poniendo una cobija en sus regazos que los cubre a todos; el juego se trata de adivinar en que mano esconden las fichas del juego. Alexandra von Barsewisch (2006) ofrece una interesante lectura de este juego.

Según la versión del mito de creación ofrecida por Narpai, desplazarse siguiendo el curso de ríos y arroyos explica, algunas características físicas de la gente, tanto como su dispersión y sus recorridos para llegar a los lugares donde debían vivir. La versión registrada por Waterman en 1910, explica además la diferenciación entre las tribus, a partir de sus conocimientos y habilidades. La narración de Aurelia permite explicar porque «en cada comunidad la lengua, las historias, los cantos, son distintos, aunque se parezcan» (comunicación personal, mayo 2019).

La «ideología variacionista» con la que la lingüista Margaret Field (2012) explica la existencia de al menos dieciocho variantes de kumiay, podría interpretarse como una huella más de esta explosión mítica. De acuerdo con ella esta ideología variacionista se expresa en sentimientos de tolerancia y apertura a la variación dialectal y la innovación lingüística, como lo señala el testimonio de Josefina López que compartió: «Yo digo una palabra de una manera, y diez personas la dicen de otra manera, así que prefiero que se diga más, que se hable más, al menos, para que no haya confusión. Y es más hermoso» (Josefina López Meza, mujer kumiay, 55 años, Peña Blanca, en Field, 2012: 566). Más aún, de acuerdo con las descripciones que Florece Shippek hizo de la organización social y política de los Kumeyaay, una de las habilidades del jefe o kwapai, era aprender los distintos dialectos o idiomas hablados por los grupos circundantes (1982: 45).

Particularidades de los kumiay-Kumeyaay, como su distribución, sus desplazamientos, sus patrones de asentamiento, su organización socioterritorial y algunas actividades de subsistencia, también están estrechamente vinculados con el variable curso de ríos, arroyos intermitentes y aguajes que, no sólo provocaron que su piel fuera morena, sino que les han permitido garantizar su acceso al agua y a recursos naturales cambiantes. De acuerdo con algunos mitos, los hermanos gemelos que crearon el mundo hicieron estas «pequeñas aguas [previendo que] cuando la gente venga y camine de un lado a otro en el mundo, tendrán que beber agua, o morirán» (Tomaso Curo,

en Dubois, 1901). A lo largo de estas «pequeñas aguas» ríos y arroyos o en torno a aguajes, los kumiay-Kumeyaay estaban organizados en bandas, conformadas por uno o más shumules (equiparados a clanes, gens, sibs o linajes, dependiendo el autor). De acuerdo con Shippek

Cada banda tenía un pueblo central principal y varios asentamientos externos ubicados en pequeñas fuentes de agua, manantiales o en las desembocaduras de arroyos secundarios. Esta organización territorial estaba cruzada por la estructura de parentesco de sibs (clanes), compuesta por entre 50 y 75 sibs con nombres distribuidos en las bandas territoriales. Cada banda podía tener segmentos de linaje de entre 5 y 15 sibs. En otras palabras, cada sib o shumul tenía segmentos de linaje dispersos en muchas bandas en diversas zonas ecológicas dentro del territorio Kumeyaay (Shippek, 1982: 297).

Dentro de cada banda la autoridad recaía sobre el *kwapai* que, de acuerdo con Shippek (1982) por lo general no pertenecía a ninguno de los shumules que conformaban la banda, lo que aseguraba su imparcialidad al momento de intervenir en disputas internas. Además de esta responsabilidad el kwapai debía decidir el momento oportuno de los desplazamientos, aunque cada familia era libre de seguirlo o no. También se encargaba de dirigir todas las ceremonias o rituales relacionados con el ciclo de la vida de una persona, de organizar estrategias defensivas o de establecer alianzas con otras bandas. En algunos casos el *Kwapai* contaba con un portavoz, un corredor y un portador; el primero se encargaba de transmitir sus decisiones al resto de la banda; en tanto que a los últimos les correspondía transmitir noticias o llevar objetos o regalos a otras bandas. De acuerdo con Shippek estos dos funcionarios recorrían con frecuencia el territorio a través de una red interconectada que mantenía a en comunicación continua a los *Kwapai* a lo largo y ancho de *Matt kuatay*. A partir de su encuentro con los españoles sobre muchos Kwapai recayeron los nombramientos de Capitanes, Generales o Mayores (Ochoa Zazueta, 1974; Carricó, 2008). La elección de Capitanes, Generales o Mayores se mantuvo vigente entre los nativos de Baja California, hasta la década de 1990, en paralelo con las figuras de los comisariados ejidales o comunales (Caccavari 2012: 123).

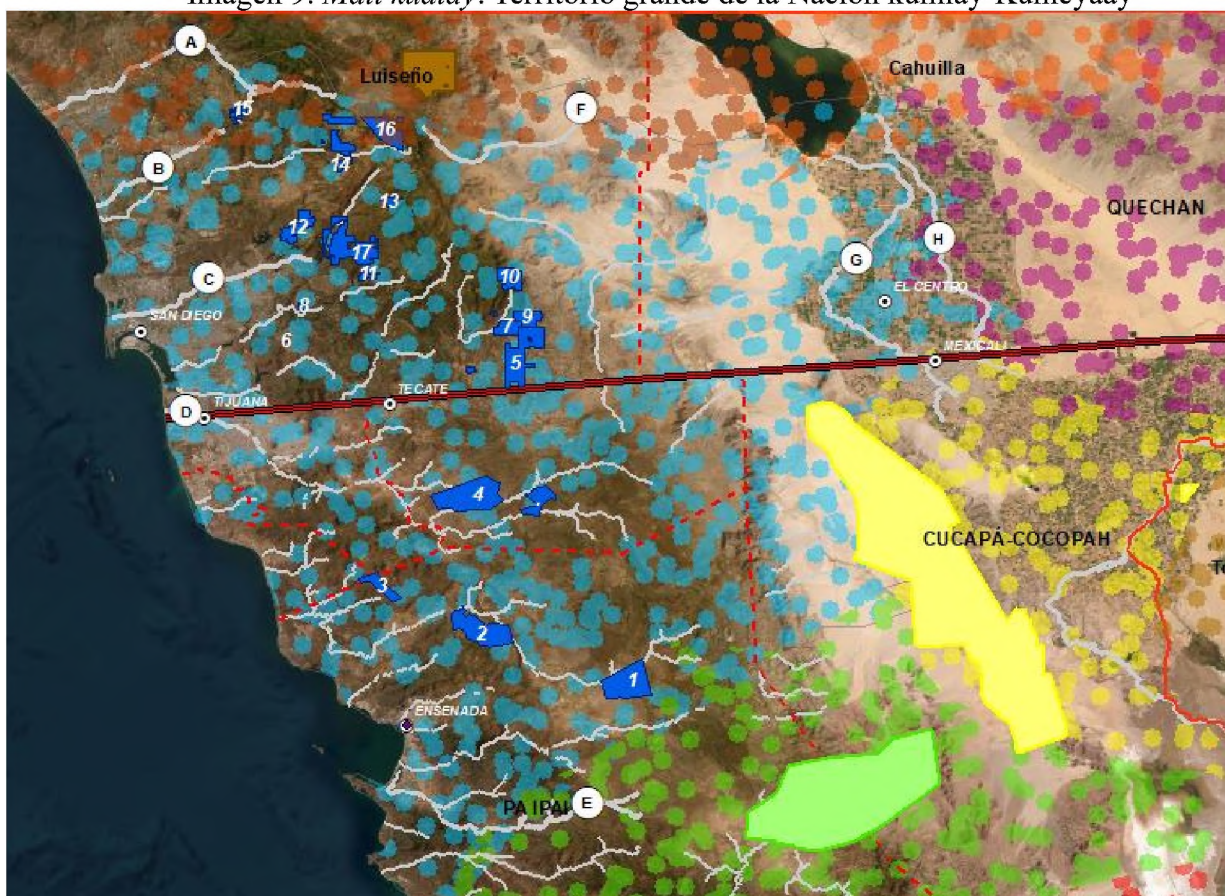
Todavía durante la primera mitad del siglo XIX, siguiendo el curso de ríos es posible también situar las relaciones e intercambios de los kumiay-Kumeyaay con grupos vecinos con quienes comparten algunos mitos, rituales y también algunas prácticas de subsistencia y técnicas para la elaboración de diferentes utensilios de uso cotidiano, que ahora se venden como artesanías. Una de las propuestas para entender la territorialidad de los kumiay-Kumeyaay, siguiendo el curso de arroyos es la de Alfred K. Kroeber, quien señalaba:

El nativo no pensaba, como el hombre civilizado moderno, que su pueblo poseía un área circunscrita por una línea definida, en la cual podía haber uno o muchos cursos de agua... Lo que él sabía era que el pequeño pueblo en el que nació y donde esperaba morir se encontraba junto a un cierto río o ramal de un río; y que este arroyo, o un tramo específico de él, y todos los arroyos que fluían hacia él, y toda la tierra en o entre estos arroyos pertenecían a su pueblo; mientras que más abajo, arriba o al otro lado de ciertas colinas, se encontraban otros arroyos y afluentes, donde vivían otras personas, con las cuales podía tener relaciones de visita o matrimonio, pero que tenían derechos de propiedad propios (Kroeber en Heizer, 1966: 8).

Por ejemplo, el Río San Luis Rey (la letra A en la Imagen 7) funcionó como marcador natural entre los kumiay-Kumeyaay (llamados Diegueños) y sus vecinos del norte los Payomkawichum (conocidos también como Luiseños), con quienes los Kumeyaay cercanos a Mesa Grande, San Pasqual y Santa Ysabel, compartieron algunos mitos y rituales que “los luiseños afirman que le enseñaron a los diegueños, y los diegueños dicen que aprendieron de los luiseños” (Waterman, 1910: 26). Hacia el este, en el desierto surcado por el Río Colorado, los kumiay compartieron con los Quechan y los Mojave conocimientos que les permitieron practicar la agricultura de inundación, recurriendo a técnicas como la construcción de diques y canales para conducir el agua (Gifford, 1931).

A partir de su trabajo con los kumiay-Kumeyaay Field (2012) ha propuesto que el Río San Diego, delimita a las dos principales variantes de kumiay-Kumeyaay, situando al norte del río a los hablantes de Iipay, y al sur a los hablantes de Tipay. De acuerdo con ella, estas diferencias se

Imagen 9. *Matt kumatay*: Territorio grande de la Nación kumiay-Kumeyaay



Distribución prehistórica: Colores difuminados Unidades territoriales reconocidas oficialmente: Colores sólidos y contornos definidos.

En mayúsculas grupos pertenecientes a la familia lingüística cochimí-yumana. En minúsculas grupos pertenecientes a otras.

Unidades territoriales kumiay-Kumeyaay

1. La Huerta	10. Ewiiapaayp
2. San Antonio Necua	11. Viejas
3. San José de la Zorra	12. Barona
4. Juntas de Nejí y anexas	13. Inaja and Cosmit
5. Campo	14. Mesa Grande
6. Jamul	15. San Pasqual
7. La Posta	16. Santa Ysabel
8. Sycuan	17. Capitan Grande
9. Manzanita	

Ríos y arroyos intermitentes

- | |
|-----------------|
| A. San Luis Rey |
| B. Escondido |
| C. San Diego |
| D. Tijuana |
| E. San Carlos |
| F. San Felipe |
| G. Nuevo |
| H. Álamo |
| I. Colorado |

vieron propiciadas porque al norte del Río San Diego, el acceso a recursos era más estable que en las tierras áridas ubicadas al sur y al este, favoreciendo que al norte del río los Kumeyaay-Iipay formaran aldeas más concentradas y permanentes, mientras que al sur los Kumeyaay-Tipai fueran

más móviles y se organizaran en bandas que formaban rancherías más cambiantes.⁶⁶ Sugiere también que los desplazamientos estacionales de los Kumeyaay-kumiai, de las estribaciones de las sierras hacia la costa, se hacían siguiendo el curso de ríos y arroyos que corren de este a oeste, por lo que fue más frecuente el intercambio en esta dirección, más que de norte a sur. Richard Carrico (2008) también ha sostenido esta diferenciación, documentando cómo en la rebelión de 1774 contra la misión franciscana de San Diego de Alcalá, las aldeas que participaron fueron principalmente Tipai, en tanto que los Lipay se mantuvieron al margen.

La extensión y diversidad del territorio grande de los Kumeyaay-kumiai propició que se involucraran en actividades de subsistencia diversas y cambiantes, estacional y geográficamente, cuya realización supone responder a las variaciones a través de la itinerancia y la dispersión. Hacia la Costa del Pacífico practicaron la pesca y recolección de mariscos y, aunque en Estados Unidos estas fueron algunas de las primeras restricciones que enfrentaron en sus desplazamientos (Conolly, 2016; Carrico, 2017), en México algunos kumiai de San José de La Zorra iban por mariscos todavía alrededor del 2004.

En las estribaciones de Laguna Mountain y Sierra de Juárez, los Kumeyaay-kumiai han colectado miel, plantas, tubérculos y principalmente semillas como el piñón (a partir de agosto) y la bellota (desde mediados de septiembre) y practicado la cacería, principalmente de conejos, codornices y venados (que abundan también a partir de octubre, según me dijo Rigo). Finalmente, hacia el desierto oriental, cerca de las actuales ciudades fronterizas de Calexico, en Estados Unidos, y Algodones, en México, y tan al norte como el Mar de Salton algunos practicaron también la agricultura por inundación, aprovechando que la variable crecida de ríos hacia surgir pantanos

⁶⁶ Según Kroeber (1955:6), el término "banda" se asociaba con la subsistencia basada principalmente en la caza o la recolección de alimentos silvestres, por lo que conllevaba mayor itinerancia; el término "aldea", por su parte, implicaba una residencia más permanente y podía estar relacionado con la agricultura o la pesca.

de tierras muy fértiles (Gifford, 1931; Shippek, 1983). También fue frecuente que obtuvieran estos recursos a través del intercambio, por ejemplo, Gifford señala:

Según informantes, los Diegueños Orientales y los Kamia hablaban el mismo idioma, eran "una tribu" y se visitaban con regularidad. Los Diegueños del este, en Jacumba, parecen haber tenido un contacto particularmente estrecho con los Kamia. Desde Jacumba hasta el río Colorado el viaje duraba tres días, ya sea a caballo o a pie. La estación fría era el momento favorito para que los montañeses visitaran a los Kamia para obtener alimentos que ellos cultivaban. Los Kamia visitaban a sus parientes Diegueños para obtener productos vegetales silvestres, especialmente bellotas (Gifford, 1931: 87).

Dependiendo del autor, los Kumeyaay-kumiay, han sido designados como costeros (Garduño, 1994); algunos como rianos (Hohenthal et al. 2001) o como montañeses (Gifford, 1931: 87), desafiando también estas categorías que buscan fijarlos en entornos ecológicos específicos, y más recientemente sólo en el ámbito rural, los kumiay-Kumeyaay históricamente han logrado adaptarse a la sierra, la costa y el desierto y, en la actualidad también a dinámicas urbanas, sin renunciar a sus vínculos con el entorno natural. De acuerdo, por ejemplo, con Ángel Díaz Ojeda (hombre kumiay, 28 años, San José de la Zorra) «Vamos caminando y platicando, imaginado el mundo que vivió nuestra gente por estos lugares. Vivir en Ensenada no es vivir lejos de lo que somos, porque también es nuestro territorio, y es Kumiay» (Publicación en *Facebook* de Ángel Díaz Ojeda, 23 de noviembre, 2020).

En Nueva Escocia, Canadá, Michelle A. Lelievre (2017: 62) ha documentado que, en relación con su movilidad, los Mi'kmaw, asumen diferentes nombres según el asentamiento que frecuentan. Entre los Kumeyaay-kumiay, en la década de 1950, Hohenthal encontró que las designaciones que usaban variaban en función de su ubicación, tanto como de la ruta que usaban para llegar a ella, señalando:

Además de los términos de ipai o tipai, que los diegueños usan para referirse a sí mismos, los del lado estadounidense llaman Xwat 'kwak' soldado del sur ', a los de Nejí. A su vez, los de Nejí usan este término para referirse a los de La Huerta. Los huerteños llamaban Xwat ul (ul: norte) al grupo Nejí, quienes también usaban este término para referirse a los

diegueños de Estados Unidos. [Además] el término tipai kwak (kwak: sur, asociado con venados) incluía a los surdiegueños de La Huerta, a aquellos de los asentamientos de paipai de Santa Catarina y San Miguel, y a los que vivían en Xwat 'ñaak ñuwá, cerca del Mayor. En realidad, Xwat 'ñaak ñuwá estaba al este, y no al sur, de los tipai kumiay, pero "uno tenía que ir al sur para llegar allí" (es decir, a través de Arroyo Grande), por lo que también se incluyeron como tipai kwak" (Hohenthal et. al 2001: 42)

En la actualidad, los diferentes términos con que se identifican y posicionan los nativos sigue dando cuenta de su ubicación geográfica, así como de los actores con quienes interactúan, de modo que estando en La Huerta, se identifican a partir de sus apellidos (huellas de la pertenencia a un shumul o clan/sib específico), en relación con otros kumiay se presentan como huerteños, interactuando con otros nativos como kumiay, con otros kumiay-Kumeyaay como mexicanos, en relación con otros indígenas presentándose como nativos y en sus interacciones con los *jikú*, asumiéndose como paisanos, como tipei o bien como indígenas nativos. La dispersión y el movimiento les han permitido a los Kumeyaay-kumiay responder a las contrastantes características de su extenso territorio grande, interactuar con grupos diversos y con ello participar de actividades de subsistencia muy diversas y cambiantes en función del lugar en el que se encuentran siguiendo la existencia de recursos.

Las restricciones al movimiento y a la dispersión de los nativos han marcado sus territorios tanto como sus cuerpos. Concentrarse en unidades territoriales (reservas, comunidades y ejidos) ha restringido su acceso a recursos, tanto como la transmisión de conocimientos «porque no es la misma que nos digan lo que hacían a que lo hagamos, haciendo se aprende más que nomás oyendo» (Ángel Díaz Ojeda, hombre kumiay 19 años, Juntas de Nejí, septiembre 2014). Por ejemplo, de acuerdo con la narración de Delfina Cuero, una mujer Kumeyaay-kumiay nacida en Jamacha, alrededor de 1900, que se desplazó hasta Nejí con su familia en las primeras décadas del siglo XX, muchas mujeres de su generación perdieron a su primer hijo o murieron en el parto, debido a que las ceremonias de iniciación donde obtenían la información necesaria para cuidarse dejaron de

realizarse, cuando no pudieron reunir los alimentos y recursos necesarios para llevarlas a cabo (Shipek, 1991: 11). Como lo ha documentado Audra Simpson (2016: 38) entre los Mohawk, en el caso de los nativos las restricciones a su movilidad que han cercenado sus territorios, han supuesto transformaciones importantes en su dieta y su salud, dando pie a altas tasas de prevalencia de diabetes que con frecuencia derivan en la pérdida de la vista e incluso en la amputación de miembros (Fleuriet, 2007).

Aunque algunos antropólogos aseguran que «la lógica de dispersión del pueblo Kumiai, no les permite establecer una comunidad fuerte» (Olmos, 2018), parece que ha sido precisamente esta «lógica de dispersión» la que les ha permitido afirmar la vida, la diferencia y persistir. El movimiento y la dispersión les han proporcionado opciones para acceder a recursos localizados y cambiantes, al tiempo que les han permitido intercambiar o compartir también conocimientos, habilidades y técnicas con grupos vecinos —nativos, indígenas y *jikú's*— con quienes sus relaciones han sido cambiantes y cuya influencia no ha sido uniforme.⁶⁷ A diferencia de lo que ocurre entre los sedentarios, la «lógica de dispersión» de los Kumeyaay-kumiay y otros nativos, sus movimientos no son respuestas a crisis económicas —como en el caso de los migrantes— o políticas —como en el caso de los exiliados— (Braidotti, 2009), sino parte integral de formas de estar en el mundo que, contrariamente entran en crisis cuando se busca asentarlos y congregarlos.

Considerando que cada vez les resulta más difícil tener acceso libremente a recursos que obtienen a través de la caza, la pesca y la recolección, los nativos se han ido sumando al empleo y a diversos programas gubernamentales (productivos, culturales y asistenciales) y proyectos

⁶⁷ Durante la primera mitad del siglo XX, por ejemplo, algunos antropólogos estadounidenses explorando los mitos y prácticas religiosas de los Diegueños señalaron que entre los Diegueños occidentales o del norte (los Kumeyaay-lipay) era muy patente la influencia de los Luiseños (los Payomkawichum) y de los Cahuilla; mientras que entre los Diegueños del sur o del Este era más evidente la influencia de otros yumanos, como los Mojave, los Quechan, los cucapá-Cocopah o los pa ipai (Waterman, 1910; Dubois, 1901, 1904, 1906, 1908).

económicos encabezados por tribus en Estados Unidos, especialmente los casinos en las reservas. Es importante señalar que, en la medida de lo posible, los kumiay y otros nativos, evitan trabajos y proyectos productivos que restringen su movimiento o bien que los obliguen a adoptar formas comunales de organización, lo que ha llevado a que muchos proyectos gubernamentales comunitarios fracasen (Garduño, 2011). Como otros grupos nómades, los nativos eligen, en la medida de lo posible, actividades que les permiten mantener su movilidad. Al mismo tiempo, al seleccionar su ubicación y sus rutinas de subsistencia, consiguen mantener cierta autonomía al «no ser fácilmente accesibles para soldados, bandidos, o recaudadores de impuestos» (Scott, 2009: 176) y, a veces, tampoco para funcionarios o académicos que sólo los buscan en «sus comunidades».

El papá de Gil (hombre kumiay, 45 años, Ensenada, julio 2019), por ejemplo, comenta orgulloso cómo su trabajo (como vaquero, como leñero, como cercador) le ha permitido conocer lugares por donde andaba «la indiada de antes»:

Un tiempo me salí pa Tijuana, también anduve en Tecate, he sido muy vaguito, pero sanamente. De chamaco me tocó andar mucho, con mi tío Poblano, él fue el que me enseñó lo que sé hacer (cercar, dar zacate al ganado, cazar, moler, a manejar también). Movíamos ganado de Tanamá a al Rancho del Burro, pero no duramos mucho ahí. [...] Luego anduve por Tecate, por el Hongo, con mi tío Pancho, de leñero. Y pos me aventé pa muchas partes, he ido también pal lado del desierto, p'allá, pa'l lado de San Matías, arriba, pa'l lado de los cerros grandes, Chucho Prieto, Carricito... todo eso conozco yo palla, cuando anduve cuidando ganado con mi tío León, el hermano de mi mama. Ya luego anduvimos trabajando aquí en Rosarito, aquí de Necua a este lado, por Los Olivares... que sale uno por ahí por la Casita de Piedra, donde anda la indiada de Necua, que también son parientes.

Muchas partes conozco donde han estado los mayores, donde anduvo Téofilo, ahí pal lado de Caitamul, Vallecitos, todo eso, Valle de los Pinos. Con Víctor, con el Rigo, me ha tocado andar más pal lado de Santo Tomás, donde vive un tío, hermano de mi papá pues, p'allá, pa'l lado de San Vicente, todo eso. Conozco muchas brechas de cuando andábamos moviendo ganado, a caballo. Y mientras, te vas encontrando cuevas, panteones...conocí unos panteones de indios, ahí en la parte de Las Calaveras, de San Vicente arriba, pero por veredas, puro caballo nomás... todo el tiempo pasábamos por ahí nosotros por partes donde había muchas ollas quebradas, anduvimos ranchos muy viejos de la indiada de antes, yo creo que también eran muy vaguitos, nómadas que dicen unos (Gilberto González Vaquero, hombre kumiay, 45 años, Ensenada, julio 2019).

Como en el caso del papá de Gil, las actividades de subsistencia que eligen los nativos les han permitido persistir siguiendo el curso de la vida (más que tratando de dominarlo, controlarlo o apropiarlo), adaptándose a un medio geográfico diverso que ha implicado desafíos muy particulares. La respuesta de los nativos a las restricciones impuestas a sus formas tradicionales de subsistencia pocas veces ha supuesto su adopción de patrones sedentarios de asentamiento, su aceptación de formas de autoridad centralizadas, o su incorporación a regímenes de trabajo orientados por criterios de intercambio sostenidos en el «valor-trabajo» o «el valor-utilidad» y asociados a la axiomática capitalista (Deleuze, 2017). Podría decirse que el aumento de la «variación continua», de la «acción libre» es la respuesta más frecuente de los nativos ante los intentos de sedentarización forzada.

En contraposición con los «regímenes de trabajo» que, al delimitar entidades, hacen legibles, fiscalizables y apropiables la fuerza de trabajo y los recursos, las actividades de variación continua se sostienen en evaluaciones colectivas que permiten mantener la continuidad de agenciamientos específicos que son seriales y por lo tanto itinerantes (Deleuze, 2017: 164). Es decir, mientras que los regímenes de trabajo suponen la ocupación permanente, simultánea -y sedentaria- de territorios distintos, las actividades de variación continua implican desplazamientos seriales que, una vez alcanzado el límite, obligan a ajustar el tamaño del grupo, así como su ubicación.

Para mantener su autonomía y su movilidad los nativos han tenido que adoptar, como el papá de Gil y otros huerteños, nuevas actividades y prácticas de subsistencia que les permiten desplazarse o ubicarse en lugares relativamente fuera del alcance de los Estados, de la fiscalización y apropiación de sus recursos y fuerza de trabajo (Scott, 2009: 172). Aún si en algunos casos, las actividades y las rutinas de subsistencia que adoptan conllevan altos niveles de riesgo e incluso

violencia, colocándose también en la tenue frontera que separa actividades legales e ilegales (véase Muehlmann, 2013).

Como al papá de Gil, participar en nuevas actividades, que por lo general tienen lugar lejos de sus poblados e incluso más allá de sus comunidades, les ha permitido encontrarse, a veces intempestivamente con los rastros, restos y huellas de la gente de antes. Por ejemplo, Genaro cada cierto tiempo recibe visitas sorpresa de otros rancheros de los alrededores, de investigadores que van a hacer algún estudio, de grupos de senderistas o cazadores deportivos y también de nativos, sobre todo de huerteños y catarineños. En una de las visitas que le hicimos yendo al piñón, nos contó a Rigo, a su esposa Magda y a mí:

Siempre que ando en el monte, entre las piedras, me encuentro algo de la gente de antes que anduvo por aquí. Casi siempre es puro pedacero, pero un día andaba arriba del cerro aquel, con unos cazadores que vinieron; andábamos siguiendo un venado muy mañoso, y me encontré una olla grandísima, era una ollota, no fregaderas. Estaba puesta en una cueva que está allá...arriba, ahí estaba. Tenía unas puntas de flecha adentro, una era blanca, la más grande, otra era café, y luego otra más chica, del mismo color, y una...otra, era chiquitita. Yo creo que por aquí los antepasados andaban cazando y por eso quedó todo eso aquí. Yo sé dónde está, pero a los amigos esos con los que andaba no les comenté nada; eso es de nosotros, de la indiada y tiene que quedar aquí. Si les dices luego vuelven, nomás a ver qué se llevan o te lo quieren comprar, pero cómo le pones precio... (Genaro González Arce, hombre pa ipai, 50 años, Sierra de Juárez).

Es decir, si bien, desde el contacto con los europeos los nómadas han adaptado sus culturas tradicionales a condiciones cambiantes y cada vez más hostiles, persisten prácticas y estrategias, como el movimiento y la dispersión, que les permiten asegurar su subsistencia. No siempre desde la confrontación directa sino, como señalé, aumentando la variación continua. Las habilidades y conocimientos de cada nativo, sus necesidades y las de sus familias, posibilitan buscar opciones más allá de los límites en los que distintos proyectos de sedentarización forzada han buscado agruparlos y asentarlos, para evitar prácticas de dispersión y movilidad que escapan al control y la regulación sedentarios.

Podemos situar estas habilidades, conocimientos y necesidades como la brújula que orienta los recorridos que van definiendo los lugares que eligen para vivir y las actividades económicas de las que toman parte, trazando itinerarios que se extienden más allá de entidades claramente delimitadas. Esto es, a través de la dispersión y la movilidad, los nativos mantienen sus vínculos con el territorio grande, activan la memoria colectiva que da sentido a sus formas de estar e interactuar en el mundo, se encuentran con las huellas de sus antepasados y ancestros, fortalecen conocimientos y habilidades que, si bien están estrechamente vinculadas con formas de subsistencia tradicionales, les han permitido adoptar nuevas actividades para mantenerse en movimiento. A través de la variación continua los nativos transitan, «pintan huella», entre la tradición y la modernidad, lo rural y lo urbano, incluso lo legal y lo ilegal. De acuerdo con Darnell, la disponibilidad de opciones de los nómadas para asegurar su subsistencia sin duda ha cambiado, sin embargo, los criterios a partir de los cuales definen dónde viven y con quién han persistido y se reflejan en la constante con-figuración y reconfiguración de los grupos de los que forman parte, en su distribución territorial cambiante, así como en sus autoadscripciones, como veremos en el siguiente apartado.

«Yo soy un indio sin fronteras»

En la demanda que la Nación Kumeyaay presentó ante el gobierno de los Estados Unidos como respuesta al proyecto de muro fronterizo promovido por el presidente Donald Trump,⁶⁸ los redactores hicieron una breve pero ilustrativa descripción del territorio de los kumiay-Kumeyaay, haciendo especial énfasis en una territorialidad sostenida, no en fronteras fijas y amuralladas, sino en antiguos y nuevos senderos

⁶⁸ Los demandantes que se definen como miembros de la *Nación Kumeyaay* fueron Manzanita, Campo, Santa Ysabel, así como el *Kumeyaay Heritage Preservation Council*.

Durante generaciones, el pueblo Kumeyaay ha dependido de un extenso sistema de senderos para unir sus aldeas costeras con las de las montañas orientales y el desierto, algunos de los cuales cruzan la frontera [...]. Muchos de los senderos registrados están asociados con viajes, comercio y adquisición de recursos. Otros senderos tienen una naturaleza espiritual y sagrada. Los hombres de conocimiento y sanadores Kumeyaay (kwesiyaay) utilizaban senderos especiales para acceder a lugares de meditación como Kuchamaa, viajar a manantiales sagrados y realizar rituales que históricamente incluían la pintura de imágenes en las caras de las rocas (*Kumeyaay Complaint, Case 1:20-cv-02712*, p.19)

Además de estos senderos que pueden recorrerse a pie, caminando, a caballo o en auto si la fricción del terreno lo permite, hay otros caminos que se recorren cantando y bailando, como aquellos por los que transitan los difuntos. Tras haber pasado un año en la tierra resolviendo sus pendientes (que incluyen recoger sus huellas, sus cabellos y sus uñas), los kumiay-Kumeyaay despiden a sus muertos en una ceremonia conocida en español como «Lloro» y en kumiay como *Takei Kna* expresión, que según dicen puede traducirse como «el ultimo baile» de un kumiay. Fue participando en una de estas ceremonias cuando me encontré por primera vez con los kumiay, en el Paraje de Plateros, de la comunidad de Juntas de Nejí y anexas. Fue entonces cuando escuché por primera vez la autodefinición de *indio sin fronteras*, que poco a poco fui he ido comprendiendo como la indicación de una forma particular de estar en el mundo, en el que plantas, animales, objetos, vivos, muertos, antepasados y ancestros interactúan, se encuentran o se evitan.

Entre los objetos «inanimados» que los kumiay consideran animados están algunas piedras y el agua. Hay a lo largo y ancho del territorio kumiay aguajes de «agua hechicera» (*Jakusiay: Ja:* agua, *kusiay:* hechicero/a) que enferma a las personas o las convierten en plantas o animales, por lo que en algunos casos evitan beberla (Noma Meza, mujer kumiay, 50 años, Juntas de Nejí, comunicación personal, julio 2009) y en otros le hablan en idioma para que los reconozca y no les haga daño (Agustín Domínguez, hombre kumiay 65 años, San Antonio Necua, julio 2009). Por ejemplo, de acuerdo con los kumiay, el aguaje de San Antonio Necua (es decir, en el antiguo

poblado, arriba del cerro) convirtió en pinos a unos «soldados de la cordada» que andaban por la región, estos pinos que se localizan en la Sierra Blanca son los únicos en la zona, y según algunos necuanos cuidan a los kumiay (Javier Ceseña, hombre kumiay, 45 años, San Antonio Necua-Cañón de los Encinos, comunicación personal, julio 2014); curiosamente cuando el suministro de agua se hizo a partir de este aguaje, la población de San Antonio Necua-Cañón de los Encinos, padeció de enfermedades gastrointestinales, a decir, de Agustín Domínguez, autoridad cultural de Necua, esto se debió a que el aguaje era de «agua hechicera» (hombre kumiay, 70 años, comunicación personal julio 2009).

Está además la «piedra viva», una especie de cuarzo, que «crece» cerca de los placeres de oro, y que los nativos —no sólo los kumiay— evitan porque «si no la tienes contenta te enferma y enferma a toda la familia [...] para tenerla contenta hay que arrimarle agujas, la piedra viva come agujas, si se las arrimas desaparecen porque se las come» (Bernabé Meza, hombre kumiay, San Antonio Necua, hombre kumiay, 65 años, San Antonio Necua, julio 2009). Para frenar el poder de la piedra viva basta con aventarla al agua (Gregorio Montes, hombre kumiay, 45 años, San José de la Zorra, julio 2009). Plantas animales y objetos forman parte de un mundo vivo y en movimiento. De acuerdo con el estudioso Kumeyaay Michael Connolly Mishkuish (2016), a través de sus desplazamientos, cantos y ceremonias los Kumeyaay transitan a través de tres niveles de existencia, «el mundo del cielo», «el mundo de la tierra» y el «inframundo» que, en ciertas ocasiones y lugares evidencian sus interconexiones. Ciertamente durante ceremonias como el *Takei Kna*, pero también en lugares que funcionan como marcadores astronómicos que, siguiendo el mundo del cielo, orientaban a los Kumiay-Kumeyaay, en sus desplazamientos por el mundo de la tierra.

Para asistir por primera vez a una de estas ceremonias, el *Takei Kna*, un funcionario de CDI me dio raite desde Ensenada, pues no hay transporte público para llegar hasta Juntas de Nejí. Tras más de dos horas de camino, que incluyó varios kilómetros de terracería, llegamos al paraje de Plateros alrededor del mediodía. Para mi sorpresa, en Plateros no había ningún poblado. Juntas de Nejí y anexas es la única, de las dieciséis unidades territoriales en el territorio grande de los Kumeyaay-kumiay, que las autoridades gubernamentales reconocieron como «comunidad», paradójicamente es también la única en la que las familias han optado por mantener patrones dispersos de asentamiento, en rancherías separadas entre sí por kilómetros, que se localizan en cañones cercanos a aguajes o arroyos intermitentes donde abundan los encinos.

Localizado aproximadamente 30 kilómetros al sur de la frontera con Estados Unidos, este paraje es un pequeño valle, rodeado de cerros afilados y salpicado de enormes piedras de color ocre y formas caprichosas debido a la erosión. Entre el pequeño valle y los cerros pedregosos hay algunos cañones, rocosos también, que son el cauce de arroyos intermitentes en cuyas orillas crecen enormes y olorosos encinos. Aunque en invierno la nieve llega alcanzar hasta 40 cm de altura (Andrea Cota, mujer kumiay, 50 años, Juntas de Nejí, 2014); las altas temperaturas que se alcanzan en el verano constituyen una amenaza constante de incendios en esta zona de la península; debido a incendios cercanos, ese día en Plateros el aire estaba un poco brumoso y el calor era más intenso que de costumbre.

Lo único que había en el paraje de Plateros eran los carros de los asistentes, una ruidosa planta de luz, un cuarto y una pequeña enramada hecha para la ocasión, donde familiares, amigos y un par de funcionarios y académicos, se guarecían del sol o ultimaban los preparativos. La ceremonia empezaría hasta en la noche, así que quienes ya estábamos ahí aprovechamos para presentarnos, platicar y pasar el rato. Bajo la enramada, algunos hombres y mujeres preparaban

comida para los asistentes: menudo, frijoles, enormes tortillas de harina, café y *siñaw shuwi*.⁶⁹ En el cuarto, a unos veinte metros de la enramada, mujeres y hombres se encargaban de preparar el lugar para la ceremonia, cubriendo las paredes interiores con retazos de telas con diferentes colores tamaños y diseños.

Para mí, que sólo conocía a un par de personas, resultaba difícil distinguir entre los asistentes a quienes eran kumiay (con el polvo y el sudor todos acabamos igual de prietos, me dijo bromeando una mujer kumiay, Norma). Ese día conocí a las hermanas Meza: Norma, Emilia, Yolanda y Aurora, quienes con el apoyo de su prima Andrea Cota habían organizado esta ceremonia en honor de su mamá. Había llegado también uno de los cantantes que participaría en la ceremonia, Juan Aguiar Emes, mejor conocido como el Willie, un hombre bromista y dicharachero, de cabello largo y más de 60 años, kumiay de San Antonio Necua-Cañón de los Encinos. Además de las hijas, los nietos y otros parientes, entre los asistentes, amigos de la difunta, estaban tres predicadores de Barona, California y un grupo de «danzantes aztecas» llegados desde Tecate y Tijuana, Baja California. También estaban presentes un par de funcionarios de la CDI procedentes de Ensenada, y algunos investigadores de la UABC que habían llegado desde Mexicali (eran los únicos a quienes había visto previamente). Como se revelaría en el transcurso del día cada una de las personas (familiares directos, parientes, amigos predicadores, amigos danzantes, funcionarios y antropólogos) que nos dimos cita en este remoto paraje teníamos intereses, expectativas y propósitos distintos, unos alineados y otros contradictorios que se

⁶⁹ El *siñaw suwi*, que se traduce como «atole de bellota» es una especie de pudín que se prepara descascarando y moliendo las semillas de bellota. El polvo que se obtiene se deposita en una tela de trama muy fina para lixiviarlo y quitarle los taninos con agua fría; después de varias lavadas se deja cuajar a la sombra sobre la misma tela donde se lavó. De sabor amargo, este pudín se come a temperatura ambiente y puede acompañarse con miel, queso o carne seca. Siempre hay *siñaw suwi* en las celebraciones y, cuando la gente tiene bellotas y tiempo lo prepara para comerlo en casa.

articularon en fricción generativa, dando cuenta de las habilidades de los kumiay que nos congregaron, para interactuar con personas muy diversas.

Por un lado, los funcionarios de CDI que participaban estaban ahí para hacer «la comprobación» de recursos económicos que su institución había otorgado a este «proyecto cultural», de modo que su principal interés era documentar su correcto desarrollo. Interesados también en la documentación de esta práctica cultural «distintiva de los yumanos», y contando con la autorización de la familia y de la CDI, una investigadora de UABC registraba en video lo que ocurría; en tanto que otro contrastaba sus observaciones con registros etnográficos de principios del siglo XX que casi recitaba de memoria a sus estudiantes. Por su parte, los amigos danzantes y predicadores (los otros *jikús*) querían ofrecer sus respetos a la difunta, los primeros a través de una danza mexicana; los predicadores, haciendo oraciones, reflexiones y discursos para salvar su alma, y la de los asistentes a esa ceremonia que calificaron como «diabólica».

A media tarde, alrededor de las 4 o 5, cuando la mayoría de los asistentes habíamos comido bajo la sombra de la enramada, empezamos a reunirnos cerca del cuarto que los familiares ya habían terminado de preparar para la ceremonia. El sol y el calor habían empezado a bajar, el viento soplaba y el valle se cubría de tonos rojizos y dorados. Listos con sus penachos, taparrabos, caracolas y tambores, los danzantes mexicanos formaron un círculo a la entrada del cuarto, encendían copal y se presentaban con los asistentes para iniciar su danza. Preocupados por este «rito pagano» los predicadores cristianos, presurosos, se pararon frente a ellos, a la entrada del cuarto, y levantando la biblia pedían a los asistentes que se unieran a ellos en oración por la difunta y contra los pecadores danzantes. Los funcionarios y académicos comentaban con recelo que estas participaciones que no habían contemplado «no son parte de la cultura kumiay». Además, observaban con preocupación las reacciones de los asistentes, temiendo que algún altercado entre

los familiares y los amigos de la difunta pudiera poner fin a esta ceremonia que ni siquiera había empezado.

A pesar de las inquietudes de funcionarios y académicos no hubo ningún altercado. Las hijas de la difunta, las hermanas Meza, incluso agradecieron a los danzantes, a los predicadores, a todos, por haberse reunido para honrar y despedir a su mamá, “cada uno a su modo y según su costumbre” (Norma Meza, mujer kumiay, 55 años, Plateros, julio 2008). Al menos en México, es frecuente que cuando fallece un nativo o bien cuando se realizan ceremonias para honrarlos, sus familiares valoren una cuantiosa asistencia, como indicador de la importancia y el prestigio del difunto, más allá de las diferencias (aunque señalando algún límite, como prohibir que se hagan fotografías, cuando lo consideran preciso).

Justo en ese momento, horas antes aún de que iniciara la ceremonia, se acercó a mí un hombre de alrededor de 70 años, alto, delgado, moreno, de facciones afiladas y muy sonriente. Vestía, como el Willie, el atuendo vaquero que muchos kumiay utilizan: texana con una pluma al costado, camisa de manga larga a cuadros y jeans; completaban su indumentaria unas gafas oscuras de aviador y unas botas ugg de color negro que le daban un toque singular. Luego de preguntarme quién era, de dónde había llegado y qué hacía ahí, Juan Carranza Cuero (1939-.2016), conocido en Estados Unidos como John Cuero, se presentó conmigo como el cantante que dirigiría la ceremonia, añadiendo, además

así como me vez, *yo soy un indio sin fronteras*, porque donde quiera ando, desde chamaco. Así me la paso, voy y vengo: cuando quiero me estoy en Tecate, ya que me enfado me voy pal otro lado. Además, lo mismo te hablo kumiay, que inglés o español, así desde chamaco, porque siempre me ha gustado platicar, con mexicanos, con gringos, no le hace, de todos se aprende...

Como para dar respaldo a lo que acababa de decirme, Juan Carranza me contó que de niño acompañó a «unos gringos que andaban haciendo sus estudios con los indios» y que los llevaba

por todos lados. Andariego como era desde chamaco, Juan Carranza aprendió a cantar viendo a los mayores, «puro cantante bueno, de los que se amanecían en las fiestas de antes, de puro *Kuri*», Este célebre cantante «con una trayectoria de 65 años», según me dijo él mismo, dedicó muchos años de su vida a enseñar lo que sabía a jóvenes Kumeyaay-kumiay que ahora también son cantantes reconocidos, porque «si no hay quien les enseñe cantan como vacas en patines y cantar no es cualquier cosa. Tienes que saber lo que estás haciendo porque cuando cantas los ancestros te acompañan, cantan contigo, es cosa de mucho respeto».

Supe después que asegurar que los ancestros acompañan a los cantantes, no es sólo un decir. Los jlmá, bules o sonajas que utilizan pueden ser de caparazones de tortuga, de lata o de guajes, pero siempre contienen semillitas de palma que uno va juntando por donde pasa; al sonar dentro de los bules, estas semillitas que se encuentran en el camino emulan la voz de los antepasados (Juan Carranza Cuero, Ensenada, agosto 2014; Armando González Cuero, hombre kumiay 65 años, La Huerta, septiembre 2021; José Alfredo Ceseña, hombre kumiay 75 años, San Antonio Necua, mayo 2019). Ese día Juan Carranza era el cantante principal de la ceremonia, de modo que sería el encargado de guiar el encuentro entre el espíritu de la difunta y los asistentes, así como de encaminarla con sus canciones durante su último recorrido:

porque cantando le voy diciendo por dónde tiene que irse, le voy diciendo los lugares por donde tiene que pasar, porque las canciones van diciendo de donde son, mientan lugares por donde van pasando; cantando yo sé que llegó a Tecate, a Jamul, así hasta que se va, porque hasta muertos seguimos de patalargas (julio, 2008).

La presentación que Juan Carranza hizo de sí mismo como «indio sin fronteras» tuvo entonces mucho sentido para mí, en el contexto de ese encuentro entre vivos de diferentes lugares y procedencias y con la difunta, que no estuvo exento de tensas interacciones. Con los años he podido ir rastreando entre los nativos, la potencia y las profundas implicaciones de esta autodefinición. En mi opinión, las referencias que llevaron a Juan Carranza a definirse como

«indios sin fronteras» no implicaron en modo alguno su desconocimiento de ellas, sino que más bien enfatizó sus habilidades para cruzarlas.

Imagen 10. *Tipey Waiyui*. Indio sin fronteras

El Instituto de Culturas Nativas de Baja California A.C.
Invita al Festival de las Artes tradicionales

NATIVA 2014

Kumiay, Pa Ipai, Kiliwa, Cucapá

10mo Aniversario

Agosto 2 y 3
de 10 am. a 6 pm.

Ensenada, Baja California
Ventana al mar / At the base of the huge flag by the bay

Actividades / Activities
Comida tradicional / Traditionals foods
Exhibición de artesanías / Exhibition native artisans
Música y Danza Indígena / Indigenous music and dance
Presentación de Documentales / Documentaries presentation
Pabellón de las lenguas / Languages Pavillion
Concurso de Cantos y Cuentos / Contest Songs and Stories
Concurso de artesanía / Craft contest

INFORMES
 Instituto CUNA de B.C. A.C.
 Tel: (646) 178 87 80
 institutocuna@yahoo.com.mx

Tipey waiyui
Indio sin fronteras

BAJA CALIFORNIA Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH fonart GobBC Proturismo de Ensenada ENSENADA CUNA Cuentos y Historias

En 2014 el Instituto de Culturas Nativas rindió homenaje a Juan Carranza, en el *Festival Nativa* y recuperó su autodefinición de «indio sin fronteras» con la que otros nativos se han identificado. La imagen es el cartel promocional de este evento.

Fuente: Instituto CUNA

Considerando que nos encontrábamos treinta kilómetros al sur de la frontera con Estados Unidos, era evidente que Juan Carranza se definía de este modo resaltando sus habilidades para atravesar fronteras geográficas, y también para comunicarse utilizando tres idiomas distintos a fin de interactuar, no sólo con los Kumeyaay-kumiay, quienes a cada lado de la línea hablan predominantemente inglés o español, sino con «gringos» y mexicanos, porque como dijo «de todos se aprende». Finalmente, al enfatizar que cuando cantaba los ancestros cantaban con él para guiar al espíritu de la difunta a lo largo de su última travesía, me pareció que las fronteras a las que se refería implican espacialidades que rebasan dualismos dicotómicos al momento de aprehender la vida, el espacio y la diferencia. Es decir, los desplazamientos a los que Juan Carranza hacía referencia no eran sólo geográficos, sino a través de espacios en los que coexisten los vivos con los espíritus de los fallecidos. Como ha señalado Tim Ingold respecto a la percepción de cazadores recolectores, al sugerir que cantando acompañaría a la difunta en su última travesía, me parece que Juan Carranza no estaba haciendo referencias metafóricas, sino trazando unidades relacionales (senderos) que, en este caso a través del canto, articulan el espacio donde coexisten, conviven y hasta bailan, vivos y muertos.

Otros cantantes nativos me han explicado que cuando cantan dirigiendo el baile del *Kuri-kuri*, van guiando a quienes bailan a través de recorridos por el territorio. Por lo general, en el *Kuri-kuri* los cantantes se colocan en línea frente a los bailadores, alternativamente los cantantes avanzan y los bailadores retroceden, hasta que los cantantes levantando el bule hacen una pausa, en la que todos siguen dando pasitos, pero sin moverse de su lugar, después bajan el bule, vuelven a cantar y todos retoman su constante ir y venir, esto sucede varias veces a lo largo de una misma canción. Según me dijeron, cada canción es como un recorrido y las pausas que hacen marcan los momentos en que la gente se detiene a descansar (Alonso Pesado, hombre cucapá, 36 años, Sierra

de Juárez, noviembre de 2012). Algunas historias de creación que los nativos recuerdan señalan que fue cantando como los creadores hicieron el mundo, de modo que para algunos de ellos participar en el *Kuri-kuri* es participar en la creación del mundo a través de estos recorridos o bailes (Leonor Farlow, mujer kiliwa, 80 años, Ensenada, 2016).

Luego de las mutuas presentaciones, de reírse un poco del discurso de los predicadores y del empeño de los danzantes por silenciarlos a tamborazos, Juan Carranza me explicó que lo importante, la ceremonia en sí era en la noche. Más allá de los tensos encuentros que hasta entonces se habían suscitado ese día en el paraje de Plateros, todavía estaba por suceder otro cruce de fronteras, mucho más importante para él y para los kumiay que asistieron al *Takei Kna*: las que separan y/o articulan a vivos y muertos que se relacionan de manera afectiva. Mientras que el principal propósito de funcionarios y académicos era hacer la comprobación de recursos o documentar la cultura kumiay (e incluso validar el «correcto» desarrollo de la ceremonia contrastando lo que sucedía con lo que habían leído) y los amigos buscaban homenajear a la difunta o salvar su alma; los kumiay esperaban, ante todo, poder encontrarse con ella, bailar y, de cierta forma, acompañarla en su último recorrido.

Como lo han señalado arqueólogos, antropólogos e historiadores, las prácticas funerarias son uno de los rasgos que distinguen a los yumanos de grupos anteriores y también de grupos coexistentes (Ovilla, 2014; Laylander, 1997; Bendímez, 1991; Álvarez, 2000). Dentro de estas prácticas destacó la cremación de los difuntos, que ahora requiere de un permiso especial tanto en Estados Unidos como en México, pero también las ceremonias individuales (como el *Takei Kna* o lloro) o grupales (como el *Wakeruk*) que estos grupos celebran, con distintos nombres y con algunas variaciones, para despedirse definitivamente de los difuntos un año después de su fallecimiento (en el primer caso) o para recordarlos (en las ceremonias grupales). Según dicen

algunos nativos, durante ese año el espíritu del fallecido merodea por los lugares en donde vivió y por donde anduvo. Después de darme esta explicación, Juan Carranza me dijo bromeando: «ya ves, somos tan patalargas que ni muertos nos quedamos quietos, seguimos haciendo caminos, cantando, bailando» (comunicación personal, Plateros, julio 2009).

Antes de que predominaran las casas de piedra, adobe o ladrillo, cuando una persona fallecía, sus deudos acostumbraban quemar su casa y sus pertenencias, para que su alma no las anduviera buscando ni quisiera quedarse. Por lo general, para evitar encontrarse con el espíritu del difunto, sus familiares más cercanos abandonan el lugar donde vivieron juntos, dándose el caso de que poblados enteros, por ejemplo, Jamatay, habitados por una o varias familias, quedaran sin más ocupantes que los espíritus de los fallecidos. Actualmente, es más difícil quemar las casas e irse lejos, pero quienes están más apegados a «las costumbres de antes», lo hacen o se mudan a otro sitio, al menos durante un año.⁷⁰ En cualquier caso y «por si las dudas», es común que los deudos cercanos al difunto «se guarden temprano para no encontrar al finado» hasta que pasa un año de su fallecimiento, además

cuando se moría una persona, agarraban una cobija y envolvían todo, escondían las televisiones, los radios, y los metían debajo de la cama... todo eso escondían un año...y cuidadito que anduvieras por la casa del finado; nombre... tenías que tener mucho respeto; ahora eso se ha ido perdiendo, yo creo que por eso ahora fallecen más jóvenes que antes (Gilberto González Arce, hombre kumiay, 40 años, Ensenada, julio 2019).

El *Takei Kna*, pone fin al periodo de luto y permite al fallecido y a sus deudos despedirse, después de haber resuelto sus pendientes. Cuando se mete el sol el espíritu de la persona difunta se hace presente y baila con sus parientes y amigos, antes de emprender su último viaje. De acuerdo con el testimonio de algunos kumiay y en coincidencia con registros etnográficos de la primera

⁷⁰ Entre 1949 y 1951, Hohenthal documentó otra alternativa: cuando la muerte de una persona parecía inminente, sus familiares construían una pequeña casita para que pasara sus últimos días. Esta, y no la casa familiar, era la que quemaban cuando fallecía.

mitad del siglo XX (Dubois, 1901, 1904; Waterman, 1910; Davis, 1919, 1921), esta última travesía de un kumiay termina en el este, cerca de Wikami, en algún lugar donde, si se pone la cabeza en el suelo, se pueden escuchar que bajo tierra «los espíritus de todas las personas muertas cantan, bailan y juegan, exactamente como si estuvieran vivos» (Dubois, 1906: 158).

Imagen 11. Altar



Muestra de un altar para el *Takei Kna* que se exhibió en el Centro Estatal de las Artes (Ceart) en Ensenada en noviembre de 2015, con la colaboración de Instituto CUNA y familiares de Teodora Cuero Robles

Imagen obtenida en <https://icbcnoticias.wordpress.com/tag/ensenada/page/2/>

Para cuando oscureció los predicadores y algunos danzantes ya se habían ido. La gente empezó a congregarse frente al cuartito, que por dentro estaba completamente forrado con telas de colores; poco a poco empezaron a entrar y acomodarse en las sillas que había dentro, recargadas en los muros. A la mitad del muro más grande, justo frente a la puerta que daba acceso, la familia de la difunta colocó sobre una mesa un pequeño altar con su fotografía, algunas flores y velas y su bastón. Sobre el altar, en un gancho sostenido con alfileres, colgaron un cambio de ropa de la difunta.

Juan Carranza y los cantantes que lo acompañaban (el Willie y algunos nietos de la difunta) entraron y formaron una fila al fondo del cuarto. Las hijas de la difunta hicieron una fila paralela frente a ellos, mirándolos desde el otro extremo de la habitación, entre ambas filas había quedado el altar, justo frente a la puerta. Cada una de las hijas de la finada se colocó, sobre su ropa, una pañoleta negra en señal de luto. En más de una ocasión, las hermanas bajaron la ropa de su mamá, y la sostenían haciendo lugar en la fila para que bailara con ellas. Después de varias horas, cuando Juan Carranza completó el ciclo de canciones con el que guío a la difunta en su última travesía, el baile continuó fuera del cuarto. Los familiares hicieron una fila a la que se integraron quienes quisieron para rodear la fogata que ardía fuera; entonces sus hijas hicieron un bultito con la ropa de la difunta, su fotografía, el resto de sus pertenencias y las pañoletas negras que habían usado durante la ceremonia y lo quemaron todo.

Cuando el fuego se consumió, Andrea, sobrina de la fallecida, nos llamó a todos al cuarto; siguiendo sus indicaciones entre todos empezamos a descolgar las telas que lo adornaban y ella invitó a todos los asistentes, menos a los familiares, a llevarse al menos una de ellas. La ceremonia había concluido, así que afirmó: «ahora ya podemos estarnos tranquilos, estar contentos, ya podemos cantar, bailar, todo, menos pelear, ya se acabó el luto» (Andrea Cota, mujer kumiay, Juntas de Nejí, julio de 2008). Muchas de las personas que asistieron a la ceremonia se fueron cuando acabó, otros, acampando o durmiendo en los carros, nos quedamos hasta el día siguiente para llevar al panteón,⁷¹ que está en otro paraje, algunas de las telas que quedaron para decorar la tumba de la fallecida. Luego de esto, todos nos despedimos y nos dispersamos.

Años después tuve ocasión de asistir a dos *Takei Kna* en La Huerta, uno en honor al cantante Demetrio Pulido, fallecido en 2011 y otro, que se realizó en 2015, en honor a Teodora

⁷¹ En las comunidades yumanas en México es común que haya más de un panteón, aunque se usa uno de manera predominante.

Cuero, líder kumiay nacida en 1920, reconocida en México y Estados Unidos, tanto por los nativos, como por los *jikú*. A diferencia de lo que ocurrió en Nejí, en estas ceremonias los familiares regalaron el cambio de ropa y el bule de los fallecidos a personas a quienes en vida les tenían especial cariño, siempre que no fueran familiares directos.⁷² He podido observar que con frecuencia el desarrollo de estas ceremonias, así como de los entierros, adquiere características que dependen de quienes asisten a ellas y de lo que aportan (desde comida y regalos, hasta cantos y bailes, discursos, que pueden no ser «autóctonos»). Es decir, más que ser repeticiones sagradas de lo idéntico, estas ceremonias vinculan desde la espontaneidad, el cariño y el respeto, al difunto y a quienes asisten, no hay un programa predefinido para eso.⁷³

Cuando asistí al entierro de Teodora Cuero (en 2014), recordé que en una entrevista que le habíamos hecho años atrás, nos contó que cuando era niña y había difunto, los mayores subían al cerro más alto de La Huerta para prender una lumbrada, de modo que quienes se encontraban a la distancia podían ver el humo y acercarse para participar en el entierro. Cuando ella falleció esta costumbre había entrado en desuso, comentándola con Rigo y Magda (sus deudos más cercanos) tomaron la decisión de subir al cerro y prender la lumbrada como una forma de rendirle especial homenaje. Un año después, su *Takei Kna* fue dirigido por las hermanas Meza, de Juntas de Nejí. Antes de la ceremonia se encontraron con Jovita Aldama Machado (mujer kumiay, 1939-2020, La

⁷² Mi última interacción con los nativos fue en febrero de 2022 en la Ciudad de México. Aprovechando que asistía a una muestra artesanal, Antonia Torres se reunió conmigo para entregarme un par de botas que su mamá esperaba darme cuando la visitara en el Mayor Cucapá; Inocencia falleció antes de que pudiera reunirme con ella, así que su hija Antonia se sintió en la obligación de hacerme llegar el regalo que su mamá guardaba para mí.

⁷³ Cuando asistí al entierro de Teodora Cuero (en 2014), recordé que en una entrevista que le habíamos hecho años atrás, nos contó que cuando era niña y había difunto, los mayores subían al cerro más alto de La Huerta para prender una lumbrada, de modo que quienes se encontraban a la distancia podían ver el humo y acercarse para participar en el entierro. Cuando ella falleció esta costumbre había entrado en desuso, comentándola con Rigo y Magda (sus deudos más cercanos) tomaron la decisión de subir al cerro y prender la lumbrada como una forma de rendirle especial homenaje. Un año después, su *Takei Kna* fue dirigido por las hermanas Meza, de Juntas de Nejí. Antes de la ceremonia se encontraron con Jovita Aldama Machado (mujer kumiay, 1939-2020, La Huerta), quien les dijo que en *La Huerta* «la ceremonia no se hace como lo hacen ustedes, pero qué le hace, lo importante es despedirla, acompañarla cuando se vaya»

Huerta), quien les dijo que en La Huerta «la ceremonia no se hace como lo hacen ustedes, pero qué le hace, lo importante es despedirla, acompañarla cuando se vaya».

Después de la ceremonia, algunos de quienes asistieron señalaron distintos momentos en los que sintieron la presencia de la persona fallecida, percibiendo su olor o su respiración, viendo que sus cosas se movían o cambiaban de lugar. Poner atención a estos movimientos parece la pervivencia de acciones de los ancestros. De acuerdo con una de versiones de los mitos de Chaup registrados en las primeras décadas del siglo XX, Siyohauch, la primera mujer de la tierra, debía estar atenta a diversas señales que le indicarían si sus dos hijos gemelos estaban bien o habían muerto en la travesía que emprendieron para buscar a las mujeres de quienes se habían enamorado, diciéndole:

“Mientras no estemos, tendrás una señal de que estamos a salvo y bien. Cuando muera, notarás que el polvo que sopla desde el este y el que sopla desde el oeste en lugar de mezclarse permanecerán separados”. “Y si muero yo”, dijo el más joven, “este montón de pieles de venado que está aquí se caerá, y el búho del este vendrá y ululará alrededor de la casa. Ahora debemos irnos”. Así partieron hacia el oriente, matando conejos que iban a comer por el camino, y de noche hicieron campamento y descansaron. “Las personas que vienen después de nosotros deben hacer lo mismo cuando se van de viaje”, dijeron (Dubois, 1906:19)

Tanto cuando se vela a un difunto, como cuando se le visita en el panteón o se le rinde homenaje a través de ceremonias como el *Takei Kna*, es posible interactuar con los difuntos como si estuvieran vivos. Por ejemplo, mientras se vela de «cuerpo presente» a un fumador su deudo puede encender dos cigarros, uno que se consume en un cenicero sobre el ataúd y otro que sale a fumar al mismo tiempo, teniendo ocasión de este modo de charlar y despedirse. Convertido en humo, todo lo que se quema en las ceremonias fúnebres, (el cuerpo del difunto durante la cremación, su casa, sus pertenencias o los regalos que familiares les envían), llega hasta la vía láctea, que es el camino en el cielo, por el que se van los difuntos (Gilberto González Arce, mayo 2019, Ejido Tribu Kiliwas; Waterman, 1910; Connolly, 2016).

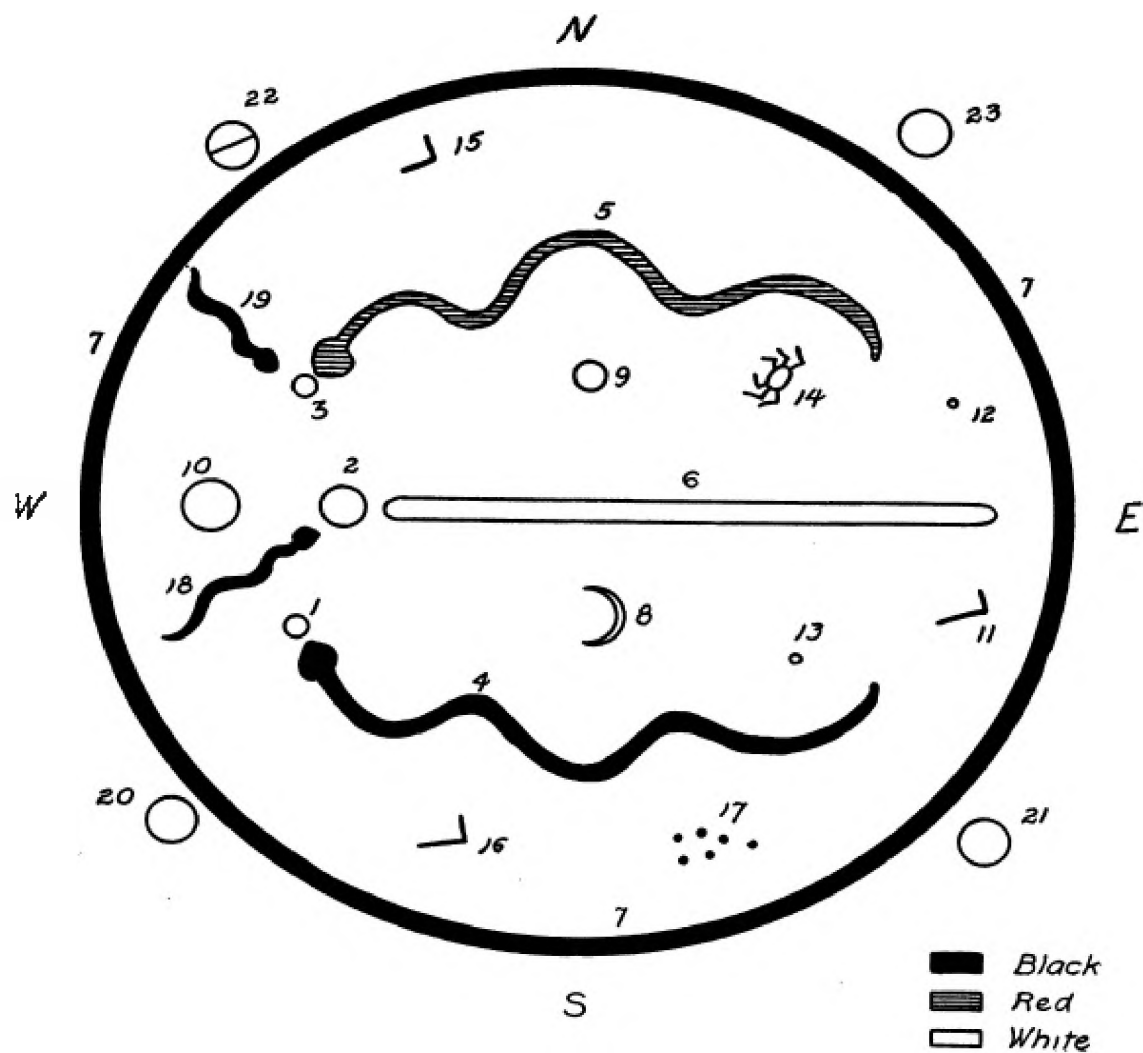
Pude participar además de los cuidados que tienen quienes asisten a estas ceremonias o los visitan en el panteón, para evitar que los difuntos vuelvan a hacerse presentes una vez que el encuentro terminó (limpiarse con ramas de salvia fresca, sacudirse los zapatos, ahumar el lugar, borrar los rastros de las fogatas que se hicieron, por ejemplo). Si no se tiene cuidado, luego de estos encuentros que congregan a vivos y muertos, los espíritus, sus presencias-ausentes, pueden seguir merodeando, e incluso enfermar o llevarse a algún pariente cercano. De acuerdo con algunos mitos esta amenaza surgió cuando Chaup, el nieto de Siyohauch,

sacó el cuerpo de su tío de la tierra, lloraron y hablaron juntos. Su tío dijo: “No deberías haber hecho esto... Cuando me vuelvas a poner, no dejes que ni siquiera un soplo de viento surja del lugar donde estoy enterrado”. El niño intentó hacer lo que se le indicaba... pero a pesar de todos sus esfuerzos, un soplo de aire escapó desde la tumba; y esta es la causa de todas las enfermedades en el mundo (Dubois, 1906: 76).

La presencia de los difuntos es cotidiana para los kumiay, por ejemplo, días antes de su fallecimiento, Gil y yo visitamos a Teodora Cuero quien, cansada, nos dijo bromeando, «yo quisiera que ya alguno de mis difuntos me diera raite, para ya irme». Resulta paradójico que entre los Kumeyaay-kumiay, una forma de afirmar la vida sea honrando a los muertos, conviviendo con ellos de manera festiva. Las ceremonias fúnebres como el *Takei Kna* o el *Wakeruk*, no sólo les permiten interactuar con quienes están presentes en ausencia, sino vincularse y honrar las enseñanzas de los ancestros, de los seres que realizaron por primera vez estas ceremonias para que «la gente que viene después de nosotros pueda hacer lo mismo que nosotros hacemos» (Dubois, 1901, 34).

Además de las ceremonias fúnebres tuvieron mucha relevancia las ceremonias de imposición de nombres y de iniciación. En las primeras se «aceptaba» como miembro del grupo al niño que ya había logrado sobrevivir a sus primeros años de vida (Shipek, 1991: 36). En las segundas, que diferían entre hombres y mujeres, las y los jóvenes aprendían a situarse en el mundo

Imagen 12. «Diegueño Ground Paiting»
Pintura realizada por Antonio Maces y Jo Waters, ancianos de Mesa Grande, CA



DIEGUEÑO GROUND PAINTING.

1,2,3. Kalmo y witurt (mortero y manos para el toloache)

4 y 5. Awi (víbora de cascabel)

6. XatatkürL (Vía Láctea)

7. Amut kwaptcurpai (borde del mundo. Hay duda sobre el color)

8. HaLyawai (luna nueva)

9. HaLya (luna llena)

10. Inyau (sol)

11. Hatapa (coyote)

12. Saïr (estrella del buitre)

13. Cuervo

14. HaLturt (araña negra)

15. Katckurl (lobo)

16. Amu (borrego cimarrón: Orión)

17. Hatca (Pléyades)

18. Awi-ñiL (víbora negra)

19. Awi-yuk (víbora ratonera)

20-23. Montañas

Fuente: Waterman, 1910: 348

(Waterman, 1910; Spier, 1923; Davis, 1919, 1921), sobre todo entre los diegueños del norte se documentó la realización de pinturas de arena, que eran como un mapa cósmico que incluía estrellas, cerros, plantas, animales, personas (Davis, 1919, 1921; Connolly, 2016) (Véase Imagen X). Tanto las ceremonias fúnebres, como las de iniciación perseguían el propósito de proteger a la gente de huellas del paso de tiempo. Se consideraba que las crisis vitales hacían más vulnerable a la gente de quedar marcada, lo que se hacía entonces aseguraba mejores condiciones para el futuro: no rascarse, no comer determinados alimentos. Ya no hay ceremonias de iniciación, pero las quinceañera han tenido mucho éxito, algunos padres buscan mezclar esta fiesta con prácticas relacionadas con los ritos de iniciación. A diferencia de los Takei Kna, las mezclas que ha resultado gustan poco a los especialistas que las validan o deslegitiman.

Seguir las huellas de los ancestros haciendo lo que ellos hicieron, no es, sin embargo, una repetición sagrada de lo idéntico; tampoco pretende ser una «copia fiel del original» (Haraway, 1995; Braidotti, 2018). Cada encuentro, que entre los nativos son frecuentes y heterogéneos, supone imprevistos, intereses y expectativas que no siempre coinciden armónicamente, dando pie a respuestas creativas que dejan nuevas huellas, que trazan nuevos caminos e itinerarios.

«¿Qué retén ni qué madres!»

Gil es uno de los muchos jóvenes nativos de Baja California que, para acceder a la educación media, y más tarde al empleo formal, han tenido que «salir de su comunidad». Terminando la primaria, Gil se mudó a Ojos Negros, donde vivió con su tía y su abuela paternas. Después, para seguir estudiando tuvo que trasladarse a la ciudad de Ensenada, donde otros familiares, también originarios de La Huerta, le ofrecieron un lugar para vivir. Cuando lo conocí, en 2012, estudiaba la Licenciatura en Enfermería en la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), trabajaba como «promotor cultural» para la Comisión Nacional para el Desarrollo de los

Pueblos Indígenas (CDI) y apoyaba como voluntario en el Instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA).

Tras terminar sus estudios, en 2016, Gil no regresó a vivir a La Huerta, sino que consiguió trabajo parcial como enfermero y rentó una casita, a la salida de Ensenada, desde donde va y viene a La Huerta cada vez que tiene oportunidad. En Ensenada también tiene la posibilidad de interactuar con otros nativos que, o bien están de paso, o que también viven ahí. Vivir en Ensenada no sólo le ha permitido estudiar y trabajar, primero como enfermero y luego como funcionario del INPI, sino apoyar cotidianamente a su familia y amigos, poniendo a su disposición un lugar para quedarse cuando, por periodos variables, tienen que ir a la ciudad.

Ir y venir de «sus comunidades» a los ranchos, poblados o ciudades donde es más fácil encontrar trabajo y acceder a servicios, es una práctica frecuente entre los nativos quienes, por lo regular se apoyan en amigos o familiares que viven en estos lugares y que les ofrecen donde quedarse cuando, por distintos motivos su estancia se extiende más de un día. Contemplando los imprevistos, los nativos rara vez salen de casa sin un cambio de ropa, porque según dicen «nunca sabes dónde te va a agarrar la noche». Además, por lo general, se mantienen al tanto del paradero de quienes pueden recibirlos en diferentes lugares en caso de necesitarlo.

Garantizar su acceso a recursos y servicios, además de los costos que implica ir y venir a sus comunidades son algunos de los criterios más importantes que llevan a los nativos a elegir los lugares donde viven y por cuanto tiempo, así como las actividades económicas en las que se emplean. Entre las razones por las que muchos se van de sus comunidades, también se encuentran las dinámicas familiares y comunitarias: conflictos y alianzas cambiantes, que involucran a familiares directos o bien a familias completas han provocado que la gente vaya y venga, siempre manteniéndose en contacto, aunque sea a través del conflicto. Ni en sus comunidades, ni en los

lugares que eligen para vivir, los nativos adoptan patrones compactos de asentamiento, sino que prefieren dispersarse, ya que su dispersión amplía también las opciones a las que tienen acceso.

La casa de Gil, como la de muchos otros huerteños que viven en Ensenada, está cerca de la ruta del camioncito que va a Ojos Negros, el último poblado al que llega el transporte público para ir a La Huerta y en el que viven también muchos huerteños. Por la Carretera Federal No. 3 la distancia entre Ensenada y Ojos Negros de es 40 km. El transporte público recorre esta distancia más o menos en una hora y media o dos horas; pasa en horarios bastante precisos más o menos cada 2 horas. En vehículo particular el tiempo de recorrido se reduce a sesenta o cuarenta minutos. Esta carretera, de sólo dos carriles, serpentea bastante a través de los cerros, con frecuencia la transitan vehículos pesados, por lo que es común que ocurran accidentes. Entre Ensenada y Ojos Negros hay dos retenes, uno federal que se pone de manera esporádica, y uno militar que es permanente. El primero está cerca de Ensenada, el segundo cerca de Ojos Negros.

Curiosamente, después de haberse instalado en esta casa a la salida de Ensenada, Gil supo que sus abuelos maternos, tata Teófilo y mamá Chayo, habían vivido exactamente en la misma casa más de 30 años antes que él, eligiendo el lugar precisamente por la facilidad para ir desde ahí a La Huerta, cuando tata Teófilo trabajaba en Ensenada. Más allá de las coincidencias, a Gil y a su familia les llamaba la atención que los mismos criterios lo llevaron al mismo lugar para vivir, porque «no sólo nos seguimos la huella, hacemos lo mismo que los mayores han hecho y así terminamos en la misma» (Gil González, abril 2017, Ensenada). Aunque el único que ha vivido permanentemente en esta casa ha sido Gil, tanto sus abuelos maternos, como sus padres, sus tres hermanos (Chon, Cynthia y Maya) y su sobrina han pasado algunas temporadas viviendo con él, lo mismo que algunos amigos kumiay de otras comunidades.

La casa de Gil en Ensenada fue el punto de salida o de llegada de muchos de los recorridos que hice durante mi trabajo de campo, sobre todo entre diciembre de 2018 y agosto de 2019. Como Gil me prestó su jeepa, era frecuente que cuando salía con alguien de su familia, los recogiera o los dejara ahí, cargados de cosas que llevan de un lugar a otro (desde Ensenada a La Huerta despensa, herramientas, medicina; desde La Huerta a Ensenada, agua del pozo, plantas, semillas, miel, tortillas de harina, por ejemplo). Considerando que la jeepa no tiene los papeles en regla, la planeación de muchos recorridos que hicimos incluyó estimar la hora en la que podría ponerse -o no- el retén de la policía federal que esporádicamente revisa quienes transitan por esa carretera, cerca del kilómetro diez. En Baja California y otros estados en la frontera norte de México es frecuente comprar carros con placas estadounidenses a precios muy bajos; aunque muchos compradores hacen los trámites de importación, otros tantos no nacionalizan los carros, que se conocen como carros chocolate. La jeepa está en esa situación.

Aunque para uno de esos recorridos, Gil, Cynthia, Chon, y yo contemplamos salir de Ensenada antes del atardecer tratando de evitar el retén, cuando tomamos carretera ya estaba anocheciendo, lo que incrementaba las posibilidades de encontrarlo. Cuando nos acercamos al lugar donde suele estar, Gil, que era quien conducía, se orilló para observar si cambiaba el ritmo del tránsito, buscando pistas que le indicaran si el retén se había puesto. Empezamos a ver que algunos vehículos que iban delante de nosotros regresaban, probablemente porque tampoco tenían los papeles en regla. El propósito de ese viaje a La Huerta era asistir a un *Ña Cjap*, una reunión festiva sólo para nativos que se celebró en Puerta Trampa al día siguiente, por lo que volver a Ensenada no nos pareció una buena opción. Seguir adelante tampoco, pues, aunque no detienen a todos, nos exponíamos a una cuantiosa multa o «mordida» (soborno) y/ o a que retuvieran la jeepa. Entonces Cynthia y Chon, recordaron que había un camino que nos permitiría esquivar el retén,

Cynthia lo había usado una vez con sus primos, Chon varias veces acompañando a su tata o a su tío. Optamos por buscarlo.

Chon que «es el que más sabe andar por el monte, porque ha andado más por caminos que se usan poco», según dijeron sus hermanos, fue quien empezó a dar las indicaciones para encontrar una vía alternativa, pero a medida en que nos alejábamos de la carretera el camino se hacía más sinuoso y oscuro, sin una ruta clara que recorrer. Transitamos por varias brechas que no llevaban a ningún sitio, estuvimos a punto de quedarnos embancados más de una vez; Cinthya aseguraba que el camino que ella recordaba era otro y más corto; Gil y yo tratábamos de encontrar indicaciones en *Google maps*, «por lo menos para regresar a donde empezamos»; Chon observaba con atención, más bien silencioso, el contorno de los cerros, las plantas, las sombras.

Estuvimos más de una hora dando vueltas, medio a oscuras, por caminos de terracería en malas condiciones que llevaban a puertas cerradas, a bardas o zanjas, bromeando nerviosos sobre la posibilidad de encontrar algún malandro y aparecer muertos en la nota roja del periódico días después. Finalmente, Chon empezó a reconocer los lugares por donde pasábamos, y halló el camino para salir justo delante del retén, a sólo trece kilómetros de Ensenada. Cuando volvimos a incorporarnos a la carretera, aproximadamente cuatro kilómetros adelante del retén, y más de una hora después, Gil, victorioso exclamó: ¡qué retén ni qué madres, en nuestra tierra no hay quien nos pare... fuga pa' La Huerta!

El resto del camino transcurrió sin contratiempos, pero llegamos a La Huerta al menos dos horas después de lo previsto, cansados y hambrientos, a contar nuestra aventura a la mamá, a la abuela, a la hermana y a la sobrina de Gil que nos esperaban, ya un poco preocupadas por la demora. Concluimos que, aunque hubiera sido más seguro, más práctico, y quizá hubiera tomado menos tiempo, regresar a Ensenada a esperar a que se quitara el retén, «andar así tiene su chiste,

porque te vas imponiendo a andar» (Adrián González Arce, enero 2019). Dándole la razón a sus nietos, mamá Chayo afirmó: «es lo que tiene cuando sales pues, pero entre más andas es más fácil encontrar el camino, ya ven su tata por donde quiera andaba y no se perdía» (Rosario Burgoín, 65 años, *jikú*, La Huerta, enero 2019).

Mamá Chayo es una clara prueba de su afirmación. Debido a la diabetes ha ido perdiendo la vista gradualmente, sin embargo, de tanto andar es capaz de identificar con sorprendente precisión el lugar exacto donde está cuando se desplaza, haciendo acopio de habilidades hápticas, es decir, poniendo atención a los olores, a la temperatura, a la inclinación o lo sinuoso del camino, al tiempo y la velocidad del recorrido (y va diciendo: «cerquita de Ojos Negros huele a cebolla y ajo, por los campos sembrados»; «nomás empiezan las curvas más cerradas, es que estás a la mitad del camino»; «cuando vas a entrar a Ensenada, luego se siente el aire frío de la costa»). Las habilidades de Mamá Chayo son, además, una muestra de que el conocimiento y las formas de estar en el mundo se configuran a partir de un compromiso activo, práctico y perceptivo, más que a través de su representación en términos de esquemas conceptuales recibidos (Ingold, 2011). Es decir, por más que el conocimiento y las tradiciones de los kumiay estén consignadas en mitos de origen y en tradiciones ancestrales, estos no confieren «legitimidad ancestral instantánea», ni se adquieren pasivamente por don o por herencia (González y Gabayet, 2019), sino a través de actos creativos, de relación y compromiso.

Las historias de lo que ocurre en el camino suelen ser un tema frecuente de conversación entre los nativos: los imprevistos, las habilidades de quienes se trasladan, los encuentros inesperados que hicieron más fácil responder a las contingencias, las previsiones que se toman antes de hacer cualquier recorrido incluso el más corto, el conocimiento que se acumula a cada paso y que se comparte de manera selectiva, las referencias que se amplían, la familiaridad que

adquieren quienes se desplazan. Parece que es de estas historias, recorridos, encuentros e imprevistos de lo que está hecha la vida de cada nativo, las huellas que sigue y deja trazando un itinerario vital único, que, por más que se aleje, forma parte del mismo arroyo.

Esta aventura que puede parecer trivial aclara, en cierta forma, la importancia de la dispersión, el movimiento y el ocultamiento como estrategias utilizadas por los nativos y otros grupos nómadas, tanto para escabullirse y transitar esquivando retenes como, en general para regular su contacto e interacciones con propios y extraños, afirmando el conocimiento que adquieren desplazándose cotidianamente por su territorio y que les permite, en cierto modo mantener su autonomía (Scott, 2009; Lelievre, 2017; Ingold, 2011).

Como en el caso de otros grupos nómadas, más que en el enfrentamiento directo, la persistencia de los nativos ha radicado más en el asedio, en el ocultamiento estratégico (Barfield, 1994; Katzer, 2016; Scott, 2009), en el movimiento y la dispersión. En el caso de los yumanos durante el periodo misional, Mario Magaña (1994) ha señalado que, más que integrarse en los pueblos de misión, muchos yumanos lograron mantener su movilidad estacional, integrando las misiones en sus recorridos. Magaña ha señalado también que, en gran medida, el impacto desigual que las misiones tuvieron en sus intentos por cristianizar a los indios se explica porque en algunos casos los yumanos tuvieron oportunidad de ponerse lejos de su alcance en términos geográficos, logrando incluso evitar a los misioneros (1999). A decir del dominico Fray Juan Formoso:

Son los indios muy amigos de huirse de sus misiones y hacerse cimarrones, algunos sin el menor castigo ni amenaza, por la libertad y [por] huir del trabajo y vivir en los montes como las bestias, por sus nativas comidas, y así montaraces se pasan la semana, el mes, los dos meses, el año y los años, pues sucede buscarlos y no hallarlos, llamarlos de paz y no venir (IIH, Exp. 1.6, en Caccavari 2012: 85).

Tras la división del territorio grande de los Kumeyaay-kumiay, ante la imposición de reservas algunos, como la familia de la ya mencionada Delfina Cuero, optaron por desplazarse

hacia el sur, siguiendo sus costumbres más que las nuevas territorialidades y formas de organización impuestas, como lo menciona en su testimonio:

Mis abuelos fueron los primeros en cruzar la línea [aunque] en aquellos días no sabíamos que había una línea. Sabíamos que había gente allá arriba viviendo en lo que llamas reservaciones. Pero en esos días cuando estabas con un grupo, te quedabas con ese grupo (Shipek, 1991: 34).

En México los ataques de los nativos a los invasores de sus tierras fueron frecuentes, aunque más que grandes batallas (que también las hubo), los nativos asediaban a los nuevos pobladores. Según reportaba Agustín Sanginés por ejemplo, en 1899 un juez de paz de Tecate fue agredido y herido

por los indígenas de Nejí cuando investigaba el robo de ganado. [El juez de paz] llegó y vio que efectivamente habían matado vacas, así que llamó al indio que hace de jefe de la ranhería llamado El Diablo, para tomar informes de él, y éste en lugar de acudir, se armó, lo mismo que los demás indios, y todos agredieron al juez, luego se huyeron a las montañas (IIH: 9.51 en Caccavari, 2012: 98).

En estos enfrentamientos, el conocimiento de los kumiay sobre su territorio les permitió ponerse a salvo de las reprimendas de las autoridades civiles y militares. Aunque en la actualidad es más fácil ubicarlos en su territorio en fechas recientes es frecuente que sea difícil encontrarse con ellos si no tienen la disponibilidad de hacerlo. Por ejemplo, durante el reparto agrario en Baja California, un funcionario encargado de dar seguimiento a la dotación ejidal de los kiliwas comentó: «Terminada su reunión trataron someramente lo relativo a la diligencia censal, misma en la que no estuvieron de acuerdo por lo que se dispersaron [así que fue] imposible llevarla a cabo» (AGA, Ejido Tribu Quilihuas, Exp. 23.29, L29, F79). Trabajando para el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) frecuentemente me encontré en la misma situación que el funcionario que no pudo realizar la diligencia censal, pues las personas sólo acuden a las reuniones cuando verdaderamente es de su interés hacerlo asegurándose, además, de que no se encontrarán con alguien a quien han estado evitando.

Más aún, y como hicieron los hermanos gemelos hijos Siyohauch, para esconderse los nativos suelen camuflarse con el paisaje ecológico —y ahora— social. Por ejemplo, en su trayectoria hacía el este, en búsqueda de las mujeres que serían sus parejas, estos hermanos comentaron:

A la mañana siguiente, siguieron adelante y se acercaron al lugar donde vivían las mujeres. Se sentaron a considerar cómo podrían llegar al lugar. "Nos matarán si nos ven", dijeron. Así que el hermano menor se convirtió en las plumas del pecho del águila, Min ya-chüp, y flotó por el aire, y fue a buscar un camino para llegar a la casa de las chicas. "De la misma manera, las personas que vengan después de nosotros enviarán un espía para averiguar el camino, tienen que saber esconderse y protegerse", dijo (Dubois, 1906: 4).

Hay nativos que afirman que esconderse u ocultarse de los extraños, era muy común en los «indios broncos de antes», aunque aseguran que todavía ahora hay a quienes se les quedó el modo (Caccavari, 2009: 4). De acuerdo con ellos ocultarse, saber esconderse, implica «casi, casi, que conocer dónde está cada piedra, para saber dónde resguardarte, qué comer, dónde está el agua, hay que saber esconderse para sobrevivir» (Norma Meza, mujer kumiay, 50 años, Juntas de Nejí, junio de 2009); esto solo es posible a través de un conocimiento que se adquiere desplazándose por el territorio, siguiendo las huellas de los antepasados. En 2019, Manuel Torres Aldama, un huerteño de alrededor de 40 años, nos llevó a su mamá, a su sobrina y a mí a una cueva con petrograbados que encontró en Sierra de Juárez, estando dentro de la cueva nos contó a su sobrina y a mí:

yo viví un tiempo solo en el desierto, conocí muchas cuevas como esta, que también hay pinturas, conocí muchas veredas [...]. Ahí atizaba, guardaba mi comida, y estaba intacta, o sea, secaba la carne adentro de la cueva y has de cuenta un refrigerador, así, pero no sentías tú frío ni calor... has de cuenta como si estuvieras así en la casita de nosotros. En todos lados donde anduvo la gente, en el desierto aquí en la sierra hubo...hay mucha vida, hay partes que hubo mucha agua, entonces ahí vivían y de todo tenían: venado, piñón, bellota, bellotita dulce, manzanita, leña, agua... qué más quieres. Las gentes con las que yo anduve, que ya fallecieron y gente que todavía sigue viva, me enseñaron mucho, yo digo que eso es lo que me hace fuerte, lo que me ayuda a sobrevivir ¿por qué? Porque con la experiencia que tuvieron los antepasados, lo hace uno y créeme que te sale correcto, te sale bien, porque tú traes del pasado, si sigues sus huellas, sus enseñanzas, tú no traes sólo de lo de orita, tú traes de atrás...y de ahí es de donde te haces fuerte; yo al menos, eso me hace

fuerte para sobrevivir (Manuel Torres Aldama, hombre kumiay, 40 años, Sierra de Juárez, enero de 2019).

Las aventuras, desplazamientos, encuentros y desencuentros que me han permitido interactuar con las nativos, más allá de «sus comunidades» me han conducido a acercarme a prácticas espaciales como el movimiento, la dispersión y el ocultamiento, entendiéndolas como base corpórea de indigeneidades nómades (Braidotti, 2000: 72). Estas prácticas cotidianas pueden entenderse también como una forma de situarse, entre ellos, con el territorio y con distintos seres que forman parte del mundo y que suponen modos particulares de estar, interactuar y conocer. Además, a nivel micropolítico entiendo estas prácticas como gestos profundos y dinámicos que fisuran o desestabilizan las grandes narrativas y los grandes proyectos (sedentarios). Es decir, estas prácticas espaciales asociadas al nomadismo les han permitido a los nativos, no sólo acceder a recursos, sino regular sus interacciones, entre ellos y con actores diversos (espíritus, otros nativos e indígenas y a los *jikú*, incluidos antropólogos, funcionarios y militares o policías en retenes).

A partir de esta experiencias, percepciones y consideraciones recupero las propuestas de autores que enfocan el nomadismo —no como una forma de vida remota que «se supera» (Powell, 1992) o es reemplazada con la adopción de prácticas asociadas con el sedentarismo (la agricultura, el trabajo, la propiedad, patrones compactos de asentamiento, etc.) o con la imposición de la figura de «comunidades indígenas». Por el contrario, entiendo el nomadismo como una forma de vida en común que se actualiza gracias a su flexibilidad y adaptabilidad, entre personas y colectividades que no temen al cambio «porque lo pueden soportar sin quebrarse» (Palaisi, 2015. 66). Por ejemplo, James C. Scott, a partir de su trabajo con los pueblos de las colinas en Asia, ha propuesto que:

Prácticamente todo lo que tiene que ver con los medios de vida de estas personas, su dispersión física en terrenos escarpados, su organización social, sus estructuras de parentesco, sus identidades étnicas flexibles y, más controvertidamente, incluso sus

culturas en gran medida orales, se puede leer como posicionamientos estratégicos diseñados para mantenerse a distancia del Estado y evitar así su completa incorporación (2009: 231).

Deleuze y Guattari (2004), haciendo énfasis en la vida como devenir, asocian el nomadismo con los rizomas, presentándolos como una figura de pensamiento alternativa a la metafísica occidental y las espacialidades sedentarias, que asocian a la figura del árbol. El rizoma es más semejante a las enredaderas (o a los arroyos intermitentes), que se extienden de manera horizontal y turbulenta, manteniendo interconexiones por arriba o bajo la tierra («aunque no se mire por donde pasa», como dijo Manuel, p. 50). Sus propuestas filosóficas en torno al nomadismo han sido el punto de partida para el acercamiento a las subjetividades nómades con el que Braidotti enfatiza que la identidad no es una esencia fija, ni una entidad inmutable sino un «inventario de huellas [...] que nos deja como único indicador de quiénes somos, las huellas de dónde hemos estado ya, o sea, aquello que ya no somos» (Braidotti, 2000: 45). Desde estos planteamientos propongo que los «inventarios de huellas» que componen los itinerarios identitarios de los nativos, posibilitan comprender sus indigeneidades como un rizoma, «como el arroyo de ahí de La Huerta» y al mismo tiempo rastrear múltiples interacciones y conexiones.

A partir de las propuestas de Paula López Caballero (2016), es posible comprender que las indigeneidades de los nativos, no están asociadas a un conjunto de propiedades intrínsecas ni a cualidades sustantivas o inmutables, sino que, como las rutas que siguen, emergen al calor de interacciones concretas, incluyen habilidades y conocimientos que, más que transmitirse de manera transparente, se adquieren con la práctica, a través de desplazamientos, encuentros, desencuentros y, a veces, encontronazos. Considerar las indigeneidades de los nativos como un rizoma, implica tener en cuenta que

la indigeneidad abarca no solo aquellos momentos en que la identificación como indígena cobra un sentido positivo o políticamente relevante, sino también aquellos otros en que la

identificación indígena es invisibilizada [...] o desaparece del espacio público y del discurso político para quedar relegada, al ámbito íntimo de la familia y de las subjetividades (López-Caballero, 2016: 18).

Como el curso de los arroyos intermitentes, las indigeneidades de los nativos, las historias y recorridos que los unen o los dispersan, les permiten abrirse paso rizomaticamente a través de espacios heterogéneos y cambiantes. Propongo que estos desplazamientos, estos itinerarios únicos, son el soporte de las indigeneidades que rizomaticamente han articulado a los huerteños de antes, los antepasados y los ancestros con los huerteños de ahora. Algunos mitos Kumeyaay-kumiay, registrados durante las primeras décadas del siglo XX, trazan estos vínculos señalando que las acciones de ancestros y antepasados implicaron hacer caminos en la maleza, dejar huellas para que la gente que viniera después pudiera encontrar el camino (Dubois, 1906: 245).

Siguiendo las huellas que dan forma a los itinerarios identitarios de los huerteños de antes y de ahora, me interesa mostrar también que, más que renunciar al nomadismo, adoptando modelos comunales o formas de vida sedentarias, los nativos han encontrado en la movilidad, la dispersión y el ocultamiento estrategias para mantener y actualizar sus vínculos con seres ancestrales y con su territorio, también para persistir, resistiendo a proyectos que han buscado fijarlos dentro de espacios -geográficos o identitarios- claramente delimitados. Estas prácticas y saberes les permiten seguir dando forma al mundo, afirmar la vida y la diferencia y, al mismo tiempo, desafiar cotidianamente cercas, retenes y fronteras que han buscado frenar o regular su movimiento y sus formas de vida, imponiendo criterios sedentarios, tanto como dualismos ontológicos.

Aunque los lugares, las actividades y los recursos a los que los nativos tienen acceso han cambiado considerablemente, las prácticas espaciales vinculadas con el nomadismo han facilitado su acceso a recursos cambiantes y, además, dan soporte a formas particulares de interactuar,

conocer y estar en el mundo. De este modo, los desplazamientos geográficos de los nativos van dando forma a itinerarios identitarios únicos, que encuentran soporte en la memoria colectiva que los vincula con sus antepasados y con los seres ancestrales que, con sus acciones y recorridos le dieron forma al mundo. Vincular experiencias físicas de movimiento, dispersión u ocultamiento con sus dimensiones semióticas o subjetivas (y viceversa) evidencia, en mi opinión, lo que Tim Ingold (2011: 165) ha llamado «unidades relacionales» que van más allá de dicotomías que separan la mente del cuerpo, la sustancia física y la forma conceptual, la naturaleza y la cultura. A partir de esta propuesta y de mis experiencias con los nativos, entiendo estas «unidades relacionales» como senderos, con los que los nativos «pintan huella», trazan itinerarios identitarios que los sitúan y les permiten vincularse o regular sus interacciones (entre ellos, con los espíritus, los ancestros, el pasado y el devenir).

Estos encuentros pueden alterar rutas, hacer surgir otras nuevas o permitir que se retomen algunas aparentemente abandonadas o desaparecidas. Las indigeneidades de los nativos no conforman entidades cerradas, sino inventarios de huellas, itinerarios identitarios que se articulan «sin fronteras» en fricción generativa. Cuando se desplazan, los nativos de ahora reconocen y/o siguen las huellas que sus ancestros dejaron para ellos cuando dieron forma al mundo, al tiempo que, mientras esquivan retenes, van dejando huellas, abriendo caminos y posibilidades. Como ha señalado Elizabeth Povinelli:

Al rizoma no le importa el enrejado porque le proporciona una condición para el despliegue. Pon cualquier cosa en su camino y el rizoma simplemente altera la forma [de su recorrido]; absorbe su entorno y cambia [su ruta] sin remordimientos. El rizoma no es lo que es sino la multiplicidad de sus potenciales devenires (Povinelli, 2018:7)

En los siguientes capítulos exploraremos cómo a través de la movilidad, la dispersión y el ocultamiento, como prácticas espaciales vinculadas al nomadismo, los huerteños afirman la vida y la diferencia, con-figurando indigeneidades nómades, a través de itinerarios identitarios

rizomáticos, a pesar y a través de las delimitaciones geográficas e identitarias impuestas desde la lógica sedentaria. En el siguiente capítulo nos acercaremos al «enrejado».

Capítulo 4. «No cumple con el perfil»: ¿Pueblos indígenas en riesgo?

Como somos pocos, como estamos regados, como no hablamos la lengua, ni andamos en el cerro con taparrabos, hablan de nosotros en pasado, como si ya no existiéramos. A lo mejor al gobierno le conviene decir que ya no existimos, que nos estamos extinguiendo, pero nosotros aquí seguimos, aquí estamos.

Elías Espinoza Álvarez, Líder Kiliwa, 35 años ca.
Ejido Tribu Quilihuas, junio 2008

Una mañana de abril de 2019, cuando llegué a las oficinas del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), en Ensenada, a buscar a Mónica González Portillo, su nueva titular en Baja California, la encontré enojada y preocupada. Mónica es una aguerrida líder cucapá y la primera mujer nativa en ocupar un cargo federal a nivel estatal.⁷⁴ Estaba molesta porque acababa de recibir un oficio emitido en «oficinas centrales», en el que el INPI rechazaba a los candidatos nativos avalados por la delegación Baja California para participar como «Promotores comunitarios de lenguas indígenas». El oficio venía acompañado de un listado integrado por indígenas nativos y asentados. Frente al nombre de cada candidato nativo aparecía, sin mayor explicación, la frase «no cumple con el perfil»; en contraste, la mayoría de los aspirantes asentados habían sido aprobados, aunque en algunos casos con observaciones.

En Baja California es frecuente que los indígenas nativos y asentados disputen el acceso a recursos gubernamentales y al reconocimiento oficial, sobre todo porque los perfiles, programas y reglas de operación definidos por las instituciones suelen favorecer a poblaciones asentadas, más numerosas y legibles que, además, resultan más rentables en términos electorales (Rivera - Cusicanqui, 2016). Aunque en algunos casos los nativos intentan «cumplir con el perfil», también es frecuente que opten por no participar en programas gubernamentales, para evitar sujetarse a los

⁷⁴ El Instituto Nacional de Pueblos Indígenas se creó en diciembre 2018 como parte del programa de “la cuarta transformación” encabezada por el presidente Andrés Manuel López Obrador. Reemplazó a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) creada en 2002 para sustituir al Instituto Nacional Indigenista (INI) formado en la década de 1940. Encabeza el INPI, Adelfo Regino, un líder mixteco a quien Mónica conoció en el año 2000 cuando ambos participaban en el Consejo Consultivo de la CDI.

perfiles y dinámicas que se derivan de éstos, como tener que «arrimarse a las asambleas, estar yendo a juntas que son pura perdedera de tiempo o puro pleito [...], o tener que andar agachando la cabeza⁷⁵ con los del CDI, que luego son bien mala clase» (PE, mujer kumiay, 55 años, Comunicación personal, Ensenada, agosto 2012).

Le ofrecí a Mónica «un cigarrito pal coraje» y subimos a la azotea del edificio para comentar el dictamen con más libertad, alejándonos de otros funcionarios que pudieran escucharnos. Casi pensando en voz alta, Mónica preocupada me dijo:

Es que es la misma de siempre, desde «oficinas centrales» nos ponen requisitos que a lo mejor sí cumplen los paisanos de por allá, del sur, o los compañeros asentados, pero que no tienen nada que ver con los nativos; hasta parece que lo hacen a propósito para dejarnos fuera. Tú sabes lo difícil que es que los mayores de las comunidades [nativas] quieran participar en los programas del gobierno, y pues sólo ellos saben bien, bien la lengua. Ahora que se animaron, con qué cara les voy a decir que siempre no, cómo les voy a salir con que no cumplen con el perfil (comunicación personal, Ensenada, abril 2019).

Siendo la titular estatal del INPI, Mónica logró que se hicieran algunos ajustes al perfil definido por la convocatoria; entre los requisitos que definían el perfil para ser promotores de lenguas indígenas, con los que los mayores de las comunidades nativas no cumplían se encontraban: vivir en la comunidad, dominar el español y la lengua indígena de manera oral y escrita y tener habilidades en el manejo de equipo y programas de cómputo. Los ajustes que logró hacer Mónica se incluyeron anteponiendo a estos requisitos la palabra “preferentemente” (DOF-01-03-19: 43).

Como veremos en el último capítulo la participación de los nativos en puestos gubernamentales ha abierto opciones de este tipo, que no están libres de paradojas. Sin embargo, desde el periodo colonial y sobre todo a partir de la consolidación de Estados Unidos y México

⁷⁵ Según varios nativos, una de las características que los distinguen de los asentados es que «nosotros no agachamos la cabeza ante nadie» aun si eso y prefieren perder apoyos gubernamentales si los funcionarios tardan en recibirlos o les ponen malas caras; algo que por cierto es común.

como Estados-nación independientes, la posibilidad de hacer estos ajustes suele ser la excepción y no la norma. Históricamente, el reconocimiento de los derechos de los nativos y su acceso a programas o recursos gubernamentales ha estado condicionado a que «cumplan con el perfil». Como señaló a finales del siglo XIX, el subjefe político de La Frontera, Manuel Clemente Rojo, desde el periodo misional ha sido a los nativos a quienes se les ha exigido adaptarse, «cumplir con el perfil»:

Los dominicos no aprendieron el dialecto de los indios [...] fueron los indios quienes aprendieron el castellano, y sin embargo estos padres para distinguir a los conquistadores de los conquistados llamaban a los primeros gentes de razón y a los segundos indios, odiosa clasificación que está arraigada en el lenguaje de los fronterizos hasta el día de hoy (1890/2000: 84).

En línea con estos señalamientos, en septiembre de 2019, durante una de sus participaciones en el *Encuentro Binacional de Pueblos Indígenas en la frontera*, organizado por El Colegio de la Frontera Norte (El COLEF), el líder kumiay Javier Ceseña, expresó:

Pareciera como si las reglas que hace el gobierno fuesen para castigar a la población indígena [...] Los indígenas terminamos cumpliendo con las reglas que la gente blanca ha impuesto. Nos reconocen en papel, pero físicamente ni siquiera saben dónde estamos, cómo somos, qué necesitamos.⁷⁶

Como director del Instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA), la única organización no gubernamental en el estado presidida por nativos, sus labores de gestión en México y Estados Unidos durante alrededor de 15 años han hecho de Javier Ceseña un experto en las reglas, perfiles y dinámicas que la gente blanca ha impuesto a ambos lados de la frontera. Aprender el castellano, y paralelamente a cumplir con «las reglas que la gente blanca ha impuesto» ha sido una constante en las interacciones de los nativos con «los recién llegados» (*jikús* e indígenas asentados) lo que,

⁷⁶ El Colef, Encuentro Binacional en la frontera norte, 9 de septiembre de 2019. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=pMElwYXUMU4>

sin embargo, rara vez les ha garantizado ser reconocidos en sus propios términos o de manera que consideren digna (véase Imagen 11).⁷⁷

Imagen 13. Polémico «reconocimiento»



En la imagen, compartida en Facebook, un camión municipal de recolección de basura con la fotografía de los líderes kumiay Teodora Cuero y Javier Ceseña. Algunos comentarios a la publicación en Facebook de esta imagen:

Usuario A (hombre kumiay, 45 años): Hoy arrancan 18 camiones de carga y dos de redilas al servicio de recolección de basura. Un honor para mí como indígena kumiay estar en la imagen en uno de los servicios públicos más importantes de la ciudad de Ensenada [...] Después de muchos años de lucha iniciamos la visibilización de nuestros pueblos yumanos.

Usuario B (hombre kumiay, 30 años): Mierdas y más mierdas. Y es un horror para nosotros como familia ver a una digna representante de nuestra comunidad [...] a una mujer que representó a nuestras comunidades nativas, en un camión de basura y no en un espacio o mural municipal...mierdas y más mierdas... déjense de chingaderas...

Usuario C (mujer pa ipai, 60 años): Cómo qué borraron los murales que pusieron en distintos espacios sobre comunidades⁷⁸ y ahora ponen fotos en camiones de basura de nuestros líderes reconocidos, más bien deben estar en espacios dignos

Usuario D (mujer pa ipai, 50 años): Es muy cierto lo que dicen, a mí tampoco me pareció justo, eso es indignante, habiendo tantos espacios

Publicación en Facebook, Junio 10, 2022

<https://www.facebook.com/InstitutoCUNA>

⁷⁷ En el este caso de este encuentro, reconocer a los kumiay-Kumeyaay en sus propios términos habría implicado asumir el carácter "trinacional" en lugar de "binacional" del evento, ya que asistieron personas que reivindican y, en algunos casos, priorizan su pertenencia a la Nación kumiay-Kumeyaay sobre sus nacionalidades mexicanas o estadounidenses.

⁷⁸ En 2015, trabajando para INALI promovimos con CUNA y el Municipio de Ensenada, la pinta de seis murales que, recuperando la frase de Elías Espinoza que comparto en el epígrafe, incluían la frase «Aquí estoy» traducida a cochimí, kiliwa, pa ipai, ku'ahl, cucapá y kumiay. Dos fueron borradas anónimamente sólo 15 días después de haber sido pintadas. Hubo nativos que resumieron irónicamente la situación con publicaciones en Facebook, que titularon «aquí ya no estamos». Este video documenta la experiencia:

<https://www.youtube.com/watch?v=eO6wSQ0LO88&list=PL2ZIU7R1uGHbR6uduQorjk5FDJROUOKh&index=1>

A lo largo de sus interacciones con los *jikú*, «cumplir con el perfil» entre los nativos puede asociarse con lo que Elizabeth Povinelli ha denominado «la astucia del reconocimiento» para hacer referencia a la exigencia —de gobernantes, académicos y de la sociedad más amplia— de «formas de socialidad e intersubjetividad domesticadas y no conflictivas a cambio de los buenos sentimientos de la nación» (2006: 6), aún si estos buenos sentimientos «se quedan sólo en el papel», o en los camiones municipales de recolección de basura. En el caso de los nativos, asocio estos perfiles, que remiten a formas de socialidad e intersubjetividad no conflictivas, con la figura «del buen salvaje» en la época colonial, y con la del «indio permitido» o «indio del Banco Mundial» en estos tiempos de capitalismo tardío (Rivera-Cusicanqui, 2016). Enfatizando el hecho de que generalmente, los nativos «no cumplen con el perfil», aún si estos perfiles han sido tan diversos como quienes los han impulsado y mantenido, subtitulo este capítulo como «del indio sin alma al indígena sin cultura», destacando que la astucia del reconocimiento generalmente los pone en falta, porque como dice Elías en el epígrafe «somos pocos, estamos regados, no hablamos la lengua, ni andamos en el cerro con taparrabos».

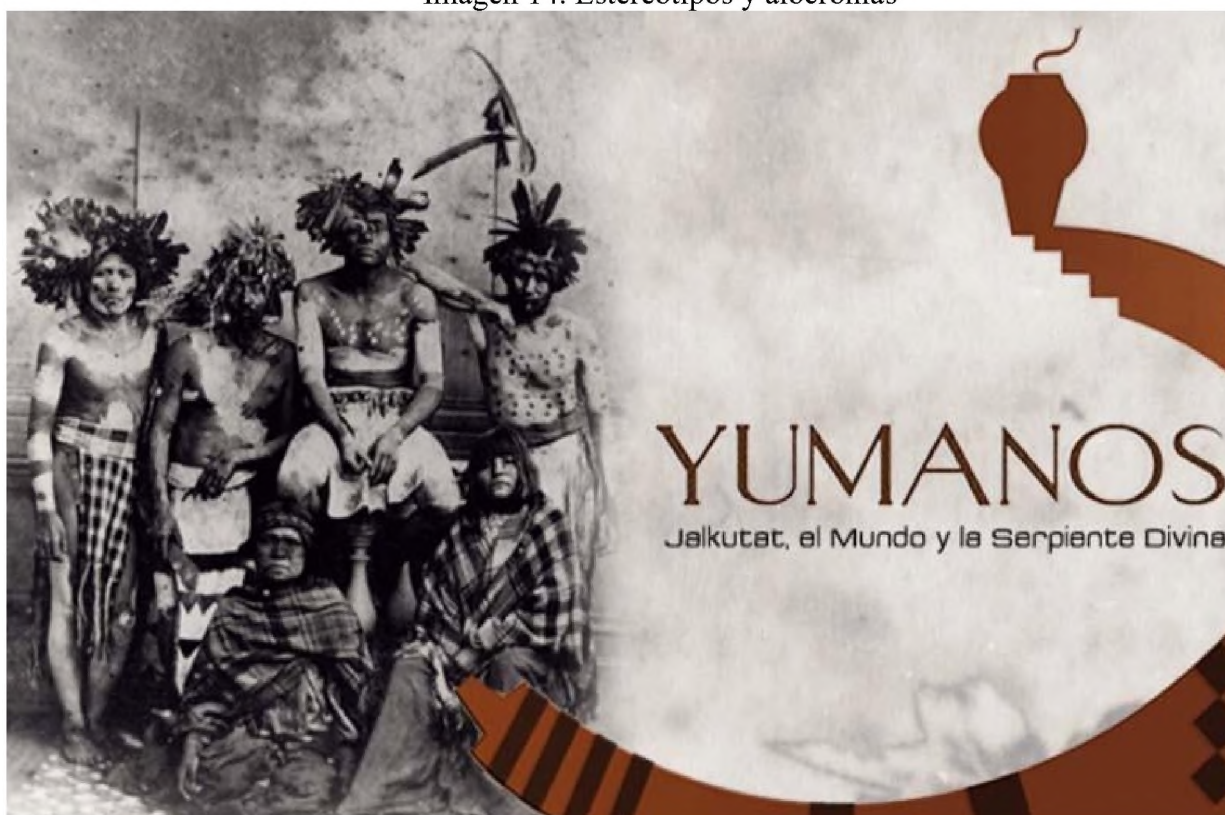
Como señala Povinelli, conviene destacar que, mientras que «lo colonial provoca que el colonizado quiera parecerse al colonizador», lo multicultural ha promovido que «los sujetos subalternos y minoritarios busquen identificarse con el objeto imposible de una identidad propia auténtica e inalterada» (2006:6). Así, en la década de 1960 e interpelando principalmente a estadounidenses, Delfina Cuero, una mujer Kumeyaay-kumiay, nacida alrededor de 1900, reflexionaba en su autobiografía: «¿Pueden nuestros nietos ir a sus escuelas? ¡Ya no hay lugar para cazadores y recolectores! ¡Ya no podemos enseñarles cómo sobrevivir! ¡Deben aprender las nuevas habilidades de ustedes!» (Shipek, 1991: 123). Sin embargo, décadas más tarde, en 2009, un joven pa ipai que no pudo acceder a recursos gubernamentales destinados a «proyectos de cultura»

debido a que su apariencia resultaba poco legible, apropiable y fiscalizable, me comentó indignado: «A unos les dieron ayuda para vestuario de vaqueros, pero para que les dieran el proyecto se vistieron con taparrabos; nunca se visten así, sólo para pedir el apoyo. A nosotros como nos vieron vaqueritos pos no nos quisieron dar» (Niño pa ipai, 9 años, Comunidad de Santa Catarina, comunicación personal, mayo 2009).

Siguiendo las propuestas de James C. Scott (2009), es viable suponer que estas formas de socialización e intersubjetividad domesticadas y no conflictivas asociadas a «cumplir con el perfil» remiten a ser/hacer sujetos legibles, apropiables y fiscalizables e incluyen «odiosas clasificaciones» que sancionan modelos territoriales, de subjetividad y ciudadanía dominantes, sedentarias en la medida en que han buscado delimitar espacios y fijar la diferencia en el tiempo o en el espacio. Los esfuerzos —de funcionarios y académicos— por hacer legibles, apropiables y fiscalizables a los nativos han implicado diversos proyectos —de sedentarización— que han buscado fijarlos en el tiempo y/o en el espacio, mediante alocronías (Fabian, 2019) o estereotipos (Deloria, 2004; Hall, 1991) que sitúan a los nómadas en el paleolítico y a los indígenas dentro de una comunidad sedentaria y agrícola.

Los estereotipos y alocronías que históricamente han nutrido ejercicios de nomenclatura y clasificación (Scott, 2009: 156) se materializan, por un lado, en categorías y modelos analíticos que, como críticamente ha señalado Robert Bettinger (2015), asumen que invariablemente el nomadismo asociado a la caza, la pesca o la recolección, es reemplazado por la agricultura y por formas de vida sedentarias. Por otro lado, en narrativas académicas, gubernamentales y de la sociedad más amplia, que cuestionan la «autenticidad» de las prácticas, culturas e identidades étnicas de los nativos, porque incorporan prácticas que «obviamente no son autóctonas» (Jaime Vélez, hombre jiku, Director CINAH-BC, 55 años ca., intervención en la Presentación Yumanos).

Imagen 14. Estereotipos y alocronías



Cartel promocional de la primera exposición museográfica sobre los yumanos realizada en 2011 en el Museo Nacional de Antropología e Historia, en la Ciudad de México. Para visibilizar a los yumanos los curadores del INAH eligieron una imagen del siglo XIX, que muestra a un grupo kumiai. Los yumanos contemporáneos tuvieron poca presencia en la exposición, más allá de haber sido invitados a cantar durante la magna inauguración.⁷⁹

Imagen obtenida en: <http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/exposicion%3A928>

En el segundo aspecto, tocante a fijar a los nativos en el espacio, mediante procesos de despojo territorial y de sedentarización forzada que se han materializado en la fragmentación de sus territorios en unidades territoriales fijas (reservaciones, ejidos y comunidades), que halla respaldo en el «principio de ocupación efectiva de la tierra» (Gilbert, 2012) y en la «trampa territorial del Estado» (Agnew, 2005). Al menos desde finales del siglo XVIII estos proyectos de

⁷⁹ Es una práctica frecuente en Baja California que funcionarios y académicos inviten a los nativos a «vestir sus eventos» contemplando que hagan bendiciones con las que inauguran encuentros o exposiciones en museos. En más de una ocasión los nativos se han quejado porque «a mí me invitaron, pero no me dijeron de qué iba a tratar así que no vengo muy preparada, nomás como de adorno» (Leonor Farlow Espinoza, mujer kiliwa, Inauguración de la exposición «Rostros de arena», C-INAH-BC, Ensenada, diciembre 2018). Este es un ejemplo del «racismo suave» del que habla Martínez-Novio (2016) que trata a los nativos como dignos de atención, pero no como a iguales

sedentarización —geográfica e identitaria— han sancionado una «separación artificial» (Wilken, 1996) o, mejor dicho, varias: la que los dividió y designó en función de las misiones que se establecieron en sus territorios y después en dos Estados-nación, la que los agrupa en entornos ecológicos específicos clasificándolos como rianos, serranos o costeros, o la que los diferencia en grupos étnicos con fronteras y contenidos supuestamente estables, entre otras.

Los kumiay sí reivindican su relación con la costa, sin embargo, como lo documentan registros históricos y etnográficos también hay clanes desérticos y serranos (Ángel Díaz Ojeda, hombre kumiay, 30 años, Comunicación personal, septiembre de 2021; Hohenthal et al. 2001; Shipek 1982; Carricó 2008); actualmente sus ejidos, comunidades y reservas están en zonas montañosas y no en la costa. Los kiliwa y pa ipai, designados como montañeses (Garduño, 1994) también tenían acceso a la costa y al desierto; sólo los cucapá son categorizados como «rianos» pese a que se documenta —al menos etnográficamente— su presencia en la sierra de Juárez con los kumiay y los pa ipai (Panich, 2009; Hohenthal et al. 2001). A mi parecer esta clasificación de los nativos como costeros (kumiay), serranos o montañeses (pa ipai y kiliwa) y rianos (cucapá) naturaliza una ubicación —la actual— que es resultado de procesos de despojo y minimiza la complejidad de las formas de subsistencia y organización de los nativos que se caracteriza por su adaptación y conocimiento de múltiples entornos.

Es decir, cumplir con el perfil ha implicado que los nativos se ajusten —al menos en apariencia— a modelos territoriales, de subjetividad y ciudadanía sedentarios, lo que ha supuesto, bien que transiten a través de estereotipos, alocronías y expectativas de funcionarios, académicos y curiosos (disfrazándose con taparrabos para pedir recursos por ejemplo), bien que se resignen a ocupar lugares que no consideran dignos (como los camiones de basura) o bien a quedar excluidos de programas gubernamentales y a no acceder al pleno ejercicio de sus derechos (porque las juntas

son pura perdedera de tiempo). Propongo que, en las dos primeras décadas del siglo XXI, no cumplir con el perfil les ha valido a los nativos ser catalogados como «pueblos indígenas en riesgo». Esta categorización es una actualización de retóricas racistas o esencialistas cuando, sin tomar en cuenta las particularidades de los nativos y de los procesos históricos en que participan cuestionan su autenticidad argumentado que han adoptado prácticas y referentes culturales «que obviamente no forman parte de lo autóctono» (Jaime Vélez, hombre *jikú*, 55 años).

«Las reglas que la gente blanca ha impuesto»

Una canción kiliwa registrada en la década de 1980, a la letra dice: «los kiliwa son muy antiguos, antes tenían mucha tierra, hasta que llegaron *los que dividen la tierra*, ahora los kiliwa pelean por poca tierra» (Sánchez Ogaz y Trujillo, 1987: 110; las cursivas son mías). La letra de esta canción, así como mis experiencias con los nativos me inclinaron a acercarme a la dupla sedentarismo/nomadismo a partir de las propuestas filosóficas de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004). Mi interés al adoptar esta perspectiva es redirigir las «inocentes» preguntas sobre la autenticidad y la validez, no a las subjetividades de los nativos, sino a las de los propios investigadores, a nuestros marcos analíticos, a las representaciones que hacemos sobre nosotros y sobre los nativos sin «arrimarnos a ellos». Estimo pertinente, además, explorar los efectos que tienen nuestras construcciones científicas en la gente de carne y hueso a las que «representamos» al respaldar o cuestionar la espacialidad sedentaria que las respalda.

Para Deleuze y Guattari no es —sólo— la movilidad o las formas de subsistencia u organización social lo que distingue a nómadas de sedentarios, sino sus formas de estar en el mundo, de comprender el espacio, el tiempo, la diferencia y la vida misma. Recuperando modelos territoriales, proponen que los sedentarios miden el espacio para ocuparlo, asignando a cada uno su parte y fijando cada cosa en «su lugar» (Deleuze y Guattari, 2004: 385). En tanto, los nómadas

ocupan el espacio sin medirlo, o de manera turbulenta y a veces también violenta. Esta distinción entre nómadas y sedentarios no sólo tiene implicaciones territoriales, sino en lo que respecta a la construcción de modelos de subjetividad y ciudadanía en los que también se mide el espacio para ocuparlo.

Siguiendo los planteamientos de Guattari en lo tocante a las subjetividades, medir el espacio para ocuparlo ha implicado separar actividades de orientación en el mundo social, material y cósmico (actividades de semiotización, dice él) en una serie de esferas separadas que, una vez aisladas, son estandarizadas, instituidas y capitalizadas por el modo de semiotización dominante, de forma tal que terminan separadas de sus realidades materiales y políticas (Guattari y Rolnik, 2006: 27).⁸⁰ Este planteamiento lleva a Guattari a considerar reaccionario el concepto de cultura entendida en dos de sus acepciones predominantes: como valor o refinamiento del espíritu individual (y que permite medir a quién tiene cultura y quién no) y cómo espíritu de un pueblo.

Estas dos acepciones de cultura también son indicadas por George Stocking, quien las refiere como «humanista» y «antropológica», asociando la primera con los evolucionistas decimonónicos; y la segunda con el culturalismo desarrollado a partir de las propuestas de Franz Boas. La llamada noción antropológica de cultura de los boasianos se presenta como plural, relativa, determinista y homeostática y está asociada a la costumbre y la tradición, más que con la innovación. La noción antropológica de cultura de los boasianos, contrasta claramente con las propuestas de Roy Wagner en la *Invención de la cultura*, que permite entenderla no como fijeza o conservación, sino como procesos de singularización abiertos e inacabados que comprenden diversas actividades de semiotización (Guattari y Rolnik, 2006: 36). Estas nociones me parecen

⁸⁰ Una consecuencia de esta separación puede ser la que distingue entre apropiación «simbólica» y apropiación «utilitaria» de la tierra (Giménez y Héau, 2006: 45); sobre todo cuando se prioriza una sobre la otra.

fértiles para comprender las identidades, las culturas y las territorialidades de los nativos desde el dinamismo, comprendiendo, como ha señalado Renato Rosaldo que

Ningún dominio de la vida es más o menos cultural que otro. La cultura moldea las formas en que las personas comen, hacen política y comercian en el mercado tanto como sus modos de escribir poesía, cantar corridos y representar dramas wayang (1989:123)

Volviendo a Deleuze y Guattari, es importante señalar que hay modelos territoriales y de subjetividad que remiten a espacios estriados (medidos para ocuparse) y espacios lisos o abiertos (que se ocupan de manera turbulenta y abierta, itinerante). Así, para estos autores el capitalismo no es sólo un sistema económico, sino también una empresa mundial de producción de subjetividades (Deleuze y Guattari, 2004; Guattari y Rolnik, 2006) que descansa en la medición y la clasificación peyorativa de la diferencia para establecer múltiples jerarquías. Como ejemplos de estas jerarquizaciones, está la que distingue entre culturas «superiores» o «inferiores» y en la actualidad la que, asumiendo y delimitando «mundos culturales coherentes y modelados, encerrados en discretos territorios, idiomas y costumbres» diferencian entre aquellas que «se encuentran hondamente marcadas por la cultura mestiza, y las que cultivan aún lazos identitarios muy sólidos» (Olmos, 2011: 27).

Estas jerarquizaciones son las que delimitan «perfiles», ha justificado el despojo y otras formas de violencia y, en la actualidad dificultan a los nativos el ejercicio de sus derechos por no cumplir con el perfil. Como lo ha señalado Shaylih Muehlmann respecto a los cucapá, «la combinación de políticas neoliberales y discursos del multiculturalismo ha creado condiciones políticas en las que la diferencia étnica se pone en primer plano como una forma de negar derechos a quienes no prueban ser “suficientemente” indígenas» (Muehlmann, 2012a: 79).

Con el propósito de establecer jerarquizaciones, el capitalismo mide el espacio — geográfico y el de las subjetividades— para ocuparlo y apropiarlo, imponiendo con ello una

espacialidad sedentaria⁸¹ que, sin serlo, se erige como la norma, naturalizando dualismos ontológicos y jerarquías que impone, derivadas de estos dualismos. Esta espacialidad sedentaria da soporte a las ideas capitalistas de propiedad, así como a la delimitación de fronteras fijas y claramente trazadas. En la demanda que algunos Kumeyaay presentaron para defenderse del proyecto del «muro de Trump», recuperaron algunas de las promesas que hizo como candidato que ejemplifican esta espacialidad sedentaria y capitalista contra la que se han posicionado a través de demandas y manifestaciones políticas. En este documento, los demandantes citan a Trump:

Construiré una gran muralla, y nadie construye murallas mejor que yo, créanme. Quiero que sea tan hermosa porque tal vez algún día lo llamen "El Muro de Trump". Tal vez. Así que tengo que asegurarme de que sea hermoso, ¿verdad? Estaré muy orgulloso de ese muro. Si lo llaman así, tiene que ser hermoso. Y colocas esa valla y excavas tus cimientos. Y colocas esa valla, no hay escalera que cruce eso (Trump, 2015, en *Kumeyaay Complaint*, 2020:20)

Históricamente, esta espacialidad sedentaria ha conllevado formas particulares de conceptualizar el movimiento y el asentamiento que privilegian lo fijo y lo estable y estigmatizan la movilidad —y el cambio— al punto de criminalizarla, invisibilizando a aquellos que «no cumplen con el perfil». A fin de controlar o al menos gestionar el movimiento o el cambio, esta perspectiva imperante ha conducido a la fragmentación del mundo en unidades territoriales discretas, delimitadas, en términos, primero de imperios y luego de países o Estados nacionales —y estados, condados, municipios, ejidos, reservas, comunidades, etc.—, así como nociones fijas, arraigadas y nacionalistas de cultura e identidad que se sancionan como «la norma» (Cresswell, 2006: 34).

De acuerdo con Deleuze y Guattari, la axiomática capitalista permite establecer relaciones funcionales a través de las cuales un sujeto, definido como universal, adquiere derechos abstractos

⁸¹ Intencionalmente parto de una noción muy abstracta de espacio (Massey, 2005; Ingold, 2011), pues las prácticas sedentarias de medición y ocupación del espacio, que establece la axiomática capitalista para delimitar entidades comprenden dimensiones que prefiero no asumir de antemano.

de propiedad sobre un objeto cualquiera (Deleuze, 2017). A través de la axiomática capitalista, de las reglas que la gente blanca ha impuesto, se han ido definiendo perfiles, conjuntos jerarquizados —aparentemente fijos y cerrados— de sujetos y objetos (un pueblo y una tierra). Mediante los Estados-nación, la axiomática capitalista regula, prescribe y norma sus relaciones o derechos (Deleuze y Guattari, 2004; Shuter, 2006; Esperón, 2013, 2016, 2018; Abadi, 2016), tanto al interior de estas entidades, como organizándolas jerárquicamente. Es decir, que «el capitalismo mundial integrado se sostiene haciendo coexistir zonas de desarrollo —con bolsas de precariedad interior—, zonas de subdesarrollo relativo —con élites dirigentes privilegiadas— y zonas de pauperización absoluta» (Martínez, 2020: 3).

Sobre los cimientos de la filosofía europea desarrollada desde la antigüedad hasta la modernidad (Ibáñez, 2014), la axiomática capitalista ha naturalizado como universal una sola forma de estar en el mundo, de construir y ordenar el espacio que, además de sedentaria y escópica⁸² (Ingold, 2011:55), es «intrínsecamente masculina, universalmente blanca y compulsivamente heterosexual» (Braidotti, 2004:77). Esta forma de espacialidad y ordenamiento del espacio ha tenido implicaciones ontológicas, epistemológicas y políticas que amenazan no sólo la diferencia, sino la vida misma (Haraway, 1995, 2019; Tsing, 2017; Braidotti, 2018).

Para concretar esta idea de la construcción eurocéntrica y patriarcal del espacio a través de la axiomática capitalista, retomo las palabras de Aura Cumes (Gil y Cumes, 2021: 18), quien esclarecedoramente señala:

Cuando el sujeto hombre, no la gente, sino el hombre [intrínsecamente masculino, universalmente blanco y compulsivamente heterosexual], se apropia del significado de ser humano, lo hace creando antítesis a las que somete, inferioriza y despoja. Las primeras antítesis fueron las mujeres, diferenciadas a partir del sexo y jerarquizadas como inferiores.

⁸² Escópica como visual o contemplativa. Desde estas perspectivas escópicas que privilegian la visión se habla de «cosmovisiones» (Oyewumi, 2015: 93; Katzer, 2019:76) como «representaciones» como requisitos previos a la acción sobre un mundo «externo» (Ingold, 2011:77), haciendo restrictiva la noción de cosmovisión.

De la misma manera, el hombre se disocia de la naturaleza, a quien feminiza; a partir de ello se atribuye la potestad de descubrirla, penetrarla, torturarla y convertirla en mercancía.

De manera muy sugerente, y poniendo en diálogo las propuestas de la economía política y el giro decolonial, Ramón Grosfoguel, plantea —en coincidencia con Deleuze y Guattari— que la expansión colonial del capitalismo ha sido más que la consolidación de un sistema económico a escala planetaria. [Añadiendo más calificativos a los que ya proponía Braidotti] Grosfoguel afirma que a través de la expansión colonial/moderna el «hombre europeo, capitalista, militar, cristiano, patriarcal, blanco y heterosexual» estableció múltiples jerarquías imbricadas para clasificar a la gente como superior o inferior (Grosfoguel, 2008: 2017). La dupla nomadismo/sedentarismo ha sido uno de estos sistemas de clasificación.

De acuerdo con este autor decolonial, la clasificación de la población mundial a partir de criterios racistas y patriarcales ha dado justificación y soporte a la división internacional del trabajo, a la acumulación capitalista y a diversas relaciones de violencia. A partir de las propuestas del giro decolonial, se considera que el fin de las administraciones coloniales implicó el fin del colonialismo, pero también su continuación a través de la colonialidad de ser, el saber y el poder. Poniendo en diálogo a los filósofos de la diferencia (Deleuze y Guattari, 2004; Derridá, 2003; Shuttera, 2006; Braidotti, 2000) con estos planteamientos del giro decolonial, sugiero entonces entender la axiomática capitalista, las reglas que la gente blanca ha impuesto, como un sistema de organización y jerarquización de la diferencia, del espacio y de la vida, que se asume e impone como único y universal y que ha privilegiado modelos territoriales y de subjetividad sedentarios, más que fijos, claramente delimitados y jerarquizados.

Es decir, entiendo la axiomática capitalista como continuidad de un sistema de clasificación de origen colonial, que es eurocéntrico, racista, patriarcal y sedentario. Este sistema delimita conjuntos de objetos y sujetos esencializados, entre los que establecen como naturales formas de

organización y relación jerarquizadas que se actualizan constantemente a través de adición y sustracción de axiomas que garantizan o niegan derechos (como en el caso de la convocatoria con que iniciamos este capítulo). La universalidad de la axiomática capitalista se ha sostenido, invisibilizando al sujeto —supuestamente universal— que la enuncia, tanto como la codificación con la que, a partir de dicotomías esencializadas, mide y delimita espacios para ocuparlos/dominarlos: hombre y mujer, cultura y naturaleza, razón y pasión, moderno y salvaje, agencia y estructura, sujeto y objeto, sedentarios y nómadas y un sinfín de etcéteras, que se contraponen como excluyentes, en relaciones de oposición dialéctica.⁸³

Quizá una de las antítesis más extendidas y menos cuestionadas sea precisamente la que contraponiendo naturaleza y cultura, sitúa a los nómadas apenas alejados de la naturaleza. Marisol de la Cadena (2009) ofrece una excelente acercamiento a estos ejercicios de medición y delimitación de espacios dicotómicos a partir de los cuales se establecen jerarquías. La naturalización de estas jerarquías ha justificado la imposición de relaciones de dominación y tutelaje, hacia la naturaleza y «los naturales». De acuerdo con esta autora, a partir de la distinción ontológica moderna que separó lo natural y lo humano, así como la pasión y la razón, las sociedades humanas fueron clasificadas jerárquicamente evaluando la distancia que supuestamente las separaba de la naturaleza.: los nómadas quedaron en la base de esta peyorativa clasificación. Para pensadores como Kant o Hegel —a los que recupera de la Cadena— el dominio de la pasión acerca al hombre al «estado de naturaleza», lo degrada al alejarlo de la libertad. Buscando garantizar la libertad del hombre, estos pensadores convirtieron a los «naturales» en objetos necesitados del gobierno y tutelaje de la gente de razón. Así, aunque los naturales fueron

⁸³ En este punto encuentro cierta coincidencia en los planteamientos (o críticas) de Rosi Braidotti (2018), Marisol de la Cadena (2019) y Audra Simpson (2014), respecto a que la síntesis dialéctica hegeliana niega la diferencia estableciendo la preeminencia de uno solo de los términos, negando la posibilidad de que ambos términos se afirmen en relaciones de coexistencia.

degradados a objetos, las reglas que la gente blanca ha impuesto también han establecido jerarquías entre ellos.

El jurista Jeremie Gilbert (2012) condensa y desarrolla esta idea a partir del llamado «argumento agrícola» que se constituye como base del «principio de ocupación efectiva». En esta teoría confluyen postulados —extremadamente antropocéntricos, eurocéntricos y racistas— procedentes de la filosofía moral y económica del siglo XVIII y, a partir del siglo XIX, de las ciencias sociales. Explorando —igual que de la Cadena— planteamientos de pensadores como Locke, Rousseau o Kant, Gilbert propone que el principio de la ocupación efectiva de la tierra descansa en *la idea moral* de que, el derecho de poseer legítimamente la tierra surge únicamente de la capacidad del hombre para dominarla, a través del trabajo y de su ocupación permanente y exclusiva. De acuerdo con Lelievre:

Antes del siglo XVII, la propiedad se definía por el descubrimiento, la conquista y ocupación de la tierra. Los *Dos tratados de gobierno* de Locke cambiaron esta definición para arraigarla en el trabajo. Al distinguir la propiedad de la tierra de la propiedad de los recursos de la tierra, Locke proporcionó una filosofía moral y económica que haría de la ocupación y el uso sedentario de la tierra la única forma legítima de propiedad en el Nuevo Mundo (2017: 77)

Estos planteamientos se complejizaron a partir de las propuestas de Lewis H. Morgan, estrechamente vinculadas con el naturalismo y el evolucionismo social (Penedo, 2014; Lelievre, 2017) y que en algunos casos siguen permeando los acercamientos «científicos» a diferentes formas de vida en común. A partir de las propuestas de Morgan, las «artes de subsistencia» fueron consideradas como la principal forma para medir la distancia entre el hombre (de razón) y la naturaleza (y los naturales); la agricultura se utilizó entonces como un claro indicador de cultura

y se convirtió en la principal —o en la única forma— de legitimar la propiedad sobre la tierra (Gilbert, 2012; Lelievre, 2017).⁸⁴

Ignorar o invisibilizar las territorialidades nómadas a partir del llamado «principio de ocupación efectiva» (Gilbert, 2012) y de «la trampa territorial del Estado» (Agnew, 2005, 2009), ha permitido representar sus territorios como *terra nullis*, como tierras vacías —baldías— o de «dominio público», susceptibles de ser colonizadas (Gilbert, 2012; Lelievre, 2017). Como ha sido documentado desde diferentes disciplinas, una idea muy sostenida ha sido que la supuesta simpleza de las sociedades nómadas no les permitió desarrollar ni ideas, ni sistemas de propiedad de la tierra (Gilbert, 2012: 686; Lelievre: 2017: 65). Así, en 1850, en un reporte dirigido al Presidente de Estados Unidos, Thomas B. King, uno de los comisionados para informar sobre la situación de las tierras en California informaba:

Los pequeños grupos con los que me encontré parecen ser casi el grado más bajo de seres humanos. Viven principalmente de bellotas, piñones, raíces e insectos, ocasionalmente pescan y cazan. No parecen tener la menor inclinación para cultivar la tierra, ni siquiera intentan hacerlo. *Nunca han pretendido tener ningún interés en asegurar la propiedad de la tierra; ni los inmigrantes españoles o estadounidenses los han tratado como si tuvieran algún derecho sobre ella.* Aquellos que están en las montañas, viven en estado salvaje y no civilizado y son los objetos más degradados de suciedad e inactividad [...]. Es posible que el gobierno pudiera, al reunirlos, enseñarles en cierta medida las artes y hábitos de la civilización, pero si juzgamos el futuro por el pasado, desaparecerán de la faz de la tierra a medida que los asentamientos de los blancos se extiendan (King, 1850: 6)

Hay quienes incluso ahora, en sus acercamientos a los yumanos, distinguen, como hizo Morgan, tres etapas de desarrollo que serían indicadores del nivel o grado de evolución social:

en la primera el hombre es dominado por la naturaleza que lo rodea, en la segunda se produce un relativo equilibrio entre el hombre y su medio ambiente (armas iguales) y en la

⁸⁴ A finales del siglo XIX en Estados Unidos las posturas sobre reconocer o no los derechos territoriales de los indígenas tuvieron renombrados exponentes, en el primer caso, por ejemplo, el trabajo de Helen Jackson (1889) que se apoya en la situación de algunos diegueños; en el segundo estaba el director del Bureau of American Ethnology, John W. Powell (1899). En ambos casos se reconoce la guerra y la conquista como una de las formas de legitimar la propiedad sobre la tierra; en tiempos más pacíficos imperaron las ideas de Locke: «Cuánta tierra labra, planta, mejora, cultiva y puede utilizar su producto, tanta es su propiedad. Con su trabajo, por así decirlo, lo excluye [sic] de lo común» (Locke [1690] 1980; 21, en Lelievre, 2017: 83)

tercera el hombre adquiere pleno dominio de su entorno natural mediante el desarrollo tecnológico e industrial (Rougerie, 2000, en Giménez y Héau, 2007: 12)

Michelle Lelievre (2017), una de las autoras que me ha resultado clave para entender el nomadismo como una forma de vida en común contemporánea, a través de su trabajo con lo Mik'maw de Nueva Escocia, sugiere que estos planteamientos han permitido a los colonos disfrazar la ambición y el racismo de su proyecto territorial, económico y político, presentando como una cruzada moral sus intentos para sedentarizar a los nómadas mientras se apropiaban de sus territorios: a través de artes de subsistencia «superiores» se buscó o bien salvar a los naturales de la degradación imponiéndoles la civilización sedentaria, o bien se justificó su exterminio — material o simbólico— en nombre del progreso, la libertad y la razón.⁸⁵ Por ejemplo, Cyrus Thomas, en la introducción al reporte *Indian Land Cessions in the United States*, presentado por John W. Powell, señalaba:

el carácter, el bajo nivel cultural y las creencias religiosas de los aborígenes ofrecían una disculpa para considerarlos un pueblo sobre el cual el genio superior de Europa podía reclamar legítimamente una ascendencia. Por lo tanto, los soberanos del Viejo Mundo no encontraron dificultad para convencerse de que compensaban ampliamente a los nativos al otorgarles los beneficios de la civilización y el cristianismo a cambio de control sobre ellos y sus tierras (Powell et al. 1899, 529)

Desde perspectivas sedentarias el Estado-nación, dependiente de la agricultura y asociado a poblaciones asentadas cada vez más numerosas, se situó en la cúspide de la evolución social (Sahlins y Service, 1960; Lubock, 1969 en Lelievre, 2017: 69) y el perfeccionamiento moral.

A través de los Estados-nación, la axiomática capitalista delimita, legitima y regula, objetos y sujetos, tierras (lo material) e identidades (lo semiótico). La forma en la que se impone actualiza y legitima es reconociendo derechos cambiantes, que presenta como naturales y universales (y que construyen así una axiomática). Sitúo aquí lo que, a partir de la geografía John Agnew (2012)

⁸⁵ Un análisis interesante sobre la primacía moral con que se ha dotado a los sedentarios es el trabajo del geógrafo Tim Cresswell (2006)

define como «la trampa territorial del Estado» y que consiste en asumir que la territorialidad es exclusiva del Estado-nación moderno (en clave westfaliana).⁸⁶ A partir de esta «trampa», por un lado, la territorialidad se entiende únicamente como control y dominio de la tierra; que, además ha de ser permanente, absoluto y exclusivo, para que esta pueda ser legítimamente considerada un territorio. Por otro lado, se asume que efectivamente la territorialidad estatal, por ejemplo, aquella que, con criterios agrarios, divide la tierra en ejidos y comunidades agrarias, efectivamente elimina o desplaza otras territorialidades; además esta espacialidad sedentaria permite que el Estado se reserve el dominio sobre los recursos del subsuelo y las modalidades de propiedad, justificándose en el interés nacional.

En términos muy concretos la llamada trampa territorial del Estado en el caso de los nativos se materializa en las propuestas que construyen «una unidad sistémica que reúna en un solo esquema la diversidad cultural de los yumanos, [tomando en cuenta sólo a las personas que] hablan kiliwa y pai pai, que kumiai y cucapá u otras combinaciones» (González y Gabayet, 2019: 23). Desde tiempos prehistóricos los yumanos se han extendido mucho más allá de la actual frontera de Baja California; de modo que las propuestas de «panyumanidad» que sólo consideran a los nativos, están excluyendo del universo del que forman parte a los Quechan, Mojave, Maricopa, Haldchidhoma, Yapavai, Hualapai, Havasupai, por ejemplo. Sostengo que no es posible extender esta pretendida «unidad sistémica» más allá de las fronteras Baja California, al tiempo que resulta imposible hablar de panyumanos excluyendo a más de la mitad de las personas y grupos que se identifican o han sido identificadas a través de esta categoría.

⁸⁶ Esta «trampa territorial» se refleja en el estudio de los nativos que se circunscribe al espacio geográfico de ejidos y comunidades agrarias que les fueron dotados o reconocidas; así como, siguiendo a Luna (2021:52), en el uso de cifras de población nacionales que se utilizan como «datos duros» para respaldar narrativas extincionistas.

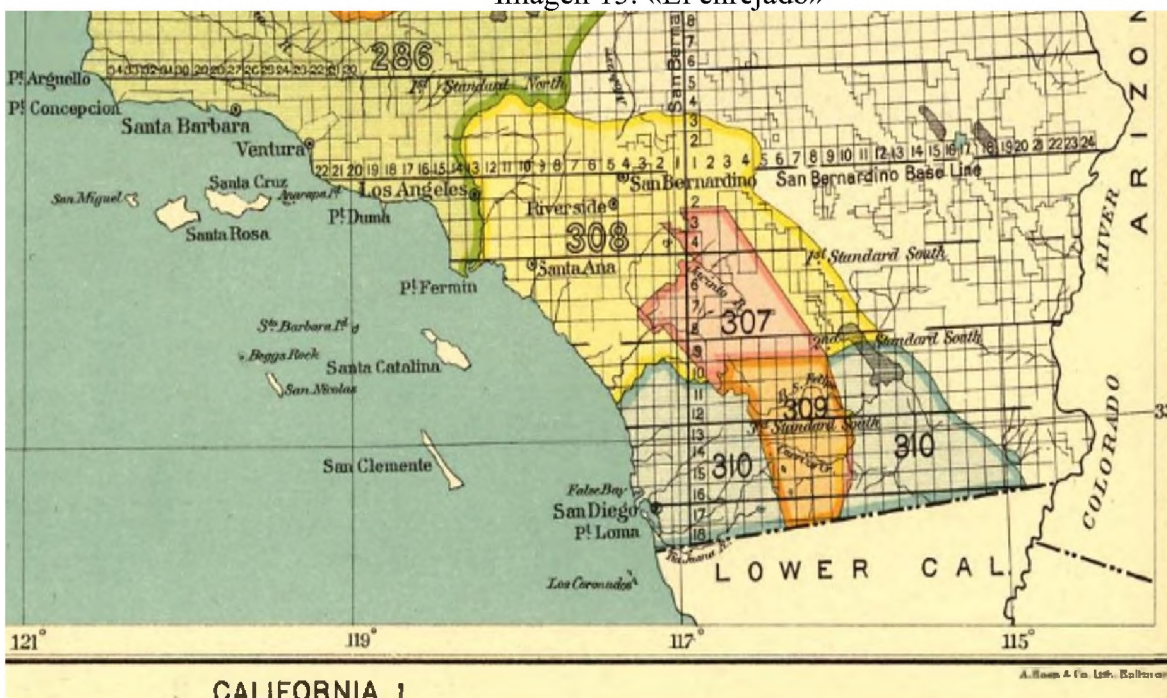
Para Agnew (2012) la trampa territorial es una estrategia de gubernamentalidad, que convierte al Estado-nación en el único referente válido de ordenamiento geográfico, cultural y político, en garante de los derechos de propiedad. De este modo, la espacialidad estatal invisibiliza —pero no elimina— formas distintas de relacionarse con la naturaleza y construir el espacio, que no necesariamente se afirman «conquistando» la naturaleza, ni controlando la tierra por medio de su ocupación permanente y exclusiva. En mi opinión, la trampa territorial puede hacerse extensiva, además, a la cultura y las identidades, para entender que las dicotomías establecidas por la axiomática capitalista no son universales ni naturales, sino una forma particular de codificar la diferencia (Braidotti, 2004).

Esta forma particular, sedentaria, de uso y tenencia de la tierra implica prácticas culturales de reconocimiento, limpieza, ocupación y demarcación que alteran permanentemente la tierra y el agua, lo mismo que la biodiversidad: tala y quema de bosques, construcción de cercos y represas, arquitectura e infraestructura a gran escala (Lelievre, 2017: 56). Desde la teoría de la ocupación efectiva, los efectos —generalmente destructivos— del uso y tenencia «civilizados» de la tierra se convierten además en puntos de referencia, si no exclusivos sí muy relevantes, para probar y legitimar su ocupación. La capacidad de destrucción se convierte así en derecho de propiedad y en prueba de «superioridad». De modo que, como señala Enrique Dussel (2000), el «pienso luego soy» cartesiano, se convierte «en conquisto, luego soy», colonial/moderno.

No sorprende entonces que, a mediados del siglo XIX, los eruditos estadounidenses y mexicanos que dieron nombre a los yumanos los consideraran inferiores y los describieran como «tribus apenas alejadas de la naturaleza» (Powell, 1892: 49), como una de las «razas más bajas de la tierra» (Powers, 1877: 38) o como «el pueblo más atrasado de México» en comparación con aquellos que sí recurrieron a la agricultura (Orozco y Berra, 1864:149). Según Scott (2009), para

construir el pueblo «homogéneo» de una nación, resulta necesario codificar en secuencias temporales (como antecedentes o remanentes) y/o en términos culturales a aquellos grupos que no se someten al «civilizado» proyecto estatal (entendido por este autor como trabajo fiscalizable y pago de impuestos). Estos grupos «salvajes» o «bárbaros», que no se ajustan al proyecto estatal (porque no es posible fiscalizar sus actividades y no pagan impuestos) son categorizados entonces como tribus o etnias y pensadas como antecedentes de las sociedades estatales, jerárquicas y centralizadas (Di Paola, 2009), a las que hay que «civilizar».

Imagen 15. «El enrejado»



Detalle del mapa de California presentado en *Indian Land Cessions in the United States*. Los números 309 (en naranja) y 310 (en azul), corresponden a los llamados Diegueños (Kumeyaay); en naranja lo supuestamente reservado; en azul lo supuestamente cedido, a partir del tratado (no ratificado) de 1852. (Powell et al. 1889: 789)

Así, los nómadas y otras poblaciones móviles escapan o quedan fuera del alcance de dispositivos, como los censos o mapas, a través de los cuales los Estados han buscado delimitar sus fronteras nacionales y hacer legibles y fiscalizables tanto sus recursos como la productividad de su población. Sin embargo, el propósito del Estado-nación, más que sedentarizar a los nómadas,

ha sido disciplinar sus movimientos (Lelievre, 2017: 166), hacer legible y fiscalizable su actividad económica (Scott, 2009: 234).

Siguiendo las reflexiones de pensadores poscoloniales y decoloniales, parece pertinente señalar que, a través de los Estados-nación modernos independientes, la axiomática capitalista se ha mantenido y actualizado. El fin de las administraciones coloniales no ha supuesto el fin del colonialismo, sino su continuidad como modernidad/colonialidad (Quijano, 1992) o bien como colonialismo colono (Simpson, 2014). Coinciden aquí, los señalamientos de Scott (2009) y Grosfoguel (2008) sobre que los argumentos a partir de los cuales se ha justificado la inferiorización de la diferencia se van actualizando a lo largo del tiempo. Los rasgos o elementos que se utilizan como elemento común de comparación, a través de los cuales la gente blanca define lo que significa *ser*, no sólo civilizado, sino incluso humano, han ido cambiando: el cristianismo, la escritura, la historia, el desarrollo, la democracia y, recientemente, la cultura «auténtica» (Povinelli, 2006; López Caballero, 2021).

Hasta ahora hemos señalado que, a través de la axiomática capitalista, los Estados-nación (que son sus modelos de realización) han mantenido y dado vigencia a la expansión colonial y a las espacialidades sedentarias que construye e impone la axiomática capitalista a través de la colonialidad/modernidad y del colonialismo colono. He propuesto que estas espacialidades sedentarias se sostienen a partir de dicotomías contrapuestas y esencializadas, desde las que se define el *ser* como lo fijo, permanente e inmutable. A partir de estas dicotomías y jerarquizaciones «la gente blanca», sus espacialidades, se convierten en la norma, sancionada a través de la delimitación de conjuntos y la regulación de derechos (nacionales e internacionales). En estas «reglas que la gente blanca ha impuesto» no ha habido lugar para cazadores y recolectores.

Los «dizque sabedores»

A partir de la etimología de sedentario como «el que trabaja sentado» y de la afirmación del líder kiliwa Elías Espinoza respecto a que «detrás de un escritorio no se puede decir que a los indios les está pasando esto o lo otro», en este apartado intento situar algunas prácticas y narrativas académicas en el sedentarismo, entendiéndolo como lugar de enunciación privilegiado que legitima sistemas de clasificación violentos, en la medida en que responden a estereotipos y alocronías. En reacción a una Publicación en Facebook, en la que el erudito espeleólogo Carlos Lazcano⁸⁷ ensalzaba la evangelización española como base de la civilización en la península, al tiempo que descalificaba las críticas de los nativos argumentando que «como no han leído no saben», una mujer pa ipai, poco afecta a los académicos, comentó:

[Hay] muchos *dizque sabedores* [que] se dedican a hablar y escribir de nuestros grupos, pero sólo a través de otros investigadores y de los libros, porque no se arriman con nosotros a informarse de viva voz. Nosotros estamos aquí, nos conocemos, conocemos a nuestros abuelos, y eso nosotros lo valoramos más, porque somos personas de carne y hueso, no hojas escritas en un libro (EC, mujer pa ipai, 55 años, publicación en Facebook, diciembre de 2018: <https://www.facebook.com/gilberto.gonzalezarce/posts/pfbid0NymNMtav7mgN3gBnxsddhhubJ9c618uYkEiO3ThFS19cNYozOsA7auCCTwXc7Vwml>).

Palabras más, palabras menos, casi cada vez que he interactuado con algún nativo surge este mismo reclamo que, en mi opinión, cuestiona la autoridad, las prácticas y muchas de las representaciones «científicas» que desde la academia se han hecho de «sus grupos, sin arrimarse a ellos». Se trata, a decir de Eduardo Restrepo (2012:16) de representaciones construidas desde la arrogancia cultural y/o epistémica (no saben porque no han leído); o bien desde la distancia cultural, entendida como base de la objetividad (Haraway, 1995), a decir de Alfred. L. Kroeber de su trabajo y del de sus colegas:

⁸⁷ Carlos Lazcano Sahagún, es un reconocido bajacaliforniano, apasionado de la espeleología y de la historia de la península. Reconociendo su erudición es frecuente que periódicos locales lo inviten a escribir artículos sobre temas históricos. Es un abierto apologista de la colonización europea en Baja California.

[Nuestra motivación] no era en ningún sentido política, ni lucrativa. Más bien fue dictada por pura curiosidad intelectual [...] También un factor es la distancia cultural entre los nativos primitivos y los caucásicos civilizados. La diferencia entre ellos, entre sus puntos de vista e intereses, es tan grande que rara vez hay algún sesgo político involucrado en las investigaciones sobre las condiciones nativas [...]. donde los primitivos están involucrados, el abismo cultural es tan grande que la actitud del antropólogo o etnólogo es relativamente imparcial, y casi tan libre de prejuicios como la actitud de un botánico o zoólogo al describir la naturaleza o la distribución o el número de animales y plantas (Kroeber, 1954, 10)

Deleuze y Guattari asocian estas prácticas y narrativas «imparciales» que buscan la verdad y permiten establecer jerarquías, con las ciencias de Estado, ciencias reales o ciencias mayores, que son teoremáticas, abstractas, generalizantes y en cierto modo prescriptivas y normativas; además de que siguen el «ideal de reproducción», para ellos:

Reproducir implica la permanencia de un punto de vista fijo, exterior a lo reproducido: ver circular estando en la orilla [o detrás de un escritorio], para descubrir formas y extraer de ellas constantes [En las ciencias reales] se va de un género a sus especies [o bien], de una esencia estable a las propiedades que derivan de ella (Deleuze y Guattari, 2004: 3)

Asocio este «ideal de reproducción», de ver circular estando en la orilla, con algunas críticas que en *Facebook* los nativos hacen al trabajo y las publicaciones de los académicos, señalando por ejemplo respecto al uso del término cochimí aplicado a los huerteños:

Mientras ustedes siguen discutiendo sobre nuestra adscripción, nuestro grupo ya tiene bien claro de dónde viene, y que lengua es, mis bisabuelos y abuelos hablaron el kumiay se comunicaron con otros grupos, aquí en la Baja y en USA en kumiay, es muy claro, no hay otra. Ustedes siguen escribiendo de esto y repitiendo errores del pasado que nos perjudican. *Trabajo de campo actual es lo que falta, no estar detrás de un escritorio* haciendo hipótesis y repitiendo lo que dijeron cuando fueron a campo hace 30 años. Consulten los textos de los que llevaron una bitácora en los años 1947 que recorrieron esos lugares; en ningún lugar hay mención al nombre cochimí. #SomosKumiay (NG, hombre kumiay, 35 años, *Facebook*, julio 2019).

En más de una ocasión el conocimiento «científico» en torno a los nativos que reproduce alocronías (Fabian, 2019) y estereotipos (Hall, 2001; Deloria, 2004) ha supuesto su invisibilización y ha justificado el cuestionamiento de su autenticidad como «indígenas», tanto como el reconocimiento de sus formas de vida y sus derechos. Algunos de los desplazamientos

contemporáneos de los nativos están motivados para asegurar su presencia en eventos donde los académicos presentan información sobre sus comunidades. Uno de los recorridos que compartí con los huerteños en diciembre de 2018 fue a la ciudad de Tijuana y tuvo el propósito explícito de asistir a la presentación de un libro en el que se incluía información que había sido facilitada por Teodora Cuero Robles al antropólogo autor de este texto. De acuerdo con ellos, las narrativas «extincionistas» de los investigadores cambian

cuando ven que estamos en el público como que se cuidan más de lo que dicen de nosotros, de pérdida estando nosotros [en el público] ya no pueden decir que vivimos escondidos en los cerros o que ya no tenemos cultura...que se animen a decir algo aquí con uno de nosotros, yo sí los paro; nomás por eso a mí me gusta venir a ver qué dicen, ya que ellos no van con nosotros a ver qué decimos o siempre van con los mismos, que les dicen lo que quieren oír (LAM, mujer kumiay, 25 años, comunicación persona, Tijuana, diciembre, 2018)

Para situar el trabajo etnográfico y el conocimiento antropológico en relación con el sedentarismo y las ciencias de Estado, retomo algunas reflexiones de Leticia Katzer. De acuerdo con ella, para leer el posicionamiento de quienes construyen el conocimiento pueden considerarse «dos ejes» que han configurado «la matriz colonial» del quehacer etnográfico: «el modo de relación con los sujetos etnografiados [y] el tipo y forma de instrumentalización del saber producido» (Katzer, 2018: 119). A partir de estos dos ejes es posible ubicar la posición del etnógrafo en el entramado de las relaciones de poder y situar sus narrativas, no como reflejo neutro u objetivo de la realidad, sino como resultado de la distancia que construye y que mantiene, a partir de sus prácticas etnográficas y de sus representaciones, en relación con los sujetos etnografiados.

Sirva como ilustración la *Presentación de la monografía*⁸⁸ “*Yumanos: Cucapá, Kiliwa, Paipai y Kumiai*” (Garduño, 2019) que, debido a las restricciones impuestas a raíz de la pandemia, se realizó a través de Facebook. El evento, que tuvo lugar el 26 de agosto de 2020, fue coordinado

⁸⁸ La presentación en línea puede verse en: <https://www.facebook.com/plexmexico/videos/316818742964605/>

por el «Seminario de Historia de Baja California», una organización civil sin fines de lucro, con sede en las oficinas del Centro INAH, en la ciudad de Ensenada. A decir de los organizadores y presentadores el evento respondía a su interés por conmemorar el «mes de las poblaciones indígenas». Los organizadores del evento recurrieron a un formato estructurado y jerárquico inserto en un entramado institucional también estructurado y jerárquico: nombres, grados y nombramientos, antecedieron y justificaron intervenciones, comentarios y participaciones. Junto con el autor, Everardo Garduño, en la presentación participaron voces institucionales autorizadas y reconocidas: el director del Centro INAH-Baja California y dos funcionarios del INPI, además de eruditos ensenadenses; sin embargo, los indígenas en torno a quienes gira la monografía, la presentación y la conmemoración en cuestión, no fueron invitados como panelistas.

Los principales presentadores de la monografía, una funcionaria del INPI que ha trabajado en Baja California atendiendo a la población indígena —nativa y residente— por cuatro décadas, y el nuevo director del Centro INAH en Baja California, en funciones desde mayo de 2019, alabaron este trabajo desde perspectivas diferentes. La funcionaria del INPI enalteció el libro porque documenta «la presencia contemporánea de los nativos *en las comunidades* a las que se desplazó el autor para hacer esta monografía» (Carvajal, 2020, en Presentación Yumanos); además, reconoció con franqueza que esta monografía es un «documento de consulta muy valioso que va a permitir generar políticas públicas» (Carvajal, 2020, en Presentación Yumanos). Por su parte, y luego de felicitarlo por su minucioso «trabajo de archivo» (o de escritorio, usando la frase que usan algunos nativos), el Director del Centro-INAH, Baja California, calificando de «inocente» su pregunta, cuestionó al autor de la monografía en los siguientes términos:

Si como muestras en el libro, los yumanos, de este tronco común hokano, de esta familia yumana estuvieron ya definitivamente sujetos a una autoridad central, si se impuso ya el sedentarismo, el monolingüismo, la proletarización, la migración (hablas del 71. 6% de migración), el despojo territorial, el desempleo, la asimilación cultural, y nos dices que la

cultura vaquera se impuso como el referente cultural primordial, mi pregunta sería, si aun así se puede hablar de indígenas, o de una cultura indígena, o de una identidad étnica, porque, obviamente, la cultura vaquera no forma parte de lo autóctono (Jaime Vélez, hombre *jiku*, 55 años, Director CINAH-B, en Presentación Yumanos).

A partir de esta presentación, así como de las críticas que algunos nativos han hecho a los «dizque sabedores» me interesa entender las prácticas etnográficas como ejercicios de poder y no sólo como acercamientos o cuestionamientos «inocentes», que tienen en común lo que Lelievre denomina «sesgos sedentarios» porque asumen la universalidad y primacía de modelos territoriales y analíticos que privilegian el asentamiento, la estabilidad o permanencia, frente al movimiento y al cambio. Estas prácticas nutren — y hallan respaldo en— disciplinas científicas obsesionadas con la clasificación y los límites [que] fuerzan la contingencia y el cambio en cajas de clasificaciones» (Gaggioti et al.2005:4). Deleuze y Guattari, se refieren a estas disciplinas como «Ciencias reales o ciencias de estado» (2004:365); desde el *mobility turn*, se les ha identificado como «ciencias sociales inmóviles» (Sheller y Urry, 2005:12)

En el caso del nomadismo esto se ha traducido en acercamientos tipológicos que, partiendo de tipos ideales o puros, plantean preguntas que «rara vez tienen respuestas definitivas o consensuadas como ¿Cuántas veces debe mudarse una familia antes de ser considerada nómada o cuántas ovejas deben tener los agricultores antes de convertirse en pastores?» (Honeychurch et al. 2023:1). En cierto modo, entre los nativos, estos acercamientos al nomadismo han conducido a estereotipos que invisibilizan la persistencia de prácticas tradicionales como la caza, la pesca o la recolección, así como a narrativas académicas que asumen que se han sedentarizado o que su movilidad responde a procesos de migración. Como señala Audra Simpson respecto a los Mohawk, es como si para lograr el reconocimiento de su existencia y de sus prácticas tradicionales, los nativos contemporáneos debieran «hacer cestas como las hacían sus antepasados hace cien

años, o cazar cómo y dónde lo hizo el bisabuelo hace ciento cincuenta años [...], cuando estas prácticas fueron presenciadas y textualizadas por una persona blanca» (Simpson, 2014:48)

Los estereotipos y tipologías relacionados con el nomadismo muchas veces se acompañan de narrativas alocrónicas, que fijan en secuencias evolutivas prácticas de subsistencia o de organización social. Como señala Johannes Fabian (2019: 67), esta particular forma de organizar el tiempo se manifiesta

cuando se nos dice que ciertos elementos en nuestra cultura son “neolíticos” o “arcaicos”; o cuando se dice que ciertas sociedades vivientes practican una “economía de la edad de piedra”; o cuando ciertos estilos de pensamiento se identifican como “salvajes” o “primitivos”

Estas secuenciaciones son las que se utilizaron en la «Síntesis evolutiva de California» (Willey y Phillips, 1955) que situó a los yumanos y otros pueblos de California en el periodo arcaico, asumiendo que no perseguían la agricultura y a pesar de que en muchos casos «presentaban igual complejidad sociopolítica que sociedades agrícolas» (Simpson y Jones, 2015: 23). Bajo el supuesto —estrechamente vinculado con el evolucionismo social decimonónico— de que universalmente la agricultura reemplaza a la caza, la pesca y la recolección, el nomadismo (o seminomadismo) de los yumanos, vinculado con estas actividades de subsistencia es asumido por gran parte de los estudios antropológicos como un rasgo prehistórico; motivo de investigación de arqueólogos e historiadores.

Algunos historiadores han documentado los esfuerzos de los españoles para convertir a los indios en «ciudadanos cabales», señalando el fracaso de estos proyectos que buscaban asentarlos para poner fin «al perjudicial seminomadismo en que vivían» (Piñera, 1979: 50), es decir asumiendo ellos mismos el seminomadismo como una forma de vida perjudicial. En fechas más recientes y recuperando propuestas de George P. Murdock, de la ecología cultural y los estudios de cazadores recolectores, algunas propuestas se han acercado al nomadismo de los yumanos, pero

siempre situándolo en el pasado (Magaña, 2015; Rodríguez-Tomp, 2016). Como para «salvarlos» del estereotipo del nómada, otros trabajos han mostrado que, a la llegada de los españoles, los Kumeyaay y otros yumanos occidentales, practicaban la agricultura de inundación, es decir que no eran tan «atrasados» como se pensaría porque sí desarrollaron esta práctica (Carricó, 2008). En cualquier caso, estos acercamientos invitan a cuestionar tipologías convencionales y en cierto modo, la suposición prevaleciente de que estos pueblos sencillamente se sometieron y sedentarizaron.

Mientras que para muchos académicos la distancia —cultural, afectiva o política— dota a sus narrativas de «inocencia», «imparcialidad» u «objetividad», para muchos nativos es precisamente esta distancia la que invalida el conocimiento que los coloca como «dizque sabedores». Ciertamente el panorama cambia cuando se considera no sólo a «los mismos de siempre», sólo a los que viven en las comunidades o cuando el tiempo para hacer trabajo de campo no se limita a aprovechar las mejores temporadas del año o las horas del día más templadas.

Entre fronteras

La actual conformación territorial de la Nación kumiay-Kumeyaay, a través de reservas, comunidades y ejidos, así como algunas de las categorías con que se identifican y han sido identificados (diegueños, indios de misión, cochimí, bandas, tribus, reservas, comunidades, etc.) son resultado de los procesos de consolidación de dos Estados-nación modernos que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, han buscado afirmar su soberanía sobre una tierra y un pueblo. En este apartado busco situar a los kumiay-Kumeyaay en relación con las narrativas y prácticas de dos proyectos de Estado-nación, considerando que a ambos lados de la frontera las reivindicaciones y las solicitudes formales de tierras han mediado en su construcción como sujetos políticos.

Asumo que estos procesos de consolidación forman parte de la axiomática capitalista y muestran la continuidad y actualización del colonialismo mediante la colonialidad/modernidad y el colonialismo colono (Cabrera, 2016). Para ilustrar la vigencia y actualización del colonialismo a través de la axiomática capitalista, puede servirnos rastrear la continuidad de dos delimitaciones que se establecieron durante el periodo colonial en Las Californias. A partir de 1772, tras la expulsión de los jesuitas, en el marco de las reformas borbónicas, se estableció la separación de las Californias: la Alta California quedó bajo la influencia de los franciscanos, en tanto que los dominicos quedaron a cargo de la Baja California (Magaña, 2018). Además, de acuerdo con el historiador David Piñera (1979), la expulsión de los jesuitas en 1768, marca el inicio de «la colonización civil» en las Californias, puesto que los ignacianos lograron evitar el asentamiento permanente de núcleos humanos independientes de ellos, impidiendo el surgimiento de pueblos de españoles y de indios. La delimitación nacional que se hizo en 1847 ratificó más o menos esta división, sujetando a [la Alta] California en el territorio nacional de Estados Unidos y a Baja California como parte de México.

Algo similar ocurrió respecto a las categorías de clasificación que los misioneros impusieron a los indios de las Californias como parte de su proyecto de evangelización. Así, el término «diegueños», utilizado por los misioneros para designar a quienes quedaron sujetos a la misión franciscana de San Diego de Alcalá, fundada en 1769, siguió utilizándose, ahora en contextos académicos, para hacer referencia a los kumiay-Kumeyaay. Aunque según lo documentó en la década de 1950, William Hohenthal, este término daba lugar a muchas confusiones e imprecisiones (Hohenthal, et al 2001); eso no evitó que el término diegueño se siguiera utilizando en contextos académicos por lo menos hasta la década de 1970 (Luomala, 1978; Hedges 1975); de

hecho, es la denominación que asigna la Organización Internacional de Normalización, que la registra como ISO 639-3 dih (dih, por «diegueño»).

Por otro lado, la situación de los kumiay-Kumeyaay a partir de la instauración de la nueva frontera entre México y Estados Unidos en 1847 puede servirnos para ilustrar no sólo la continuidad de la colonialidad/ modernidad a través de la axiomática capitalista, sino también la heterogeneidad e isomorfía de sus modelos de realización, así como su dinamismo.⁸⁹ Aunque las reglas que la gente blanca ha impuesto a cada lado de la frontera son heterogéneas, responden a una misma axiomática. Es decir, a pesar de las diferencias en sus proyectos territoriales, ni en México ni en Estados Unidos ha habido lugar para cazadores y recolectores. Simultáneamente estas mismas diferencias, por ejemplo, respecto a la relevancia que dan en sus proyectos territoriales a la propiedad individual o colectiva, cada uno de estos Estados- nación ocupa una posición distinta en la jerarquía internacional que los articula como parte de un todo.

La heterogeneidad e isomorfía de la axiomática capitalista puede rastrearse considerando a partir de qué criterios se ha definido y tratado de «solucionar» el llamado «problema indio», tanto en México como en Estados Unidos. Sirva como punto de partida para este argumento, una de las descripciones que, en la década de 1940, Alfonso Caso hacía sobre la colonización del norte de México/ sur de Estados Unidos:

[En el centro de México] las peticiones al rey no son de tierras, ni de aguas, ni de minas, ni de salinas; se piden hombres, porque al recibirlos se recibe, con ellos, la tierra y los recursos que esos hombres ya saben explotar y trabajar.[...] En cambio, [al norte] en zonas muy extensas que eran ocupadas sólo temporalmente, el conquistador europeo, lo mismo el español y el portugués, que el holandés o el inglés, tuvieron que sustituir al individuo mismo, con individuos que vinieron de Europa, después de que la población indígena había sido aniquilada (1948: 336).

⁸⁹En su análisis de la «ideología sedentaria», Michelle LeVieuvre (2017) señala que como parte del proceso de esencialización del nomadismo, los sedentarios invisibilizan su propia movilidad. Nuevamente, eso no significa que los sedentarios y sus espacialidades sean fijos o inmutables.

A partir de su trabajo con los Mohawk que habitan en la frontera de Estados Unidos y Canadá, recuperando las argumentaciones de Patrick Wolfe, Audra Simpson distingue el colonialismo colono, más o menos en los mismos términos que Caso; aunque a diferencia suya, ella sitúa la distinción a partir de las características de los proyectos coloniales y no en las de la población indígena:

El colonialismo-colono se define por un proyecto territorial —la acumulación de tierra— que lo diferencia de otras formas de colonialismo. Aunque el colonialismo es acumulativo, a diferencia de otros colonialismos, no es el trabajo sino el territorio lo que busca el colono. Debido a que los pueblos «indígenas» están vinculados a los territorios deseados, en el modelo colonial-colono deben ser «eliminados» (Simpson, 2014: 22)

Para redondear estas ideas me parece atinado el señalamiento de Paula López Caballero (2021:12), respecto a que mientras que en Estados Unidos el término indígena se utiliza sobre todo para designar a «no nacionales»; en México el término suele referir a quienes deben integrarse a la nación a través del mestizaje. Así, aunque ambos Estados-nación tuvieron que enfrentarse al «problema indio» (dando cuenta de su isomorfía), las narrativas y prácticas empleadas por cada uno para «resolverlo» han sido distintas, dando cuenta de su heterogeneidad.

El proyecto de Estado-nación estadounidense, signado por el Destino Manifiesto, ha buscado asegurar la acumulación de tierra —más que la fuerza de trabajo indígena— justificando la eliminación de sus primeros ocupantes (Simpson, 2014: 25); en palabras de David Lonnberg si «el darwinismo social postulaba una secuenciación temporal que ordenaba a la humanidad desde lo primitivo hasta lo civilizado, el Destino Manifiesto era su contraparte espacial, que promovía la conquista de la naturaleza salvaje por la agricultura, la ciudad y la urbe» de costa a costa (Lonnberg, 1991: 220). Por su parte, el proyecto de Estado-nación mexicano, definido por el mestizaje, ha buscado civilizar a la población a través de la mezcla de dos «razas» (Hernández, 2001: 34), consideradas superiores debido a que son sedentarias y agrícolas.

El poblamiento —relativamente— efectivo de Baja California, se consiguió a partir de la década de 1930, extendiendo sobre estas tierras —aparentemente vacías— las figuras del ejido y la comunidad agraria, considerando que «hay grandes semejanzas entre el antiguo calpulli y el actual ejido» (SRA, 2009). Quizá esta diferencia explica también las particularidades y temporalidades que distinguen el poblamiento y la incorporación de California y Baja California, a sus respectivos países. California se incorporó como estado 31° de la Unión desde 1850 y buscó agrupar y asentar a los *Native Americans* en reservaciones desde 1851 y 1852.⁹⁰ Baja California, por otro lado, se integró —un siglo después— como el estado mexicano 29° en 1952, luego de un intenso proceso de reparto agrario, iniciado en 1936, que incluyó la formación de once núcleos agrarios destinados a los nativos, además del formado previamente en Sonora.

Sin embargo, en ambos casos, ignorar o invisibilizar las territorialidades nómadas a partir del llamado «principio de ocupación efectiva» (Gilbert, 2012) y de «la trampa territorial del Estado» (Agnew, 2005, 2009), ha permitido representar el territorio de los cazadores recolectores, de los nativos y concretamente de los kumiay-Kumeyaay, como *terra nullis*, como tierras baldías o como tierras de dominio público, susceptibles de ser colonizadas (Gilbert, 2012; Lelievre, 2017). En Estados Unidos, los proyectos encaminados a establecer el control de California en relación con los indios y sobre todo tras la Fiebre del Oro, descansaron en la figura de tribus; como señalara el propio Alfred L. Kroeber:

La palabra “tribu” comenzó a usarse cada vez más después de que tuvimos un gobierno federal a través del cual se canalizaron nuestras relaciones con los indios. *Los indios fueron distinguidos según si vivían en una "condición tribal" o en una condición "civilizada" o asentada.* Fue el contacto, la presión, los edictos o la administración blancos lo que convirtió a la mayoría de las naciones o nacionalidades indígenas estadounidenses en

⁹⁰ Entre 1851 y 1852 tres funcionarios federales estadounidenses firmaron 18 tratados con los pueblos indígenas de California. Estos 18 tratados se conocen como «los tratados incumplidos» pues tras su firma fueron mantenidos en secreto por el Senado estadounidense debido a las presiones de políticos californianos (Heizer, 1976). La imagen 12 muestra el territorio que supuestamente los Kumeyaay cedían y reservaban para sí, en estos tratados a los que Powell hace referencia en 1889, pero que no se hicieron públicos sino hasta 1905.

“tribus” [...] Obligamos a los indios a aceptar nuestra clasificación de ellos (1955: 306, las cursivas son mías).

El poblamiento de Baja California, lento y gradual hasta las primeras décadas del siglo XX,⁹¹ se vio acelerado durante el cardenismo que promovió el poblamiento a través del reparto agrario, que impuso como única forma de tenencia colectiva de la tierra, aquella sedentaria y agrícola, supuestamente asociada con el calpulli prehispánico de los aztecas. Como lo ha señalado Juan Luis Sariego respecto a los tarahumaras, en México, históricamente la «incorporación» del indio ha descansado en un conjunto de políticas y acciones que históricamente han buscado imponer formas de vida sedentarias y modelos comunitarios de organización partiendo «de la firme convicción de que la transformación e integración del indio sólo serán posibles en la medida que este asuma –de buen grado o como resultado de la imposición– formas comunales y colectivas de organización social» (Sariego, 2005:121).

A decir del historiador Marco Antonio Samaniego (2001) el cardenismo perseguía dos principales propósitos en Baja California: asegurar el control efectivo de esta remota parte del país (en relación con la Ciudad de México) y posibilitar el reparto agrario a personas que no se habían podido beneficiar de este en el centro (la procedencia de los beneficiarios del reparto agrario es patente en el nombre de muchos ejidos); es decir «el poblamiento era de vital importancia, y la formación de ejidos, además del reparto de tierra, permitiría que los habitantes estuvieran preparados para la defensa del territorio mexicano» (Samaniego, 2006: 175). En ningún caso se han considerado las formas de organización, propiedad o uso de la tierra que los kumiay-Kumeyaay han reivindicado y que sostiene en antiguos y nuevos senderos, más que en fronteras rígidas o amuralladas.

⁹¹ Aunque se hicieron concesiones a particulares, a partir de 1883 la colonización de Baja California se hizo principalmente a través de compañías deslindadoras —generalmente extranjeras— que pocas veces lograron concretar a cabalidad sus proyectos. Véase Piñera (1991); Gómez (1986).

La última frontera

California fue la última frontera a conquistar/extender dentro de los Estados Unidos continentales de modo que los «conquistadores» llegaron a estas promisorias tierras cargados con estereotipos que habían ido construyendo como resultado de la previa expansión de las fronteras de la civilización, hacia el oeste. Como señala Alan Lonnberg, «es una verdad de perogrullo que, quienquiera que sea conquistado, removido o asesinado primero debe ser inferiorizado simbólicamente» (1991: 220). En este contexto cobran sentido las descripciones de eruditos decimonónicos —estadounidenses y mexicanos— que nutrieron los estereotipos que justificaron el poblamiento estadounidense en California y, más adelante en Baja California.

Una de las peculiaridades del poblamiento de California en la segunda mitad del siglo XIX es que a españoles, mexicanos y estadounidenses —que ya habitaban estas tierras— se sumaron personas procedentes de todo el país e incluso de más allá de las fronteras, atraídas por la promisorio fiebre del oro, de modo que esta empresa fue multicultural. Por ejemplo, en su autobiografía, Delfina Cuero, relata: «Mi padre y mi madre me dijeron que dejaron Mission Valley cuando muchos chinos y estadounidenses llegaron al Valle y les dijeron que tenían que irse. No poseían la tierra en la que sus familias y antepasados siempre habían vivido y se trasladaron al este» (Shipek, 1991: 22).

En sus relaciones con los *Native Americans* en California, los «recién llegados» lograron tener casi un control absoluto de la tierra de los indígenas a través de una serie de leyes y disposiciones legales que sancionaron formas de propiedad, asentamiento y trabajo ajenas a las formas de vida nómadas. Como resultado de las dinámicas, que fueron sancionadas por los «recién llegados», ninguna de las reservaciones que se formaron en el naciente estado fue resultado de tratados, sino de leyes u ordenes ejecutivas (Fluhsman y Barbieri, 1986: 54) que —como en el

caso de México— buscaron proteger lo que había quedado después de que los indígenas fueran despojados de sus mejores tierras.

Los Estados Unidos tomaron posesión de California el 2 de febrero de 1848. Un año más tarde, pioneros estadounidenses, así como colonos españoles y mexicanos (conocidos en la época como californios) se apresuraron a redactar la primera Constitución del Estado y un conjunto de leyes locales que fueron enmarcando las relaciones de los indígenas con los «recién llegados», así como los términos en que los indígenas han presentado sus reivindicaciones territoriales en diferentes instancias gubernamentales adoptando, en algunos casos las denominaciones con las que los «recién llegados» los designaron.

Entre las disposiciones previstas por el Congreso de California, se encontraron las que negaron el voto y la ciudadanía a los indios⁹², una situación que perduró hasta 1924:

Todo ciudadano varón blanco de los Estados Unidos, y todo ciudadano varón blanco de México, que haya elegido convertirse en ciudadano de los Estados Unidos [...], de edad de veintiún años, que haya residido en el Estado seis meses tendrá derecho a votar [...] (Browne, 1850, en Johnston 2002: 14)

El mismo año en que se aceptó la incorporación de California a los Estados Unidos de América, en 1850, se promulgó la «Ley para el gobierno y protección de los Indios» (*Act for the Government and Protection of Indians or Indian Indenture Act*), derogada parcialmente en 1863, aunque algunas de sus disposiciones se mantuvieron vigentes hasta 1937 (Johnston, 2002; 7). Esta ley, penalizó la movilidad de los indígenas, al posibilitar la compraventa de «indios vagos», incluyendo niños, a los que supuestamente se acogía para instruirlos en formas de vida civilizadas (Heizer, 1974). Se definió a los «indios vagos» y se sancionó su castigo de la siguiente manera:

Cualquier indio capaz de trabajar y mantenerse de manera honesta, que no tenga medios para mantenerse y que sea encontrado vagando, merodeando, frecuentando lugares públicos, mendigando o llevando una vida inmoral o licenciosa, estará sujeto a ser arrestado

⁹² De acuerdo don Johnson-Dotts en 1850 quedaron excluidos de la ciudadanía quienes tenían la mita de sangre india; un año después la exclusión se extendió a los que tuvieran un cuarto (2000:6).

a instancias de cualquier ciudadano residente del condado, y ser llevado ante cualquier Juez de Paz del condado, alcalde o registrador de cualquier pueblo o ciudad incorporada, quien examinará al indio acusado. Si dicho Juez, alcalde o registrador queda satisfecho de que es un vagabundo... emitirá una orden requiriendo al oficial que lo tiene bajo custodia que contrate a dicho vagabundo en un plazo de veinticuatro horas al mejor postor, por el precio más alto que se pueda obtener, por un período que no exceda los cuatro meses (Estauto de California, 1850, en Johnston, 2002: 8)

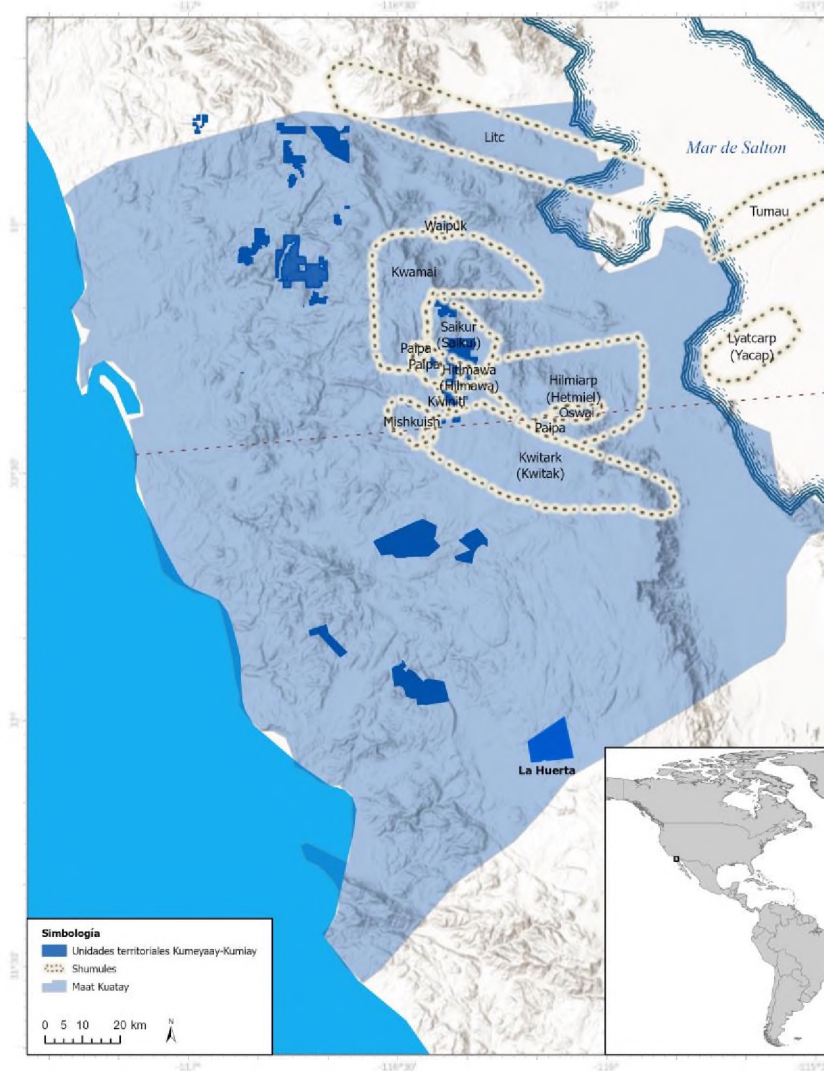
Cuando Estados Unidos tomó el control de California en 1848, la transferencia de poder causó una gran confusión en todo el estado y gran parte de la confusión se centró en la legitimidad de las concesiones de tierras realizadas por la corona española o bien por el gobierno mexicano. Parte de la confusión se debía a las descripciones inexactas de las concesiones de tierras, de modo que un año más tarde se expidió la Ley de Tierras de California (*Act to ascertain and settle the private land-claims in the State of California* o *California Private Land Act*) que concedía un plazo de dos años para regularizar la propiedad de la tierra otorgada por los gobiernos español y/o mexicano, así como de las tierras que estaban en posesión de «indios civilizados» (asentados); ningún indígena presentó solicitudes para la regularización de sus tierras, dando lugar a la extinción del denominado «título aborígen» (Flushman y Barbieri, 1986).⁹³

Entre 1851 y 1852, tres funcionarios federales fueron comisionados por el gobierno federal, para identificar tribus y líderes tribales con quienes se firmaron 18 tratados. Oliver. M. Wozencraft fue el encargado de negociar con la «tribu» de los Diegueños, logrando suscribir el denominado «Tratado L» (véase Anexo 2). Este tratado se suscribió en la «aldea» de Santa Ysabel el 7 de enero de 1852, por 22 «jefes, capitanes y líderes de la Tribu Dieguinos». La firma de estos tratados preveía

⁹³ De acuerdo con Flushman y Barbieri (1986) el «título aborígen» es el derecho de ocupación reconocido por el soberano en los poseedores originales de la tierra que se distingue del «título reconocido» que cuenta con el reconocimiento del Congreso Federal. Para estos autores la extinción del título aborígen resultó ambigua, aunque consideran que se consolidó en todo el estado de California a través de esta Ley, de los 18 tratados incumplidos y, finalmente con la Ley Jurisdiccional de 1928

Matt kuatay. Distribución de clanes/sib 1920-1930

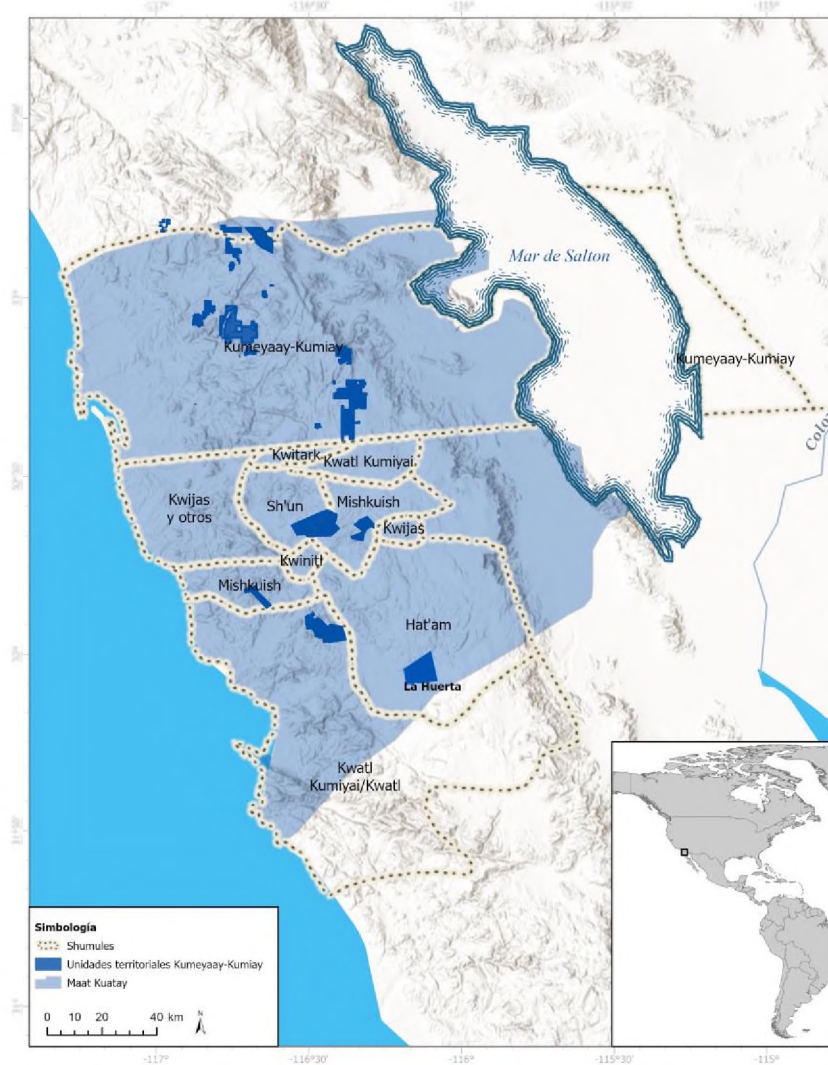
Mapa 6



Fuente: Sipier, 1923

Dibujó: Marco Antonio Hernández Andrade

Mapa 7



Fuente: Meigs, 1939

Dibujó: Marco Antonio Hernández Andrade

la renuncia total del título aborigen por parte de algunas de las tribus, y su *asentamiento permanente* dentro de los límites del estado, en tierras que no les pertenecían previamente [puesto que] si se les permite deambular a su antojo, su extinción temprana es inevitable (Wozencraft 1852, en Heizer, 1972: 38).

Además, específicamente respecto a la calidad de las tierras reservadas a las tribus en el sur del estado, se señalaba:

Son tierras que sólo un pueblo medio hambriento y desprotegido habría aceptado recibir, y, en general, incluyen sólo tierras que no son aptas para fines mineros o agrícolas; son, sin duda, las tierras más áridas y estériles que se encuentran en California» (Wozencraft, 1952, en Heizer, 1972: 43).

De acuerdo con Robert Heizer (1974), quien publicó una transcripción parcial de estos tratados, su firma estuvo llena de irregularidades que incluyeron que cada grupo encontrado por los comisionados fuera listado como representante de una tribu, además de que si los «indígenas desconfiaban y se negaban a asistir» eran «disciplinados por las tropas». En resumen, señala:

Hoy sabemos que la mayoría de las llamadas tribus eran simplemente aldeas. También podemos suponer que los hombres mencionados como "jefes" tenían la misma probabilidad de no ser jefes, o al menos cabezas de pequeñas tribus que los antropólogos llaman jefes. Además, dado que la tierra era propiedad común, incluso los jefes no tenían autoridad para ceder tierras de tribus o aldeas (Heizer, 1972: 14).

La mayor de las irregularidades que cubrió estos tratados fue su nula ratificación por parte del gobierno federal. Bajo la presión de líderes políticos de California que se trasladaron hasta Washington, se logró no sólo que estos tratados no se ratificaran, sino que se mantuvieran oficialmente en secreto hasta 1905 (Heizer, 1972). Mientras se garantizaba la propiedad de la tierra a los recién llegados, aumentaba la incertidumbre de su ocupación para los nativos. Entre los Kumeyaay, la formación de sus reservaciones resultó de una serie de leyes y ordenes ejecutivas, en 1875, bajo el gobierno del presidente Ulysses Grant, se crearon las reservaciones de Inaja y Cosmit, Mesa Grande, Sycuan y Capitan Grande.

Tratando de resolver la situación ambigua respecto a la tenencia de la tierra entre los indígenas de California, a nivel federal se expidió en 1891 Ley para el Alivio de los Indios de Misión en el Estado de California (*Mission Indians Relief Act*) que dio pie a la formación de las reservas de Campo, Ewiipaipe, Santa Ysabel, Jamul, La Posta, Manzanita, San Pasqual, en algunos casos incluyendo aldeas antiguamente ocupadas por los Kumeyaay y en otros, a partir de su traslado. Barona y Viejas, formadas respectivamente en 1931 y 1934, surgieron luego del despojo de la Reservación de Capitan Grande. La conformación de reservas Kumeyaay estuvo plagada de irregularidades a las que han logrado sobreponerse transitando a través de una legislación que ha privilegiado formas de propiedad y ciudadanía sedentarias. Los Kumeyaay, sin embargo, no han renunciado a los vínculos históricos que respaldan en las huellas de sus ancestros y en la lucha de sus antepasados.

Más allá de las denominaciones a través de las cuales han transitado, a través de huellas e itinerarios, los kumiay-Kumeyaay trazan su memoria genealógica y territorial, reconociendo como parte de ella, no sólo lugares de origen, sino lugares de encuentros, visitas, reacomodos. De esos reacomodos dan parte, por ejemplo, las propuestas de ubicación de clanes o gentes, que fueron registrados entre 1920 y 1930 por autores como Peveril Meigs o Leslie Spier (Véase Mapa 7). Si bien muchos Kumeyaay se incorporaron a las reservaciones formadas, otros optaron por desplazarse, llegando algunos, como Delfina Cuero y su familia, a cruzar la frontera:

Sabíamos que había gente allá arriba viviendo en lo que llamas reservaciones. Pero nadie nos dijo nunca que podíamos ir a un lugar así. En esos días cuando estabas con un grupo, te quedabas con ese grupo. La mayoría de las personas que conocíamos se habían ido a [Baja California] a buscar comida y encontraron un lugar del que nadie les dijo que se mudaran, así que simplemente se quedaron allí. [...] Mis abuelos cruzaron la línea primero, pero en aquellos días no sabíamos que era una línea, sólo que la gente de Ha-a⁹⁴ les dio a

⁹⁴ Ha-a, en kumiay significa Álamo. El lugar al que hacer referencia Delfina Cuero es el paraje actualmente conocido como “Cañón del Álamo”, ubicado en la comunidad kumiay Juntas de Nejí y anexas, en el municipio de Tecate. Sebastián Osuna, primer esposo de Delfina está sepultado en el panteón de este paraje.

mis abuelos un lugar para quedarse; más tarde llegamos ahí, mi madre, mi padre y yo (Shipek, 1991: 26)

En algunos casos, y durante varias décadas, este desplazamiento les impidió a los Kumeyaay que originalmente vivían en Estados Unidos, volver a sus lugares de origen, como en el caso de Delfina Cuero. En otros casos los llevó a sujetarse a los proyectos territoriales y a los ejercicios de nomenclatura y clasificación emprendidos por el gobierno mexicano. En la década de 1950, cuando William H. Hohenthal hizo un registro de «clanes diegueños» en Baja California, encontró que algunos de los clanes que Kroeber (1925) y Gifford (1931a) habían encontrado sólo entre los diegueños del norte, también tenían presencia en Baja California, como Esun (Osuna) Kekur Kwiñi:l, Mishkuish y Paipa, quizá como resultado de estos acomodados y desplazamientos (véase Anexo 3)

Hacer(se) indígenas en Baja California

Aurora Meza, una mujer kumiay de Juntas de Nejí y anexas, a quien conocí en 2008 —en el *Takei Kna* de su mamá— y con quien mantuve una relación entrañable hasta su fallecimiento en 2016 me visitaba con frecuencia en Ensenada.⁹⁵ En una de esas visitas Aurora me platicó que cuando ella era niña, no sabía que los kumiay eran indígenas y mucho menos lo que significaba ser indígena. Ella y su familia, sus cuatro hermanas, vivían como «en un mundo aparte, muy bonito», en El Cañón de El Álamo. Es el mismo lugar en que se estableció Delfina Cuero y que, según recordó Norma Meza —hermana de Aurora—, el famoso ufólogo mexicano Jaime Maussan

⁹⁵ Aurora Meza, de la comunidad de Juntas de Nejí y anexas fue acusada de abigeato en diciembre de 2014, por un ganadero de Valle de las Palmas. Sin seguir el debido proceso, Aurora fue encarcelada cuando acudió a prestar declaración. Estuvo presa entre diciembre de 2014 y febrero de 2015. En esas fechas se impugnó la declaratoria de inocencia que la liberó, y por consejo de su abogada, Aurora buscó un lugar para esconderse y evitar otra detención arbitraria, fue en ese contexto que me visitó con más frecuencia. Según las hermanas Meza esta acusación fue un castigo porque Aurora se negó a venderle su rancho. Cuando fue acusada por este delito Aurora tenía 52 años y diabetes. Falleció dos años más tarde, supuestamente porque la experiencia del encarcelamiento deterioró su ánimo y su salud.

describió como «un lugar seco y solitario en el que sólo viven las víboras» (Norma Meza, Juntas de Nejí y Anexas, julio 2009). Aurora supo que era «india» [no indígena, sino india- enfatizó] siendo joven, cuando los mayores se estaban organizando para defender la tierra de «la invasión de la ley agraria». Según sus palabras: «nosotros nos hicimos indígenas (o nos hicieron, quien sabe), cuando llegó la invasión de la ley agraria, antes puro *chiyei kumiay*, pura indiada» (Aurora Meza, Ensenada, junio 2015).

Para situar las afirmaciones de Aurora, conviene considerar que, mientras que en Estados Unidos la tribu fue considerada como la unidad política y territorial básica entre los indígenas, en México el estereotipo de indígena que se prefirió desde el siglo XIX es aquel que se distingue «por su fuerte control territorial y social» (Héau; Rajcheberg, 2007: 46). En los regímenes posrevolucionarios este estereotipo se concretó en la definición de «indígena como aquel que vive en una comunidad» (Caso, 1948: 333), sedentaria, agrícola y organizada a partir del sistema de cargos (Medina, 2000).

En contraste con la narrativa gubernamental y la de muchos de sus beneficiarios, para los nativos de Baja California, el reparto agrario promovido por los gobiernos posrevolucionarios no fue un acto de justicia social sino, como señaló Aurora, «una invasión de la ley». El reparto agrario, junto con el indigenismo fueron las principales políticas sociales, a partir de las cuales los gobiernos posrevolucionarios buscaron crear un pueblo y un territorio: se trataba, en primer lugar, de homogeneizar y socializar a la población, construyendo sujetos agrarios identificables con actividades económicas legibles en el marco de las políticas gubernamentales; en segundo lugar, se buscaba asegurar el control del territorio para definir la unidad nacional (Oehmichen, 2003) erigiendo unidades socioespaciales de control y administración (homologables), con las que se impuso una concepción estatal de propiedad de la tierra.

El reparto agrario en México promovió la propiedad colectiva de la tierra principalmente a través de dos figuras agrarias, con las que además indirectamente distinguió dentro del conjunto de la población nacional a indígenas de no indígenas (o mestizos). Estas dos figuras agrarias fueron la comunidad agraria y el ejido que, en ambos casos buscaron fijar a sus beneficiarios (comuneros o ejidatarios), hacer legible y fiscalizable su actividad económica y establecer interlocutores claramente identificables, asambleas presididas por comisariados.

A pesar de estas similitudes, la comunidad agraria y el ejido suponen una diferencia muy relevante: la figura de Bienes comunales reconoce la posesión inmemorial de un grupo (indígena) sobre sus tierras (INEGI, 2009), mientras que la figura del Ejido permite a campesinos no indígenas o sin relación previa con la tierra que solicitan, acceder a su posesión con fines productivos. Es decir que mientras «la personalidad jurídica del ejido surge con la entrega de tierras, las comunidades ya poseen de hecho o por derecho, bienes rústicos que la Constitución les autoriza para disfrutarlos en común» (Ruiz, 1990, en Caccavari, 2012: 89), es decir los ejidos son dotados por el Estado, a diferencia de las comunidades que son reconocidas como anteriores al Estado-Nación. Entre los nativos, a pesar de su adscripción étnica como indígenas, 8 de los 11 procesos agrarios que emprendieron se resolvieron a través de la dotación ejidal pues no lograron «cumplir con el perfil» para acceder al reconocimiento y titulación de bienes comunales.

Como señala, entre otros, Paula López Caballero (2021), en México no hay una definición jurídica que permita identificar *inequívocamente* a los «pueblos» o «comunidades» indígenas», menos aun cuando se llevó a cabo el reparto agrario en Baja California. Sin embargo, a partir de la distinción entre ejido y comunidad agraria, el territorio y la territorialidad «comunitaria» o comunal se ha considerado como un factor clave para distinguir jurídicamente a los indígenas.

Con criterios orientativos que a veces los funcionarios utilizan a discreción,⁹⁶ aunque existen algunos parámetros como los derivados del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el Artículo 2° Constitucional y, en el caso de los nativos, la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California. Si el artículo 27° Constitucional es fundamental para entender el reparto agrario y la tenencia de la tierra en México, el Artículo 2° ha sido fundamental para asociar la comunidad agraria con la población indígena, sobre todo a partir de la reforma que reconoce a México como país multicultural. Si bien el Artículo 2° Constitucional considera que «la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas», señala que: «son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas *que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio* (Constitución Política de México, 1917, Art. 2, las cursivas son mías)

En el párrafo segundo de este Artículo se define como *pueblos indígenas* a aquellos que son descendientes de poblaciones que habitaban el territorio actual del país cuando inició la colonización y que, además, han mantenido sus propias instituciones sociales, políticas y culturales o, al menos, parte de ellas. En el cuarto párrafo se reconoce como *comunidad indígena* a aquella asociada con algún pueblo indígena que, además de reconocer autoridades propias de acuerdo con «sus usos y costumbres», forma una *unidad* económica, política y cultural, *asentada* en un territorio. En el último párrafo se propone además la figura de «comunidad equiparable» para reconocer los derechos a favor de indígenas, comunidades y pueblos, a todos aquellos que reúnan las características señaladas. Aunque el Artículo 2° Constitucional considera que «la conciencia

⁹⁶ Por ejemplo, anualmente la fundación Comunidad para Baja California, ofrece becas para estudiantes nativos para identificar a posibles beneficiarios recurrían a funcionarios de la CDI estatal que les indicaban quiénes sí eran de verdad «nativos». Sin poner en duda el conocimiento de dichos funcionarios, tampoco es impensable que su selección estuviera orientada por relaciones personales, a veces clientelares. Otro requisito que pedía esta fundación era contar con el aval de la asamblea ejidal o comunal, de modo que quienes no viven en los asentamientos tradicionales reconocidos o no tenían buena relación con la asamblea podían verse privados de este beneficio.

de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas», considera el asentamiento en comunidades indígenas como uno de los principales criterios, siguiendo el ideal de Antonio Caso respecto a que «indígena es aquel que vive en una comunidad» (Caso, 1946: 334). Más aún, en 2021, la Iniciativa de Reforma Constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afroamericano, promovida por el INPI, señala que en México:

Los pueblos indígenas tienen como actividad económica principal la agricultura de autoconsumo, cultivan sus tierras bajo el sistema milpa, que conlleva una relación espiritual y de armonía con la naturaleza. En otros casos, las actividades económicas preponderantes son la pesca y, en menor medida, la ganadería (INPI, 2021: 86).

Es decir, desde el triunfo de la revolución mexicana, las definiciones imperantes del indígena en México en los instrumentos jurídicos reconocen y promueven su carácter asentado, y mientras que consideran que la agricultura «bajo el sistema de milpa conlleva una relación espiritual y de armonía con la naturaleza», reducen la ganadería y la pesca a meras actividades económicas y ni siquiera hacen mención de la caza y la recolección, excluyendo de las definiciones oficiales prácticas y formas de territorialidad que son fundamentales para los nativos. Estas definiciones de lo indígena excluyen tanto a los nativos como a los asentados y migrantes que viven en Baja California.

Específicamente, la aplicación de la reforma agraria en Baja California se caracterizó por desconocer la existencia de indígenas vinculados al nomadismo estacional, «dejándolos marginados de todos sus derechos agrarios» (AGA, Acta de inspección realizada en el Ejido Jamaú, Mayo 16, 1974, Exp. 30901, L. 2, F. 73). Invisibilizar la presencia indígena y sus territorialidades permitió, además, dar prioridad al surgimiento de nuevos centros de población; aun si los ejidos que se formaron en Baja California beneficiaron a indígenas del centro y sur del país, al quedar agrupados a través de esta figura agraria se desconoció su adscripción étnica pues no estaban en el

territorio que ocupaban antes de la colonización. En ese sentido, es importante señalar que el reparto agrario en Baja California estuvo estrechamente ligado con el poblamiento de la península que, como ya dijimos, permitía extender sus beneficios a quienes no habían tenido acceso a él en el centro del país (Samaniego, 2006: 175), mediante «el traslado de campesinos de regiones con alta densidad demográfica a zonas susceptibles de colonizar, como Baja California» (Vargas, 1980: 4).

Durante el mandato de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se promulgaron algunas leyes tendientes a garantizar el poblamiento y «mexicanización» de las penínsulas. La primera fue el Plan Proterritorios de 1934, con el que «la nación logró verdaderamente consolidar y extender su control y autoridad sobre sus regiones fronterizas en los extremos territoriales del noroeste y suroeste del país» (Taylor, 2000: 80). Este plan fue seguido por la Primera Ley General de Población, promulgada en 1936, con la que se buscaba, entre otras cosas, «la distribución racional de la población en el territorio y la fusión étnica de los grupos nacionales entre sí mediante el acrecentamiento del mestizaje» (Kurczyn y Arenas, 2009: 59).

El reparto agrario en Baja California tuvo un impulso ciertamente vigoroso, con el establecimiento de la Comisión Agraria Mixta en 1937 que permitió concretar a nivel local lo estipulado en el artículo 27º constitucional (Velázquez, 2002). De acuerdo con la historiadora Norma Cruz, sólo entre 1937 y 1945, «se formaron alrededor de 64 ejidos con 122 285 hectáreas y 36 colonias con 65 560 hectáreas» (Cruz, 2007:111). Parece que, como resultado de estas medidas, durante el gobierno de Cárdenas, la población de Baja California casi se duplicó: entre 1930 y 1940 el total de habitantes pasó de 48 327 a 78 907 (Cruz, 2007: 112).

El surgimiento de parques nacionales y luego de reservas naturales, así como de nuevos ejidos y centros de población ha dificultado cada vez más las prácticas de subsistencia tradicionales

de los nativos quienes, pese a todo, no han renunciado a ellas. Por ejemplo, en la década de 1960 se crearon en la Sierra de Juárez y en la Sierra de San Pedro Mártir el Parque Nacional Constitución de 1857 y el Parque Nacional San Pedro Mártir, ambas sierras concentran los principales sitios para la colecta de piñón, el primero utilizado principalmente por los kumiay de La Huerta y los pa ipai de Santa Catarina y, el segundo, frecuentado sobre todo por los kiliwa y por los pa ipai de San Isidoro. Más adelante, en 1993, para frenar la extinción de la vaquita marina, se creó la «Reserva de la biósfera del Delta del Río Colorado» que ha restringido considerablemente la pesca entre los cucapá.⁹⁷

La delimitación de estas zonas con fines de conservación ambiental ha convertido actividades de subsistencia fundamentales para los nativos, como la caza, la pesca y la recolección, en delitos federales —porque implican especies protegidas— que se sancionan con cárcel. Además de las negativas consecuencias económicas —y de salud— que estas medidas han tenido respecto a la subsistencia física de los nativos, las dificultades para juntar alimentos implicaron que muchas ceremonias y festejos fueran abandonándose gradualmente. Simultáneamente la nueva distribución territorial, fue orillando a los nativos a tierras poco aptas para desarrollar con éxito nuevas actividades económicas. De acuerdo con reportes del INI, por ejemplo, «de la totalidad de la tierra de los indígenas, menos del 1% es apta para la agricultura, ya que de las 297, 231 hectáreas que les fueron reconocidas o dotadas, sólo 35 son de riego» (INI, 1982: 16)

Tanto el reparto agrario como el indigenismo tomaron como único referente de la territorialidad y la cultura indígena aquellas asociadas con Mesoamérica (sedentarias y agrícolas). Siguiendo las propuestas de Scott, podemos señalar que esta selección de la figura mesoamericana

⁹⁷ Sobre todo, el caso de la pesca cucapá y la lucha por sus derechos al territorio y al Río Colorado ha sido sistemáticamente documentado por Alejandra Navarro-Smith (2008, 2012, 2013, 2014); también en los trabajos de Shalyh Muelmann (2012 a; 2012b), Yacotizin Bravo-Espinoza, (2018, 2019); Susana Garrido (2017) y Berenice Morales (2018).

de comunidad indígena como único referente de las políticas indigenistas posrevolucionarias, es resultado de la invisibilización de la población cuyas actividades no son legibles ni fiscalizables de acuerdo con los criterios e intereses del Estado-nación. Siguiendo lógicas del evolucionismo social, las diferencias entre colectividades coexistentes se diferenciaron entre aquellas con un «nivel cultural muy bajo» y de las de «alta cultura», que fueron consideradas superiores, dignas de ser el referente indígena de la figura del mestizo (Héau y Rajcheberg, 2007; 26). En palabras de Caso:

En aquellos lugares en que la población indígena de América quedaba completamente fuera del dominio y del contacto del gran Imperio del Norte o del Imperio del Sur, las naciones y tribus indígenas vivían en un estado político de independencia, en un estado económico de pobreza y en un *nivel cultural muy bajo*. En las regiones de *alta cultura indígena* con población numerosa, con un sistema de vida bien establecido por una vieja organización económica, que permitía la utilización de la tierra y la acumulación de riqueza, [...] el conquistador simplemente formó una clase más alta que dominó y explotó a la raza conquistada (Caso: 1948: 333).

En el caso mexicano la inferiorización e invisibilización de las territorialidades nómadas se refleja en la elección del modelo mesoamericano de comunidad cooperativa, sedentaria y agrícola, como única forma colectiva de organización, posesión y usufructo de la tierra. Desde fechas tan tempranas como la década de 1920, algunos nativos se organizaron para frenar «la invasión de la ley agraria» que amenazaba sus formas tradicionales de vida.

En los expedientes resguardados por el Registro Nacional Agrario (RAN), se encuentra entre los documentos firmados por los nativos, una solicitud de 1922 presentada por «Pedro Castro, General de la Reserva indígena pa ipai Misión de Santa Catarina en torno a la protección de un terreno denominado Los Pocitos», invadido por la familia Loperena⁹⁸ (AGA, Santa Catarina, Mayo

⁹⁸ La familia Loperena es de origen vasco, a principios del siglo XX, compró dos predios rústicos, el Rancho Viejo y Rancho El Alamito, ambos localizados en territorio pa ipai, lo mismo que el Ejido Jamau. Desde hace 23 años la familia Loperena dirige un importante proyecto para la domesticación y cultivo de la yuca (*Yucca schidigera*) utilizada tradicionalmente por los indígenas de Baja California, que la obtenían a través de la recolección (Estrada, 2001; Ochoa, 1979; Caccavari, 2012). A partir del monocultivo, procesamiento y venta de palmilla, la familia Loperena exporta

4, 1974, Exp. 276.1/ 2097, L.4F34). Los siguientes en presentar sus inconformidades fueron los cucapá, en 1939, ante el Gobernador Sánchez Taboada, Enrique Obsen, uno de sus líderes reclamaba: «Esto nos están haciendo a los cucapá, nos han ido quitando las tierras y nos van empujando al desierto» (Bendímez, 1995: 256). En la década de 1960, la familia Loperena, logró hacerse del Ejido Jamau, aprovechando que, debido a su movilidad estacional los pa ipai que lo habitaban se encontraban en el desierto. Los Loperena argumentaron que «la Señora Rosa Arballo de raza indígena y otros de su familia que se han autoagrupado bajo la falsa etiqueta de Tribu, son residentes del Ejido Sierra de Juárez [...] y nunca han trabajado en el ejido de Jamau» (AGA, Jamao, Julio 2, 1974, Exp. 30901, L5, F53).⁹⁹

Los nativos suelen hacer referencia a documentos más antiguos cuya ubicación sin embargo desconocen. Respecto a Santa Catarina, por ejemplo, en el expediente agrario se afirma que cuentan con Plano fechado el 16 de mayo 1873, medido por el Ing. Agrimensor M. Reynraan de Meuron Bayard y en propiedad el Señor Goldbaum en Ensenada (AGA, Santa Catarina, Marzo, 7, 1963, Exp. 276.1/ 2097. L3, F12.). En el caso de La Huerta, varios hablaron de un mapa «hecho en cuero de cochi[no], de 1800, por ahí, que deslindaba clarito todo el territorio de La Huerta y que era muchísimo más grande que lo que nos tocó con la ley agraria» (Francisco Corrado, hombre kumiay, 70 años ca., comunicación personal Rancho El Mazateco, La Huerta, julio 2019).

En más de una ocasión los nativos buscaron hacer alianzas con los nuevos pobladores para asegurar la propiedad de sus tierras, en cada ocasión, tras haber logrado la resolución presidencial de dotación sobre esas tierras, los ejidatarios no indígenas los excluyeron de los censos agrarios,

esta planta nativa apreciada principalmente por la industria refresquera y farmacéutica porque contiene saponina. Véase: <https://www.yucca.com.mx/>

⁹⁹ Según me comento el profesor Adán Arenivar Salgado, pa ipai de Jamao que vive en Puerta Trampa, la ortografía correcta, o al menos indígena, no es Jamau sino Jamao (Ja: agua; Mao: no), el nombre oficial del ejido revela, de acuerdo con él, que los mestizos ni siquiera saben de dónde salió o qué significa el nombre de “su” ejido.

expulsándolos de los ejidos recién formados como en el caso del Ejido Lázaro Cárdenas (Caccavari, 2012), o en el del Ejido Cucapá Indígena (Bonada, 2015). En más de una ocasión estas solicitudes se presentaron a nombre de los indígenas, sin embargo, una vez que se conseguían resoluciones presidenciales favorables, los indígenas eran eliminados de los censos, argumentando, como lo hizo la familia Loperena en Jamaú, que los solicitantes ya formaban parte de otro núcleo agrario o que no trabajaban en el ejido.

Sucedió también que sobre terrenos ya deslindados a favor de los nativos se presentaran nuevas solicitudes, como lo señaló el líder kumiay Alberto Emes Machado en 1951:

parte de los terrenos anteriormente citados, fueron solicitados en compra por la Señora Martínez. Vda. De Marrón, pretendiendo hacernos aparecer a nosotros como invasores [...] Como prueba irrefutable de nuestro dicho está el panteón de la comunidad, ubicado a unos trescientos metros de la casa habitación de la mencionada señora Marrón, panteón que fue borrado con barbechos y sembradíos por el señor Marrón esposo de la solicitante con el propósito de evitar el testimonio que el panteón daría por sí mismo (AGA, San José de las Zorras, Agosto 30, 1951, Exp. 276.1/ 555, L. 1, F. 12)

Adicionalmente, la particular periodicidad de la Península de Baja California, dificultó que los indígenas presentaran los documentos exigidos por esta dependencia para probar su posesión y ocupación ancestral de la tierra (documentos prehispánicos o los títulos primordiales, expedidos durante el virreinato, es decir, antes de que la Corona española tuviera presencia/autoridad en la península). Aunque algunos nativos recurrieron a los nombramientos decimonónicos de capitanes, generales y mayores, en estos no se precisa el territorio sobre el cual tenían autoridad y en la mayoría de los casos resultaron insuficientes. Tampoco en términos sociodemográficos, los nativos han cumplido con el perfil que reconoce como regiones indígenas municipios o localidades con más del 30% de hablantes de lenguas indígenas (Warman, 2003). A partir de la propuesta de regiones de refugio (Aguirre Beltrán, 1967) se definió la ubicación de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) con que el INI atendería a las diferentes regiones indígenas. El primero, el CCI

tzotzil-tzeltal, se fundó en San Cristóbal de las Casas, Chiapas en 1951 (López Bárcenas, 2000: 35), más de 20 años después llegó esta institución a Baja California, que empezó sus funciones en 1974.

A pesar de su larga lucha agraria, la conformación de ejidos y comunidades agrarias entre los nativos fue lenta, en gran medida porque lo que buscaban no era conformarse como ejidos o ser reconocidos como comunidades, sino asegurar sus formas de vida. Así, por ejemplo, el General Bernardo Aldama de La Huerta, en una carta dirigida al presidente Gustavo Díaz Ordaz, enfático escribía:

Los que suscribimos, miembros de la *Reserva Indígena La Huerta*, ante usted respetuosamente exponemos que por razones que ignoramos nuestra reserva fue convertida en ejido. Desde tiempo inmemorial, nuestros mayores y ahora los suscritos, hemos venido disfrutando las tierras de nuestra reserva indígena, sin haber tenido jamás ningún problema, ni con nuestras autoridades ni con nuestros vecinos. Queremos pedirle que se cancele la orden para ser convertidos en ejido y en tal caso podamos seguir viviendo en sana paz. Nunca habíamos tenido problemas y ahora cuando nos hacen ejido, tratan de meternos gente de fuera y francamente, si eso va a continuar, le damos las gracias por sus buenas intenciones, pero mejor queremos seguir como hasta ahora (AGA, La Huerta, Septiembre 10, 1969; Exp. 23/29787, L1, F22)

En cierto modo, el establecimiento del Centro Coordinador Indigenista Cucapá en 1974 fue un «logro» de los líderes nativos quienes, participando en congresos, dirigiendo escritos a dependencias estatales, federales, a gobernadores, y presidentes, lograron hacer notar su presencia en el estado (López-Velasco 1975). El establecimiento del INI en Baja California coincide con el auge de la antropología crítica mexicana, con su exaltación de la diversidad cultural mesoamericana, de las comunidades indígenas de tradición agrícola y con sistemas de organización social y política centralizada y jerárquica. El reconocimiento de los nativos, implícito en el establecimiento del INI, no implicó, sin embargo, el reconocimiento ni de sus prácticas culturales, ni de sus formas de vida y mucho menos de sus modelos territoriales, ni siquiera el

intento por hacer caso a las demandas de huerteños y otros nativos por acceder al reconocimiento y titulación de Bienes Comunales y no a la dotación ejidal.

En la década de 1970, organizados en la Federación de Pueblos Indígenas de Baja California, los líderes nativos intentaron impedir o revertir las dotaciones ejidales para acceder al Reconocimiento de Bienes Comunales. La opinión los funcionarios del Instituto Nacional Indigenista respecto a la situación de La Huerta fue la siguiente:

Este poblado cuenta con Resolución presidencial del 27 de mayo de 1967 dotatoria de una superficie de 6,268 hectáreas. En la actualidad dicha superficie no ha sido deslindada porque los indígenas se niegan a adoptar el régimen ejidal, por lo que en opinión de este Instituto el problema es de correcta sensibilización del grupo indígena para que acepte como normativo de sus tierras el régimen ejidal. Es improcedente la confirmación y titulación de Bienes Comunales en el poblado denominado La Huerta, por existir ejido constituido con resolución presidencial (AGA, La Huerta, s/f 1978; Exp. 23/29787, L1, F129)

Sólo tres de las once solicitudes agrarias presentadas exclusivamente¹⁰⁰ por los nativos lograron el Reconocimiento y Confirmación de Bienes Comunales, el resto de ellas se tramitaron y ejecutaron como dotaciones ejidales. Las dotaciones agrarias desconocían la autoadscripción indígena de los solicitantes nativos, ignorando su presencia en el territorio antes de la conformación del Estado-nación. Además, ni la figura del ejido, ni la de comunidad agraria reconocen la territorialidad y las prácticas espaciales de los nativos, tampoco sus formas específicas de habitar el espacio (sin ocupación permanente y absoluta) o de aprovechar sus bienes naturales. Aún ahora y pese a las iniciativas y proyectos gubernamentales mediante los cuales se han incentivado formas de vida sedentarias entre los nativos, persisten formas nómadas e itinerantes de vida en común y de relación con el entorno ecológico y social.

¹⁰⁰ No tengo en cuenta aquellas solicitudes en las que los nativos hicieron alianzas con los nuevos pobladores, como en el caso de los cochimí, documentado por Paola Morales (2016) y Alejandra Velasco (2018), el de los kiliwa (Caccavari, 2012) o los de los cucapá (Bonada, 2015). Tampoco el caso de Jamao, en el que los mestizos organizados por la familia Loperena, aprovecharon que los pa ipai estaban en el desierto, para presentar la solicitud sin tomarlos en cuenta.

La conformación de ejidos y comunidades agrarias supuso además del despojo territorial, el encerramiento de los nativos en espacios geográficamente delimitados (debido al cercamiento promovido por ejidos circundantes), nuevas reagrupaciones de familias, linajes e incluso grupos étnicos cuya delimitación nunca fue tan precisa o transparente como pretendían los funcionarios agrarios. Además, la restricción en el acceso a recursos que supuso el despojo territorial, la pretensión de crear núcleos de población relativamente compactos, así como la imposición de nuevas formas de participación y representación a través de asambleas y comisariados, derivaron en el surgimiento —o recrudecimiento— de conflictos que podían modularse más fácilmente a partir de patrones dispersos de asentamiento.

Hay, además, lugares de relevancia histórica para los kumiay a los que ahora ya no tienen acceso más que «a la mala» (vaquereando, en recorridos a caballo sin conocimiento de los nuevos propietarios), o pidiendo autorización a los nuevos dueños; tal es el caso de los parajes de Jamatay y de Cañón del Burro, respectivamente. En muchos casos, como el de los cementerios de Jamatay y de Cañón de Manteca, o la piedra de Nejí que da nombre a esta comunidad kumiay, los nuevos propietarios han destruido panteones y piedras que funcionaron como marcadores territoriales para, con ello, borrar la presencia indígena. Hay otros parajes que siguen ocupando, de forma parcial (como Tanamá, Cañón de Manteca o Peña Blanca) aunque sin el reconocimiento oficial (como comunidades de hecho). En palabras de Francisco Corrado (Hombre kumiay, 75 años, Rancho Mazateco, comunicación personal, julio 2019):

Es que luego la indiada les rentaba a los blancos, como en el lugar ese, cómo se llama, ahí en Jamatay; les tenían rentado y luego se los quitaron, los Lencioni esos que hasta el trascabo metieron para borrar el pantéon. Pero si te fijas, a las comunidades a todas así les pasó, con la ley agraria. Todas las comunidades, todas están destruidas, destrozadas...y hay mucha gente que no debería tener propiedad ahí. Como la Peña Blanca, llegaba hasta la orilla de Tecate, allá toda esa gente de fuera se metió, hasta la orilla de la carretera llegaba la propiedad de los indios de ahí de Peña Blanca, Cañón de Manteca, ahí también destruyeron. También los Loperena por acá, por La Huerta con Catarina. No respetan ni

los campos santos, con tal de adueñarse de las tierras, capaz que lo matan a uno por andar ahí...Se aprovechan de la nobleza de los indios, y ya ves las leyes no lo protegen a uno, al contrario, luego nomás perjudican. La ley agraria esa, hizo mucho daño

En gran medida, los nativos asocian la invasión de la ley agraria con quienes llegaron a Baja California a fin de beneficiarse de ella, a pesar de que el reparto agrario los estableció como campesinos mestizos, muchos de ellos pertenecen a comunidades indígenas del resto del país (Martínez-Novio, 2009). Como lo ha documentado López-Caballero, uno de los resultados de estos procesos de poblamiento, así como de los posteriores movimientos migratorios derivados de las reformas neoliberales dieron como resultado que, en Baja California, el término *indígena*, haya sido más o menos equiparable al de migrante, extranjero o fuereño (quizá incluso invasor, si se asocia con su llegada y establecimiento con la «invasión de la ley agraria»).

Estas reflexiones ofrecen pistas para situar el rechazo de muchos nativos a ser considerados «indígenas» o a utilizar el término especificando que son *indígenas nativos* de Baja California. Sitúo en esta misma dirección la tendencia de muchos líderes nativos a considerar sus territorios como «Reservas», es decir como un esfuerzo para enfatizar la semejanza de sus territorialidades y formas de vida con las de los *Native American Indians*, tomar distancia de los indígenas (migrantes y asentados) desmarcarse de la figura de «comunidad indígena» sedentaria, agrícola y centralizada: mesoamericanizada.

En 2009, el gobierno del Estado de Baja California, aprobó la Ley de Derechos y Cultura Indígena, que funciona como Ley reglamentaria del Artículo 2º Constitucional. En la Ley se reconoce y se distingue a los «indígenas nativos» y a los «indígenas migrantes o asentados». Entre los primeros se menciona a los cochimí, kiliwa, pa ipai, cucapá y kumiai; entre los segundos sólo se señala su procedencia de otros estados de la república y su condición de asentados. Esta Ley señala que «la autoridad estatal deberá promover la protección y el acceso a los sitios sagrados que han quedado fuera de los ejidos y comunidades indígenas» y flexibiliza el requisito de asentarse

para ser reconocido como miembro de una comunidad, definiendo como «Comunidades indígenas al conjunto de personas que forman una o varias unidades socioeconómicas y culturales, que pertenecen a un asentamiento común, y a un determinado pueblo indígena».

Los criterios sedentarios que intentan fijar la diferencia en espacios geográficos claramente delimitados o bien a partir de rasgos culturales objetivos siguen permeando, sin embargo, las representaciones gubernamentales en torno a los indígenas nativos, migrantes o asentados. Aunque la Ley reconoce que los nativos han habitado el territorio del estado de Baja California antes de su creación, en la academia imperan narrativas que los categorizan como migrantes cuando no viven en «sus» comunidades (Garduño, 2011). Sostengo que estas narrativas violentan a los nativos en la medida en desconocen o minimizan los lazos que, pese al despojo, han tenido y tienen con el territorio más allá de los núcleos agrarios que les fueron reconocidos o dotados.

En Baja California, la invisibilización de grupos que no se encuentran dentro de los espacios que «les corresponden», de aquellos que no viven en una comunidad, puede observarse en las páginas oficiales de diferentes dependencias gubernamentales supuestamente comprometidas con el reconocimiento de la diversidad cultural. Sencillamente, las colectividades que escapan a sus regulaciones, criterios o definiciones no son mencionadas. Por ejemplo, el Atlas de Pueblos Indígenas de México (ver Imagen 12), disponible en línea a través de la página del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas¹⁰¹ (INPI), sólo registra la presencia de indígenas nativos, borrando del mapa a los más de 40,000 indígenas asentados y migrantes contabilizados en Baja

¹⁰¹ El Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) surgió en 2018 en el marco de la “Cuarta Transformación” impulsada por Andrés Manuel López Obrador. Sus antecedentes directos son el Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948, y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) que resultó de los reacomodos neoliberales que se hicieron al INI en la década de 1990, con la intención de construir una nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, a partir de su creación en el año 2000. Cabe señalar que en Baja California el INI tuvo presencia dos décadas después de la apertura, en 1951, del primer Centro Coordinador Indigenista, en Chiapas, un estado mexicano en el que sí se ha reconocido la presencia indígena.

Imagen 16. *Atlas de los Pueblos Indígenas de México*

En línea en: <http://atlas.inpi.gob.mx/>

Imagen 17. *Diversidad. Baja California*

En línea en: <https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/bc/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=02>

California en el último censo (INEGI, 2020). Por su parte, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en su página sobre la diversidad en Baja California, sencillamente no menciona la presencia de nativos, informando únicamente de las lenguas indígenas con más hablantes en la entidad en el 2020 (véanse Imágenes 16 y 17).

¿Pueblos indígenas en riesgo?

Al iniciar el siglo XXI la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) coordinó la publicación de una serie de libros sobre expresiones musicales de los pueblos indígenas de México a la que dio por nombre *Pueblos indígenas en riesgo*. Esta serie incluye dos libros sobre los yumanos, uno sobre los kiliwa y otro sobre los kumiay. Originalmente la condición de «riesgo» se vinculó únicamente con la situación de desplazamiento en que se encuentran las lenguas de la familia lingüística cochimí yumana, sin embargo, se ha hecho extensiva a los pueblos. Esta narrativa ha sido adoptada por algunos nativos, sin embargo, los factores de riesgo que identifican funcionarios, académicos y/o nativos suelen no ser los mismos.

Para algunas mujeres kumiay que en 2019 emprendieron un proyecto para la enseñanza de lengua kumiay en el municipio de Tecate, las narrativas extincionistas imperantes, así como las dinámicas institucionales que privilegian perspectivas comunitaristas parecen ser uno de los factores de riesgo, porque invisibilizan; a decir de una de ellas:

Publicaron en el periódico una nota que se llamó “Urge rescate de lengua kumiay” pero hace uno lo posible por aprenderla y nomás te cierran las puertas y te ponen trabas si no vives en la comunidad. Somos muchos, también hablantes, gente mayor, los que no vivimos en la comunidad, pero nos interesamos, nos reunimos, muchos estamos aprendiendo la lengua. Nos discriminan porque dicen que en las comunidades casi no hay kumiay. Entonces sí, hay recursos y apoyos, pero hay nomás para los que dicen que ya no hay (kumiay). Dicen que sólo quedan 2 o 3 kumiay y en Ensenada fácil hay como unas 100 personas, orgullosamente kumiay, nomás que no los cuentan; somos muchísimos y queremos que se acabe tanto favoritismo. No andamos con nuestras vestimentas tradicionales ¿te imaginas que ahora anduviéramos con taparrabos? no andamos así, pero traemos la sangre y el respeto por nuestros mayores y aprendemos de ellos cada día, ellos nos reconocen, saben de qué familia venimos, quienes son nuestros padres, nuestros

abuelos. Los funcionarios ciegos no ven, no le hacen caso a los que están fuera de la comunidad y eso también hace falta, porque tanta discriminación, tanto favoritismo también lastima a las comunidades, a todos (FA, mujer kumiay, 45 años, comunicación personal, marzo, 2020).

En más de una ocasión los recién llegados han intentado borrar la presencia y las huellas de los nativos o bien aprovecharse de ellas. Los estereotipos y alocronías en torno a los nómadas, así como las nociones comunitaristas respecto a sólo son indígenas quienes viven en una comunidad, que están presentes en leyes, perfiles y reglas de operación, contribuyen a ello. Por ejemplo, en 2009, un ejidatario que compró derechos agrarios en el Ejido Tribu Quilihuas, me comentó:

Aquí hay comunidad indígena pero muy poca. Hay, pero son mezclados, en realidad los puros, puros, serán dos o tres y que tengan derecho... kiliwas puros, quizá sea uno, dos ¿Ya cuál comunidad indígena va a ser? [...] Pero, dada la forma de pensar de ellos... aquí quieren ser una comunidad, en la que se exigen servicios, agua, escuela. Muchos de los habitantes del ejido, lo han confundido como comunidad indígena. Quieren mezclar el agua y el aceite, pero no se puede porque hay ya organismos como el INI para que se preocupe por los indígenas, para eso les pagan, el ejido no. El ejido es ejido, como cualquier otro ejido, sin mezclar asuntos indígenas (Alfonso Muñoz, hombre *jikú*, 55 años, comunicación personal, Ejido Tribu Quilihuas, junio, 2009).

Históricamente, la presencia y establecimiento de los recién llegados ha supuesto restricciones o regulaciones al libre tránsito de los nativos. Al establecerse delimitando espacios de fronteras fijas, dificultan prácticas como la caza, la pesca y recolección. En algunos casos los recién llegados han destruido antiguos poblados y cementerios que dan cuenta de la presencia de los nativos. Algunos ejidatarios vecinos han atentado contra marcadores astronómicos o geográficos debido a que éstos se han utilizado como linderos o mojerías que delimitan núcleos agrarios. Además, como lo han documentado detalladamente Yolanda García (2019) y Rubén Luna (2021) entre otros, en el contexto del neoliberalismo y el multiculturalismo, el territorio grande de los nativos, e incluso el espacio geográfico de sus comunidades agrarias, se ha visto asediado por

grandes proyectos económicos (como el del vino) y por nuevos megaproyectos (parques eólicos, gaseoductos, aeropuertos, minería), así como por la presencia del narcotráfico (Muehlmann, 2013).

En otros casos, argumentando que se trata de un ejercicio de reconocimiento de la diversidad cultural, los *jikú* utilizan sin consultar el nombre de grupos o palabras en lenguas yumanas para dar nombre a marcas comerciales nacionales o internacionales, como la Cerveza Cucapá, el Kiliwa *Mining Group*, el Zoológico pa ipai, el Café Auka, los huevos Ojai, entre otros (Gilberto Glez. Arce, Facebook; Buenrostro, 2018). Incluso grupos supuestamente más respetuosos de la «cultura yumana» acuden a sitios significativos para celebrar «nuevos rituales prehispánicos» presentándolos al público como ancestrales y disputando con los nativos su derecho a estar en sitios arqueológicos. Algunos *jikú* también se han aprovechado de políticas afirmativas, por ejemplo, presentándose como nativos en festivales culturales lo mismo que en contiendas electorales. Es frente a todos estos «recién llegados» que los nativos afirman ser «los primeros en llegar» y es frente a estas amenazas que parece cobrar sentido la frase del líder Elías Espinoza que comparto en el epígrafe.

En resumen, el propósito de este capítulo ha sido mostrar que desde que inició su historia de contacto, primero con los europeos y posteriormente con estadounidenses y mexicanos, las formas de vida de los nativos han quedado excluidas del «perfil» en gran medida porque, sobre todo tras la consolidación de Estados Unidos y México, sistemáticamente estos perfiles han privilegiado y normalizado formas de vida, de organización, de propiedad y de ciudadanía que son sedentarias. Como señalaba Delfina Cuero desde la década de 1960, en estos proyectos de Estado-nación «no hay lugar para cazadores y recolectores». La exclusión de formas de vida nómada de los proyectos nacionales en ambos lados de la frontera se materializa en prácticas y narrativas, gubernamentales y académicas que, al menos desde mediados del siglo XIX han criminalizado,

ignorado o invisibilizado la persistencia del nomadismo y de prácticas espaciales, de subsistencia u organizativas asociadas a éste.

En lo que respecta al ámbito gubernamental estas prácticas y narrativas han tomado forma en leyes, como «Ley para el gobierno y protección de los Indios» (*Act for the Government and Protection of Indians o Indian Indenture Act*) que penalizaron la movilidad de los «indios vagos»; también en los proyectos que dieron forma a la imposición de reservaciones en California, Estados Unidos a finales del siglo XIX. En México, a partir de la década de 1930, los proyectos territoriales en Baja California han promovido el poblamiento sedentario de la península, principalmente a través del reparto agrario, que buscó y en gran medida logró extender formas de tenencia de la tierra que, a decir de la propia Secretaría de la Reforma Agraria, encontraron parte de su inspiración en la figura del calpulli mexicana, sedentario y agrícola. Casi a un siglo de distancia de la aplicación de esta política social en Baja California, incluso en políticas supuestamente de avanzada como la *Propuesta de Reforma Constitucional Sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos* (2021), la definición imperante de «pueblos indígenas de México» enaltece sólo a comunidades agrícolas, invisibilizando a indígenas migrantes y a grupos con una milenaria tradición nómada.

En el ámbito académico las narrativas que aseguran que los nativos se sedentarizaron a raíz de la formación de ejidos y comunidades contribuyen a invisibilizar el nomadismo, dificultando aún más el reconocimiento jurídico de esta forma de vida en común que se actualiza para persistir. Al mismo tiempo, leer la movilidad de los nativos únicamente en términos de migración reafirma la «trampa territorial» del Estado, ignorando que el territorio donde viven, se desplazan y se establecen los nativos es parte del que reivindican como su territorio tradicional, no a partir de formas de propiedad y tenencia de la tierra sedentaria, sino en función de los vínculos históricos y culturales que mantienen y actualizan a medida que se desplazan, aún si no es respondiendo

únicamente a ciclos estacionales o a prácticas de subsistencia tradicionales. En gran medida, estas narrativas descansan en perspectivas puristas y esencializadas de cultura y de nomadismo, que se traducen en estereotipos y alocronías. Se materializa también en proyectos de investigación académica que sólo tienen en cuenta las experiencias de quienes viven en los ejidos y comunidades agrícolas, excluyendo así las experiencias y conocimientos de quienes «no cumplen con el perfil».

Históricamente, la articulación entre las prácticas y narrativas académicas y gubernamentales que han invisibilizado el nomadismo se enuncian como proyectos civilizatorios o de justicia social, en retóricas que han justificado el despojo y otras formas de violencia. A decir de James C. Scott, estas retóricas han incluido cristianizar, civilizar, desarrollar, modernizar o democratizar (2009: 99). Podría pensarse que en la actualidad esta retórica toma forma en narrativas y prácticas puristas y esencializadas que cuestionan la «autenticidad» de la cultura o identidad indígena de los nativos, sin tener en cuenta que estos cuestionamientos los vulneran obstaculizar el reconocimiento de su territorialidad, de sus prácticas de subsistencia y el ejercicio de sus derechos. Hasta el momento muchos de los programas y proyectos gubernamentales siguen exigiendo la existencia de una población concentrada y numerosa como condición para ofrecer servicios básicos, marginando con ello a los nativos. Afirmo que en este caso su supuesta condición de «pueblos indígenas en riesgo» no radica en su dispersión o en su movilidad, sino en los proyectos que sistemáticamente han buscado concentrarlos y asentarlos, imponiéndoles una noción mesoamericanizada de «comunidad indígena», ignorando, invisibilizando, estigmatizando e incluso criminalizando su movilidad, sus prácticas tradicionales de subsistencia, sus formas procesuales de organización social y política que, pese a todo persisten y se afirma.

Como veremos en el siguiente capítulo, la conformación del ejido de La Huerta, así como el emprendimiento de diversos proyectos de vivienda y productivos impulsados por diferentes

dependencias gubernamentales, no han logrado que los huerteños renuncien a sus vínculos con el territorio que reivindican como soporte de sus huellas y de las huellas de sus ancestros y antepasados y que se extiende más allá de los límites ejidales; tampoco a su movilidad o patrones dispersos de asentamiento. A pesar de las restricciones impuestas por la legislación ambiental, los huerteños, tampoco han renunciado a actividades tradicionales de subsistencia como la caza, la recolección, siendo esta última una de las principales fuentes de ingresos para quienes viven en esta comunidad. Mientras que en el tercer capítulo vinculé el nomadismo con la figura del rizoma, este capítulo ha tenido el propósito de asociar el sedentarismo con espacios estriados, con entidades de contornos fijos, cerrados, jerárquicos y bien delimitados, como las reservaciones, ejidos y comunidades agrarias. El siguiente capítulo explora cómo se articulan estas dos espacialidades, dando forma a territorialidades que son la base corpórea de subjetividades nómades, que se materializan en itinerarios identitarios rizomáticos.

Cuadro 5. Concentrado de datos agrarios de las comunidades y ejidos yumanos (PHINA, 2020)

Nombre	Grupo étnico	Municipio	Régimen	Ejidatarios/ Comuneros	Superficie total	Acción	Publicación/ Asamblea	Resolución Decreto Sentencia	Superficie en hectáreas	Beneficiados	Ejecución	Inscripción	Hectáreas ejecutadas	Superficie parcelada	Uso común	Zona urbana
Cañón de los encinos - San Antonio Necua	Kumiay	Ensenada	Ejido	54	6,289.33	Dotación	11/03/1970	16/01/1970	3,262	21	23/10/1970		3,262	16.760093	6,287.30	0
						Ampliación	22/04/1980	26/03/1980	3,000	64	10/10/1980	15/12/1986	3,000			
						PROCEDE	13/06/1999 (A)					12/08/1999	0			
						Dominio Pleno							14.72			
Jamau	Pa ipai	Ensenada	Ejido	33	42,542.00	Dotación	12/07/1969	17/03/1969	46,170	27	30/10/1969		42,243	15.9	42,519.00	6.96
						Segregación	12/07/1969	17/03/1969	100	0	Sin ejecutar		0			
						PROCEDE	08/08/1999 (A)					24/08/1999	0			
La Huerta	Kumiay	Ensenada	Ejido	26	6,394	Dotación	14/07/1967	27/05/1967	6,268	35	27/12/1967	04/03/1988	6,268	0.87	6,272.00	121
						Segregación	14/07/1967	27/05/1967	10		sin ejecutar	30/11/1998	0			
						PROCEDE	25/10/1998 (A)						0			
San Isidoro	Pa ipai	Ensenada	Ejido	69/ 1A	26,400.00	Dotación	12/07/1969	08/04/1969	25,718	22	30/10/1969		25,718	0	26,400.00	0
						PROCEDE.	07/12/1994					12/12/1994	0			
San José de la Zorra	Kumiay	Ensenada	Ejido	34	1,750.00	División/suma	22/08/1999		1,752	29		26/02/2002	1,752	0	1,750.00	0
						FANAR	22/11/2011					28/12/2011	0			
Ejido Tribu Quilihuas	Kiliwa	Ensenada	Ejido	77/1P	54,295.00	Dotación	02/05/1970	16/02/1970	26,910	34	21/03/1986	08/11/1996	26,910	0	27,386.00	0
						PROCEDE	20/03/1994					30/03/1994	0			
						Uso común a área parcelada	13/12/2015		0.99			15/12/2016	0.99			
						Dominio Pleno							0.99			
Misión de Santa Catarina	Pa ipai	Ensenada	Bienes Comunales	83	68,036.00	RTBC	13/05/1972	09/05/1972	63,043	67	14/05/1972		63,043	3.18	67,822.00	211
						COMPL	22/08/1984	15/08/1984	4,785	24	11/11/1984		4,785			
Comunidad Indígena de Juntas de Nejí y Anexas	Kumiay	Tecate	Bienes Comunales	48/3A	106,119.00	RTBC	25/08/1975	25/08/1975	11,590	28	26/11/1976		10,737	0	10,619.00	0
						PROCEDE	03/03/2002					17/06/2002	0			
Comunidad Mayor Indígena Cucapá	Cucapá	Mexicali	Bienes Comunales	73	135,823.00	RTBC	23/11/1973	30/08/1973	143,053	42	07/07/1976	05/04/1986	143,053	0	135,823.00	0
						PROCEDE	17/08/1003					25/09/2003	0			
						FANAR	09/11/2014					12/12/2014	0			
Poza de Arvizu	Cacapa	San Luis Río Colorado, Sonora	Ejido	45/5A	689.00	Dotación	01/04/1943	18/11/1943	699	43	23/02/1947		699	668	15.66	5.69
						PROCEDE	27/08/1994					08/09/1994	0			

Capítulo 5. Fuga pa' La Huerta

Nosotros no ocupamos ADN, ni derechos agrarios, tampoco que nadie de fuera nos venga a decir quiénes somos, nosotros somos kumiay por nuestros antepasados.

Andrea Machado, mujer kumiay, 55 años

Fui por primera vez a La Huerta en el verano de 2008, acompañando a una funcionaria de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y a la entonces regidora de grupos vulnerables del municipio de Ensenada a hacer una entrega de despensas que congregó fuera del comedor escolar al Presidente del Comisariado Ejidal y, sobre todo a personas mayores que se beneficiaron con esta entrega. En 2009 conocí a la autoridad tradicional, la Generala Teodora Cuero, así como a Demetrio Pulido, un reconocido cantante tradicional, mis interacciones con ellos se dieron en el marco del proyecto de investigación sobre sitios sagrados kumiay. Dos años más tarde volví a La Huerta, de «entrada por salida», sólo para entrevistarme con el comisariado ejidal, José Luis Aldama y con Jovita Aldama Machado, a fin de recabar información para la actualización de un monografía sobre los yumanos.

Entre 2012 y 2016, trabajando como enlace del INALI en Baja California mis visitas dejaron de ser de «entrada por salida» pues asesoré tres proyectos de revitalización lingüística. Inicialmente el plan era trabajar con los niños del comedor escolar a través de sus responsables, Cachito (Josefina Muñoz Aldama, mujer kumiay 35 años) y aprendiz de kumiay, su mamá y su tía, Zefe (Zeferina Aldama Cuero, 1945-2016) y Rafi (Rafaela Aldama Cuero, 65 años), hablantes fluidas de este idioma. Esta dinámica terminó cuando Cachito dejó de trabajar en el comedor escolar, entonces el grupo de trabajo se hizo familiar y se sumaron otras dos iniciativas, también familiares.

Entre 2009 y 2021 pude participar en la única fiesta tradicional del 4 de octubre que en ese periodo se celebró en La Huerta (en 2012), además del *Kuri-kuri*, esta fiesta incluyó un jaripeo.

Asistí también a dos Takei Kna, uno en honor de Demetrio Pulido (2012) y otro realizado para homenajear a Teodora Cuero (2014). Entre 2009 y 2016, también conocí a algunos huerteños que vivían en ranchos vecinos, en Ojos Negros y en Ensenada con quienes construí relaciones de amistad. Los lazos que construí con los huerteños entre 2008 y 2016 me inclinaron a elegir La Huerta como punto de partida para realizar esta investigación. Fue importante también en esta decisión encontrar el texto *Tipai Ethnographic Notes: A Baja California Indian Community at Mid Century* (Hohenthal et al. 2001) que recopila información muy detallada sobre la vida de los kumiay hasta la primera mitad del siglo XX, especialmente sobre La Huerta. Georreferenciar con los huerteños lugares y rutas, así como identificar a personas y familias registradas en este texto fue el punto del que partí para iniciar mi trabajo de campo para esta investigación, los recorridos compartidos me condujeron en otra dirección. En este capítulo comparto los principales hallazgos de este ejercicio que me llevó más allá de La Huerta para explorar los vínculos e interacciones de los huerteños (de antes y de ahora) con otros kumiay-Kumeyaay, con otros nativos, con otros indígenas y con los *jikuú*.

A partir de 1972, con la conformación del Ejido ganadero, integrado por miembros de la «tribu cochimí Mitipay» (según dicen algunos documentos agrarios) en La Huerta se han ido articulando proyectos culturales, productivos y de vivienda que han incentivado formas de vida sedentarias, modos de organización comunitarios (a partir de asambleas ejidales, cooperativas o comités), así como expresiones de la cultura tradicional como el uso de la lengua kumiay, las fiestas o ceremonias tradicionales o la elaboración de artesanías. Particularmente relevante fue el establecimiento del Instituto Nacional Indigenista en 1974, inicialmente ubicado en Mexicali. A través de «programas» y «reglas de operación» institucionales muchos de estos proyectos han respondido a directrices marcadas por instituciones gubernamentales que, sin embargo, los

huerteños adoptan y adaptan a sus propios intereses, dinámicas y formas de vida dinámicas, dispersas, móviles y heterogéneas. Los proyectos gubernamentales no han logrado asentar definitivamente a los huerteños dentro del poblado del ejido, tampoco evitar que en las fiestas tradicionales se cuelen —e incluso destaquen— elementos «de la cultura vaquera, que obviamente no son autóctonos», tampoco que la lengua kumiay vuelva a usarse o transmitirse como primera lengua. El dinamismo y la flexibilidad que caracterizan la organización social de cazadores-recolectores, sin embargo, persiste; aunque en general ha sido interpretado como migración.

Finalmente, aunque en distintos momentos ha habido presidentes del comisariado ejidal muy activos que cuentan con el apoyo de la mayoría de los ejidatarios, hasta 2014 tuvo mucho peso la figura de la autoridad tradicional y ha habido momentos, en los que el comisariado y la asamblea ejidal parecen diluirse por completo, dicen algunos que «porque nosotros no ocupamos comisariado, eso del comisariado no es de nosotros» (HV, hombre kumiay 60 años, comunicación personal La Huerta, agosto, 2019). Actualmente en La Huerta todos los ejidatarios son kumiay, pues no han permitido la venta de derechos agrarios, de modo que las asambleas ejidales son exclusivamente entre los kumiay pues no está permitido a ningún *jikú* votar en las asambleas ni ocupar ningún cargo en el comisariado. A decir de la pareja de una mujer huerteña que sí tiene derecho agrario:

Depende del asunto, si es para hacer cambio de comisariado no puedo participar, sólo los ejidatarios, pero si es para proyectos si entran todos, hasta los jovencitos. Para los cambios de comisariado yo puedo acompañarla a las juntas, pero no puedes tomar decisiones, no puedes votar... no, precisamente esas decisiones las toman sólo los que son ejidatarios, derechosos pues. Sólo cuando afecta a toda la comunidad, sí dejan, cuando es una junta abierta se puede tomar una decisión, que vamos a sembrar allá, como el terreno que es comunal, ahí sí tienen que estar de acuerdo todos, no nomás los ejidatarios; antes cuando se hacían juntas...Pero sí marcan que los de afuera, los que no somos indios pues, no podemos hacer nada, que no sé qué, que no pueden tomar decisiones, sobre la tierra, sobre eso pues, no podemos decidir. Menos de programas y eso, sí puedo apoyar un programa, pero no puedo ser el presidente, por ejemplo, o sea sí puedo estar dentro de un programa, pero no llevar la batuta.

Las figuras del ejido, la asamblea y el comisariado ejidal funcionan a partir de las dinámicas internas que involucran a familias tradicionalmente asociadas con clanes específicos. Inicialmente, en 1963, el censo agrario contempló a 35 jefes de familia, pertenecientes a varias familias: Aldama, Corrado, Valdez, Meléndrez, Machado, Ruiz, Macías, Salgado, Poblano, Vaquero y Zazueta. Actualmente, en el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA), sólo hay 26 ejidatarios registrados. De acuerdo con algunos huerteños que no cuentan con derechos agrarios,

es que en todas las comunidades es igual, como que unos cuantos como que quieren gobernar toda la comunidad, como que en todas las comunidades predomina una familia, dos como mucho. Aquí, por ejemplo, en La Huerta, los ejidatarios, la mayoría son todos Aldama, por el papá, por la mamá, por los abuelos, y han ido sacando a los demás, de primeras sacaron a todos los González, uno nomás quedará, uno o dos... también luego por eso la gente se va y a los años vuelve; los González no, ellos aquí siguieron, pero ya no tienen derecho, ya no pueden votar en las asambleas, ellos saben mucho de las tierras, de las mojoneras meramente dichas. (hombre kumiay, 50 años, La Huerta, comunicación personal, enero, 2019).

La pérdida de derechos agrarios debido a conflictos internos ha generado principalmente dos respuestas:

Es que se desterró a tanta gente, unos se fueron y nomás a veces se dan sus vueltas o de plano ya no volvieron. Pero muchos siguen en La Huerta, cómo puede ser que una señora, ha vivido más años en La Huerta que muchos que están de ejidatarios, orita no tenga derecho [agrario], no tenga ni voz ni voto en cuestión de la comunidad, del ejido pues... el ejido fue un desmadre ahí en las comunidades (mujer kumiay, 45 años, Ensenada, comunicación personal, abril 2019).

Es decir, en La Huerta se articulan y se expresan formas de vida nómadas que persisten a pesar de proyectos gubernamentales que han incentivado tanto el sedentarismo, como una noción específica de comunidad indígena. En resumen, el objetivo de este capítulo es explorar la particular articulación que nomadismo y sedentarismo tienen en la configuración material actual de La Huerta y en la movilidad de los huerteños, para situar las actuales expresiones de sus indigeneidades en relación con otros kumiay-Kumeyaay, otros nativos, otros indígenas y con los *jikú*. La formación del ejido de La Huerta, vino acompañada de esfuerzos indigenistas por arraigar

a los huerteños dentro de entidades geográficas e identitarias delimitadas y supuestamente homogéneas. Esto ha supuesto también el uso oficial de la categoría de cochimí, que los propios huerteños se apropiaron, utilizaron y ahora rechazan.

Imagen 18. Fiesta tradicional, Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta, octubre 2023



Al fondo vaqueros nativos, al frente a la derecha, mujeres nativas listas para el *Kuri-kuri*

Fuente: Publicación en *Facebook*, La Huerta, Comunidad Indígena Kumiay
<https://www.facebook.com/LaHuertaTipaiKumiay>

Rizomas genealógicos e itinerarios identitarios

A través de *Matt kuatay* la distribución de los kumiay-Kumeyaay estuvo determinada por la organización a través de bandas y aldeas que rara vez estuvieron conformadas por un solo clan o shumul. Aunque con distintas ortografías y equivalencias, los etnógrafos de principios del siglo XX coinciden en describir los shumules como unidades patrilineales, exogámicas y localizadas. El número, el nombre y la ubicación con que designaron estas unidades fue variable. Entre las categorías que se utilizaron para designar a los shumules encontramos las de linaje (Gifford, 1931), gens (Spier, 1923), clan (Gifford, 1918, Kroeber, 1925; Hohenthal, 2001) o sib (Luomala, 1963). Katherine Luomala (1963) y Florence Shipek (1982) coinciden en señalar que la organización

socioterritorial de los Kumeyaay o diegueños puede explicarse considerando el entrecruzamiento de los shumules en su distribución territorial. Además, en la década de 1963, Luomala documentó la flexibilidad de los sib Kumeyaay, señalando que, si bien eran patrilineales, la importancia de pertenecer a un sib permitía hacer ajustes, como tomar el sib de la madre si el padre no tenía sib (Luomala 1963: 299).

En 1918 Edward Gifford llamó clanes a los shumules, definiéndolos como «no totémicos, localizados, exógamos y localizados»; identificó trece entre los diegueños del sur, doce entre los diegueños del norte y señaló que cada clan elegía entre los varones a su jefe o *kwapai*. En 1931 Gifford ajustó números y terminología para referir la existencia, ya no de clanes, sino de linajes, identificando cinco entre los diegueños del norte, ocho entre los del sur y catorce entre los kamia. Leslie Spier se concentró únicamente en los diegueños del sur, encontrado 21 clanes a los que llamo gens, término que utilizó como equivalente al clan de Gifford; en 1923 describió a los gens de los diegueños del sur como patrilineales, exógamos y asociados a una localidad restringida que, de acuerdo con él podría ser su hogar habitual durante el verano. Dos años más tarde, Alfred L. Kroeber, propuso la existencia de 12 y 14 clanes entre los diegueños del sur y los diegueños del norte respectivamente y, aunque como Gifford, reconoció la existencia de los kamia, no mencionó sus clanes. En 1935, Peveril Meigs se limitó a los diegueños del sur a quienes llamó abajeños, identificando nueve shumules. Finalmente, entre 1949 y 1951, William H. Hohenthal designó como tipai a los diegueños del sur, identificando entre ellos a diecinueve clanes, propuso además la existencia de siete entre los diegueños del norte (véase Anexo 4)

Existen versiones encontradas respecto al grado de unidad y la conciencia de una identidad nacional en relación con los shumules. Trabajando con personas nacidas entre 1840 y 1890, la antropóloga Florence Shippek (1982) sugirió, en la década de 1980, que cuando los españoles

llegaron a la Alta California, en 1769, los Kumeyaay habían desarrollado una identidad nacional que incluía a bandas costeras, montañosas y desérticas distribuidas siguiendo el curso de arroyos; señaló que estas bandas tenían una aldea principal y varios asentamientos localizados cerca de aguajes o arroyos más pequeños. De acuerdo con ella, esta organización territorial en bandas estaba cruzada por el sistema de parentesco que incluía alrededor de 50 o 75 clanes o sibs que tenían presencia en las distintas bandas (en la costa, las montañas y el desierto); en una misma banda podía haber, de acuerdo con ella, miembros de entre 5 a 15 shumules.

Shipek señala que la organización política promovía la interrelación entre ellas, pues rara vez el *kwapai* (jefe principal) pertenecía a los linajes o shumules que vivían o formaban parte de la banda o aldea. Además del *kwapai*, señala la importancia de los *kusiay* (chamanes o hechiceros), de los portavoces de los *kwapai*, así como de corredores que se encargaban de transmitir información entre las distintas bandas. Los *kwapai* eran los responsables de organizar las ceremonias, así como de indicar los mejores momentos para desplazarse a través del territorio a fin de acceder a diferentes recursos; aunque los miembros de la banda decidían familiarmente si seguirlo o no. Para Shipek, la distinción entre Iipay, Tipai y —sobre todo— Kamia, es resultado de que «al enfatizar las diferencias culturales materiales, los primeros antropólogos confundieron los efectos ecológicos locales sobre la cultura con la identidad étnica» (1989: 415), de modo que «tanto los arqueólogos como los etnólogos dividieron a la gente del desierto de la gente de la montaña, basándose en la cultura material sin considerar la identidad étnica percibida por los participantes» (Shipek, 1989: 419).

Por otro lado, Richard Carricó (2008, 2006), ha puesto en entredicho esta unidad y conciencia nacional que engloba bajo el término Kumeyaay a los Iipay (al norte del río San Diego) y los Tipai (al sur de este y hasta el desierto, incluyendo a los denominados Kamia), efectivamente

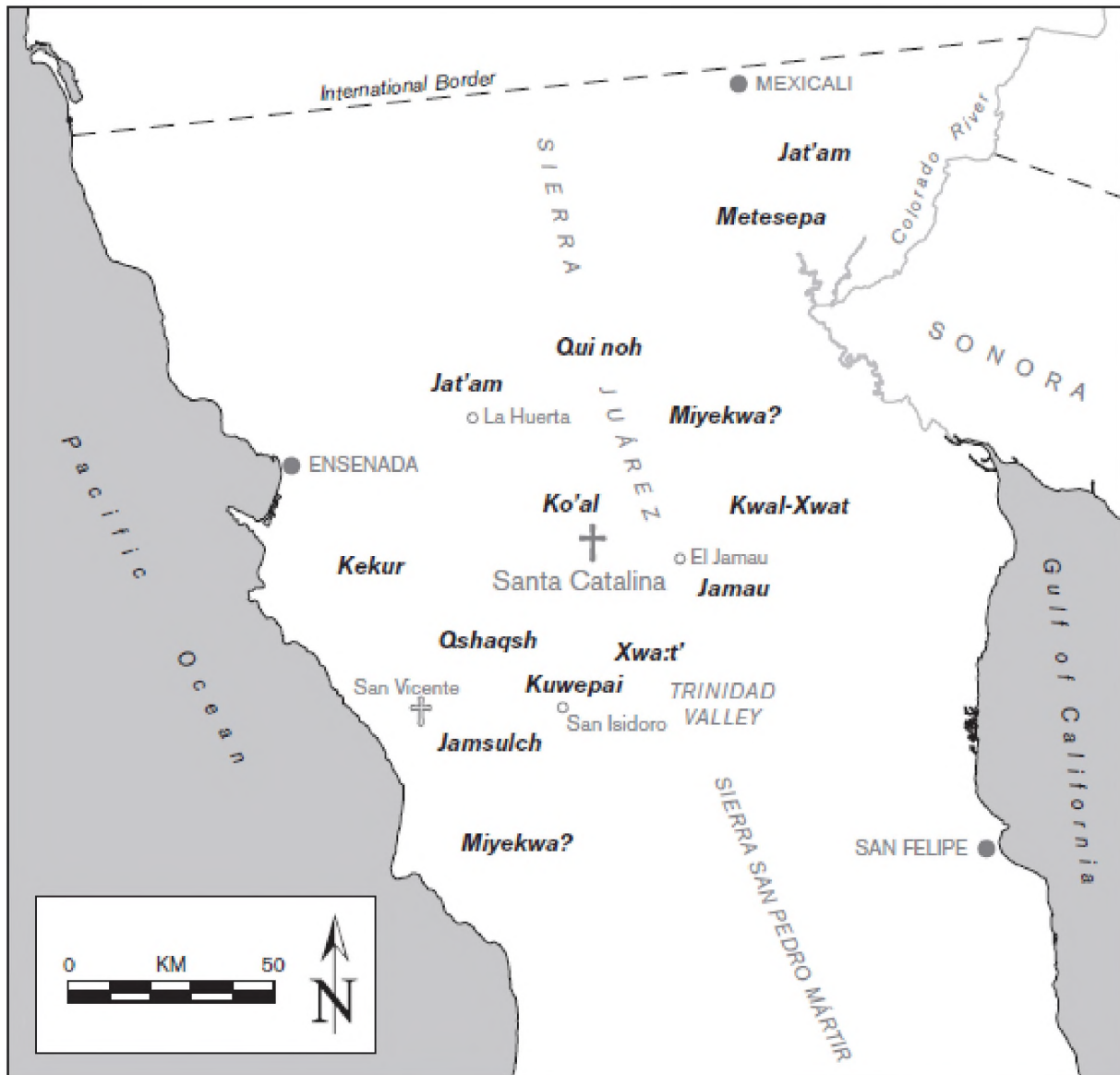
recurriendo a diferencias en la cultura material, pero también en función de un minucioso análisis sobre el ataque a la Misión de San Diego de Alcalá en 1775. De acuerdo con él participaron ante todo aldeas Tipai, mientras que las aldeas Iipay se mantuvieron al margen respondiendo más que a una unidad nacional, a «la organización tradicional de bandas/sibs» que en cierto modo distinguía entre los Tipai y los Iipay (2008: 31-39).

Cuadro 6. Nombres de clanes tipai, pa ipai, cucapá					
Surdieguños		Pa ipai		Cucapá	
Hohenthal	Meigs,	Hohenthal	Gifford	Meigs	Kelly
1949	1939	1949	1928	1939	1942
Hat'am	Jat'am	Eyatam 'miyu	Xata'am		Hac'am
Miškwiš	Mishkuish				
		Hicawe	Hitchwa	J'itkwa	xltesewa
Kwiñ:l	Kwinitl	Akwa'al	Eqkwele		kwal
Kwiha:s	Kwijas	Keokwat'	KweLwat	Kweljwat	Kwlyxwat
Kw'a: l	Kwatl	Xatis:uwa	Xati's		Heyi:s
Kw'a:l kimiyai	Kwatl kimiyai	Xwat'	Xwa'ts	J'wach	Xwa:t
Su:lpačə	Sulpach				Sil:pa

Fuente: Hohenthal et al. 2001: 38

En otra dirección, también a partir de dinámicas derivadas del establecimiento de una misión, la de Santa Catarina Virgen y Mártir en 1797, en el territorio ocupado predominantemente por los pa ipai, Lee M. Panich ha propuesto que la conciencia de unidad o identidad nacional no se extendía más allá de los shumules o al menos no se sostenía de manera rígida o exclusiva. De acuerdo con Panich, más que unidades claramente delimitadas, los shumules integraban a miembros de distintos grupos lingüísticos en los que «es probable que la diversidad cultural y el bilingüismo fueran relativamente comunes» (2010: 73) conformando bandas caracterizadas por la hibridez en su composición (Owen, 1965).

Mapa 8. Áreas geográficas asociadas con clanes listados en el censo de la Misión de Santa Catarina, 1834



Fuente: Panich (2010: 76)

En coincidencia con Panich, asumo que «las clasificaciones culturales y lingüísticas a veces contradictorias de la región son indicativas de relaciones de parentesco, sociales y comerciales dinámicas, flexibles y cambiantes» (2010: 75), que aún ahora hacen difícil, si no imposible, fijar a los nativos en categorías étnicas fijas. A partir de registros misionales de 1834, Panich ha propuesto una interesante distribución de los shumules en Baja California, que no distingue claramente entre grupos étnicos; incluye algunos clanes [con] que los «huerteños de ahora» [se]

identifican y que no son mencionados en los registros de principios del siglo XX, como Metesupa o Sulpache, aunque sí en los registros de Hohenthal y Meigs.

En algunos casos, los antropólogos estadounidenses encontraron que incluso diferentes grupos compartían algunos nombres de clan, linaje, gens o shumul. Por ejemplo, William Kelly documentó que los cucapá, los pa ipai y los kumiay compartían varios nombres de clanes: de 50 clanes cucapá, cinco eran pa ipai y cinco kumiay (Kelly, 1942: 679). Tanto Gifford (1931) como Hohenthal encontraron que también los pa ipai y los kumiay compartían algunos nombres. En coincidencia con los registros de Meigs (1939, 1972), Hohenthal señala que algo similar ocurría entre los kiliwa de Arroyo de León y los pa ipai de San Isidoro quienes en algún momento llegaron incluso a reconocer al mismo jefe, Silverio Uchurte.

A mediados del siglo XX, Hohenthal hizo una comparación entre nombres de clanes compartidos por los kumiay, los pa ipai y los cucapá en Baja California. La existencia de nombres de clanes compartidos se explica, de acuerdo con Hohenthal, debido al origen compartido y posterior separación de shumules de diferentes grupos. Por ejemplo, señala que es posible que los *Akw'a:le* a quienes registró Kroeber (1925) y que Gifford y Lowie (1928) identificaron como pa ipai, en realidad fueran parte de un mismo grupo. De acuerdo con este autor la separación de estos clanes ocurrió de la siguiente manera:

	Akw'a:le Río Colorado	
Akw'a:le (Tipai) La Huerta, San Miguel		Akw'a:le (pa ipai) Santa Catarina, San Miguel
Kw'al (Cuero) La Huerta, Nejí	Kw'a:ł kumeyai (Albáñez) La Huerta/ Santa Catarina	

Hohenthal propone que ocurrió algo similar con los Hat'am, un shumul cuya presencia registró tanto en La Huerta, como en las cercanías del río Colorado, en un lugar conocido como Paso de las Minas de Azufre. Según Hohenthal, Aldama y Tambo son dos variantes de la

castellanización del nombre de este shumul que identifica como tipai y no como cucapá. En fechas más recientes Carrico ha propuesto que, en realidad el clan Hat'am era de origen pa ipai, al señalar que Manuel Hat'am, uno de los «líderes indígenas más respetados en San Diego» a finales del siglo XIX, había nacido alrededor de 1800 «en la ranchería de Santa Catarina, Baja California, [que] era un asentamiento aparentemente compuesto por linajes y grupos étnicos mixtos, probablemente incluyendo a los Pai Pai, Cucapá y Tipai» (Carricó, 2008: 178).

Actualmente los huerteños recuerdan las visitas de los ríanos, sin embargo, no los consideran como un shumul tipai, sino como grupos cucapá. Entre los ríanos que registró Hohenthal y que los huerteños mayores recuerdan están los Tambo: «Miguel que era primo de Pedro Aldama y Enrique Tambo» (Jovita Aldama Machado, mujer kumiay, 1954-2020, comunicación personal julio 2019, La Huerta). También llegaban Gencio Macías Aldama, Juan García Aldama, Ángel y Eugenio Albáñez y Rafael León que «eran cantantes muy respetados que se venían a caballo desde El Mayor» (Ruíz, Zamora, Arce, et al., 2012: 18). Cerca de La Huerta se localiza el «pino bailador» y un cementerio que, según recuerdan algunos huerteños, eran lugares donde los ríanos, los cucapá, se detenían en su recorrido a La Huerta que duraba alrededor de seis días. Abonando a la idea de la convivencia entre miembros de distintos shumules y grupos (pa ipai, kumiay y cucapá) otro de los lugares de relevancia que registró Hohenthal, fue la ranchería de El Compadre:

Los pa ipai y los cucapá podían utilizar el mismo sendero, en sus viajes a la Sierra de Juárez para coleccionar piñón, aunque los cucapá tenían otras rutas disponibles más al norte: por la bajada del Rubi, por la bajada de Guadalupe, y desde la seca Laguna de Maguate [Laguna Salada] hasta un profundo cañón frente a Pozo de Mara, que los llevaba hasta la meseta de Sierra de Juárez, cerca de El Compadre. En este último lugar solía haber una ranchería de los diegueños del sur, entre cuyos habitantes había mujeres cucapá, siendo una de ellas la abuela de uno de mis principales consultores, Ricardo Calles (del clan Kwihas) de Calabazas (Hohenthal et al. 2001: 137)

Acceder a recursos dispersos pero abundantes, dependiendo de la temporada llevaba a los kumiay a desplazarse, a veces procurando encontrarse y otras evitándose entre ellos y a otros

grupos. Los sitios que formaban parte de estos desplazamientos pueden servirnos para localizar algunos de los lugares y shumules donde vivían los kumiay en Baja California a mitad del siglo XX, antes de que el reparto agrario transformara por completo su distribución y sus recorridos.

Cuadro 7. Clanes de los diegueños del sur según Hohenthal, 1949-1951		
Clan	Ubicación actual (1949)	Origen tradicional
Akw'ał	San Miguel	Bajo Colorado
Eš'un	Manteca	EU
Hamsul:lčə	Sur de Ensenada	Sur de Ensenada
Hat'am	Manteca	La Huerta
Hat'am kumiyai	La Huerta	La Huerta
Hat'am pokipa	El Mayor	Bajo Colorado
Kəkur	La Grulla	La Grulla
Kwəha:	Jamatay	Área de Jamatay
Kw'a:l	San Miguel	Bajo Colorado
Kw'a:l kumeyai	Valle de Guadalupe	Costa del Pacífico
Kweñexi:l	Nejí	EU
Kwiha:s	Calabazas	El Compadre
Kwiñi:l	San Pablo	Bajo Colorado
Kwitark	La Huerta	EU
Kwołxwat'	La Huerta	Bajo Colorado
Kwuxta:l	La Huerta	Santa Clara
Miškwiš	Nejí, Villa Real	Región de Nejí
Metesəpa	La Huerta, S. Catarina	Bajo Colorado
Sulpačə	S. Miguel, S. Catalina	Bajo Colorado

Fuente: Hohenthal et al. 2001: 45

Hohenthal logró registrar también la localización y el origen tradicional de distintos clanes de los diegueños del sur, presentes entonces en Baja California (véase Cuadro 6). Hohenthal documentó también algunas de las rutas que seguían los kumiay con este propósito, aunque sin precisar si cuando las registró aún se mantenían estos recorridos (Véase Mapa 9). De acuerdo con él, los «tipai» solían viajar tanto a la costa del Pacífico como al Golfo de California y al Río Colorado, por senderos bien conocidos y transitados (xwa na kuulpit, en kumiay). Viajaban a pie, a caballo o burro, pero sobre todo a pie.

Había varias rutas para ir a la costa del Pacífico, desde las distintas rancherías donde vivían los kumiay. Para ir desde el *Cañón de Manteca* a Ensenada, los kumiay pasaban por Vallecitos, Santa Clara, Rancho Negro (donde estaba el clan Hat'am), Guadalupe, Valle de San Rafael, y desde ahí llegar a Ensenada. Para ir de *Nejí* a la costa del Pacífico los tipai iban al Álamo, pasaban por Cañón de Cansio, Vallecitos, Guadalupe, La Vieja Misión (San Miguel) y llegaban a la costa. Una vez en la costa, los indios pescaban abulón (kaimskwox), almejas (tikailj), mejillones y peces. Desde Nejí también podían ir pasando por *Peña Blanca*, Los Coches, El Álamo, Plateros y La Ciénega, para llegar al Valle de las Palmas ("nadie vivía allí"); desde ahí seguían su camino por Cañón de Cansio a Vallecitos y a la Misión Vieja (Guadalupe) para salir a la costa a través del arroyo de Guadalupe o por El Tigre. Para llegar a la costa del Pacífico desde *La Huerta* viajaban por el Cañón de las Cruces.

Estando en la costa del Pacífico la gente iba desde Santo Tomás a San Vicente, a San Ysidro, a San Antonio del Mar, a San Telmo, y a Santo Domingo. En estos lugares no había rancherías, sólo campamentos temporales. La gente se desplazaba entre varios lugares que estaban a lo largo de la costa para ir a pescar en diferentes lugares; sin embargo, resultaba más fácil viajar por tierra adentro, pues la costa es muy escarpada y rocosa. Hacia el sur llegaban a ir hasta El Socorro. Era en la primavera cuando la gente iba a la costa del Pacífico y pasaba varios meses ahí (Hohenthal, 2001, 74). A veces desde la costa, a partir de lugares como San Telmo, Santo Domingo y El Socorro los tipai subían a la Sierra San Pedro Mártir en el verano, para recolectar piñones a partir de la segunda mitad de agosto. Como los kumiay tenían conflictos con los kiliwa de Arroyo de León los evitaban haciendo algunos rodeos.

De acuerdo con Hohenthal, los tipai que vivían tan al norte como Jacumba llegaban hasta el Valle de la Trinidad e incluso hasta San Quintín que eran los puntos más sureños a los que

llegaban. Una ruta para ir desde el norte hacia el sur los hacía pasar a través del Valle de Nejí y El Compadre para llegar a La Huerta, desde donde seguían hacia el Valle de la Trinidad. Otra opción era ir desde Agua Caliente de Santa Clara (Ha'chukpun) hasta El Álamo. Desde La Huerta para ir a Valle de la Trinidad, era posible hacerlo a través de Real del Castillo, pasar por el Álamo (S.) y desde ahí dirigirse hacia el sur y llegar Agua La Berrenda (Ha'meshkiñ), desde donde se desplazaban por las colinas que bordean el Valle de Trinidad.

En el camino inverso, de la Sierra de San Pedro Mártir hacia el norte, una opción era bajar por las laderas occidentales para llegar al Valle Salado, seguir hacia el Rancho la Calentura, San Juan, La Berrenda (Amux, Mu:x, o əmulj), Dolores (Meskin), y San Jacinto; de ahí subían al Álamo, pasaban por el Cerro Colorado, San Salvador y llegaban a La Huerta. Desde la Huerta había al menos dos posibilidades para seguir hacia el norte, rumbo al Valle de Santa Clara: La primera era a través del Valle de San Rafael, luego por el Cañón de las Cruces hacia la costa desde donde se desplazaban hacia diferentes lugares. La segunda alternativa para ir de La Huerta al Valle de Santa Clara era por un camino que cruza un cañón entre Valle Real del Castillo y Valle Guadalupe, rumbo al cerro de San Antonio Eñekwá. Para ir más hacia el norte una de las rutas era a través del Valle de Guadalupe por San Marcos, desde ahí pasaban el Cañón del Burro, el Cañón de Cansio, que desemboca en el Valle de las Palmas. En el extremo sur de este valle, justo a donde llega el Cañón de Cansio, había una campamento, en un sitio llamado Axta:m. Desde aquí se puede ir a Cañón del Álamo (N.), o a Rancho Viejo, a través de Cañón de las Cuchillas. También se podía llegar a Manteca y a Tanamá a través del Cañón de las Cuchillas o bien por el Cañón del Hondo. Otra alternativa era ir directamente por el Valle de las Palmas a El Carrizo y Tecate, un camino que llega «incluso al otro lado» (Estados Unidos.)

Mapa 9. Rutas kumiay relatadas por Hohenthal, 1949-1951



Desde La Huerta también se podía llegar al desierto y a la costa del Golfo de California.

Los tipai iban a las estribaciones orientales de Sierra de Juárez, al desierto, por mezcal y a pescar;

a veces los cucapá subían a las colinas de la Sierra de Juárez en busca de bellotas y piñones. Una ruta iba del Rancho El Compadre hasta la Laguna Salada a través de pasos o cañones como el de Agua Caliente de Guadalupe, el de Rubí. Otra ruta, que se seguía utilizando a mediados del siglo XX fue desde La Huerta a San Salvador, Valle de la Ciénega, Valle del Rodeo y Peña Blanca, luego al desierto por los cañones de La Palmita o Portozuelo, entre el Cerro La Noche y el Pico del Águila. El camino seguía hacia Ha' kiyel luego a través de Arroyo Grande a Tres Pozos, y de ahí al Río Colorado. Otro destino posible desde La Huerta era Yuma, en Arizona, para ello iban al Río Hardy, a través del Cañón de la Huerta (Xa:ta), Agua Caliente de Guadalupe (Ui a:la), el lado este de la Laguna de Maguate (Salada), el lado este de la Sierra de los cucapá, alrededor de la Punta de las Minas de Azufre. Desde ahí se dirigían hacia el norte hasta la actual ciudad de Yuma, Arizona, donde vivían los Quechan.

Con el surgimiento nuevos centros de población y principalmente a partir de la exponencial formación de ejidos desde la década de 1940, estos recorridos se vieron francamente obstaculizados. Uno de los primeros ejidos en formarse y quizá uno de los más grandes en Baja California, el Ejido de Sierra de Juárez, dotado de 195, 656 hectáreas el 10 de junio de 1942 (PHINA, 2020), rodeó casi en su totalidad a la Huerta. Como ejido, La Huerta tomó su forma, a partir de un decreto presidencial del 27 de mayo de 1967, sobre 6268 hectáreas que quedaron fuera de lo obtenido por el ejido Sierra de Juárez.

La formación del ejido ganadero de La Huerta se hizo a partir de la presencia y las demandas de «miembros de la tribu cochimí Mitipay», encabezados por el General Bernardo Aldama. En el censo agrario es posible identificar a algunas de las familias asociadas con los clanes de los diegueños del sur que fueron registrados por Hohenthal entre 1949 y 1951 y por Panich en 2010. Entre las familias censadas en 1962, encabeza el listado la familia Aldama Machado,

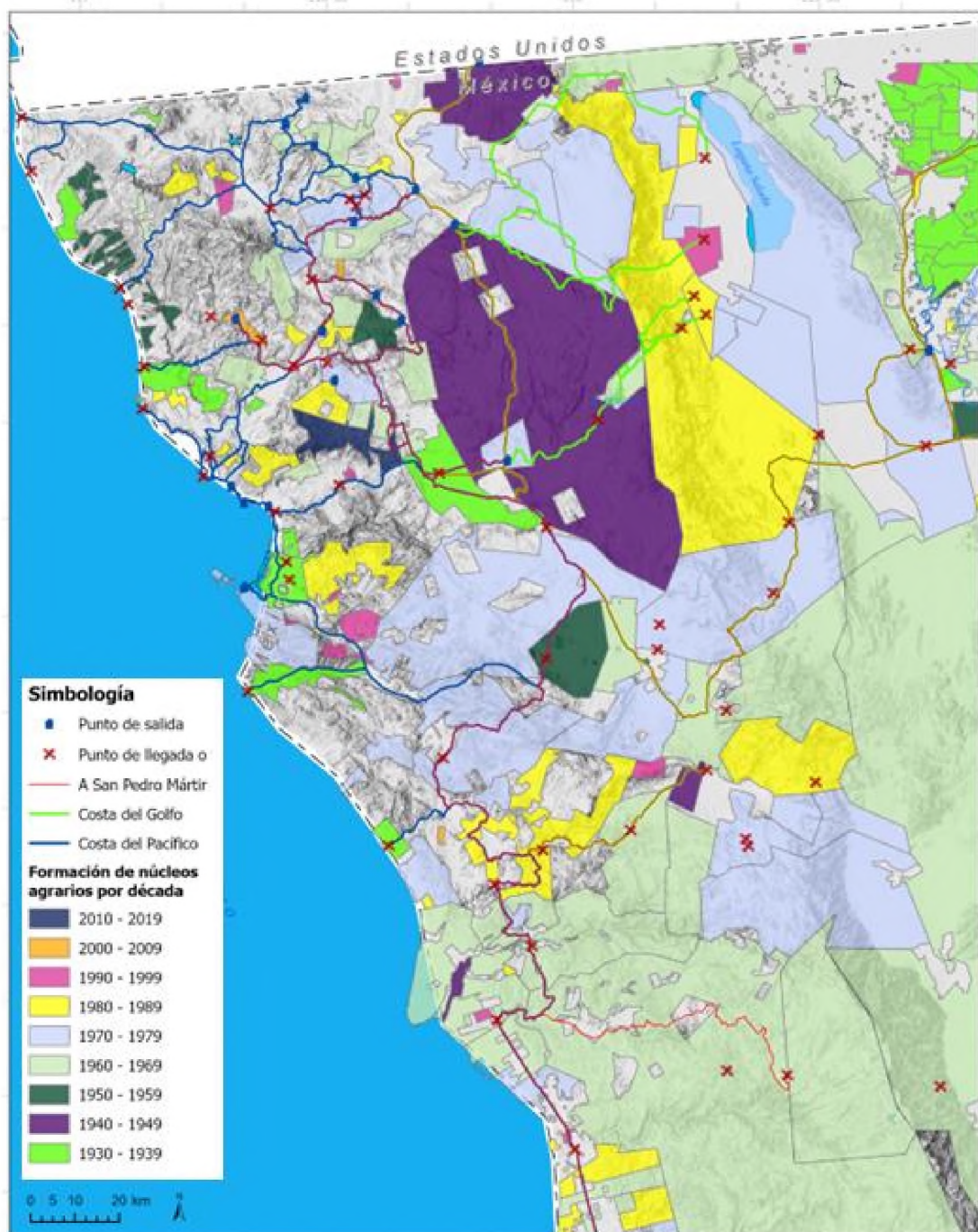
apellidos que responden a la castellanización de los shumules Ha'tam y Mishkuish. Ilustrando la adopción del sib de la madre, también destacan la familias González Cuero, del shumul Kwalt Kumiyai; los Zazueta González; los Poblano Aldama. Del shumul Mesupa, se enlista a los Macías y a los Vaquero. También del shumul Hat'am fue censada la familia Ruiz Aldama.

En muchos casos las líneas que unen los miembros de estas familias se entrecruzan y en la mayoría de los casos se extienden a otras comunidades nativas, a poblados y ciudades más allá de La Huerta. Generalmente cuando las instituciones, funcionarios o curiosos aseguran que alguna comunidad, familia e incluso lengua está por desaparecer, a la distancia y de manera tan imprevista como aparentemente improbable, aparecen en el escenario público hablantes, cantantes, familias, grupos enteros que, durante décadas, lustros o al menos unos cuantos años, se habían mantenido fuera del radar institucional. Como veremos en el siguiente capítulo, la recepción de estas personas o familias no siempre es armónica; aunque en muchos casos se reconocen los vínculos familiares compartidos, las intenciones de estas personas o grupos al recuperar el contacto son sometidas a cuestionamientos variados.

En la década de 1980, en relación con los procesos agrarios que condujeron a la conformación de núcleos agrarios entre los nativos, las voces de varios académicos alertaron sobre los inconvenientes de que éstos fueran mayoritariamente ejidos y no comunidades (Zárate, 1986; Ochoa Zazueta, 1978, 1938). El historiador David Zárate (1986), por ejemplo, advertía respecto al Ejido Tribu Quilihuas que esta figura agraria promovería la venta de derechos agrarios y el despojo territorial, señalando que lo único de kiliwas que quedaría a este ejido sería el nombre. Los pronósticos respecto a los ejidos se han hecho realidad, por ejemplo, en el caso del ya mencionado Ejido Tribu Quilihuas, también en el de San Isidoro (pa ipai), donde los nativos son apenas una minoría dentro de las asambleas ejidales. Hasta donde sé, no ha ocurrido así en los ejidos kumiay

que, han logrado «mantener a raya a los *jikú*, porque la asamblea no te deja vender; además que yo sepa nadie ha querido vender...hasta ahora» (MAA, mujer kumiay, 55 años, comunicación personal, La Huerta, agosto 2016).

Mapa 10. Baja California. Rutas históricas kumiay y surgimiento de ejidos (1930-2010)



Elaboró Eva Caccavari
Dibujó: Marco Antonio Hernández Andrade

Conservar los derechos agrarios a salvo de los *jikú*, no ha significado la permanencia de todos los derechosos dentro de los ejidos. En el caso de La Huerta, la dotación original contempló a 35 derechosos o capacitados (AGA, Lista de beneficiados del Ejido Ganadero La Huerta, abril 6 de 1967, Exp. 29787, L3, F47), sin embargo, el Registro Agrario Nacional, en 2021, establecía como número de ejidatarios sólo a 26. Actualmente no todos los que cuentan con derecho agrario viven en La Huerta, además de que no todos los que viven en La Huerta son ejidatarios.

De acuerdo con un hombre huerteño, la actual conformación de la asamblea es resultado de que no siempre «los familiares de quienes fallecen ponen al día su derecho»; además contempló como una causa de estos reacomodos relaciones e «historias de mucho antes», alianzas cambiantes entre familias, porque «como quien dice todos somos familia, pero cada familia tiene su linaje, como quien dice y cada quien ve por los meramente suyos» (VGG, hombre kumiay 50 años, comunicación personal, Ensenada, julio 2019). Es decir, los kumiay han recuperado algunas categorías utilizadas por antropólogos a partir del siglo XX, como la de clanes o la de linajes, para hacer referencia a su pertenencia al grupo a partir de apellidos que se adoptaron adaptando los nombres de los denominados shumules, la forma más básica y extendida de organización. La conformación de ejidos a partir de la designación de derechos agrarios no ha significado que los kumiay renuncien a su movilidad o a las dinámicas de fisión-fusión que, de acuerdo con la antropología caracterizan a los nómadas y especialmente a los cazadores recolectores (Lee y Devore, 1966: 33).

Los relatos etnográficos de las primeras décadas del siglo XX atestiguan que, a pesar de tratarse de clanes, linajes o gens supuestamente localizados, era frecuente que varios shumules formaran parte de la misma banda o aldea, al tiempo que otros shumules se evitaban o sostenían enfrentamientos abiertos. En la actualidad parece persistir este patrón al menos en Baja California,

considerando que tanto en la comunidad agraria de Nejí, como en el resto de ejidos kumiay, viven personas que reivindican su pertenencia a diversos shumules, ahora identificados a partir de apellidos como Aldama, Cuero, González, Domínguez, Meza, Mata, Mateo, Calles y otros.

Actualmente, en el ejido de La Huerta la asamblea ejidal está compuesta casi únicamente por personas de la familia Aldama, es decir por personas del clan/sib Ha'tam. Para algunos estudiosos Hatam es un clan/sib pa ipai (Carricó, 2008: 129), mientras que otros lo han reconocido como un clan con presencia en la sierra de Juárez y el desierto oriental (Hohenthal et al. 2001: 164); en cualquier caso, como propone Panich, al parecer este clan/sib, como otros de La Huerta, tiene su origen en los valles que bordean el Río Colorado. Aunque no son ejidatarios, miembros de otros clanes o linajes, viven también en el ejido y son identificables a partir de sus apellidos, apellidos que son huella de la presencia de estos clanes o linajes registrados a principios del siglo XX.

Más aún, en coincidencia con lo que señalo Luomala en la década de 1960, la persistencia de un sib, a pesar del mestizaje, puede explicarse —y rastrearse— atendiendo a la actitud flexible de los «diegueños» respecto de las reglas de descendencia y residencia, supuestamente patrilineales y patrilocales (Owen, 1965). En los casos en que las mujeres kumiay de La Huerta han tenido hijos con hombres *jikú* o que no pertenecen a ningún shumul kumiay, éstos reivindican su pertenencia a través de la línea materna. Ese es el caso, por ejemplo, de Armando y Erasmo González Cuero, ambos mayores de 60 años. A pesar de que su papá era un *jikú*, a través de su madre, Agueda Cuero, son reconocidos como autoridades culturales en La Huerta. Armando es un hablante fluido de kumiay, gracias a que se crio con su nana —la mamá de su mamá— Elena Robles Albáñez. En su estudio sobre la organización social, George P. Murdock propone que el sistema de organización *Yuman* es un tipo de transición y lo caracteriza por la regla de

descendencia bilateral (Murdock, 1949: 224-225). Es difícil precisar si efectivamente estos clanes o linajes eran patrilineales o como, sugiere Murdock bilaterales, sin embargo, como sugiere Luomala, parece imprescindible considerar la flexibilidad de los diegueño o kumiay para comprender la persistencia de los shumules, a pesar de la imposición de figuras agrarias y de los matrimonios mixtos.

En lo que respecta a la organización política de los kumiay en México, a partir de los estudios de Jesús Ochoa Zazueta (1974), podría pensarse que sobre los *Kwapay* recayeron los nombramientos militares hechos posteriormente por los europeos y luego por los mexicanos y que designaban a capitanes, mayores y generales. Estos cargos, que los nativos adoptaron se mantuvieron vigentes en México hasta la década de 1990, cuando tras la muerte de quienes estaban a cargo, no se nombraron nuevos. El último general en La Huerta fue Bernardo Aldama Machado, y lo sucedió su viuda, Teodora Cuero Robles, «la Generala» hasta su fallecimiento en agosto de 2014, en paralelo con esta autoridad tradicional se han sucedido diferentes comisariados ejidales. En México y Estados Unidos, la Generala era reconocida y respetada por los kumiay-Kumeyaay, por otros nativos, funcionarios, académicos y curiosos. Fue el General Bernardo Aldama, el primer presidente del comisariado ejidal, el cargo ha sido ocupado por miembros de las distintas familias kumiay que conforman la asamblea ejidal que, por lo demás no incluye a todas las familias kumiay que viven en La Huerta.

«¿Dónde está el pueblo?»

En 2013, asistí a la fiesta de la comunidad kumiay de San José de La Zorra, con compañeros del INALI que habían estado trabajando en Baja California algunos días. Llegamos al centro de la fiesta, que se realizó en las «hornilllas», un paraje rodeado de encinos, donde años atrás, los zorreños construyeron una cocina de adobe al aire libre. Se habían puesto ya unas 25 o 30 carpas

donde los artesanos procedentes de distintas comunidades nativas ofrecían a la venta su trabajo. A un lado de la explanada había un templete para los cantantes, ya entonando el *Kuri-kuri*. El Veneno (Javier Ceseña, hombre kumiay 45 años, San Antonio Necua-Cañón de los Encinos), maestro de ceremonias improvisado, daba la bienvenida a los asistentes y mencionaba a las personas y comunidades ya presentes en el evento, haciendo un recuento de las actividades que habían programado para la fiesta. En medio de lo que me pareció un gran bullicio, una de mis compañeras de INALI, discretamente me preguntó: «oye, pero ¿y dónde está el pueblo?». Es la pregunta a la que, respecto a La Huerta, busco dar respuesta con este apartado.

En La Huerta pocas cosas son lo que parecen a simple vista, al menos para los que somos fuereños. Cuando los huerteños se ubican o dan referencias sobre historias, personas o lugares de su comunidad suelen mencionar casas, árboles, piedras, arroyos o caminos que están sólo en sus recuerdos o en sus sueños, porque en sus sueños se ven caminando por caminos que ahora están tapados por la maleza, porque dejaron de usarse. La ubicación y la distribución misma de los poblados nativos parece haber cambiado rápidamente en los últimos 50 años; también las formas y los materiales de construcción: De acuerdo con Julia Ochurte, una mujer kilipai (kiliwa y pa ipai) que vive en un ranchito en la Comunidad pa ipai Misión de Santa Catarina:

Antes vivía muy retirada la gente, ellos tenían sus ranchitos, no estaban juntos como los pusieron ahora. El gobierno puso casitas y los juntó. El gobierno les dio casitas así, porque no le gustaron las casitas de ramas, pero eso es nuevo, el pueblito es nuevo (Julia Uchurte, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Respecto a La Huerta, por ejemplo, Armando Ojeda (hombre kumiay, 70 años, San José de la Zorra, comunicación personal, La Huerta, enero, 2019), recuerda que cuando era joven pasaba con frecuencia por La Huerta arreando ganado y «antes, en esos días, el panteón estaba afuera del poblado, no en el centro como está ahora; además las casitas estaban pal otro lado, hacia el cerro y estaban muy desparramadas, no tan juntas como ahora» (Armando Melendrez, 6 de enero 2019,

La Huerta). Aunque casas, panteones, arroyos o caminos ya no estén o hayan cambiado siguen siendo referentes espaciales para los huerteños.

A partir de la década de 1970, el «centro» de La Huerta, es una enorme explanada, cerca de «la capilla de San Francisco» (una pequeña cajita de adobe pintada de blanco, de no más de un metro cubico). Al este de esta enorme explanada hay un gran cerro pedregoso que, según recuerdan los huerteños, «estaba muy verde hasta que metieron los proyectos de chivas, como en los ochentas» (Mujer kumiay, 45 años, La Huerta, comunicación personal, julio 2019). A los pies de este cerro está el panteón; hasta la primera mitad del siglo XX, los huerteños subían a la punta de este cerro a prender una «lumbrada» cuando alguien fallecía para que quienes se encontraban en los alrededores, viendo el humo acudieran al velorio y posterior sepelio (Teodora Cuero Robles, Comunicación personal, La Huerta, julio de 2009). Al sur de la explanada está el complejo escolar (la Escuela Primaria Unidad y Progreso, el comedor escolar y el albergue, este último en desuso), al norte está el Jardín de niños Teodora Cuero Robles (que funciona esporádicamente). Al oeste de la explanada está «la Clínica», un cuartito con algunas sillas y mesas, al que acuden de manera irregular pero constante, las Caravanas de Salud que dependen del gobierno estatal.

En los extremos de este camino, al sur de la gran explanada, hay dos templos, uno católico y uno cristiano. El primero es sólo un terreno plano, en el que lo único que hay es una cruz y un poste que sostiene una campana; cuando hay buen clima, los huerteños se congregan en este lugar para recibir al padre Tiscareño, que los visita desde hace décadas y que aprendió a hablar kumiay con Teodora Cuero Robles. El templo cristiano sí tiene una construcción, que incluye además del templo, un par de cuartos (que nunca vi en uso) y la casa del Pastor. Aquí se reúnen, los mismos huerteños que acuden al llamado del Padre Tiscareño cuando, desde Los Ángeles, California, llegan los «hermanos coreanos» que, sin hablar español, dirigen reuniones y servicios religiosos

desde la década de 1990 (no es extraño escuchar a los huerteños cantar en coreano algunas canciones religiosas cuando los hermanos ya no están). Aunque la fiesta tradicional de La Huerta suele celebrarse el 4 de octubre, quizá en honor a San Francisco, la mayoría de los huerteños son más pragmáticos que religiosos, y pocas veces se presentan como miembros de algún culto en particular.¹⁰² De acuerdo con la información censal, de las 110 personas contabilizadas en La Huerta en 2020, 17 se identificaron como católicas, 33 como evangelistas, 60 afirmaron no profesar ninguna religión y el resto prefirió no especificar.

Otra de las construcciones importantes en La Huerta es «La Cooperativa», un gran edificio que se construyó a propósito de proyectos productivos impulsados en la década de 1980 por el Instituto Nacional Indigenista (INI), a fin de organizar actividades productivas que buscaron comercializar algunos recursos silvestres, como la yuca, la jojoba y la salvia. De estos proyectos y de este edificio, sólo quedan rastros. Entre 2018 y 2019, algunas paredes (sin techo) y un par de cuartitos del edificio de la cooperativa funcionaban como lugar de reunión para los cortadores de salvia que trabajan para la familia Núñez Aldama, que es la familia que encabeza la comercialización de salvia. A unos siete kilómetros del poblado, cerca del Arroyo de El Barbón, se localiza el «Centro Ecoturístico Kutap Kuathey», que empezó a funcionar entre 2009 y 2010.

La actual localización y distribución de las casas en La Huerta es, de acuerdo con Armando González Cuero (hombre kumiay, 55 años, La Huerta, comunicación personal, junio, 2019), resultado de tres proyectos de vivienda que promovió el gobierno. Antes de que se promovieran estos programas en La Huerta, Armando recordó la existencia de «como mucho doce casitas, muy

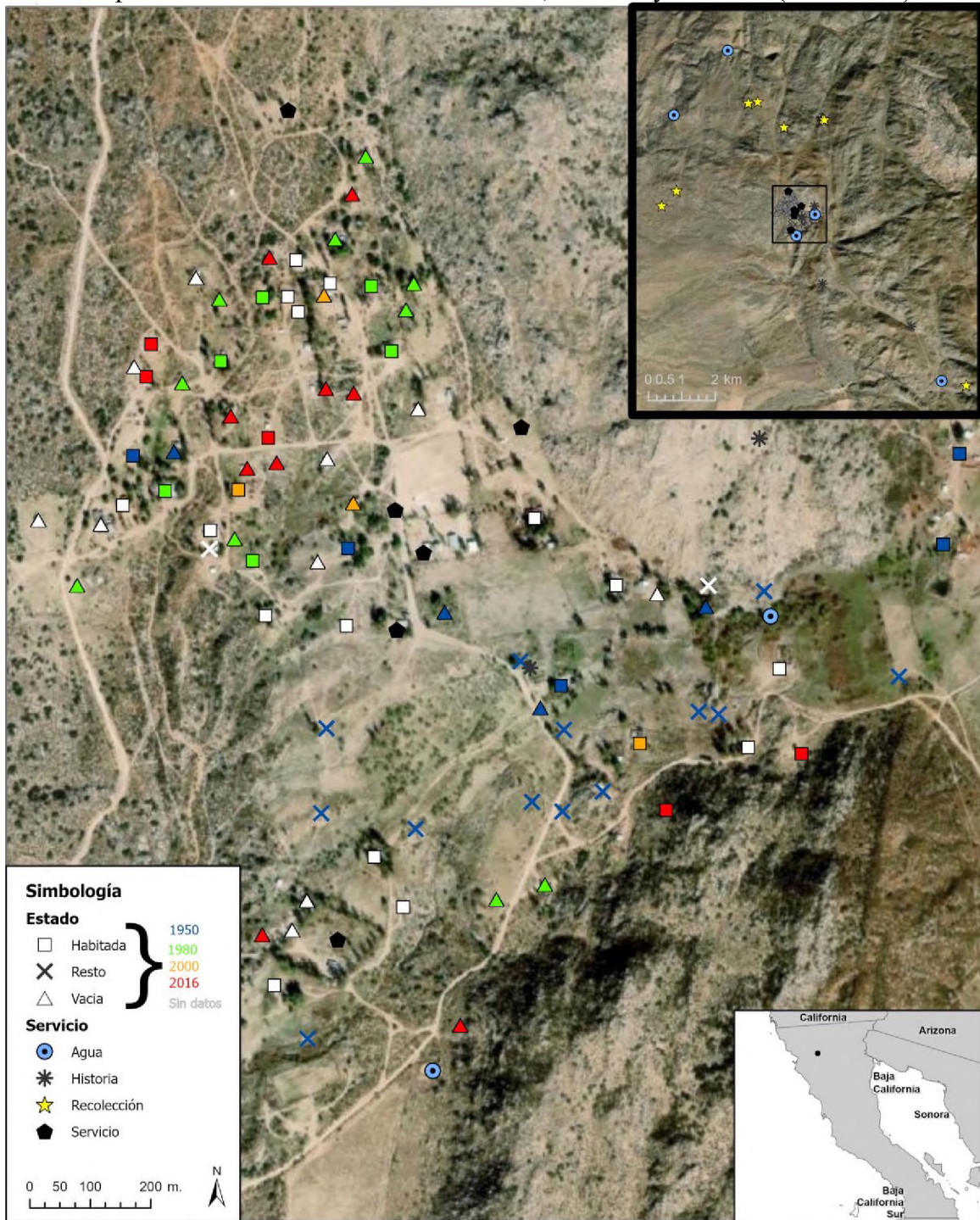
¹⁰² Por ejemplo, cuando Mamá Chayo y Tata Teófilo decidieron casarse por la Iglesia se inclinaron en un principio por hacerlo a través de la Iglesia Católica, como los requisitos no se ajustaban con sus tiempos, optaron por casarse con los cristianos.

desperdigadas, haz de cuenta que eran más como pueblitos de cada familia» (Armando González, La Huerta, comunicación personal, enero 2019); había además una pequeña iglesia (que ya no existe) y una escuela primaria de madera -ya muy destartada-, fundada desde la década de 1920 (Hohenthal et al 2001: 76) que sólo existe en los recuerdos y relatos de los mayores. Tratando de geolocalizar un mapa del poblado de La Huerta que realizó Hohenthal entre 1949 y 1951, con Armando González Cuero corroboramos que como dijo su tocayo «el poblado se ha ido moviendo con los años».

De acuerdo con Armando González, Rafaela Aldama (mujer kumiay, 65 años, La Huerta) y Enriqueta Castro (mujer pa ipai, 1950-2019, La Huerta), el poblado se ha ido «moviendo» como resultado de los proyectos de vivienda porque «quieren juntar a la gente y la gente primero acepta la casita, pero luego se enfada de sus vecinos y mejor se va». Con la ayuda de Armando, Rafi y Enriqueta, en La Huerta identificamos tres proyectos de vivienda y a sus beneficiarios entre 1962 y 2016. Siguiendo los planteamientos de Michelle Lelievre (2017:76-80), estos programas de vivienda pueden entenderse como esfuerzos gubernamentales que promueven el sedentarismo y ciertas formas de ocupar el espacio. Se trata de acuerdo con ella, de esfuerzos por disciplinar las dinámicas más íntimas de las personas, bajo la premisa de que, «construyendo casas, también se construyen sujetos» (2017: 77). La construcción de viviendas puede considerarse como con dispositivo biopolítico (Katzner, 2015) que busca disciplinar a los cuerpos, sujetarlos espacialmente sometiéndolos a ideales occidentales de familia, de sanidad e higiene, así como a dinámicas estatales.¹⁰³

¹⁰³ De acuerdo con George P. Murdock (1949), al cambiar la regla de residencia cambia gradualmente la de residencia y en consecuencia la terminología de parentesco. Aunque el impacto de las políticas agrarias y de vivienda es una veta a explorar, supera el alcance de esta investigación.

Mapa 11. La Huerta. Distribución de casas, recursos y servicios (1950-2016)



Elaboró: Eva Caccavari Garza

Dibujó: Marco Antonio Hernández Andrade

Los proyectos de vivienda en La Huerta y otras comunidades nativas, generalmente han consistido en la construcción de «pies de casa» en gran medida bajo la idea de familia nuclear

(madre, padre e hijos). El primer proyecto de vivienda se desarrolló entre 1970 y 1980 y sumó nueve «pies de casa» (un cuarto de bloques de cemento con una puerta y una ventana) a los ranchitos de antes que ya existían y que «eran como pueblitos» (Yolanda Poblano Castro, mujer pa ipai-kumiay, 45 años, julio de 2019, La Huerta). De acuerdo con Enriqueta Castro (mujer pa ipai, 70 años, comunicación personal, julio 2019):

En ese tiempo el comisariado era Poblano [esposo de Enriqueta], Pulido y el mentado «Tejón» ese, Eugenio Aldama; todos ellos eran los jefes... eran tres. Ellos fueron los que sacaron el proyecto ese, que para hacer un pueblo nuevo pa la juventud. El gobierno les dijo que tenían que hacer sus lotes de 50x 50, para los ejidatarios y para los hijos de los ejidatarios [...] por eso está formado el pueblo para acá, como un cuadro con sus cuadritos. Hicieron las casas en líneas, son tres líneas: está la casa del Mario, y luego la de Cecilia y donde vive Jovita; luego, en otra línea, quedó la casa de Teófilo y Chayo (la casa de Adriana), y la que está atrás de la casa de Adriana, esa era de Ventura; de ahí sigue la línea, pasa por la casa de Armando (que esa casa es de Rosa González, hermana de Armando, que ya no vive aquí). Luego de ahí sigue la de Jovita y ya de ahí sigue la del Chapo, hasta aquel lado...

El siguiente programa de vivienda coincidió la presidencia de Vicente Fox que «hasta visitó La Huerta para regalarle una casita a Teodora [Cuero], aunque mi tía nunca vivió en esa casita, no le gustaba» (Armando González Cuero, comunicación personal, abril de 2019, La Huerta). Se repartieron entonces siete pies de casa más, siguiendo el principio de «medir el espacio para ocuparlo», se hicieron según Rafi «más lotes de 50x50, que les tocaron a los Ortega (Laura, Alberto y Miriam), a Sinaí Arce, a Tony, a Verónica González y a Rogelia Zazueta» (Rafaela Aldama, mujer kumiay, 70 años, La Huerta, comunicación personal, abril de 2019). Fue entonces, «con Fox cuando se puso la red de agua potable, pero nosotros quedamos fuera de la red, los que quedamos de este lado del arroyo» (Enriqueta Castro, mujer pa ipai, La Huerta, comunicación personal, julio de 2019), también en ese sexenio llegó la luz eléctrica (Liberia Conrado y Adriana Arce, rancho de El Mazateco, La Huerta, julio de 2019).

El último programa de vivienda se impulsó alrededor de 2016 en todas las comunidades nativas, donde «se construyeron casitas todas igualitas, porque como que el gobierno nos quería

poner a todos igual» (Daria Mariscal, pa ipai, Santa Catarina, abril 2017). En La Huerta se repartieron 16 casas nuevas. A diferencia de los programas de vivienda anteriores, que buscaron hacer un pueblito en cada núcleo agrario, fueron los propios beneficiarios del programa quienes eligieron el sitio para construir su casa y ocuparon el espacio sin medirlo, haciendo caminos. Según los mayores así estuvo mejor porque

cuando pusimos nuestra casita en el lote donde quiso el gobierno luego, luego, se desbarató, llega la lluvia o el viento norte y dañan todo. Doña Concha [Salgado] nos dijo: “no anden haciendo casas por allá, porque pega el viento norte muy duro y ahí cuando llueve de verano pegan los rayos.” Y pues uno antes era muy obediente con las personas mayores. Entonces de ahí nos cambiamos, nos vinimos aquí, aquí era un monte, puro monte. Antes no había ni camino por aquí, pero este camino de acá lo hizo Poblano, y ya, quedó como camino (Enriqueta Castro, julio de 2019, La Huerta)

Este acierto del último programa de vivienda fue contrarrestado por la uniformidad de las casitas que se construyeron siguiendo un único diseño, al menos a nivel estatal. Ofelia Muñoz (mujer kumiay 55 años, comunicación personal, La Huerta, mayo 2017), una de las beneficiarias de este programa en La Huerta, que construyó su casita a varios kilómetros del poblado, me comentó que las casas generaron mucha división entre los pobladores de su comunidad, pues las autoridades de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) que lo impulsaron nunca dejaron claros los criterios para definir quiénes podían ser beneficiarios de este programa, generando suspicacias entre ellos. Además, de acuerdo con Ofelia, las casas son un claro ejemplo de

cómo el gobierno quiere imponer una sola forma de vivienda digna para todos los indígenas, sin tomar en cuenta las necesidades de cada localidad, el clima, ni los usos y costumbres de las gentes que vamos a vivir en esas casitas (mujer kumiay, 50 años, La Huerta, comunicación personal, mayo 2017).

Aunque Ofelia fue beneficiaria de una de estas casas decidió, ya teniéndola, no vivir en ella, preocupada porque no resistiera las inclemencias del clima por el diseño uniforme. En coincidencia con las reflexiones de Ofelia sitúo algunas preocupaciones e incomodidades que estas casitas provocaron entre algunas mujeres mayores, específicamente de la comunidad de Santa

Catarina, para quienes estas casas resultan preocupantemente silenciosas. En las casas de antes, que eran de ramas o de madera, se escuchaba todo lo que pasaba afuera, uno se enteraba de lo que pasaba sin tener ni que salir; en contraste, en las casas de ahora, debido al silencio, para ellas hasta despertarse o dormirse se hace difícil pues no saben lo que ocurre afuera, si salió el sol, si viene alguien (Daria Mariscal y Teresa Aguiar, mayo de 2017, Santa Catarina).

Es importante distinguir estos tres proyectos gubernamentales, teniendo en cuenta que los dos primeros ofrecieron «pies de casa» y no casas. En la narrativa gubernamental, a partir de contar con un cuarto (un pie de casa), los nativos empezarían a construir o a añadir más cuartos. Aunque en algunos casos sí sucedió así, mayoritariamente, estos cuartos han sido utilizados como viviendas familiares, habitadas en promedio, por cuatro o cinco personas, que no siempre conforman una familia nuclear. Regresando a los planteamientos de Lelievre, respecto a que los proyectos de vivienda han implicado la utilización de medios materiales con fines ideológicos para disciplinar a los nómadas, esta autora considera que a través de la construcción de casas con cuartos separados se han tratado de imponer prácticas corporales que separan al individuo de la colectividad (Lelievre, 2017: 124); o de acuerdo con la experiencia de Daria, a las personas de la naturaleza, sus ruidos, sus olores, sus colores. Aunque al parecer sin el éxito esperado: si bien estos proyectos de vivienda han afectado el comportamiento de los nómadas, no han logrado sedentarizarlos definitivamente; tampoco imponer lo individual sobre lo colectivo. Las casas se habitan, se prestan, se dejan vacías, luego vuelven a ocuparse o no, hasta que se derrumban o les queda «nomás el puro cascarón». Por ejemplo, Cheve (Severiana Aldama Machado, mujer kumiay, 1941-, comunicación personal, La Huerta, julio 2019) me platicó:

Aquí en La Huerta yo he vivido en muchos lados. Primero allá abajo, donde tiene la parcela Armando, ahí abajo luego, luego, con Cenaida, donde están las piedras grandes, ahí había la casa, ahí nació yo...en el 41. Ahí crecí y luego nos cambiamos p'aca, pa'l potrero, luego después mi apá [Pedro Aldama] fincó allá arriba, allá donde vive Chapo orita, donde tiene

la casita nueva... Allí me hice grande. De acá, del potrero, me fui de 10 años, 10 años tenía, estaba chiquilla, y nos fuimos todos, la casa era más grande pues, de piedra... sabrá dios quién haría eso. Luego me fui allá arriba, arriba en el ranchito... tenía más, 12 años yo creo... y ahí me quedé, hasta que se quemó... Es muy bonito allá, hay mucha sombra, pero pal verano, porque frío es muy helado allá. Luego ya me vine, ahí me prestó mi hermano, Benito, el que murió... pero nomás tenían una casita ahí chiquita como esta, ahí vivía yo con los niños, por la escuela pues... cómo estar allá en el ranchito, no se podía... Ahí duré como 3 años ...Y me fui a San José de la Zorra, vivía ahí en la cocina esa, tenía mucho cuarto la escuela, dormitorios... como 2 años ahí estuvimos.... Allí mismo iban los chamacos a la escuela... pues qué va a hacer uno pues, sí tiene que buscar la escuela uno pa' los chamacos, mantenerlos, hacerlos grandes. En la Zorra estaba muy a gusto yo... muy buena gente las amiguitas que tuve ahí, pos pura indiada. La Virginia ...la Crescencia... que fijate que es familiar de mi ama, no sé si sobrina o qué, pero son parientas... Y a Virginia, Gloria, la Martha, el Goyito, todos conocí. Y todos, casi todos, me visitaban porque yo me quedaba los 15 días allá y nos veníamos. Muy buenas gentes, muy buenas gentes me visitaban, unos me llevaban un frasco de pinole de trigo, y luego otra me llevaba una cazuelita de siñaw shuwi... nombre olvídate. Luego me fui pa' Sierra de Juárez, muy lejos... fui a trabajar allá y de ahí nos cambiamos hasta el Álamo otra vez... ahí estuvimos, pero ya cargada de todos los niños, ahí estuvimos todo el invierno.... Ya del Álamo me vine paca, me vine más cansada que la jodida. Así, muchos andamos de patalargas, y ya luego nos devolvemos.

Además, el uso de las casas en La Huerta es estacional. Uno de los convivios lingüísticos que coordiné como Enlace de INALI, en el Parque Nacional Constitución de 1857, que llamamos *Ñu wa, ñu matt* (mi casa, mi tierra, en kumiay) giró precisamente en torno a las casas, cómo eran, cómo se construían, cuándo se usaban, etc. Algunos nativos construyeron casas de rama como las de antes (una pa ipai, de techo plano y una kumiay con dos aguas); otros sólo hicieron maquetas o dibujos en los que representaron rancherías y caseríos. Los cucapá mayores que asistieron al convivio enfatizaron que había diferentes tipos de casas dependiendo de la temporada del año: en verano de ramas, en invierno de pieles de animales. Ahora, con las casas de bloque, no se cambia de casa en función del clima, pero sí cambia la forma de habitarla.

Durante el invierno, que suele iniciar después de que termina la colecta de piñón (en octubre o noviembre), la vida de las familias huerteñas transcurre alrededor del «calentón» o la «chimenea» que está dentro de la casa; de preferencia todos duermen en la misma habitación para aprovechar

el calor del fuego, pero también el calor humano, cuando se comparte cama uno se asegura una «cobija de tripas» (que es como de manera bromista llaman a la persona con quien duermen). Debido a que en invierno llueve, la gente sale poco de sus casas, suele ser uno de los momentos en que los huerteños que viven en otras localidades visitan La Huerta (aprovechando las fiestas decembrinas); es la temporada del año en que se comen tamales, menudo y pozole. Antes de la llegada de la luz eléctrica (y la televisión) era el momento de contar historias «de los antiguos», pero también anécdotas familiares, que es algo que se sigue haciendo. Los días son muy cortos, y la gente más grande evita salir en cuanto se mete el sol, sobre todo si tiene algún familiar fallecido a lo largo de ese año, que puede estar rondando los lugares donde vivió. En el día ir a cortar leña es una actividad familiar muy frecuente. Los más afortunados lo hacen con sierras eléctricas, los menos con hachas que a veces apenas tienen filo.

Imagen 19. Casa en el verano, La Huerta, 2019



A la izquierda el mueble que funciona de cocina, en el centro la estufa o calentón con una repisa arriba, a la derecha la cama (de color azul, tras los árboles).

Después de que termina la temporada de pilshalsh (un quelite comestible de flor amarilla, que crece entre febrero y marzo) el frío comienza a retirarse, pero no es sino a partir de mayo que

la vida cotidiana comienza a transcurrir fuera de casa: la gente saca sus camas o colchones para dormir bajo los árboles o bajo alguna enramada, pues las casas de bloque son muy calurosas. Antes de la luz eléctrica -y de la televisión-, antes de que empezara el relajo,¹⁰⁴ todos «andaban visitándose de una casa a otra, pura carilla»:

luego de que entró la luz [a partir del gobierno de Fox] se cambió mucho todo; antes sí se oía que había gente pues, y hasta los chiflidos del Cándido, que era de los que iban cantando y chiflando. En la tarde la gente se juntaba que, a jugar voli, beisbol, que a cantar *Kuri*... Todos nos hablábamos, era frecuentarse, visitarse dos, tres, veces en un día; pasábamos a un lugar, y te ibas al otro y te ibas al otro y al otro... que a fulana parte a tomar café o que, al arroyo, o por allá, a pasar el día al Agua Caliente con la chamacada, era dormir donde te agarraba la noche. Pero luego ya ves, se juntó el relajo, ni por leña se podía salir. Yo por eso me vine pa'ca, que está más tranquilo (mujer kumiay 45 años, La Huerta, comunicación personal, julio 2019).

En La Huerta, a partir de las casas que registró Hohenthal (en 1949.1951) y de las que Rafaela Aldama y Armando González recordaron que había en 1962, construimos un «listado de viviendas», sumando las que se fueron construyendo a partir de los programas gubernamentales entre 1970 y 2016. Esto nos permitió estimar que, en 2019, el total de viviendas en La Huerta era de alrededor de 44 casas. En recorridos que hice en La Huerta, primero con Maya, Marianita y Pilar (tres pequeñas huerteñas de entre 8 y 14 años) y después con Armando González y Rafaela Aldama, constamos que entonces sólo 16 casas están habitadas permanentemente; cifra que más o menos coincide con la información recabada en el último censo, que identifica 21 (INEGI, 2020).

Además, muchas de las casas que enlistamos con Rafaela, Enriqueta y Armando, a partir de los registros de Hohenthal, no son más que recuerdos: el pedacito de un muro, el cimientito de una casa, líneas marcadas en la tierra, interrumpidas por lo que, en la memoria de mis guías, fue

¹⁰⁴ El «relajo» fue la presencia abrumadora del narco en la zona de La Huerta y alrededores a partir de 2008. Hubo varias familias huerteñas que en este periodo cambiaron su lugar de residencia. El «relajo» terminó en 2015 con el asesinato, en Ojos Negros, de varias personas de La Huerta, incluyendo a un niño de 12 años. Véase: <https://plexmx.info/2015/10/13/el-bibi-acribillado-en-ojos-negros-tenia-nexos-con-el-cartel-de-los-arellano-felix/>

una puerta. Los mayores dan vida a estos lugares y a las personas que los habitaron en sus charlas cotidianas; de modo que, también para las generaciones posteriores a ellos siguen funcionando como referencias, como marcas a veces invisibles en su territorio. Convencidos de que las huellas de los antepasados están en los lugares por donde pasaron o en donde vivieron, los nativos (no sólo los huerteños) evitar llevarse piedras o cosas que se encuentran por donde andan, para no molestar a los antepasados (Manuel Aldama, Rancho Pantalones, Sierra de Juárez, febrero 2019).

Por otro lado, aun si las casas a las que los huerteños hacen referencia en sus narrativas están en pie, muchas están deshabitadas: algunos huerteños decidieron cambiar su lugar de residencia, tratando de asegurar su acceso a recursos (o a servicios como la educación o los servicios médicos) o de evitar conflictos. Según señaló el INI en 1982 otros se trasladaron a «lugares que están fuera de sus comunidades, pero dentro del territorio regional de su grupo» (INI, 1982: 26); en el caso de los huerteños algunos viven en Puerta Trampa, Ojos Negros, Ensenada y en algunos ranchos cercanos en los que se emplean como cuidadores. A veces estas casas se quedan deshabitadas y se van destruyendo (por el paso del tiempo y por robos); muchas otras veces las casas se prestan entre familiares. Tener una casa fija, incluso habitarla, no supone quedarse fijado a ella.

La Huerta, ha sido y es lugar de residencia y de tránsito, habitada por vivos que se han ido a otros poblados, también por los familiares fallecidos. Para muchos fuereños, las formas de ocupación del espacio y muchas prácticas asociadas a ellas entre los nativos, los han hecho pensar en comunidades fantasmas o abandonadas (Garduño, 2012). A partir de estereotipos de comunidad indígena organizada por el «sistema de milpa», efectivamente los pueblos o comunidades nativas pueden pasar desapercibidas y llevar a los fuereños a preguntarse dónde está el pueblo. En mi opinión, la respuesta a esta pregunta sería que el pueblo está más allá del pueblo, en dinámicas y

prácticas de movilidad (dispersión, movimiento y ocultamiento) que han permeado cualquier intento por fijar a los huerteños dentro de espacios fijos o cerrados.

«A ver ahora cómo nos vamos a llamar»

En noviembre de 2020, en una de las ocasiones en que me encontré con Mónica González Portillo en la Ciudad de México, haciendo referencia a su gestión como encargada del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) en Baja California, entre 2019 y 2020, le pregunté por qué, en el mapa del INPI que está en línea, La Huerta y San Antonio Necua aparecen como -las dos y únicas- localidades cochimí, si huerteños y necuanos se reivindican como kumiay y si los cochimí de Santa Gertrudis y San Borja están tan activos buscando que se les reconozca. Mientras yo le hablaba de libros, linajes, clanes, ella me respondió contándome sus recuerdos de niña, cuando el General de la Huerta, Bernardo Aldama Machado, asistía a las reuniones presentándose como cochimí.

Le dije entonces que, en algunas reuniones para la normalización de la escritura de lengua kumiay promovidas por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) en las que participé entre 2012 y 2013, hablantes de kumiay de distintas localidades de México y Estados Unidos, junto con los lingüistas que coordinaban estas actividades, abordaron esa discusión y concluyeron que todos debían ser considerados kumiay, aunque finalmente esta postura no se hizo ni oficial ni pública. Reconocí también que, como ella lo señala, he encontrado algunos documentos agrarios en los que los jefes y demás firmantes de Necua y La Huerta, se presentaban como cochimís, aunque insistiendo en que ahora algunos jóvenes de Necua y La Huerta, recurriendo a las redes sociales, se presentan como miembros de comunidades kumiay y exigen que se les reconozca por esta autoadscripción.

Viendo que no llegaríamos a ninguna conclusión definitiva, después de un rato Mónica cerró el tema diciendo que eso de los nombres es complicado porque los nombres a veces sí se enciman, o hay intereses de por medio, por eso —siguió diciendo Mónica— uno tiene que saber de dónde viene, cuáles son sus raíces y dónde está parado. En la tierra de Mónica saber dónde está uno parado, es el primer paso para mantenerse en movimiento: hay que reconocer las huellas —propias y ajenas—, conocer el paisaje, saber cómo cambia el clima y hasta saber esconderse. Concluyó el tema diciéndome «nos han puesto tantos nombres que yo no sé, a ver ahora cómo nos vamos a llamar».

Una de mis principales inquietudes al momento de interactuar con quienes se autoadscriben como indígenas nativos de Baja California ha sido la de encontrar el modo «apropiado» de nombrarlos, tanto de manera colectiva como individualmente. Igual que muchos de nosotros, los nativos tienen varios nombres y apodos que usan situacionalmente. Por ejemplo, mi amigo Gil, es Gilberto en contextos institucionales, Gil para los cuates, Babe en Ojos Negros y La Huerta, Nacho para algunos de sus familiares. En ocasiones he pasado años antes de descubrir que el nombre con el que una persona se presenta y con el que sus conocidos la llaman, no es su «nombre oficial».

Además del nombre, hay personas que también han cambiado su apellido, primero tratando de relacionarlo de alguna forma con el nombre de su shumul (Shipek, 1991;), también adoptando los apellidos de las familias con quienes se criaron (Hohenthal et al. 2001) o sencillamente por el gusto.¹⁰⁵ Para poder identificar e interactuar con los nativos de manera más fluida he tenido que aprenderme y aceptar los distintos nombres con que las personas se nombran entre sí (y a mí), así como los contextos en que resulta adecuado usar unos nombres o apodos sobre otros. Esto fue

¹⁰⁵ Este parece ser el caso de la familia Vaquero. El jefe de familia, Antonio Aldama, intentó usar primero el apellido “Limón” porque le gustaba mucho, finalmente se decantó por el de Vaquero, que es el que actualmente utilizan sus descendientes, según me dijeron su hija (Mercedes Vaquero, La Huerta, diciembre 2018) y su nieta (Eugenia Meza Vaquero, Ojos Negros, mayo 2019).

especialmente necesario cuando intenté hacer el registro de sus árboles genealógicos a los que, por extendidos, interconectados y a veces ausentes/presentes, prefiero referirme como rizomas genealógicos.

Igualmente, los huerteños han adoptado diversos nombres en función del tiempo, del espacio y de quiénes son sus interlocutores. En época misional, algunos jesuitas los llamaron «cochimís del norte» (Martínez, 1991; Morales, 2016), los dominicos y franciscanos los nombraron «diegueños» por su sujeción a la misión de San Diego de Alcalá (Magaña, 2018). Algunos eruditos estadounidenses los llamaron «indios de misión» (Powers, 1876; Dubois, 1904, 1910; Kroeber, 1904), un término que aún ahora algunos académicos utilizan para designar a «luisenos, cupeños, cahuilla (todos de habla shonona) y Kumeyaay (de habla yumana)» (Barsewisch, 2006: 58) y que algunas reservaciones recuperan, ya sea en los letreros de bienvenida a la entrada de sus oficinas tribales (Barsewisch, 2006) o en las páginas que administra cada tribu (Véase: <https://sctca.net/member-tribes/>).

En México, académicos, funcionarios curiosos e incluso nativos, aún en fechas recientes, los han considerado cochimí (Orozco y Berra, 1874; Pastrana, 2019), a pesar de que desde 1994, el antropólogo Everardo Garduño señalaba:

Hay quienes sostienen la idea de que los habitantes de La Huerta y San Antonio Necua son indígenas cochimí; pero hay también quienes afirman que dicho grupo se encuentra completamente extinto y que, aun cuando los habitantes de las ya mencionadas comunidades se asumen como miembros del grupo cochimí, *es impropio denominarlos así*, ya que su filiación lingüística es k'miai, o posiblemente, los cochimí deben ser considerados tipai, esto es, parte de una tercera lengua perteneciente a los diegueños del sur (1994: 45; las cursivas son mías)

Efectivamente, durante la primera mitad del siglo XX, los primeros antropólogos modernos se refirieron a los huerteños como diegueños sur o diegueños del este, en contraposición con los diegueños del norte o del oeste; algunos incluso plantearon la existencia de otro subgrupo

diegueño, los kamia. A partir de la segunda mitad del siglo XX, reconociendo el origen colonial de la categoría diegueño, algunos antropólogos y especialmente lingüistas han debatido en torno a reconocer la existencia de dos o tres subgrupos: los ipai al norte, los kumiay hacia el centro y los tipai debajo de la frontera internacional. Como puede verse los criterios para nombrar a los huerteños y, en general, a quienes actualmente afirman ser parte de la Nación Kumeyaay-kumiay, han variado. También ha sido inestable y desigual la aceptación, adopción o rechazo de estas diferentes categorías por parte de ellos mismos, como puede observarse atendiendo a los nombres de las reservaciones Kumeyaay en Estados Unidos y a las solicitudes agrarias que presentaron en México los kumiay.

Aunque la existencia de tantas categorías identitarias puede estimarse irrelevante, me parece que es importante tomarla en cuenta considerando que, en gran parte, esta es resultado de la tensión entre dos formas de entender la diferencia, el espacio y la vida que, tanto en términos personales como colectivos, le van dando forma a las identidades situacionalmente, es decir definiendo itinerarios identitarios. Es decir, más que «propias» o «impropias», las diversas categorías étnicas y su uso, indican posicionamientos espaciotemporales en procesos más amplios, relacionados con la conformación y mantenimiento de «una tierra y un pueblo» que impactan en la configuración de subjetividades, en la expresión de las indigeneidades de los huerteños y en general de los nativos.

Estos procesos mediaron en el acceso de los nativos al reparto agrario, así como al reconocimiento de sus indigeneidades. Como documentó Lelievre (2017) entre los mi'kmaw de Nueva Escocia, es común que las personas y los grupos de los que forman parte asuman diferentes nombres, en función del asentamiento y las personas que frecuentan. Además, «la tremenda fluidez lingüística y genealógica de los nómadas es un recurso social crucial para adaptarse a las

constelaciones cambiantes de poder» (Scott: 2009: 24), es posible concluir que esta «tremenda fluidez» se refleja o manifiesta también en el tránsito de los huerteños a través de múltiples categorías utilizadas para identificarlos o identificarse.

La movilidad geográfica influye profundamente en las formas en que los huerteños interactúan entre sí, con otros kumiay-Kumeyaay, con otros nativos, con otros indígenas y con los *jikú*, como veremos en el capítulo siguiente. En lo que respecta a las formas en que se asumen o se presentan, éstas cambian en función de las personas con quienes interactúan. En un mismo día, compartiendo caminos con los huerteños, he visto a una misma persona presentarse o interactuar como «gonzaleño», si se relaciona con otros huerteños; como huerteño cuando convive con otros kumiay; como kumiay frente a otros nativos; también asumirse como nativo en relación con indígenas migrantes o asentados y, como indígena frente a los *jikú*; además, interactuando con los Kumeyaay, no es raro que los llamen «gringos» y ellos, a su vez los molesten llamándolos «oaxacos».

En términos temporales, es posible situar a los huerteños en el siglo XXI, cuando se autodefinen como miembros de la Nación kumiay- Kumeyaay, y situar sus interacciones en fechas anteriores cuando se autodefinen como «cochimís». Principalmente los huerteños y necuanos más jóvenes (menores de 30 años) son quienes definitivamente rechazan en la actualidad la denominación de cochimís, de acuerdo con ellos, no sólo por su derecho a ser nombrados en sus propios términos reconociendo sus vínculos de parentesco, sino porque este gesto también da visibilidad y respeto a «la indiada de allá del sur, a los cochimí de Santa Gertrudis, Guerrero Negro, San Borja, que los estudiosos primero dijeron que se habían extinguido y ora no tienen más que reconocer que aquí siguen; ellos son nativos como nosotros» (MA, mujer kumiay, 26 años, comunicación personal, Ensenada, agosto 2019).

El uso situacional de categorías identitarias está pues, estrechamente relacionada con los interlocutores frente a quienes los huerteños interactúan y con quienes por lo general disputan bien el acceso a recursos (naturales, territoriales o gubernamentales) el reconocimiento oficial o público. La selección de los huerteños de diversas categorías (no sólo étnicas, sino al asumirse como bandas, campesinos, tribus o comunidades) responde a su «flexibilidad y sensibilidad hacia los entornos sociales, que les permite obtener información válida respecto a los recursos y opciones disponibles para ellos [...], opciones en las que influyen además de factores ecológicos, aspectos sociales, económicos y políticos internos y externos» (Berland y Salo, 1986: 5).

El despojo territorial que los nativos han enfrentado ha afectado prácticas tradicionales como la caza, la pesca o la recolección, tanto por la consolidación de nuevas formas de propiedad, como por la legislación que, por un lado, define a los pueblos indígenas a partir de la agricultura de subsistencia a través del sistema de milpa y que, por otro, criminaliza prácticas de subsistencia tradicionales de los nativos en aras de la conservación ambiental. En este contexto, los recursos a los que los nativos buscan acceder han variado e incluyen, además de recursos naturales, el empleo y la participación en programas y proyectos gubernamentales. Esto no ha supuesto el total abandono de sus prácticas tradicionales de subsistencia, sino que se han ido sumando otras opciones que implican interacciones con colectividades diversas ante las que se sitúan a través de un abanico de categorías identitarias que les permiten afirmar, modular o invisibilizar sus diferencias.

Al tratarse de grupos nómadas sus desplazamientos y dispersión por el territorio han sido fundamentales no sólo para asegurar su sobrevivencia física, sino para afirmar sus lazos, conocimiento y autoridad y entre ellos; estos desplazamientos que los llevan a interactuar con diferentes personas y grupos han implicado también su tránsito a través de categorías. La

movilidad, como forma de relación social (Lévy, 2008), les permite, además, actualizar y fortalecer sus lazos familiares y su memoria genealógica, así como manejar los conflictos. La dispersión de los nativos no significa aislamiento, las visitas que se hacen entre ellos hacen de la memoria genealógica la base de la autoridad para legitimar su pertenencia a las colectividades de las que forman parte (Simpson, 2014: 26). Por ejemplo, en una conversación, que ocurrió durante un velorio realizado en San José de la Zorra, dos mujeres kumiay de diferentes comunidades, que residían entonces en ciudades, con quienes pude platicar comentaron:

Andrea (mujer kumiay, 55 años): A mí no me da miedo hacerme el estudio de ADN, aunque mi sangre esté mezclada, sé quién soy y sé de dónde vengo. Nosotros no ocupamos ADN, ni derechos agrarios, somos kumiay por nuestros antepasados y por eso estamos aquí

Laura (mujer kumiay, 60 años): Sí, yo sé toda tu descendencia prima, conocí a tu papá, hablante de lengua kumiay, indígena por parte de mi tía, que se apellidaba Calles; que su abuela era prima de mi abuela, y así se va la cadenita del parentesco, por eso los apellidos dan vuelta y en todas las comunidades te encuentras parientes

Andrea: en todas las comunidades y más allá. Yo me acuerdo de que mi tío Evaristo a cada rato nos visitaba, iba a la casa ahí en Ojos Negros

Laura: sí, y mi papá a cada rato visitaba a mi tío, que en paz descansa

Andrea: por eso, tú no ocupas decir que eres kumiay, no ocupas derecho [agrario] ni ADN, todos sabemos de qué familia vienes.

Laura: así es, yo un día fui a una junta y pregunté a quién me tenía que dirigir y fulano me dice tienes que ir a que apruebes que eres kumiay si no puedes estar aquí y que le digo no mijo yo no necesito aprobar nada que hasta derecho de tierra tengo, cómo me reí

Andrea: qué bueno que le dijiste así, los kumiay sabemos quién sí es y quien no es indígena, nos conocemos, nos visitamos, por eso te digo, nosotros no ocupamos ADN, ni derechos agrarios, tampoco que nadie de fuera nos venga a decir quiénes somos, nosotros somos kumiay por nuestros antepasados.

Para realizar esta investigación pude participar en actividades «sólo para nativos» como los *Ña Cjap* o los *Tipey Mattayum* o en otras (como velorios, cumpleaños o graduaciones) a los que asisten predominantemente nativos. En más de una ocasión —no sé si aludiendo a mí— algún nativo enfatizó que no necesitaban «gente de fuera», ni estudiosos ni antropólogos para saber quiénes son o para organizarse. Es posible que estas declaraciones aludan a ejercicios y prácticas académicas que han buscado clasificar a los nativos fijándolos en categorías «apropiadas». En

esta dirección se encaminaron las respuestas que recibí, cuando pregunté a los huerteños a qué grupo étnico pertenecen. Por ejemplo, una joven huerteña me dijo:

Es que aquí es de todo, jajaja... Ya en serio si le buscas aquí en La Huerta, hasta con los kiliwa salimos emparentados. Eso de cochimí según, una vez a mí me dijeron, cuando fui yo a México, que según habían venido a hacer un censo aquí, a La Huerta, y pos como la gente no sabía hablar bien el español, el castellano, no pudo decir, qué era, qué etnia era o cómo se llamaba su lengua, entonces creo que el que venía haciendo el censo les dijo, “ah no pues están muy cerquita de los cochimí, de acá del sur, no... que a la mejor es la misma lengua y quien sabe qué tanto”. “Ah no pos que sí, ajá...” le dijo la indiada y pues así le pusieron, pero no es...es porque la persona... es que aquí antes venían y hacían muchas cosas así...pos como nadie sabía hablar bien español, pos ponían lo que a ellos se les diera la gana; ya luego pos se vino lo del ejido y ese nombre quedó. Pero ese nombre no es, ya ves, en las reuniones que hubo de la lengua allá en Ensenada, mi nana demostró que es kumiay, quedó el acuerdo entre nosotros que es kumiay, que somos kumiay. Pero pos por eso orita hay mucha confusión de todo eso...porque los que venían llegaban y ponían lo que se les daba la gana (Miriam Ortega, mujer kumiay 35 años, comunicación personal, La Huerta, mayo 2019).

Me parece que las formas en que los nativos se identifican o han sido identificados dan cuenta de que, como señalan Marisol de la Cadena y Orin Starn, «las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas se hacen indígenas en articulación, con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen [...] es históricamente contingente e integra lo no indígena y por ello nunca trata de una realidad intocada» (2009). El uso de los nativos de distintas categorías identitarias o étnicas ejemplifica lo que Paula López Caballero (2021) denomina la «volatilidad» de las identidades indígenas, asumiendo esta volatilidad como uno de sus principios explicativos, para enfocar la variación geográfica, la inestabilidad histórica, la mutabilidad política y la diversidad de significados que diferentes categorías adquieren a través de su uso, rechazo o negociación.

Cuando me sentía convencida de que la categoría de nativos era «más apropiada» que la de yumanos para hacer referencia los cochimí, kiliwa, pa ipai, cucapá y kumiay que viven en México, una enorme manta con la leyenda «pueblos indígenas yumanos» que les sirvió como estandarte en

la manifestación de apoyo al Presidente López Obrador, en junio de 2019, echó por tierra mis pretensiones de haber encontrado la forma «apropiada de nombrarlos». Al preguntarles porqué se presentaron utilizando la categoría de yumanos, que según ellos es «como nos dicen los estudiosos» la respuesta fue sencilla: «para que nos vean, porque de otro modo ni se enteran de que estamos aquí» (SP, mujer kumiay 25 años, comunicación personal, Ensenada, julio 2019). Así como los «pueblos yumanos» han aprendido a visibilizarse, han aprendido a pasar desapercibidos, para mantenerse al margen de dinámicas en las que prefieren no participar.

Imagen 20. «Los pueblos indígenas Yumanos nos manifestamos»



Participación de “Los pueblos indígenas Yumanos” en el Acto Acto en defensa de la dignidad nacional y en favor de la amistad con EEUU. Calle Revolución, Tijuana, Baja California, Junio 8, 2019. Fuente: Facebook: Mónica Paulina González Portillo

En su investigación sobre pueblos indígenas del noroeste de México, Rubén Luna Castillo (2021) se refiere a estas habilidades de los nativos como gatopardismo, señalando el uso situacional tanto de categorías y atributos con los que tradicionalmente se asocia la indigeneidad, como de caracterizaciones como la de «pueblos indígenas en riesgo». En un contexto social y

político en el que el reconocimiento de la diversidad cultural se encuentra permeado por perspectivas de exotismo y purismo, parece viable sugerir que, al ver restringida su movilidad y encontrar cada vez más restringido su acceso a recursos y sus formas tradicionales de vida, una de las habilidades que los nativos han aprendido sea la de «cumplir con el perfil». Es decir, los nativos han aprendido a responder a las narrativas y prácticas gubernamentales que los caracterizan de formas estereotipadas y alocrónicas. Esto ha supuesto adoptar y adaptar estratégicamente elementos de su cultura tradicional para visibilizarse, lo mismo que apropiarse de narrativas extincionistas, aún si en la vida cotidiana sus discursos son otros.

Inspirada en los planteamientos de Berland y Salo (1986) entiendo esta especie de «gatopardismo» o uso estratégico de categorías, narrativas, prácticas o rasgos culturales apreciados por académicos, funcionarios o curiosos, como un reflejo, de sus habilidades y sensibilidad para leer el contexto político en que se desenvuelven, tratando de responder a las demandas (de exotismo y pureza cultural, por ejemplo) que plantea el restringido reconocimiento cultural. Como en el testimonio del niño pa ipai que compartí. Este uso estratégico de la diferencia cultural estereotipada responde las demandas del multiculturalismo cultural que, como señala Povinelli, exige que los sujetos indígenas «realicen una diferencia cultural auténtica, inalterada, a cambio de los buenos sentimientos de la nación y de la legislación reparadora del Estado» (2006: 6).

Dar respuesta a estas demandas, que revelan las limitaciones del reconocimiento multicultural, ha situado a los nativos en dilemas, paradojas y conflictos. Por ejemplo, durante la mediática y simbólica toma de protesta del Presidente Andrés Manuel López Obrador, algunos líderes nativos fueron invitados a participar, entre ellos se encontraba la aguerrida líder cucapá Mónica González Portillo quien, además fue seleccionada para «representar» a los pueblos indígenas del norte del país. En los ensayos que se hicieron antes de la presentación televisada de

este evento, uno de los organizadores le indicó a Mónica que debía arrodillarse «siguiendo los usos y costumbres de los pueblos indígenas de México» para reconocer la autoridad del nuevo jerarca. Interesada en asegurar su participación en esta supuesta ceremonia tradicional, Mónica se comprometió con el organizador a arrodillarse; sin embargo, durante el momento de la ceremonia decidió permanecer de pie. De acuerdo con ella:

Es que era importante que los nortños y más todavía, que los nativos aseguráramos nuestro lugar ahí porque siempre, desde que me acuerdo, a los nativos nos han excluido, pero el amigo que quería que me arrodillara no conoce bien los usos y costumbres; porque a nosotros nos han enseñado a no agachar la cabeza ante nadie, mucho menos a arrodillarnos, por muy presidentes que sean. Yo le dije que sí, nomás por asegurar el lugar, pero los nativos por «nuestros usos y costumbres», como decía el amigo, no nos arrodillamos ante nadie (Comunicación personal, diciembre 2018)

Poco después de este evento, Mónica quedó al frente de las oficinas estatales del INPI, hasta que meses más tarde fue invitada por el propio presidente para participar en la terna para ocupar la Presidencia del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). Mónica aceptó este nuevo reto, convencida de que ocupar este cargo no era un favor ni un regalo, sino el resultado de «el esfuerzo de los mayores de antes, que lucharon mucho para que nos tomaran en cuenta a los nativos, que con lo poquito que tenían o que sabían pelearon por defender las tierras, los derechos» (comunicación personal, abril 2021). Cabe señalar que esta invitación no vino acompañada de lujos o prebendas: durante varios meses las tres candidatas elegidas, estuvieron alojadas en un departamento sencillo, sin recibir sueldos; continuamente fueron blanco de comentarios y actitudes racistas de funcionarios, preocupados porque «según que llegamos para indianizar las instituciones y eso es un retroceso» (Claudia Morales Reza, mujer wirarika, 50 años, comunicación personal, mayo 2021).

En términos generales, la trayectoria política de Mónica entre los nativos ha sido celebrada por algunos y aceptada o al menos respetada por otros.¹⁰⁶ Hay, sin embargo, nativos que han preferido mantenerse al margen de procesos y contiendas políticas, porque en la política «todos son iguales, convenencieros, les dan una feria o se venden, no sé; los políticos ninguno ha servido para nada, de los que yo he sabido, que yo sepa que pusieron un grano en una piedra en ... nadie ha hecho nada, nadie» (Francisco Corrado, hombre kumiay 75 años, comunicación personal, julio 2019).

Al menos desde la década de 1960, la ausencia de una autoridad central reconocida por todos los nativos, por todos los que se asumen como parte de un grupos étnico o al menos por todos los miembros de una comunidad, han dificultado que funcionarios de diferentes dependencias gubernamentales logren contar la aprobación unánime de sus propuestas o proyectos. Generalmente, funcionarios e incluso académicos, atribuyen el fracaso de estos proyectos a que «los indios somos muy conflictivos, huevones o revoltosos» (Antonia Torres, mujer cucapá 50 años, comunicación personal, ciudad de México, noviembre 2019), sin considerar que las formas de organización social y política de los yumanos, no responde con los «usos y costumbres» que de manera genérica algunos atribuyen a los pueblos indígenas de México.

«Nosotros aquí seguimos, aquí estamos»

Después de haber trabajado en la georreferenciación de las rutas comentadas por Hohenthal entre 1949 y 1951, llegué a La Huerta en diciembre de 2018 con mapas de estas rutas en mano y con la intención de recorrerlas físicamente con la guía de los huerteños que las recordaran o que

¹⁰⁶ Al menos hasta julio de 2021, no escuché comentarios negativos entre los nativos sobre el nombramiento de Mónica como delegada, tampoco respecto a la invitación que recibió para integrarse al CONAPRED. Aunque es posible que alguna persona evitara comentarios negativos conociendo mi relación cercana con ella, sí escuché críticas ante la posibilidad de Elías Espinoza, su compañero —con quien también he tenido una relación cercana— quedara al frente de la delegación estatal del INPI cuando Mónica dejó el cargo.

al menos identificaran algunos de los lugares señalados. Después del primer recorrido que hicimos, para buscar «la bajada al desierto» fue necesario reacomodar mis expectativas y mi plan de trabajo. Por un lado, porque generalmente fui yo quien iba al volante y las rutas registradas, incluso las que aparentemente parecían más sencillas, resultan complicadas, aun con un carro «todo terreno». En segundo lugar, porque los nombres o referencias para identificar las rutas no siempre resultaron claros para los huerteños. Por otro lado, porque en algunos casos aun identificando los lugares y caminos, ya no es posible transitarlos debido a que son propiedades cercadas o a que están en malas condiciones debido a que han dejado de utilizarse.

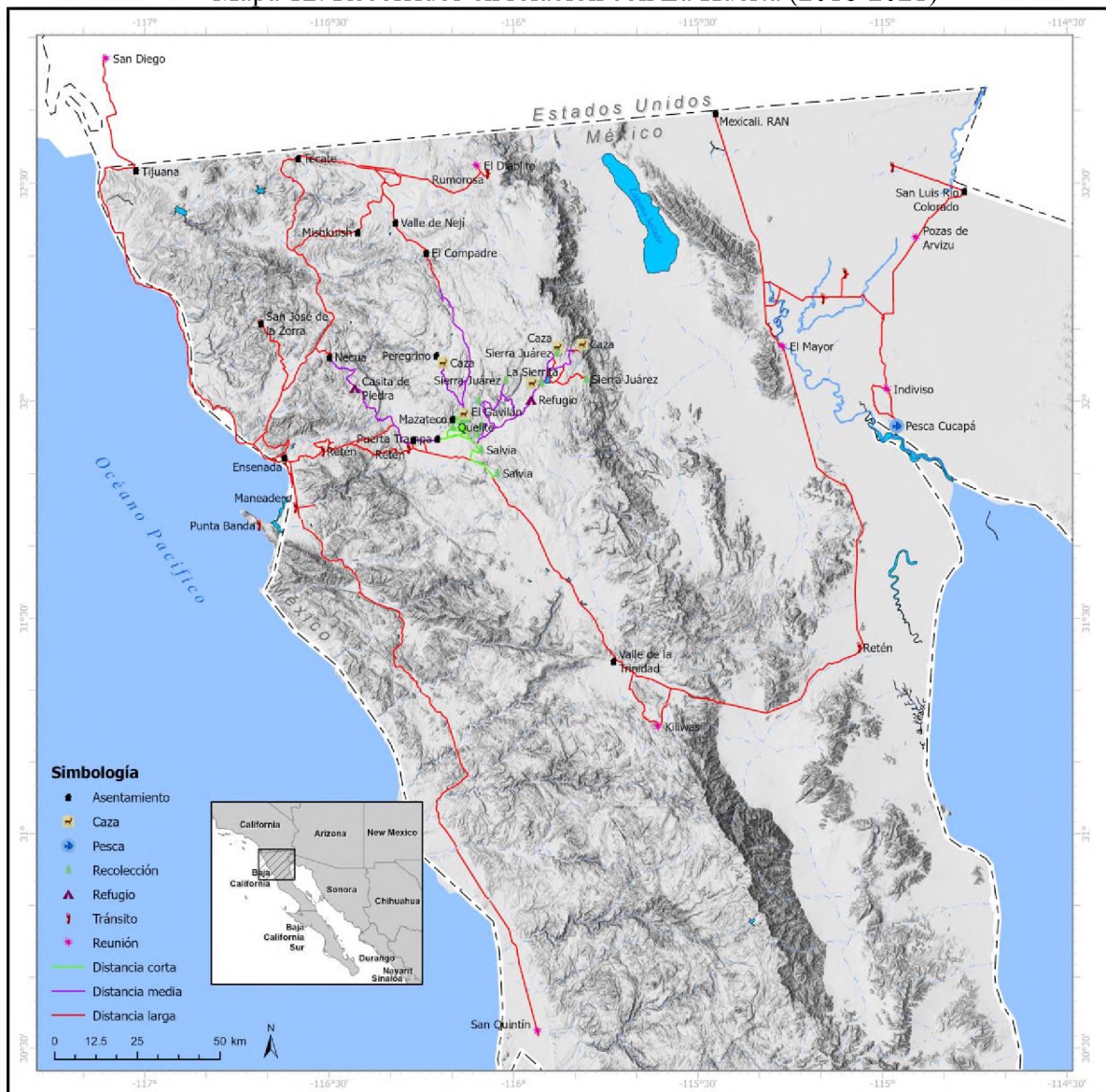
Aunque siguiendo antiguas rutas pudimos visitar sitios como El Compadre, a mis compañeros de viaje les pareció más atractivo «aprovechar el raite» para llevarme a lugares en la sierra de Juárez que les resultan significativos, ya sea porque pudimos visitar a familiares, bien porque fuimos lugares a los que tenían tiempo sin ir, como el Pino Bailador, Agua Caliente o el rancho El Piojo o, finalmente, porque hacer un recorrido era la ocasión de ir a recolectar semillas, plantas o minerales a lo que no es tan fácil tener acceso a pie. En lugar de documentar las rutas que, probablemente, los huerteños hacían para ir a la costa del Pacífico o al desierto oriental, mi trabajo en campo me permitió registrar rutas que los huerteños de ahora realizan cotidianamente.

Desde La Huerta nos desplazamos para ir por víveres o a reuniones a Puerta Trampa y Ojos Negros con funcionarios gubernamentales; para recolectar leña, salvia, chamizo, islaya, bellotas, hongos, miel, quelites y —claro— piñones en la Sierra de Juárez; para acudir a citas médicas, fiestas o a hacer trámites en Ensenada; para visitar a parientes «desperdigados por toda la sierra». Desde Ensenada los huerteños se desplazan para ir a Sierra de Juárez, a los ranchos donde trabajan o por piñón, a La Huerta para estar con su familia, también para organizar entregas de regalos para los niños, participar en servicios religiosos o bien para acompañar —o recibir— a los Kumeyaay

en sus recorridos por comunidades kumiay; algunos recorridos incluyeron ir a Tijuana o a San Quintín, a presentaciones de libros y a otros eventos culturales o políticos promovidos por dependencias gubernamentales. Desde Ojos Negros los huerteños se desplazan a Ensenada para ir a trabajar, hacer trámites, asistir a alguna fiesta o pasar el tiempo con familiares que viven ahí. Desde Ensenada, Ojos Negros y La Huerta, son frecuentes los desplazamientos para asistir sepelios o a fiestas tradicionales en otras comunidades, también para ir a los *Ña Cjap*, en los lugares donde se realizan; también es frecuente que visiten a familiares que viven o trabajan en algún rancho. Durante mi estancia en La Huerta entre diciembre de 2018 y agosto de 2019, hubo al menos dos eventos que llevaron a los huerteños a San Diego, no pude acompañarlos, pero incluyo uno de estos recorridos en el mapa.

Por lo general, en los recorridos que realizamos participaron huerteños de dos o tres generaciones: el abuelo (o los tíos abuelos) y los nietos (o sobrinos nietos). Los mayores sabían las historias y los nombres en kumiay de los lugares que visitamos, los más jóvenes conocían bastante bien nuevas formas de acceder a estos sitios, porque «los caminos cambian mucho, por las lluvias que luego se llevan todo». En ese sentido, estos recorridos fueron un intercambio de conocimientos y habilidades en múltiples direcciones en los que nos involucramos recorriendo caminos y haciendo nuevos recuerdos e historias. Para cualquier recorrido (incluso a pie) es necesario llevar agua, también algo con qué cubrirse la cabeza —para protegerse del frío, del polvo o del sudor— los huerteños suelen salir de casa con una bolsa o costal donde ir guardando lo que, si hay suerte, puede recolectarse en el camino y que cambia dependiendo de la temporada del año. Andando en la sierra, algunos además suelen ir armados para tirarle a algún conejo que se atravesara en el camino y comérselo asado (a las liebres no, porque son carroñeras). Aunque estaba dispuesta a participar en recorridos a caballo, no se dio la oportunidad.

Mapa 12. Recorridos en relación con La Huerta (2018-2021)



Elaboró: Eva Caccavari Garza

Dibujó: Marco Antonio Hernández Andrade

Recibí el año nuevo en 2019 con la familia de Gil en La Huerta, con su papá Gilberto, su mamá Yana, sus hermanas Cynthia y Maya, su sobrinita Imeith, y su abuela materna, mamá Chayo. Gilberto, Gil y Cynthia no vivían en La Huerta, pero las fiestas decembrinas les permitieron coincidir; Chon, el hermano de Gil, estaba en Ensenada y volvió a La Huerta hasta enero. El 1° enero concretamos el primer recorrido, fue el primero de muchos viajes a la sierra de Juárez que hice con los huerteros ese año, pues cada vez que platicaba lo que estaba haciendo, las personas

que me escuchaban y tenían interés en ayudarme y hacer algún recorrido, me propusieron ir a diferentes lugares y ranchos que están en la sierra y que se jactan de conocer muy bien; además todos tuvieron alguna cueva, restos (de casas, de morteros o cerámica), pintura rupestre, roca e incluso panteón que enseñarme en los lugares a los que me llevaron. Probablemente no haya un solo huerteño que no tenga una historia, un recuerdo, un lugar favorito, a un familiar o a un buen amigo en Sierra de Juárez. Según sus decires todos estos restos y rastros, «son las huellas que los antepasados dejaron cuando anduvieron por aquí y que dan testimonio de que nosotros siempre hemos andado por aquí, de que es nuestra tierra» (Manuel Torres, hombre kumiay, 35 años, comunicación personal, Sierra de Juárez, enero, 2019).

En la sierra de Juárez el clima es extremo así que, para esa primera visita a la sierra, que inauguró formalmente los recorridos para mi trabajo de campo, nos alistamos Gilberto, Gil, Cynthia Maya y yo; Imeith, Yana y mamá Chayo se quedaron en casa. Llevamos algunos burritos caseros para el camino, botellas de agua, y algunas cobijas, previendo que el jeep no tiene ventanas. Nuestra primera parada fue en la entrada del Parque Nacional Constitución de 1857, que da acceso a la intermitente Laguna Hanson, que entonces estaba seca pero cubierta de nieve. Como ocurre con la mayoría de los huerteños que visitan el parque, los guardaparques y brigadistas que estaban de guardia, se alegraron de ver a Gilberto y a sus hijos y aprovecharon para ponerse al día con novedades sobre conocidos comunes; mientras Gil, Cynthia, Maya y yo fuimos a caminar por la laguna, haciéndonos fotos en la nieve.

Volvimos al centro de bienvenida del parque para continuar nuestro viaje que incluía llegar a un «rancho que está en la mera bajada pal desierto, desde ahí luegoito llegas caminando» (Gilberto González Vaquero). Hay muchos senderos y pocas indicaciones, de modo que Gilberto iba guiando a su hijo Gil, tanto para conducir en la nieve, como para encontrar el camino correcto.

Llegamos a nuestro destino, el rancho de una mujer que «es de Catarina (pa ipai) pero que fincó rancho con su marido y, luego cuando él falleció se quedó ahí solita». A un par de kilómetros hay otro rancho, donde vive otro pa ipai que trabaja como cuidador de un rancho que «los patrones apenas visitan porque son del otro lado»; estos dos rancheros suelen compartir viaje cuando necesitan ir por provisiones, al médico o hacer algún trámite, generalmente a Ojos Negros.

Imagen 21. Rancho Cedros, Sierra de Juárez, Baja California



Las fotografías fueron tomadas en el mismo lugar, el mismo año (2019). La de la izquierda en enero, con Maya, Eva, Cynthia y Gil (de izquierda a derecha); la de la derecha en agosto, sólo con Eva

En cada rancho nos detuvimos alrededor de una hora, igualmente para intercambiar novedades y presentarme (aunque entonces no pensé que volvería a visitarlos). Empezaba a meterse el sol, nos fuimos porque Gilberto quería llevarme a «la cueva de los indios que es un lugar donde la indiada de antes se juntaba cuando subían a juntar piñón». El frío nos dejó estar muy poco tiempo, ya íbamos de regreso cuando empezó a oscurecer y era de noche cuando llegamos a La Huerta, entumidos y todos con síntomas de hipotermia leve. Volví a visitar estos dos ranchos en el verano de ese mismo año cuando, con otra familia huerteña, tuve oportunidad de ir

al piñón y a «buscar la bajada pal desierto»; aunque en esa ocasión el calor no nos dejó ir muy lejos, pues «apenas sale el sol, si no traes agua pa' estar tomando, luego te secas, más tú que no estás impuesta» (Genaro González Arce, hombre pa ipai, 45 años).

Los recorridos más largos que hice con los huerteños a la Sierra de Juárez, los que incluyeron pasar la noche fuera, fueron para ir a pizar piñón, una actividad que huerteños y catarineños realizan preferentemente durante las dos últimas semanas de agosto. Dos años de distancia y una pandemia separan la primera y la última colecta de piñón que hasta ahora he compartido con los kumiay de La Huerta. Antecedieron estos dos recorridos múltiples historias y varios intentos fallidos de años previos.¹⁰⁷ De hecho, la primera vez que escuché de la colecta del piñón —y que pude participar de ella— no fue con los kumiay, sino con los kiliwa que, como los pa ipai de San Isidoro, realizan esta práctica en la Sierra de San Pedro Mártir. José Uchurte Espinoza e Hipólita Espinoza Higuera, los dos kiliwas de mayor edad con quienes interactué, en 2008 y 2009, platicaban con nostalgia de sus «idas al piñón». Por ejemplo, Polita relataba:

Aquí todos de kiliwas, todos, íbamos al piñón. Nosotros también, mi papá fue con nosotros, mi amá, nomás el Cirilo se quedó. Mis hermanos, todos fuimos a tatemar piñones. Ahí nos estábamos, juntando, era muy trabajoso. Cuando estaba el piñón se venían de allá del Valle, de San Isidoro, se venían todos, todos, aquí al piñón (Hipólita Espinoza, mujer kiliwa, 1920-2019, comunicación personal, Ejido Tribu Kiliwas, junio 2008).

Por su parte, don José, me comentó:

Al piñón yo también iba. Ese es por la sierra de acá, para el arroyo San Rafael, en San Pedro Mártir. Al piñón iban varios, porque se necesitan muchos para pizar la piña, «tatemar», todo, por eso iban varios. Pueden ir familias, ponen campo allá, y allí se quedan trabajando. Se ponen ahí y están pizando eso. Varios días como quince o veinte días, semanas, no le hace. Se juntaban familias, cuando había mucho piñón, lo juntaban y traían

¹⁰⁷ Entre 2012 y 2016, trabajando para INALI coordiné la realización de cuatro convivios lingüísticos en los piñonales (tres en Sierra de Juárez y uno en San Pedro Mártir) que, entre otros propósitos tuvieron hacer la colecta de piñón. Sin embargo, las fechas en que logramos realizarlos no coincidieron con la temporada de colecta (de agosto a noviembre) o con buenas temporadas de piñón, cuya disponibilidad y ubicación varía anualmente. Según me explicaron «no todos los pinos sacan piña el mismo año, si uno da piñas pasa uno, dos y hasta tres años, para que vuelva a dar, y si en el año no llueve, pos no da, aunque le toque» (Rigoberto Aldama, hombre kumiay, 35 años, comunicación personal, Sierra de Juárez, agosto 2021).

bastante; hasta que quemaron el piñonal¹⁰⁸ (José Uchurte, hombre kiliwa, 1945-2016, comunicación personal Ejido Tribu Kiliwas, abril 2009).

En 2016, apoyando en un proyecto de registro de nombres de aves en kiliwa que impulsaba el INALI, José Uchurte uno de los hablantes de kiliwa que colaboró, nos puso como condición para participar ir a pizar piñón. Fuimos para eso a un rancho en la Sierra de San Pedro Mártir que está bajo el cuidado de un señor a quienes los kiliwa llaman «El Güero Tonayan». Como en el grupo de cinco que íbamos yo era la más ligera, me tocó a mí subir a los pinos a cortar las piñas, siguiendo las indicaciones de don José. Los que estaban abajo juntaron las piñas y las cubrieron de tierra (para quitarles la trementina); juntamos dos cubetas de piñas que pusimos a «tatemar» en una parrilla. El calor provoca que las piñas se abran y que sea «fácil» sacar los piñones, desgranando las piñas. Pasamos el día limpiando las piñas, es una tarea laboriosa, que nos dejó alrededor de dos kilos de piñones, José nos convidó apenas un puño, reservó una cuarta parte para su prima Pola y se quedó el resto como un gran tesoro. Es frecuente que los mayores pa ipai y kiliwa tengan problemas haciendo trámites porque no tienen marcas de huellas dactilares, luego de un día limpiando piñas entendí que esta tarea, «lima» las yemas de los dedos. Ese mismo agosto, volvimos con una familia kiliwa a pizar piñón al mismo rancho.

Una de las charlas más emotivas que tuve con Abelardo Ceceña, un líder pa ipai de Santa Catarina en el verano de 2009, giró precisamente en torno a la colecta del piñón:

La pizca del piñón se hace en Sierra Juárez, por allá todo es muy bonito, hay árboles grandes y aguajes. Yo iba con mi abuelo que, para la temporada hacía una casita de pino por allá. La hacía él sólo a hachazos tumbó el pino y lo hizo láminas, y con las láminas hizo la casita con techo de sotole. Cuando estábamos por allá, los mayores bailaban *Kuri* hasta amanecerse. Nos estábamos por allá como dos o tres meses, empezando en agosto porque para llegar se hacían dos o tres horas en carro, y a pie hasta tres días; así que cuando íbamos nos estábamos allá para que valiera la pena. La demás gente hacía sus casas de

¹⁰⁸ La quema a la que se refiere Don José ocurrió en la década de 1990. De acuerdo con personal del Parque Nacional San Pedro Mártir se trató de un incendio provocado por ejidatarios vecinos que buscaban controlar el acceso al parque donde tenían montado un negocio de tala de madera clandestina (Juan Vargas, biólogo responsable del proyecto de reintroducción del cóndor, comunicación personal, diciembre 2010)

ramitas o se quedaban al aire libre cerca de los aguajes. Cuando llegábamos cada familia limpiaba el aguaje que escogía para quedarse y ya se acomodaban ahí, todos los de Catarina llegábamos ahí, también algunos de La Huerta. Eran tiempo muy bonitos. Mi abuela Lugarda era muy buena para limpiar el piñón. Lo alzaba en tinas donde antes los gambusinos limpiaban el oro. Eran tinas muy pesadas, pero mi nana era muy fuerte, y así lanzaba el piñón en las tinas y le quitaba todo el vano. Por eso a mí me compraban todo el piñón que llevaba a vender a Tecate, pasando por La Huerta. El piñón que nosotros juntábamos estaba muy limpio (Abelardo Ceseña, hombre pa ipai, 1963-2010; comunicación personal, Santa Catarina, julio 2009,)

En La Huerta la colecta del piñón también tiene una profunda tradición, que se ha visto obstaculizada por nuevos ranchos que han ido poniendo cercas; aunque, siempre que se tenga un vehículo y amigos en la sierra de Juárez es posible colarse —rizomaticamente— para ir por piñón. La colecta del piñón no ha sido y no es una actividad ceremonial o festiva, sino una práctica cotidiana «muy trabajosa» a decir de Polita. El piñón es apreciado —no sólo— por los huerteños por su sabor, por sus propiedades alimenticias; también porque su valor en el mercado «costea» el viaje y el trabajo que implica juntar y, después limpiar el piñón; también los rancheros que viven en Sierra de Juárez están atentos y aprovechan la temporada de piñón,

por eso los amigos todo cercaron, por el piñón, porque les gusta pa' comer, pero también porque se sacan una feriecita si juntan y lo venden; luego cobran por entrar a sus ranchos a pizcar. Cuando yo era chamaco se estaban allá en el pinal, desde agosto, septiembre, octubre, noviembre; desde chamaco yo ya no volví. Mi abuelita Elena platicaba que cuando iban allá llevaban fruta seca, higo, durazno y tuna, y llegaban gente de ahí del aserradero a cambiarles azúcar, café cigarro, por lo que llevaban, y ahí se estaban (Armando González, comunicación personal, Agua Caliente, enero de 2019)

De acuerdo con Jovita Aldama Machado, hermana del General de La Huerta:

Hasta que me enfermé yo iba cada año al piñón, ora pos ya no puedo, ni cómo; ya no se me hace bonito porque ya no puedo, ya pa' que, mejor ni ir a ver. Más antes casi que ahí vivíamos, todos nos íbamos al piñón, ahí nos estábamos, además porque está bonito, está fresco por allá en la sierra, más fresco que aquí. Cada año el piñón tiene que estar en este mes [agosto] de la segunda semana pa'delante, hasta octubre, noviembre; yo supe que este año no hay, que orita está verde todavía. Nosotros juntábamos y juntábamos, del que estaba tirado, abajo, negro se ponía el piso de puro piñón, había de a montones, ya abierto, tirado en el piso; de arriba de los árboles se caen, puedes barrerlo; en una piedra por ahí, barres y juntas.... pero bastante. También te puedes subir al árbol, subir, cortar arriba, tirar pa' abajo, bajar a juntar, tatemarlo, limpiarlo, desgranarlo, todo eso hacíamos. Nosotros traíamos sacos de esos de harina, grandotes, así llenos. Pero era...el piñonal era de nosotros antes, ahora ya no, ora, puro, puro ejidatario, ahora si te dan permiso vas a juntar si no, no, y

tienes que aflojarle, que pagarles pues. Como ahora ellos ya venden, ellos agarraron y nos quitaron todo pues, por eso. Antes no, antes era de aquí, de aquí, la gente iba de aquí en agosto y venían en octubre, noviembre, pero cargados... Nosotros una vez, estábamos pizcando allá también, metidos ahí y cuando ya teníamos mucho piñón llegaron y nos cobraron, y como no teníamos dinero todavía, nos quitaron todo lo que habíamos juntado. Ahora también cuidan mucho los forestales, ya no puedes decir tan fácil ahí voy a cortar, tienes que ver primero cómo está. Eso nos pasó con el piñonal, eso nos pasó, ora esta todo con candado. Unos todavía sí van, pero ya no todos juntos, la pura familia nomás, dos o tres personas, y lo que alcanzan a juntar, nomás unos días, no como antes que nos estábamos meses.

Francisco Corrado (hombre kumiay, 75 años, Rancho Mazateco, comunicación personal, julio, 2019), también recuerda:

Ahí en la sierra, ahí todo eso habitaban, digo por los piñoneros, los indios, todos subíamos, de Catarina venían mucha gente a piñonear. Estaba todo libre antes, no había parcelas como hay orita que se dividieron las tierras y cada quien hizo su terreno, y no, antes era libre, todo. En aquel tiempo había muchísimo piñón, que hasta sobraba, tiraban piñón ahí. Y antes llovía mucho y nevaba mucho y todos los años había mucho piñón, te digo que sobraba el piñón, lo dejaban tirar. Estaba bien barato en aquel tiempo, como en los 1960, el kilo lo daban uno a 5 pesos; orita te lo dan a 220, 300, hasta 400 o 500 pesos el kilo. No, antes estaba bien barato el piñón, cinco pesos un kilo... era una chulada. Nosotros de aquí nos íbamos a caballo hasta arriba la sierra. Como dos días nos tardábamos en llegar, de la Laguna, nos íbamos al piñonal, por ahí por el Agua del León, le decían. Nos íbamos en agosto bajábamos en septiembre, a fines de septiembre, todos nos íbamos, llegaban también los de Catarina, muchos venían de Catarina, en puro burro, que no había carro. Orita de aquí todavía unos van, porque sí dejan entran, al menos si tienes conocidos si dejan entrar los mexicanos, pero sí está todo cercado y ocupas permiso

Las dos ocasiones en que he ido a la Sierra de Juárez a juntar piñón fue con la misma familia huerteña que, por cierto, tenía varios años sin vivir en La Huerta. Para ir por piñón, en las dos ocasiones nos encontramos en «el Soriana que está a la salida para Ojos Negros». La primera vez fuimos tres personas en el mismo auto, la segunda fuimos cinco personas en dos autos separados. En agosto de 2019, pensé que habían elegido el lugar de reunión para salir rumbo a la sierra, sin embargo, pasamos todavía varias horas en Ensenada resolviendo pendientes y comprando provisiones antes de salir. En la troca, una Ford 150, la pareja, compuesta por un kumiay y una *jikú*, llevaba un anafre, colchonetas, hieleras con comida, un garrafón de agua, cobijas, y a su perro... parecía que íbamos de día de campo.

Después de comer «tacos camineros» salimos rumbo a Puerta Trampa, paramos ahí en una tienda de abarrotes, donde nos encontramos con algunos conocidos que nos advirtieron que «parece que este año no hay piñón porque casi no llovió», a petición mía paramos en La Huerta a dejar algunas cosas y retomamos el camino a sierra de Juárez; en el camino a la sierra paramos para cazar un conejo, un tiro rápido y certero bastó para «conseguir la cena». Había anochecido cuando llegamos a un rancho «de *jikús*» que está antes de llegar al parque, los *jikús* son una familia con quienes la pareja a la que acompañaba tiene amistad, tomamos café, platicamos, nos volvieron a advertir que «el piñón todavía está muy verde, no creo que encuentren», nos prestaron una pequeña cabañita y pasamos la noche ahí.

Salimos en la mañana, sin pasar por el centro de bienvenida del parque y pasamos la mañana recorriendo caminos para ver si había piñón, el que se alcanzaba a ver estaba muy verde todavía para cortarse. Encontramos sólo un piñón con un poco de piñas, dos de nosotros subimos al árbol, mientras otra se quedó abajo a juntarlas, no llenamos ni una cubeta, pero «no nos quedamos con las ganas de hacer cantar al pino». Mis compañeros de viaje sabían de mi interés por encontrar «la bajada pal desierto», así que buscamos varios caminos y rutas que uno de ellos conocía de andar campeando; las rutas que encontramos e intentamos estaban cerradas con candado y desistimos. Viendo que tendríamos poco éxito en la colecta del piñón, pasamos el resto del día recorriendo lugares que consideraron importante enseñarme, visitamos otra «cueva de los indios», la «piedra de la ventanita» y finalmente llegamos al Rancho la Mora. Entonces no había nadie viviendo ahí, pero como es un rancho de conocidos, sabían dónde encontrar todo lo que ocupaban para cocinar y comer a gusto; antes de irnos volvimos a guardar todo en su lugar. Llegamos entonces hasta el Rancho Cedros, donde visitamos a los dos pa ipai a quienes había yo conocido en enero de ese año y a quienes ellos conocen de tiempo atrás.

Como la intención del varón de la pareja era cazar un venado, en la cena la charla giró en torno a si había huellas o pistas de que hubiera venados por ahí; el ranchero, aseguró que sí. Después de cenar juntos lo que habíamos llevado, nos instalamos para pasar la noche en uno de los ranchos y salir tempranito, a las 5 de la mañana, a buscar venados y la bajada pal desierto. Nuestro recorrido matutino rumbo al desierto duró alrededor de seis horas, no llegamos al desierto ni encontramos ningún venado cuando el calor nos hizo volver; había, por los senderos que recorrimos, montoncitos de piedras que van indicando senderos para quienes andan por ahí. Antes de regresar al rancho, cada uno de los caminantes dejó su propio montoncito de piedras, la huella de que anduvimos por ahí.

Dos años más tarde, en 2021, volvimos a encontrarnos en el «Soriana que está a la salida pa'Ojos Negros» ya no fue necesario resolver pendientes, estaba todo listo para salir. Íbamos en dos autos, la pareja y una de sus hijas, antes de llegar siquiera a Ojos Negros, habían pasado al menos tres horas, pues a lo largo del camino fuimos parando para saludar a amigos de la pareja. Ya en Sierra de Juárez, volvimos a evitar el centro de bienvenida para los visitantes del parque. Los huerteños son buenos para manejar en la sierra, cuando nos adelantaron, al quienes íbamos en el auto de atrás nos detuvo un convoy militar: un hummer se puso delante del auto, otro atrás; nos rodearon a pie unos tres soldados que se acercaron a pedir que nos identificáramos y a ponerse a «nuestro servicio», fue una interacción intimidante que proseguimos como identificándonos como «turistas».

Alcanzamos a nuestros guía y ese año, sí hubo bastante piñón; pasamos el día cortando y juntando piñas, y en la noche dormimos en los autos. Al día siguiente encontramos otro lugar para seguir cortando. Los turistas nos devolvimos el segundo día, nuestros guías se quedaron una noche más. En total, entre las cinco personas que fuimos logramos juntar 25 costales llenitos de piñas.

Esta familia huerteña se lleva las piñas a casa y las deja secar al sol, cuando se abren las piñas las desgranar y limpian para obtener los piñones. Supimos que ese año, al menos otras dos familias anduvieron juntando piñón los mismos días que anduvimos por ahí, pero no nos encontramos. Actualmente, algunos de quienes juntan piñón o recolectan miel silvestre la usan para el autoconsumo, aunque —sí es un buen año— pueden venderlos a amigos o conocidos, también en festivales culturales —como Nativa— o bien, anunciando en sus perfiles de Facebook que tienen miel o piñón disponible para quien esté interesado en adquirirlos, el precio depende del mercado. La segunda vez que fui al piñón con los huerteños, juntamos 25 costales de piñas, que una vez limpias darán unos 20 o 25 kilos de piñón que la familia vende al precio del mercado.¹⁰⁹

La colecta del piñón ha sido una actividad de subsistencia importante para los nativos que cada vez se ve más obstaculizada. La mayoría de las plantas y semillas, así como la miel silvestre que los huerteños recolectan son, en primer lugar, para autoconsumo. La variable demanda del mercado ha propiciado que por temporadas —periodos de varios años a veces— algunas plantas, semillas o la miel sean productos fáciles de comercializar en grandes cantidades, tal ha sido el caso de las semillas de jojoba, los troncos de yuca o la salvia, las primeras para en la industria cosmética o refresquera, la última con spas y grupos o personas que la buscan por su valor espiritual. Los nativos han comercializado el piñón y la miel silvestre de manera sistemática a menos desde la segunda mitad del siglo XX, aunque ya en tiempos anteriores, en las primeras décadas de ese siglo, intercambiaban productos silvestres por ropa, café o azúcar, como lo atestigua el testimonio de Delfina Cuero quien, haciendo referencia a la primera mitad del siglo XX, en la década de 1960 comentaba:

Mi esposo solía cazar mucho. Era un buen cazador de venados. Usábamos parte de la carne para nosotros y otra la cambiábamos por azúcar, harina y café. Yo a veces juntaba hierbas

¹⁰⁹ Ese año, 2021, estimaban que podían vender el kilo de piñón en al menos \$500 (aproximadamente 30 USD por kilo).

medicinales y las cambiaba por comida. No entendíamos el dinero entonces; lo único que hacíamos era cambiar lo que teníamos por comida o ropa. A veces teníamos suerte y encontrábamos mucha miel, que podíamos cambiar por una vaca o un ternero para criar

Sin embargo, la importancia de la colecta del piñón no sólo radicaba en la subsistencia, la presencia de distintos grupos y familias posibilitaba la resolución de conflictos, la actualización o renovación de alianzas y también, que personas de distintos *shumules* encontraran pareja. Ahora la colecta de piñón es una actividad familiar, más bien solitaria que, sin embargo, permite a los huerteños encontrarse con las huellas de los antepasados, los lugares donde se juntaban y se guarecían y que por lo regular es fácil identificar, por hoyuelos que se formaron en las piedras como resultado de actividades de molienda o por pedacería de cerámica. Los huerteños no han renunciado a la colecta del piñón, aunque ciertamente ya no se encuentra entre sus principales medios de subsistencia o de ingresos.

Quien tiene posibilidades elige empleos que le permiten seguir en la sierra o, al menos ir a la colecta del piñón o bien a visitar lugares o personas. Hay otros eventos y actividades tradicionales o renovadas que fomentan la interacción de los huerteños, entre sí y con otros nativos: entre las primeras están las fiestas en las comunidades, también los sepelios y velorios que, dependiendo de la persona y de sus vínculos, congrega a los *kumiay* con otros nativos, pero también con los *Kumeyaay*. Entre las actividades nuevas o renovadas están, por ejemplo, los torneos de *Piak*¹¹⁰ que organiza la Coordinación de Educación Indígena en Baja California, que congrega a los nativos que están en educación básica. También los recorridos, reuniones y las visitas que organizan los *Kumeyaay* a las comunidades *kumiay* o desde las comunidades a las reservaciones *Kumeyaay*. Más que replegarse, aislarse o renunciar a su movilidad, a prácticas

¹¹⁰ El *piak* es un juego nativo, parecido al *hokey*. Dos equipos se enfrentan, con bastones de madera, para controlar el curso de una pequeña bola (que puede ser de madera o de hueso). De acuerdo con los mitos registrados a principios del siglo XX, este juego involucró a los *Chaups* (Dubois, 2006)

tradicionales de subsistencia, los huerteños se despliegan, cambian sus rutas o alteran sus recorridos, como veremos en el siguiente capítulo.

Capítulo 6. Indigeneidades rizomáticas: encuentros, desencuentros y encontronazos

La revolución molecular aparece como la vía de expresión de «un pueblo múltiple, un pueblo cambiante, un pueblo de potencialidades que aparece y desaparece», y que es capaz de materializarse en «encuentros», «instituciones», «afectos» y «reflexiones»

Martínez (2010), Territorios existenciales

Cada nativo construye con sus desplazamientos geográficos un itinerario identitario único, a través de sus recorridos, encuentros y desencuentros toma forma un proceso de singularización que, como el arroyo intermitente de ahí de La Huera a veces es visible y caudaloso confluyendo con otros itinerarios que se articulan —o no— en su curso. En gran medida cada uno de estos itinerarios está definido por vínculos personales y familiares que van dirigiendo desplazamientos que les permiten encontrarse y articularse con otros y a veces también esquivarlos o confrontarlos. Hay múltiples itinerarios identitarios interconectados tanto en términos espaciales como temporales; las interconexiones no siempre implican interacciones cara a cara, sino huellas —aquello que ya no está o está como ausencia: personas, historias, prácticas— que orientan recorridos que rara vez están definidos de antemano.

Todos estos itinerarios identitarios configuran un rizoma compuesto por líneas molares que son rígidas, claramente visibles; líneas moleculares, cambiantes migrantes) y líneas de fuga, a veces imperceptibles (Braidotti, 2018). No sólo los kumiay o los nativos forman parte del rizoma, hay itinerarios identitarios de indígenas migrantes y asentados y también de *jikú*s. A lo largo de este capítulo exploraremos algunas de las trayectorias o itinerarios siguiendo las líneas y cambios de dirección que dan forma a este rizoma y a diferentes expresiones de la indigeneidad de los nativos.

De acuerdo con Paula López Caballero (2021) las tradiciones etnológicas en México y en general en América Latina celebran y reproducen la delimitación clara entre indígenas y no indígenas presuponiendo la existencia objetiva de relaciones estables y de colectividades

radicalmente diferenciables. Para esta autora, resulta necesario cuestionar la supuesta unidad entre categorías, propiedades e identidades y enfatizar la volatilidad como principio explicativo. Más que asumir a priori un conjunto de propiedades o contenidos en relación con las categorías de indígena, nativo, kumiay, cochimí, huerteño y otras, es importante explorar los contextos, recorridos e interacciones que permiten que ciertas propiedades se cristalicen o estabilicen como marcadores étnicos en momentos muy concretos.

Después de presentar algunas dinámicas que dan forma a la Nación Kumiay-Kumeyaay, en este capítulo abordo, las principales amenazas que los nativos identifican: el despojo territorial y la pérdida de la cultura, especialmente de la lengua. Seguidamente abordo algunas de las estrategias que han emprendido buscando hacer frente a estas amenazas, por un lado las están relacionadas con iniciativas organizativas promovidas particularmente por los kumiay-Kumeyaay, por otro respecto a la incursión de algunos nativos en puestos públicos o en cargos de elección popular. Exploro la idea de que la organización social de los nativos a través de clanes ha persistido y se expresa en encuentros, desencuentros y a veces encontronazos, entre ellos y con diversos actores con quienes a veces se enfrenta, se articulan, negocian o a quienes evaden. Siguiendo las propuesta de James C. Scott, afirmo que la persistencia de estas dinámicas puede resultar un freno a la cooptación de los líderes nativos, considerando que ninguno ostenta la representatividad de todos los nativos, además de que su autoridad descansa en equilibrios frágiles y cambiantes.

La Nación kumiay-Kumeyaay

La Nación kumiay-Kumeyaay no constituye un grupo homogéneo ni uniforme. Para empezar los desplazamientos de los Kumeyaay y kumiay a través de la frontera son desiguales; los Kumeyaay pueden atravesar la línea sin muchas restricciones, los kumiay necesitan, además del pasaporte, contar con visa o haber sido invitados por los Kumeyaay.

Imagen 22. Banderas de las 12 reservaciones Kumeyaay

Barona Band of Mission
IndiansCampo Band of Kumeyaay
IndiansEwilaapsayp Band of
Kumeyaay IndiansLipay Nation of Santa
YsabelInaja-Cosmit Band of
IndiansJamul Indian Village A
Kumeyaay NationLa Posta Band of Mission
IndiansManzanita Band of the
Kumeyaay NationMesa Grande Band of
Mission IndiansSan Pasqual Band of
Mission Indians**SYCUAN**Syquan Band of the
Kumeyaay NationViejas Band of Kumeyaay
Indians

Fuente: Southern California Chairmen's Association (SCTS)

<https://sctca.net/member-tribes/>

Además, cuando los kumiay-Kumeyaay afirman ser «una Nación sobre dos naciones» lo hacen privilegiando y afirmando las diferencias que los unen, por sobre la uniformidad. Esto se expresa, por ejemplo, en la intensa variación dialectal que muchos celebran y que, de acuerdo con

Alexandra von Barsewisch, ha resultado en la existencia de al menos cuatro diccionarios diferentes de la lengua Kumeyaay en Estados Unidos. El aprecio a la diferencia se refleja, igualmente en el hecho de que cada Reservación tiene su propia bandera (véase Imagen 22).

Adicionalmente, entre los kumiay he podido observar que personas de una misma familia asumen posiciones divergentes e incluso opuestas. Estas divergencias, que a veces resultan en acusados conflictos, responden a formas particulares de participación y organización política asociadas al nomadismo que, en cierto modo, evitan, previenen o conjuran el surgimiento de figuras de autoridad central, y previenen o limitan su incorporación a las dinámicas derivadas del Estado-nación (Deleuze y Guattari, 2004; Clastres, 1978; Scott, 2009).

Estos tres autores coinciden en señalar que, entre los nómadas existen mecanismos para conjurar formas centralizadas y jerárquicas de organización y participación. En función del acceso a múltiples recursos y alianzas, entre los que incluyo el reconocimiento público, existen momentos y actividades que permiten y fomentan la armonía entre los kumiay-Kumeyaay, pero también situaciones en que las tensiones y disputas entre ellos adquieren dimensiones alarmantes. Entre quienes conforman la Nación kumiay-Kumeyaay tanto la armonía como el conflicto son dinámicas que permiten la cohesión. Al ocurrir entre pares o iguales, las alianzas y las enemistades están reajustándose continuamente. Los conflictos no se resuelven a través síntesis dialécticas sino mediante la movilidad, principalmente geográfica que, a través de la confluencia o la dispersión, les permite modular encuentros, desencuentros y encontronazos y, de este modo afirmar la diferencia y la multiplicidad. Estas alianzas no se circunscriben a los kumiay-Kumeyaay, ni a los nativos, a veces se extienden y los articulan con otras colectividades, con sus propias agendas.

Por ejemplo, resulta interesante constatar que entre los primeros opositores al reconocimiento de los «cochimí» de La Huerta y San Antonio Necua se encontraron precisamente

algunos kumiay de México. De acuerdo con ellos, «los de La Huerta, los de Necua que yo sepa son cochimí, de chamacos así nos enseñaron; se vino lo de los pasaportes, que es más fácil cruzar como kumiay y yo creo de ahí se vino todo» (LC, mujer kumiay, 50 años, comunicación personal, Ensenada, Mayo 2013). Tener o no posibilidades de cruzar la frontera o vivir del otro lado ha sido un factor constante de conflictos que, por lo general se resuelven recurriendo a la genealogía, a los lazos de parentesco e incluso a relaciones de amistad. Cuando estos conflictos no se resuelven las disputas han incluido la quema de viviendas, amenazas de muerte e incluso atentados contra la integridad física de las personas enfrentadas.

Actualmente, para algunos jóvenes huerteños ser designados como cochimí constituye «como un acto de discriminación para entre nosotros mismos, porque kumiay somos todos, los de La Huerta, los de Necua, los de Nejí y los de San José; con los de las reservaciones también, tenemos vínculos, somos familia, es la misma pues» (Gilberto González Arce; hombre kumiay, 30 años, comunicación personal, Ensenada julio 2019). Para responder a esta asumida afrenta, los kumiay de La Huerta y San Antonio Necua, han hecho importantes ejercicios de reflexión genealógica y lingüística que les han permitido mostrar «cómo se sigue la cadenita del parentesco y de la lengua» y aseguran que «aunque el idioma sea un poco distinto los kumiay nos entendemos porque venimos de lo mismo» (Miriam Ortega, mujer kumiay, 35 años, comunicación personal, La Huerta, agosto, 2019).

Estos ejercicios de reflexión tienen lugar en encuentros presenciales tanto en México como en Estados Unidos (velorios, fiestas tradicionales, eventos culturales y políticos) y también en redes sociales, donde las discusiones son intensas. Los miembros de la Nación kumiay-Kumeyaay siguen distintos caminos y recurren a diferentes estrategias para fortalecer sus lazos. En México, dos jóvenes kumiay de La Huerta, Gil y Yina, han participado comprometidamente en la

realización de actividades a favor de fortalecer los vínculos de la nación Kumeyaay-kumiay coordinándose con algunos Kumeyaay, particularmente con Martha y Stan Rodríguez. Con ellos coordinan visitas de los Kumeyaay a las comunidades en México, también actividades culturales y de protesta que se realizan en Estados Unidos, ya sea en las reservaciones o bien en espacios públicos con importancia simbólica. En México, la visita de los Kumeyaay a las distintas familias kumiay en los lugares donde viven es interpretado como un gesto de reconocimiento de su membresía.

A propósito de la celebración de la *Woman's march* en San Diego, California, 18 de enero del 2020, mi amigo Gil, kumiay de La Huerta y promotor de la participación de «las mujeres y hombres de los grupos indígenas Yumanos del estado de California y Baja California», afirmó en Facebook «las voces indígenas retumbaron en el escenario y las calles principales de San Diego, territorio Kumeyaay/Kumiay». Acompañó esta publicación con fotos de la marcha, que encabezaron sobre todo jóvenes mujeres nativas de ambos lados de la frontera. Los comentarios celebrando y descalificando esta actividad no se hicieron esperar:

Kumiay I: Gran hipocresía por parte de los grupos norteamericanos, para ellos no somos nada, ellos no saben que existimos parece ser, ni en cuenta toman a la gente que realmente importa...

Pa ipai A: Cruzamos fronteras con un buen fin, de fortalecer nuestra cultura, ¡¡aquí y allá somos lo mismo, y estamos conociéndonos y estableciendo amistades!!

Cucapá M: Muchas de las tribus indígenas tienen familia en Estados Unidos y México porque cuando hubo la división quedaron parte de nuestra gente en México y la otra en Estados Unidos. [...]. Cuando vamos a los eventos de los indígenas es porque somos todos una sola familia.

Kumiay S: magnífica oportunidad para aprender de parte de ambos lados el vivir de un pueblo que sobrevive a un muro que, cada que aprendemos unos de los otros se derrumba piedra a piedra, que los usos y costumbres continúen su camino "si al correr el venado pisó a la serpiente es porque ella estaba en el lugar equivocado del camino"

Kumiay R: I have family on both sides of the border, I have families on all parts of the Kumeyaay Nation. Iipay and Tipai. I am glad to see the unity. Love and respects to all.

<https://www.facebook.com/gilberto.gonzalezarce/posts/pfbid035cr5Q5mdXTT7rvESPqiscYTRsrSrXHsmo8wGtuyRsB3dJ6RZSnWiTKbyt1rJOATHI>

Otra de las discusiones que se llevaron a Facebook a partir de este evento fue la presentación pública de la bandera de la Nación Kumeyaay-Kumiay que portaron algunas jóvenes kumiay de Baja California que encabezaron la marcha. A decir de algunos kumiay de Juntas de

Nejí, la bandera se presentó públicamente sin contar con el consenso todos los kumiay. Este fue el primer intento por presentar una bandera que aluda a todos los kumiay, parece que la opción no generó consenso. Aunque no como banderas, cada ejido y comunidad kumiay o nativo en México tiene un sello propio con que las autoridades ejidales o comunitarias avalan documentos oficiales; pero sólo se han utilizado con este propósito.

Respecto a la bandera kumiay que se presentó en San Diego, algunos hicieron caso omiso a los señalamientos de quienes la desconocieron, otros explicaron que la propuesta se presentó en el Festival Nativa desde 2016, hubo quienes argumentaron que «no es la bandera oficial, pero utilizamos esta imagen para hacer presentes a los kumiai de Baja» (Yina Muñoz, Facebook, enero 2019). Algo que llamó mi atención en esta discusión fue que quien inició el debate frenó las intervenciones de otros nativos afirmando cortante: «Estoy hablando de un tema que es sólo de los kumiay, no de los nativos» (AMC, mujer kumiay, 55 años, publicación en Facebook, enero 15, 2019). Esta discusión concluyó cuando algunos nativos kumiay señalaron:

esas banderas fueron propuestas desde hace dos años, y no son oficiales. Hubo muy buenas propuestas de todos los kumiay que quisieron participar. Cada comunidad decide si quiere las tener banderas o no y sí quieren que sean esas o sí las cambiará, son asuntos internos de cada grupo. Es importante dialogar, no como grilla sino como una forma nueva de visibilizar positivamente a cada comunidad (JJ, joven kumiay 25 años, publicación en Facebook, Enero 20, 2019)

Además de que la participación en este tipo de actividades genera polémicas entre los kumiay-Kumeyaay, y entre ellos con el resto de los nativos, decidir a quién se incluirá en este tipo de actividades es también fuente de algunos conflictos en los que se disputa el reconocimiento, la representatividad y la pertenencia. En estas disputas se recurre a personas mayores que pueden dar cuenta de las visitas que miembros de diferentes familias se hacían en reconocimiento de sus lazos de parentesco. Las personas mayores que además hablan kumiay, son autoridades —casi incuestionables— para reconocer la pertenencia de personas y familias.

Imagen 23. Aprendiendo la lengua y cultura kumiai



Dice: Feliz, ahí vamos aprendiendo lengua y cultura kumiai. Gracias, maestras Andrea Cota y Thelma Pérez Meza

Captura de pantalla, Facebook, enero 2019 <https://www.facebook.com/elena.ac.108>

Sus conocimientos de la genealogía, así como del idioma les permiten dar cuenta de las similitudes entre dialectos, por lo que son avales fundamentales de personas cuya pertenencia es puesta en duda. Como en el caso de Andrea Cota y Thelma Pérez Meza, su respaldo ha llegado a materializarse en actividades de transmisión y enseñanza del idioma, una actividad que, en 2019, reunía a los kumiai en el Museo Comunitario de Tecate, independientemente de su lugar de residencia. En otros casos, como en de la comunidad kumiai de La Huerta, esto se ha concretado

también en la realización de talleres, en los que artesanas reconocidas y premiadas transmiten sus conocimientos a los más jóvenes. A partir de estas actividades que se programan en función de las agendas de los participantes, los kumiay que viven en diferentes localidades tienen ocasión de reunirse, reconocerse y convivir cotidianamente (véase imagen 24).

Imagen 24. Hoy familias kumiay de Rosarito



Dice: Hoy familias kumiay de Rosarito, visitando a nuestros hermanos de San José de la Zorra. Gracias familias por sus donaciones. Familia Aldama, Familia Fernández. Familia de la Toba, Carrizales. Gracias a todos

Captura de pantalla, Facebook, Noviembre 2019
<https://www.facebook.com/profile.php?id=100076037979670>

Por lo regular, las visitas que tienen lugar entre los kumiay son un reflejo de sus lazos de parentesco y también un criterio fundamental para reconocer la pertenencia de personas y familias a una misma nación. Recordar la visita de tíos, primos y otros parientes da cuenta de la existencia de vínculos presentes y pasados. Eso sucede no sólo a nivel familiar, sino también entre kumiay que, por diferentes razones no viven en las comunidades. Así, por ejemplo, recientemente algunas familias urbanas de Rosarito que afirman ser kumiay (y que por cierto ya diseñaron su propia bandera), han buscado retomar vínculos con kumiay de las comunidades; con ese propósito colectan regalos o víveres que llevan cuando visitan a sus parientes en las comunidades.

Estas mismas dinámicas ocurren a través de la frontera, sobre todo cuando los Kumeyaay visitan a los kumiay. En diciembre de 2018 pude participar en un tramo del recorrido que los Kumeyaay organizaron para visitar a las comunidades kumiay obsequiando cobijas a las personas mayores y juguetes a los niños. El recorrido incluyó a todas las comunidades kumiay en México, también a las familias kumiay de Rosarito que, de este modo, fueron reconocidas como tales por el grupo que las visitó. Yo solamente los acompañé a Cañón de los Encinos- San Antonio Necua; la reunión se realizó en la explanada y la comisariada ejidal fue la responsable de convocar a los necuanos; responden a la convocatoria quienes están interesados en el evento y además tienen buenas relaciones con los visitantes.

Según me comentaron después algunos huerteños, cuando los Kumeyaay llegaron a La Huerta a algunos no les habían avisado. En más de una ocasión quienes no viven en el poblado (aunque sí en el ejido en ranchos cercanos) no son tomados en cuenta; otros eligen no asistir. Estos encuentros generan reflexiones en muchas direcciones, Tania Aldama, una joven huerteña universitaria de alrededor de 30 años y madre de dos pequeñas me comentó:

En diciembre del año pasado vinieron indígenas de allá, de Estados Unidos, kumiay como nosotros... Entonces a mí me dio mucha pena, porque vinieron y ellos dieron su

presentación en idioma ... y querían que alguien de la comunidad les diera la bienvenida igual pues, pero no había quien, y ahí sí me dio pena porque dije yo... quien, pues dije ay ojalá yo si supiera, yo sí me animo no le hace... pero pos no sé. Para quitarme esa pena yo me quiero enseñar, a ver si pa la próxima que vengan pos de perdida los puedo saludar bien en kumiay (Tania Aldama, mujer kumiay 30 años, comunicación personal, La Huerta, julio, 2019).

Cuando los kumiay que viven en las ciudades o en reservaciones de Estados Unidos visitan a quienes viven en las comunidades de México generalmente lo hacen llevándoles obsequios, sobre todo cuando se trata de momentos festivos no tradicionales: festividades decembrinas, inicio de cursos o graduaciones escolares. Cuando los kumiay de las comunidades van a las ciudades suelen obsequiar a sus anfitriones con alimentos, plantas o semillas de temporada que sólo crecen en las comunidades; los huerteños hasta agua del pozo llevan a veces a la ciudad. Cuando van a eventos a Estados Unidos sus encuentros resultan refrescantes: historias, anécdotas, bailes y cantos, artesanías. Es a partir de estas visitas frecuentes que algunas mujeres kumiay-Kumeyaay han afirmado:

Seguimos aquí fuertes como siempre a ambos lados de esa frontera imaginaria para nosotros. Nuestras raíces son profundas; ningún muro separará a nuestras familias. No somos ilegales en nuestra patria. Los Kumeyaay somos el pueblo originario de esta tierra desde tiempos inmemoriales. No somos un pueblo conquistado, una reliquia de museo ni la mascota de nadie (Martha Montes, kumiay de San José de la Zorra, entrevista publicada en SDSU en línea, julio 2020)

En palabras de María de los Ángeles Carrillo Silva, de San José de la Zorra:

Muchos piensan que la línea nos dividió porque a unos nos hizo estadounidenses y a otros, mexicanos. Pero a nosotros eso nos ha dado igual, porque íbamos y veníamos de un lado a otro sin problemas. El problema vino porque los permisos de entradas y salidas se revocaron en tiempos recientes y cuando arrancó la construcción del muro de Trump. Por eso la Nación Kumeyaay-kumiay y otros compañeros nativos nos estamos juntando en la frontera. Nos paramos ahí frente a las máquinas, a cantar como siempre lo hemos hecho, para exigir que se respete nuestro territorio, nuestros derechos políticos, porque entre nosotros no hay fronteras. (María de los Ángeles Carrillo, kumiay de San José de la Zorra, entrevista publicada en *La Opinión*, Abril 20, 2022).

Este recorrido a través de encuentros, desencuentros y encontronazos que dan forma a las dinámicas e itinerarios que vinculan a la Nación kumiay-Kumeyaay, ha tenido el propósito de

cuestionar su supuesta unidad y homogeneidad, y al mismo tiempo visibilizar los esfuerzos continuos de organización, negociación y reflexión crítica que supone para los nativos la construcción y expresión de sus indigeneidades afirmando sus diferencias a través de sus múltiples itinerarios identitarios. De acuerdo con Paula López Caballero (2021: 19):

Poner el foco en la multiplicidad de puntos de vista y posiciones dentro de una colectividad [...] es un medio para reconocer y visibilizar las variadas agencias de los individuos, así como los considerables e importantes esfuerzos necesarios para que múltiples experiencias converjan en formas comunes de habitar identificaciones y, eventualmente, en demandas políticas.

«Yo de grande quiero vivir debajo de un encino»

Desde mis primeros encuentros con los nativos e interactuando con ellos en diferentes espacios y actividades, ha sido una constante escucharlos identificar dos amenazas a sus formas de vida: El despojo territorial y la pérdida de la cultura, especialmente de la lengua. En general, los nativos reconocen que ambos aspectos están estrechamente relacionados y que resulta imposible enfocarse sólo en cuestiones territoriales o exclusivamente en prácticas culturales. Por ejemplo, Yina Muñoz Almaraz una joven líder de La Huerta me comentó:

muchos quieren rescatar que la lengua, que la cultura y está muy bien, pero es que primero la gente busca cubrir sus necesidades más urgentes; yo creo que si resolvemos esas necesidades, que luego la gente ni para comer tiene, entonces sí van a tener la mente para salvar la cultura, la danza, el canto, todo... y no se trata de lo dizque auténtico u original, o sea ya no... estamos otros tiempos, y no vamos a usar falda de rama, ni taparrabos, que luego yo pienso que unos investigadores así nos quisieran ver.... ¿te imaginas que así anduviéramos todos los días? No, ya no vamos a vivir igual. Pero a mí desde chica me enseñaron la historia, lo que la gente de antes vivía, todas esas vivencias las están dejando de lado, lo que es importante respetar, y ahí entra mucho lo de las tierras, los recursos que tenemos, y eso es importante para la comunidad, para que la gente viva bien, la cultura no es nomás estar haciendo espectáculos vestidos con taparrabos, dando entrevistas, sí también es importante, pero más importante es pensar qué de verdad necesita la gente, los mayores principalmente. La cosa no es hacia afuera, es hacia tu familia, hacia tu comunidad... allá a la gente, a los blancos, al Presidente, no les importa cómo vivimos, les gusta ver dizque la cultura, pero si la gente no vive bien no les importa, la cultura indígena para ellos es puro entrenamiento, para nosotros es más que ponernos una falda de corteza es ver que haya trabajo, atención médica. No sólo es hablar la lengua, que también es

importantes, es que se respete todo, la vida, el territorio (mujer kumiay 28 años, comunicación personal, agosto 2019).

En México, en las relaciones de los kumiay -y otros nativos- con su territorio y con los seres que lo habitan han pesado cada vez más las regulaciones y delimitaciones impuestas por la axiomática capitalista, a través de las políticas públicas impulsadas por el Estado-nación. Junto con el reparto agrario, la creación de los Parques Nacionales dificultó e incluso criminalizó el acceso de los nativos a los piñonales ubicados en las partes más alta de las sierras.

El reparto agrario desconoció los vínculos afectivos y culturales de los nativos con sus extensos territorios tradicionales y permitió que estos fueran fragmentados y repartidos por nuevos pobladores sedentarios; además las tierras reconocidas o dotadas tenían poco valor económico entonces, considerando que pese a su antigüedad en la península sus ejidos y comunidades se cuentan entre los últimos en haber sido reconocidos o dotados (véase Cuadro5). El reparto agrario atentó seriamente contra las actividades tradicionales de subsistencia de los nativos, al tiempo que dificultó que en los territorios reconocidos o dotados se desarrollaran con éxito nuevas actividades, especialmente las agrícolas. De acuerdo con funcionarios del Instituto Nacional Indigenista, que en la década de 1980 visitaron Baja California

De la totalidad de la tierra de los indígenas, menos del 1% es apta para la agricultura ya que de las 297 231 hectáreas que les fueron dotadas, sólo 35 son de riego, de las cuales 25 corresponden a la comunidad pai pai de Santa Catarina y 10 a La Huerta (INI, 1982: 16).

En algunas comunidades nativas, esto no ha sido impedimento a la venta de derechos agrarios desde la década de 1980, lo que ha sucedido principalmente en el Ejido Tribu Quilihuas (Caccavari 2012), en el ejido pa ipai de San Isidoro, y más recientemente en la Comunidad El Mayor Indígena Cucapá (Bonada, 2015; García-Beltrán, 2021). La venta de derechos agrarios en estas tres comunidades nativas ha respondido a conflictos entre los propios nativos en los que, en cierto modo, subyace su organización a través de clanes y linajes. En otros casos la venta ha sido

propiciada por el aumento de la violencia asociada a actividades ilegales que pone en riesgo a las familias. Las necesidades económicas de los derechosos también los han hecho presa fácil de los compradores; por ejemplo, en julio de 2021, el líder pa ipai de San Isidoro, Chon Duarte, un hombre de alrededor de 70 años empezó a experimentar importantes problemas de salud, cuya atención implicó fuertes gastos, me comentó entonces: «yo sé que es importante el derecho [agrario] pero primero, pero sin dinero cómo me voy a atender, el derecho me daría una feria para atenderme; yo ni hijos tengo, a quién le dejo el derecho que me puede servir orita»

En la mayoría de las comunidades nativas la venta de derechos, sin embargo, no ha prosperado pues las asambleas ejidales o comunales no las aprueban. Eso no ha impedido que, incluso siendo derechosos, algunos nativos elijan —y a veces no tengan más opción que— vivir en ranchos o poblados cercanos, o en las ciudades. Es en este contexto dinámico y a veces contradictorio en el que se materializan las principales amenazas al territorio de los nativos en las primeras décadas del siglo XXI. Es decir, no sujetarse a formas sedentarias de propiedad y ocupación de la tierra avaladas por el Estado, sigue vulnerando sus formas de vida, así como los patrones de movimiento y asentamiento que han sido parte de su cultura tradicional.

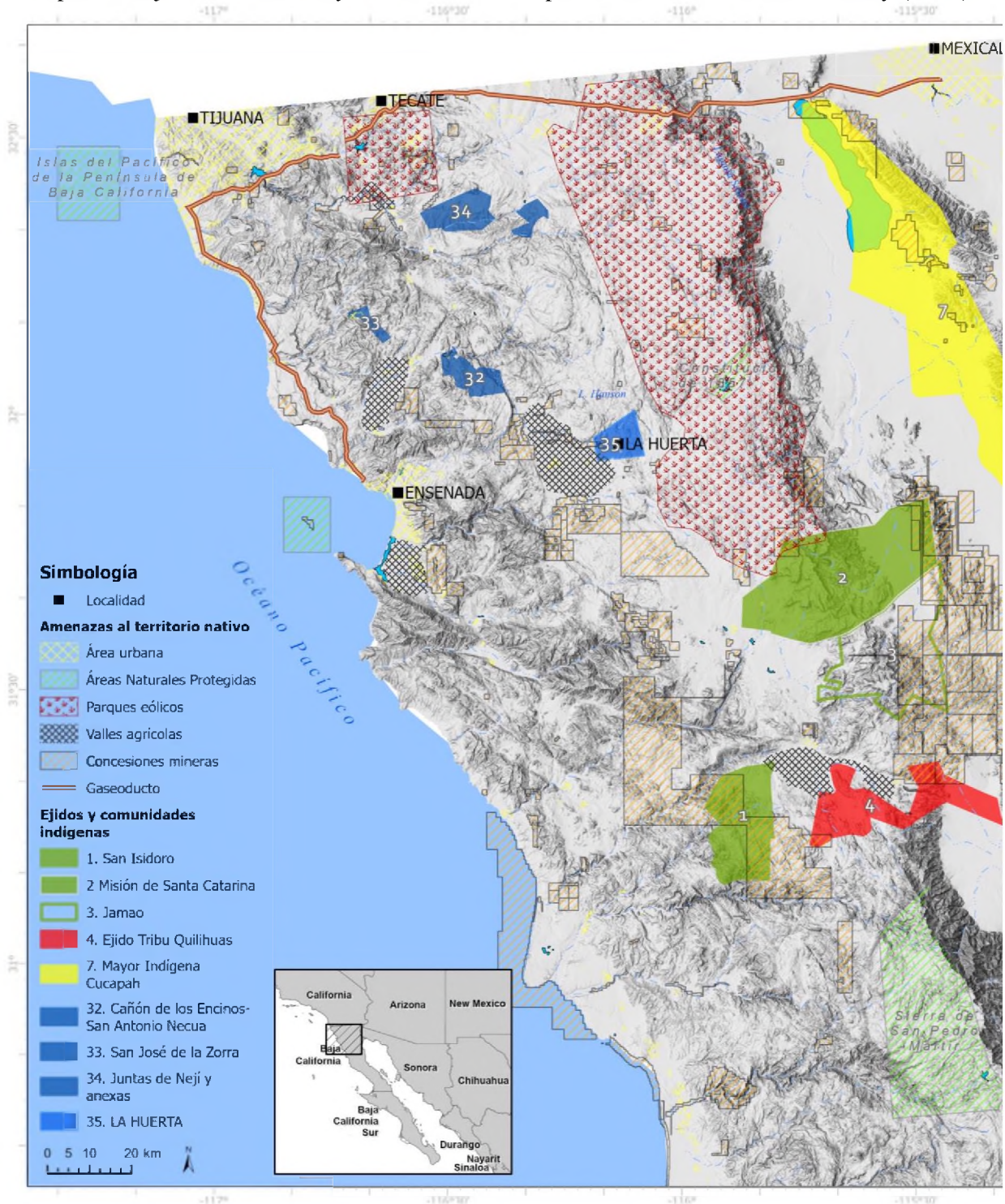
Los nuevos ejidos que se formaron en los alrededores de los Parques Nacionales han promovido diversas actividades productivas que, en algunos casos, han incluido ofertas de trabajo para los nativos —generalmente precarias—y que, en otros han derivado en actos de violencia y destrucción. En la década de 1990, por ejemplo, un terrible incendio destruyó gran parte de los piñonales de la Sierra de San Pedro Mártir; aunque los incendios accidentales e incluso naturales son frecuentes, muchos testimonios afirman que se trató de un incendio provocado por los nuevos ejidatarios para correr tanto a los indígenas que iban a la pizca del piñón, como a los guardaparques y a los biólogos responsables del proyecto de reintroducción del cóndor (Juan Vargas, responsable

del proyecto de reintroducción del cóndor, Sierra de San Pedro Mártir, comunicación personal diciembre 2010).

Una «nueva» amenaza a la vida y el territorio de los nativos son los proyectos económicos transnacionales, legales e ilegales, considerando que el mercado no distingue entre mercancías (Muehlmann, 2013). Siguiendo las propuestas de Deleuze y Guattari respecto a la axiomática capitalista, propongo que estos proyectos económicos de alcance internacional funcionan como «máquinas ecuménicas» que se expanden amalgamándose con las otras tres formaciones sociales que, según ellos, coexisten: el nomadismo, la ciudad y el Estado. Destacan dentro de estas amenazas —o máquinas ecuménicas— los proyectos mineros, las asociadas a la generación de energía eólica, los conflictos relacionados con el acceso al agua; así como el tráfico ilegal de especies protegidas y sobre todo el narcotráfico, entendido como distribución y como consumo.

El potencial minero de Baja California, que comprende principalmente fierro, oro, plata, titanio, cobre, talco yeso y sal (SGM, 2016), ha sido una de las principales amenazas al territorio y a las formas de vida de los nativos al menos desde el siglo XIX. De hecho, Real del Castillo, el primer poblado que formalmente se estableció en las cercanías de La Huerta, en 1870, fue resultado precisamente de un desarrollo minero, derivado del descubrimiento de vetas de oro. De acuerdo con el Servicio Geológico Mexicano (SGM), en diciembre de 2018 se tenían registrados en Baja California un total de «592 títulos de concesiones, que amparan una superficie de 1,029,078.1841 hectáreas, que representan el 14.72% de la superficie estatal» (SMG, 2018: 16). Como puede apreciarse en el Mapa 13 muchas de estas concesiones se encuentran en el territorio oficialmente reconocido a los nativos, aunque en la actualidad ninguna se encuentra en exploración o explotación (SMG, 2018: 29).

Mapa 13. Baja California. Proyectos económicos que amenazan el territorio kumiay (2019)



Elaboró: Eva Caccavari Garza
Dibujo: Marco Antonio Hernández Andrade

A principios del siglo XXI a las concesiones mineras se han sumado los proyectos para la generación de energía eólica. Así, de ser consideradas tierras de nulo o escaso valor productivo,

actualmente los ejidos y comunidades nativos han despertado el interés de grandes transnacionales, más aún, considerando que Baja California es uno de los estados que cuenta con mayor velocidad de viento, situándose por debajo solamente de Oaxaca y Yucatán. Las condiciones geográficas de la península la convierten en una zona con un importante potencial para la generación de energía eólica, aunque la inexistencia de una línea de transmisión que la conecte con el resto de México ha frenado su desarrollo. De momento la mayoría de los proyectos de energía eólica se enfocan más en cubrir la demanda del vecino país del norte que la nacional.

A partir de 2010, con la inauguración del primer parque eólico en Baja California, el de la Rumorosa I, ha habido al menos 16 proyectos que han buscado impulsarse: tres fueron cancelados, dos más se encuentran suspendidos, ocho están en la fase de planeación y tres de ellos en operación; podría decirse que los proyectos suspendidos se han abandonado por ser poco viables y aunque las empresas involucradas se han retirado del estado, los contratos que celebraron siguen vigentes (García-Beltrán, 2021: 153-154). Cinco de estos 16 proyectos han involucrado a las comunidades nativas: uno de los tres proyectos en operación en el estado se localiza en el Ejido Tribu Quilihuas. Entre los proyectos cancelados uno corresponde a la Comunidad de El Mayor Indígena Cucapá; en suspenso se encuentran uno en la Comunidad Pa ipai de Santa Catarina y uno más en la Comunidad de Juntas de Nejí y anexas. Cabe señalar que la Comunidad de Santa Catarina firmó contratos con dos empresas, sin que ninguna haya logrado poner en operación sus proyectos (Cruz-Aguirre, 2015).

En los tres casos en los que los proyectos con los nativos no han logrado desarrollarse, los intentos por llevarlos a cabo han generado, además de incertidumbre sobre sus derechos territoriales, conflictos álgidos entre quienes viven en las comunidades, también han exacerbado

los problemas entre derechosos y avecindados e incluso han fragmentado relaciones familiares, provocando que las diferencias parezcan irreconciliables.

Cuadro 8. Proyectos eólicos en Baja California (2010-2020)				
Proyecto	Ubicación	Situación	Empresa	Generadores
Rumorosa	Ejido A. Vallejo	En planeación	Cannon Power Group	36
Sierra Juárez	Ejido Jacumé	En operación	Sempre Energy	47
Jacumé II	Ejido Jacumé	En planeación	WindPower de México	?
La Rumorosa I	La Rumorosa	En operación	Gobierno de Baja California	5
Viga Rumorosa	La Rumorosa	En planeación	Viga Energy Partners	27
Flecha 1	Santa Catarina (pa ipai)	En suspensión	APA Asociados Panamericanos	50
Energía Alterna.	Laguna Salada (cucapá)	Cancelado	Quadrant Energy	?
Laguna Salada I	Ejido Benito Juárez	En planeación	Viga Energy Partners	20
Fuerza Eólica San Matías	Ejido Tribu Quilihuas	En operación	Fuerza Eólica	8
Parque eólico Juntas de Nejí	Juntas de Nejí (kumiay)	Suspendido	WindPower de México	?
Baja California 2000	Ejido Jacumé	Cancelado	Fuerza Eólica	4
Santa Catarina	Santa Catarina	El planeación	Gamesa	3
Aubanel Wind	Ejido A. Vallejo	Cancelado	Cannon Power Group	40
La Rumorosa III	La Rumorosa	En planeación	Gobierno de Baja California	10
Tecate I	Ejido Mazatlán	En planeación	ABO Wind	?
Rosarito I	Rosarito	En planeación	Viga Energy Partners	1

Fuente: García-Beltrán, 2021

Por ejemplo, en el caso de la Comunidad de Juntas de Nejí y anexas, las negociaciones iniciales llevadas a cabo en 2007 por Cliper Wind Power con el Comisariado de Bienes Comunes (ya fallecido), incluyeron poner en arrendamiento por 30 años la totalidad de hectáreas que la conforman a cambio del 4% de las ganancias obtenidas (Martínez Vélez, 2011). Al cambiar el Comisariado se revisó el contrato y, desde entonces los kumiay han buscado —sin éxito— su cancelación. Dos de las involucradas en lograr la cancelación del contrato han sido Yolanda y Norma Meza, quienes mutuamente se descalifican y han llegado al punto de no dirigirse la palabra; cada una ha recurrido a estrategias y alianzas que las distinguen y que, en algunos casos aumentan la tensión entre ellas; como ocurrió durante la detención y el proceso de liberación de su hermana Aurora Meza. Es decir, aun en los casos en los que los proyectos eólicos no se han concretado, los intentos de las empresas por negociar con las Asambleas Comunes han dañado de manera

significativa las relaciones y vínculos de quienes se han involucrado, generando sospechas sobre la honestidad de los Comisariados Ejidales o Comunales.

En paralelo con la proliferación de empresas transnacionales legales, también se ha incrementado la presencia del narcotráfico. De acuerdo con Shaylih Muehlmann (2013) esto es resultado, por un lado, del desmantelamiento del puente aéreo que permitía el comercio directo de cárteles colombianos con Estados Unidos, en 1991, y, por otro de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1994, que facilitó el tránsito de mercancías, incluso ilegales. En general, para las comunidades nativas, la presencia de estas «empresas» transnacionales en las cercanías de sus comunidades ha implicado una restricción más en el uso y aprovechamiento de sus recursos y en el libre tránsito por su territorio, ya sea por su privilegiado acceso legal a pozos, o bien porque estas empresas desvían clandestinamente los cursos de agua que naturalmente llegaban a las comunidades. En una de las comunidades nativas, por ejemplo, a fin de garantizar el riego de plantíos ilegales se ha desviado el curso natural del arroyo que la proveía de agua, provocando, a decir de uno de sus pobladores, que la poca agua que llega a la comunidad no sea adecuada ni siquiera para que la beba el ganado.

Por otro lado, la imposibilidad o el peligro implícito de acceder a ciertas zonas ha dificultado también algunas de las prácticas culturales significativas de los nativos, algunas de las cuales les permiten generar ingresos económicos y transmitir sus conocimientos: la recolección de plantas para elaborar artesanías o medicinas se ha convertido en una actividad riesgosa, que o bien abandonan o bien deben realizar en zonas cuyo acceso es más difícil. Por ejemplo, María de los Ángeles Aldama (mujer kumiay, 55 años, La Huerta, comunicación personal, junio 2019), me comentó:

orita está prohibido meterse, hasta te pueden balacear...está muy peligroso orita. Antes no, uno iba, entraba donde quiera. Como nosotros que íbamos a la hierba, antes todo el tiempo

donde quiera andábamos y ahora ya no te dejan entrar. A veces sí te dejan entrar, si ellos saben quién eres sí te dejan entrar, pero no nomás porque sí vas a ir a meterte. Hace como dos años, andábamos cortando salvia, y fuimos a un lugar por ahí por el valle y nos metieron a la cárcel, porque nos agarraron allá en el monte cortando hierba, nos agarraron y nos encerraron, yo creo que todo el día, hasta que ya de aquí fueron a sacarnos, que se dieron cuenta porque alguien habló y dijo que estábamos ahí en el Valle [de la Trinidad]... Yo desde entonces ya no salgo, prefiero mil veces estar cortando por aquí nomás, porque si te agarran...quién sabe. Yo de ahí ya agarré miedo, ya no voy. Sí le digo a mi esposo, a él sí lo conocen mucho, a él sí le dan permiso, a él lo miran y lo conocen porque él se dedica a eso, le dan permiso de meterse en los potreros y así, pero eso sí con mucho cuidadito, porque si no...Pura gente que respete, que sepan qué andas haciendo, eso es muy peligroso.

Simultáneamente, la presencia del narco en zonas cercanas a las comunidades ha implicado que aumente la presencia y el tránsito del ejército en las comunidades y sus caminos, dificultando la realización de actividades cotidianas o festivas. Es común que los soldados intimiden y acosen a las personas de las comunidades nativas, sobre todo con revisiones y cateos ilegales en sus casas y autos; en más de una ocasión estas revisiones han terminado en golpizas y robos.¹¹¹ Algunos nativos han aprendido a defenderse y protegerse de los soldados, recurriendo a grabaciones con sus celulares, mencionando sus derechos colectivos y utilizando redes sociales para denunciar los abusos.¹¹²

En coincidencia con Muehlmann, Guillermo Núñez y Claudia Espinoza señalan que el narcotráfico es una actividad principalmente masculina. De acuerdo con Núñez y Espinoza, la articulación de las mujeres al narcotráfico es fundamental pero secundaria (2017). Tanto en los casos de Baja California como de Sonora, que documentan estos autores, son principalmente los hombres quienes a nivel local se involucran como distribuidores (generalmente en puestos subordinados), o como consumidores por lo que son quienes encabezan las cifras de asesinados,

¹¹¹ Véase: Cruz, Javier (2015, julio 27): Denuncian indígenas kumiai agresión de soldados en Ojos Negros, en *A los cuatro vientos*: <http://www.4vientos.net/2015/07/27/denuncian-indigenas-kumiai-agresion-de-soldados-en-ojos-negros/>

¹¹² Véase: La Otra en Tijuana denuncia: Represión del ejército federal a la comunidad kumiai La Huerta, en B.C. Actualizado 3 de agosto, en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/08/01/la-otra-en-tijuana-denuncia-represion-del-ejercito-federal-a-la-comunidad-kumiai-la-huerta-en-b-c/>

encarcelados y adictos. El narcotráfico, sin embargo, implica también altos costos para las mujeres, que muchas veces se invisibilizan: a ellas les corresponde asumir en su totalidad el papel de proveedoras si sus compañeros faltan, algunas de ellas han tenido que establecerse en poblados cercanos a los centros penitenciarios para poder estar en contacto con sus compañeros o hijos encarcelados, debido a que les resulta imposible asumir los costos que supone trasladarse con frecuencia para verlos; es a ellas a quienes corresponde recoger y reconocer los cadáveres de sus familiares; muchas de ellas junto con sus hijos pequeños han debido abandonar sus hogares y esconderse para protegerse de las amenazas —del narco o del ejército— que pesan sobre sus familiares.

La otra cara del narcotráfico que ha hecho mella en las comunidades nativas es la adicción al cristal, la situación tiene dimensiones alarmantes considerando que se han incrementado las redes de distribución y se han reducido las opciones de tratamiento. El consumo de esta sustancia provoca alucinaciones y paranoia que pueden traducirse en conductas violentas, generalmente dirigidas a las familias. Como se refiere en 2006, en el Informe del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), la pertenencia a una comunidad supone una serie de amenazas y responsabilidades que los no indígenas no enfrentan y que les dificultan denunciar y ponerse a salvo (FIMI, 2006: 19). En muchas ocasiones el temor a reforzar los estereotipos negativos que existen entorno a los grupos indígenas lleva a nativos a no denunciar ni el narcomenudeo, ni el consumo, ni la violencia doméstica que enfrentan, pues es importante para ellos «que vean que nosotros no tenemos esa mentalidad, que no somos rateros, que no hacemos eso [...] que se den cuenta la clase de personas que somos... no somos de esa calidad que nos impusieron» (AMC, mujer kumiay, 50 años, marzo 2016).

Como lo documentó Kimberly Crenshaw respecto a las comunidades afroamericanas en Estados Unidos, la violencia entre poblaciones minoritarias y discriminadas ha justificado más violencia y más discriminación, provocando silencios estratégicos que incluyen no denunciar la violencia que enfrentan (Crenshaw, 1991). Estos silencios estratégicos por parte de los nativos pueden responder también a su interés de evitar la intervención de las fuerzas del Estado en sus comunidades, que muchas veces implica más subordinación y violencia contra sus familias.

En los casos en los que los nativos se han atrevido a denunciar o a pedir ayuda respecto a los problemas de adicción de sus familiares, se encuentran con nuevos obstáculos derivados de reformas y políticas neoliberales que restringen el gasto público del Estado en seguridad social. Los tratamientos de rehabilitación en Baja California son ofrecidos de manera particular y regulados por el Instituto Estatal de Psiquiatría. Los costos de un tratamiento de rehabilitación pocas veces son accesibles para los miembros de las comunidades nativas, que durante algún tiempo recurrieron a «becas» ofrecidas por el gobierno del estado. Estas becas, que les permitían ingresar a sus familiares por un periodo de entre tres y seis meses sin costo y con el requisito de visitarlos semanalmente, fueron suspendidas a principios de 2014, pues en la distribución del presupuesto estatal debía priorizarse la Cruzada Nacional Contra el hambre (!),¹¹³ una estrategia federal que no tenía presupuesto asignado (SEDESOL, 2016).

El consumo y la adicción al cristal en las comunidades es un grave problema de salud que muchas veces coloca a los nativos en fuertes cuestionamientos, que incluyen el estigma dentro de sus comunidades, el dilema de lealtades que los hace elegir entre denunciar y protegerse o

¹¹³ En 2014 tres familias nativas buscaron mi apoyo para ingresar a sus familiares (a un compañero, a un hijo y a un padre) a centros de rehabilitación. En la primera ocasión pudimos encontrar los canales institucionales para conseguir una beca y un centro de rehabilitación certificado. Aunque no tener que pagar por el tratamiento fue una gran ayuda, los costos para visitar semanalmente a su familiar, afectaron la economía familiar. En los otros dos intentos ya se había suspendido el programa de becas y fue el funcionario responsable quien me comentó «en corto» las causas de este recorte.

evidenciar problemáticas silenciadas estratégicamente en sus comunidades, políticas públicas que los vulneran y sobre todo el hecho de que muchas veces son sus propios familiares o parientes quienes distribuyen o consumen las drogas. Hablando sobre el problema del narco y las adicciones entre los jóvenes, una persona mayor, en una de las comunidades me dijo: «es que, a su edad, los mayores andaban luchando por el territorio, ahora la juventud tiene que luchar contra las adicciones, porque nos dañan a todos, no le hace que no consumas» (RAC, hombre nativo, comunicación personal, Ensenada, julio 2019).

Imagen 25. Aurora libertad



Fuente: Radio bilingüe, 2015

Recuperando las propuestas de Deleuze y Guattari, afirmo que la axiomática capitalista, a través de sus máquinas ecuménicas se expresa en la expansión de empresas transnacionales, legales e ilegales, que amenazan la vida, en este caso de los nativos. Esto se hace posible a través de los principios de adición y sustracción de axiomas (leyes, regulaciones, derechos) derivados de los Estados-nación que funcionan como modelos de realización de la axiomática capitalista. De acuerdo con Alfonso Bouhaben, cuando la axiomática capitalista no logra capturar la diferencia,

busca exterminarla; siguiendo las reflexiones de la persona mayor que se quejaba contra el narcotráfico, podría pensarse que se trata de un ejercicio de violencia que gradualmente ha ido mermando la capacidad de respuesta en las comunidades, al involucrar a sus jóvenes y líderes.

Las denuncias abiertas por parte de los nativos frente a las amenazas que representa el despojo territorial, sea de empresas locales o transnacionales legales, sea como resultado de la presencia del narcotráfico, suelen conllevar a más violencia y represión. Este fue el caso de la detención de Aurora Meza, de Juntas de Nejí y anexas, promovida en diciembre de 2014 por Rubén Martínez «que habita en la zona de Peña Blanca y que a la vez es señalado como uno de los principales invasores de territorio kumiai» (Radar Tecate, 2014). Como ya comenté, con el apoyo de la sociedad civil, este proceso contó con cobertura mediática y con la intervención de la Lic. Marisol Pérez Prado que logró su liberación marzo de 2015. Cinco años más tarde, Oscar Eyraud Adams, un joven activista kumiay, también de esta comunidad kumiay, y sobrino de Aurora Meza, fue asesinado a la edad de 34 años. A partir de mi relación previa con Oscar, y de las notas que periódicos y redes sociales publicaron en relación con su asesinato, señalo destacó precisamente, por su lucha por obtener una concesión de agua para la Comunidad de Juntas de Nejí, así como por sus denuncias contra «los acaparadores de agua, [específicamente, contra] la empresa cervecera Heineken, la cual consumió varios millones de agua de pozos de Tecate con el aval de la Conagua» (Corpus, 2010).

Unos días antes de su asesinato, Oscar y yo habíamos estado platicando a través de Facebook sobre las problemáticas que enfrentan los kumiay, también sobre líderes anteriores y las formas de vida tradicionales. Como Yina, a quien hice referencia al inicio de este apartado, Oscar me comentó:

es que los problemas que trae la comunidad, las comunidades nativas en general, no son de orita, yo recuerdo las historia de mis parientes de la gente de antes, ahí tienes a Evaristo

Adams, que en los 70's fue de los primeritos que anduvo luchando por las tierra, andaban de varias comunidades, pero como que él los comandaba a todos. Y qué peleaban entonces, lo mismo que nosotros ahora, que se respeten nuestras tierras, nuestro acceso al agua, la gente le hace la lucha por la cultura, ya ves mis tías que han andado mucho con lo de la lengua, pero primero está lo primero, sin tierra, sin agua, sin trabajo, pos no hay modo. Yo este año quise sembrar, pero todas mis matas se secaron, no hay agua. Eso de la libre determinación de los pueblos indígenas, los usos y costumbres, no tiene base si no tienes tierra donde vivir.

En una de las últimas charlas que tuvimos, Oscar me dijo: «yo de grande quiero vivir debajo de un encino, en una de esas casitas de ramas como las que se hacían antes». Entre los kumiay hubo diferentes reacciones, algunos cuestionaron su adscripción como kumiay, otros la respaldaron. Como otras personas de su familia, Oscar fue crítico, no sólo con las grandes empresas, sino con las instituciones y políticas indigenistas; activistas vinculados con diferentes movimientos, siguen exigiendo el esclarecimiento de su asesinato. Ciertamente Oscar no es el primer activista asesinado en México en relación con la defensa del agua o el territorio; sin embargo, su muerte, ejemplifica el particular asedio que enfrentan grupos nómadas, pues al ser numéricamente pequeños pueden resultar fácilmente identificables. En relación con su sobrevivencia, la confrontación directa les puede costar la vida (Scott, 2009; Barfield, 2014).

Los kuchumaltépetl, y otros *jikú* «bienintencionados»

Además de las amenazas territoriales que enfrentan los nativos, las disputas que enfrentan en la actualidad comprenden aquellas relacionadas con su reconocimiento cultural y político. Ya sea que se trate de grupos organizados de la sociedad civil «antigobiernistas», «de izquierda», «de búsqueda espiritual», o bien de partidos o candidatos políticos, una de las amenazas que enfrentan los kumiay y los nativos en general, son los actos de apropiación cultural y de ventriloquia (Martínez Novo, 2018). En cualquier caso, los nativos han aprendido a desconfiar de las «buenas intenciones» de quienes se acercan con planes para «rescatarlos» o visibilizar sus culturas y aunque no se cierran a los intercambios, suelen ser cautelosos. Los casos menos graves y quizá más

frecuentes incluyen el uso de palabras en lenguas nativas para dar nombre a marcas comerciales que van desde cervezas, labiales, zoológicos y hasta grupos mineros. En palabras de Gil, a quien cito a partir de una de sus publicaciones en *Facebook*:

Yo degusto un rico vino Kumiay... Quiero una pizza Kumiay... Deseo un rico café al estilo Auka... Una mujer luce un espléndido color de labios... utiliza labiales Paipai... Tiendas, restaurant, locales, con nombre en lengua indígena... es a manera de reconocimiento dicen...

Y a manera de reflexión... Durante hace algunos años se ha observado el aumento del uso de los nombres de las lenguas, nombres de los lugares sagrados, palabras y signos distintivos de las etnias indígenas de Baja California en marcas y tiendas comerciales, algo que desde mi perspectiva es incorrecto y debe parar. Podemos identificar este fenómeno como apropiación cultural la cual se da cuando una cultura dominante se apropia de los códigos y elementos de una cultura minoritaria. Ahí radica la problemática ya que al utilizarlos no se valora e ignoran el significado de los saberes ancestrales que hay detrás de esa palabra y/o signo utilizado, que son nuestros. Creo firmemente en los proyectos de emprendimiento de las comunidades como lo son los vinos y las ricas mermeladas Kumiay, porque son quienes viven y están sumergidos en la cultura, porque entienden y han innovado a través de los saberes. Creo firmemente que la decisión de buscar espacios de comercialización desde nuestros saberes y en nuestros saberes es de los grupos indígenas, creo firmemente que esa joven indígena estudiante de arquitectura, el joven artesano, el niño que sueña ser un gran chef, tiene el derecho en un futuro utilizar sus nombres y los signos más importantes de su cultura (Gilberto Glz Arce, Publicación en *Facebook*, Agosto 24, 2018: <https://www.facebook.com/notes/350485279540423/>).

Los casos más graves, han incluido que tanto grupos alternativos o de «izquierda», como candidatos de partidos políticos se presenten así, mismos como kumiay sin serlo. Como ha señalado Carmen Martínez-Novio, «la ventriloquia es una forma de discriminación, que ocurre cuando los no indígenas hablan por los indígenas» (2018: 34). Respecto a las prácticas de ventriloquia en relación con los nativos parece haber pocas diferencias entre «izquierda» y «derecha», entre las vías «espirituales», «partidistas» o «antigobiernistas». Muchas veces estas prácticas se apoyan en estereotipos y alocronías, en formas suavizadas de racismo que se expresan «como preocupación por personas y culturas indígenas, son representadas como infantiles, ingenuas [o en riesgo], dignas de atención, pero no iguales» (Martínez-Novio, 2006: 11).

Uno de los caminos con que se han encontrado algunos kumiay es el del Tata Cachora y sus seguidores. Este «hombre de conocimiento de más de 108 años, nacido en el Río Yaqui, Sonora» afirma ser Don Juan, protagonista de la obra de Carlos Castaneda¹¹⁴, muchos de sus seguidores han adoptado para presentarse públicamente, prendas y adornos que les permiten responder a los estereotipos en torno a los pueblos indígenas prehispánicos. Tata Cachora ha sido un tenaz promotor del «Camino Rojo» que, de acuerdo con *Wikipedia*:

es un concepto moderno del camino correcto de vida, inspirado en algunas de las creencias encontradas en una variedad de enseñanzas espirituales amerindias. Es un término utilizado principalmente por las comunidades Pan-Indias y Nueva Era, y raramente entre personas de tradición indígena

La casa de «Tata Cachora» está en Cerro Azul, en el municipio de Tecate, Baja California. Sus seguidores promueven la realización de diversas ceremonias para compartir, a decir de ellos mismos «sus conocimientos ancestrales y sabiduría espiritual, a través de Temazcales y Danzas a la Madre Tierra». En más de una ocasión Tata Cachora ha afirmado ser un jefe o jerarca kumiay y, algunos de sus seguidores han difundido sus actividades presentándolas como «ceremonias ancestrales de los kumiai». Incluyen, dentro de sus actividades ceremonias para celebrar los solsticios de invierno y de verano, danzas para la madre tierra y temazcales.

Muchas de estas ceremonias se realizan en lugares que son parte del territorio de los kumiay, principalmente en los parajes de Tanamá, Cañón de Manteca y Peña Blanca, en el mismo municipio. En más de una ocasión estas actividades han contado con la autorización y a veces participación de los kumiay, no sólo de quienes viven en estos lugares, sino incluso de autoridades tradicionales como Teodora Cuero de La Huerta. Esto ha permitido o justificado que algunos

¹¹⁴ Véase: Llega a los 108 años de edad el chamán Tata Kachora, "Hombre de Conocimiento" de origen Yaqui Maya conocido por los libros de Carlos Castaneda, en línea en: <https://www.infoblancosobrenegro.com/nota/88055/llega-a-los-108-anos-de-edad-el-chaman-tata-kachora-hombre-de-conocimiento-de-origen-yaqui-maya-conocido-por-los-libros-de-carlos-castaneda/>

miembros de este grupo, a quienes los nativos se refieren como «los falsos kumiay» se promocionen como «herederos espirituales de los abuelos» y que, en más de una ocasión, se asuman como sus representantes.

Imagen 26. Los falsos «kumiay»



Dice: «Ejecutada por la comunidad kumiai, es una danza ritual que da la bienvenida al equinoccio de la primavera en el mes de marzo. El día 20 se puede presenciar esta tradición indígena, que es acompañada por temazcales y otras ceremonias. En el Centro Ceremonial de la Reservación Kumiai, también se pueden realizar actividades deportivas como ciclismo, observación de aves, senderismo y paseos a caballo».

Fuente: México Desconocido, en línea en:

<https://pueblosmagicos.mexicodesconocido.com.mx/festividades/6727-danza-de-la-primavera/>

Teniendo en cuenta las actividades de este grupo de seguidores del Camino Rojo, así como la mezcolanza que hacen de las «enseñanzas espirituales amerindias» algunos kumiay los nombraron burlescamente como los «kuchumaltepetl». Esta categoría mezcla el nombre del Kuchumá, un cerro sagrado para los kumiay, con el término náhuatl «tépetl», que significa cerro (Joven kumiay, Ensenada, julio 2014). La burla se convirtió en un problema cuando los miembros de este grupo empezaron a presentarse, en algunos eventos y en redes sociales, como *etnia indígena kuchumatépetl* vinculada a los kumiay. Ello les ha valido el reconocimiento y apoyo de

las autoridades municipales de Tecate que han destinado recursos para visibilizar las culturas ancestrales de Baja California, invisibilizando a los kumiay. En junio de 2014, periódicos locales en México y Estados Unidos difundieron:

El legendario pueblo Kumiai conmemoró el solsticio de verano, el evento tuvo una duración de cuatro días en un lugar de la reserva que los kumias denominan Aguaje de La Tuna. [...] Las festividades, danzas, eventos y cánticos terminaron con una multitudinaria danza en la que participaron miembros de la etnia kumiai radicados en el sur de California y el norte de Baja California. El jerarca kumiai Tata Kachora introdujo y presentó a su comunidad a un nieto que levantó en sus brazos y lo nombró Zorro Rojo. La comunidad Kumiai es una de cinco pueblos indígenas que existen en Baja California. Existen los Kiliwua, Pai Pai, Cochimies y Cucapá (Cervantes, 2014).

Las reuniones para la normalización de la escritura de la lengua kumiay que promovía INALI en Ensenada fueron ocasión para que los kumiay asistentes tomaran un posicionamiento respecto a la difusión de esta supuesta actividad tradicional del «legendario pueblo kumiay». Este posicionamiento se hizo público también en un periódico local que difundió fragmentos de una carta que redactaron y firmaron «35 personas provenientes de las comunidades de San Antonio Necua-Cañón de los Encinos, La Huerta, San José de la Zorra y Juntas de Nejí», donde señalan:

Exigimos a los señores Víctor González (Tata Cachora), Adriana Mercado y a los demás miembros de este y otros grupos similares que se abstengan de usar nuestro nombre para realizar sus eventos; ninguna de las personas mencionadas es nuestro jerarca. Consideramos que es una falta de respeto que personas ajenas a nuestras comunidades realicen a nuestro nombre ceremonias como esta porque distorsionan folclorizan y degradan el conocimiento ancestral que durante generaciones hemos conservado y respetado los kumiai. Nos deslindamos de las representaciones mostradas en el video pues son una falta de respeto para el espectador al que engañan y para las tradiciones y la cultura kumiay (Comunicado, *El Vigía* 2014: <https://www.elvigia.net/general/2014/7/15/rechazan-kumiais-video-163970.html>).

En agosto de ese mismo año, Norma Meza una importante líder de kumiay de Juntas de Nejí y anexas nos invitó a Javier Ceseña y a mí a acompañarla a la ceremonia de bendición de la primera Feria Mágica que se celebró en Tecate, entonces Norma no ocupaba ningún cargo gubernamental, fue invitada como líder tradicional de los kumiay de Tecate. Quería nuestra

presencia como representantes de CUNA y de INALI respectivamente, para respaldarla en caso de que hubiera problemas y los hubo: Fueron imágenes de tata Cachora y de su grupo las que el gobierno municipal eligió para representar a los indígenas de Tecate, para «vestir el evento», probablemente porque ataviados con penachos y taparrabos, resultan mucho más pintorescos y folclóricos que los sobrios kumiay. Por si eso fuera poco la carpa que asignaron a Norma Meza estaba decorada precisamente con fotografías de los kuchumatepetl. Molesta, Norma exigió que se retiraran esas imágenes, como no era posible, decidió que no participaría en la inauguración del evento, cuya bendición estaba a su cargo. Javier, Norma y yo volvimos a su casa en Valle de las Palmas.

En casa de Norma Meza nos encontramos con una funcionaria de CDI, que había llegado con uno de los cantantes kumiay que acompañaría a Norma durante la bendición. Enterada de lo ocurrido esta funcionaria federal empezó a negociar con las autoridades municipales la participación de los kumiay. Aunque las autoridades municipales no retiraron las imágenes de los kuchumaltepetl, ni cancelaron su participación estelar en el evento, como inicialmente exigió Norma, tanto ella como el cantante realizaron la bendición.

Mi último encuentro con los kuchumaltépetl fue en diciembre de 2018, en el Sitio Arqueológico Vallecitos, donde se localizan varios marcadores astronómicos que se han vinculado con los kumiay (Connolly, 2016; Porcayo, 2006). Uno de estos marcadores es la «Cueva del diablito», llamada así por un pequeño petrograbado que la decora y que se ilumina en el momento justo del solsticio de invierno, en la madrugada del día más corto del año que suele ser el 22 de diciembre. Aunque durante diez años he seguido a los kumiay en sus recorridos esa fue la primera vez que los acompañé a este sitio arqueológico sobre el que los nativos tienen diferentes

valoraciones. Para algunos, La Cueva del Diablito no es un lugar sagrado, sino un lugar de mal, que prefieren evitar (JC, hombre kumiay, 45 años, comunicación personal, Ensenada, abril 2019).

Esta visita a Vallecitos fue organizada por Martha (mujer kumiay, 40 años, San José de La Zorra) y Stan (hombre Iipay, 55 años, Santa Ysabel), dos líderes trinacionales que lograron involucrar a los Kumeyaay de las reservaciones de Viejas, Santa Ysabel, San Pascual, Mesa Grande, Jamul, Campo, Manzanita y Sycuan, así como a los kumiay de La Huerta y de San José de la Zorra. Este grupo consideró importante reunirse en la Cueva del Diablito para honrar a los antepasados y para que los jóvenes conozcan, aprecien y se involucren con sitios y prácticas que los vinculan con la gente de antes. Los Kumeyaay y los kumiay se reunieron en Tecate, pasamos la noche del 21 de diciembre en un hotel en el poblado de la Rumorosa. Antes de ir a dormir Stan me pidió que consultara en Google a qué hora sería el amanecer a fin de acordar con todos la hora de salida. En función de lo que indicó Google fijamos la hora para salir al día siguiente. Salimos sin retrasos a la hora acordada, cuando llegamos al sitio ya había algunas personas.

En el estacionamiento que está a la entrada del sitio arqueológico, los kumiay- Kumeyaay se juntaron en círculo y Stan explicó por qué estábamos en ese lugar: era un sitio sagrado para los kumiay, un lugar de mucho poder, por lo que la gente solía —y suele— ir en el solsticio de invierno para terminar el año; además según explicó cuando el «diablito» de la cueva se iluminaba, los kumiay de antes sabían que era momento de bajar a la costa porque el frío arreciaría. Después de estas palabras se hizo una bendición con salvia, en la que participaron los jóvenes (en México las bendiciones las hacen sólo los mayores).

A pocos metros de donde estábamos se hizo otro círculo de gente: los kuchumaltépetl. Encendieron copal y sacaron tambores y caracoles de viento con los que empezaron su propia ceremonia. El sonido de estos instrumentos opacaba el sonido de los bules, de modo que luego de

unos minutos de cantos y bendiciones simultáneas Stan decidió que nos acercáramos a la Cueva del Diablito, caminamos en silencio. Al llegar a la cueva, Martha pidió que los kumiay-Kumeyaay formaran una línea al frente de la cueva y que los que no éramos kumiay nos mantuviéramos atrás de la línea. Stan, colocándose al frente de esta línea continuó con su explicación sobre la importancia de la Cueva del Diablito como un sitio de poder, después empezó a cantar con bule, explicando en kumiay y en inglés el contenido de los ciclos de canciones que iba cantando.

Justo cuando se acercaron los kuchumaltépetl que también buscaban el poder del diablito, Stan empezó a utilizar su bule de hojalata y dejó de explicar los cantos. Nuevamente el sonido de los bules quedó opacado por el de las conchas y tambores. Cuando los kuchumaltépetl llegaron a la entrada de la cueva y vieron a Stan y a los demás kumiay cantando guardaron silencio y se colocaron atrás de la línea que Martha había pedido hacer. Tras unos 15 minutos dos mujeres de este grupo atravesaron la línea y entraron a la cueva llevando copal. Martha las confrontó diciendo que ellos eran kumiay y que por favor respetaran la ceremonia que estaban realizando. Después de intercambiar algunas palabras (que no escuché) el grupo completo de los kuchumatépetl se fue atrás de la pequeña cueva. Luego de un rato (5 o 10 minutos) volvieron a sonar los tambores y caracoles. Martha, junto con otra mujer los siguieron, después fuimos Yina, Gil y yo.

Los kuchumaltépetl iniciaron su ceremonia alterna. El «jefe» se paró frente al grupo de jóvenes (hombres y mujeres), entre quienes había dos conocidos. Martha y la otra mujer se pararon a un costado del jefe, a un par de metros, empezaron a cuestionarlo y a exigirle, aunque de modo amable, que suspendieran su ceremonia hasta que los kumiay terminaran de hacer la suya. El «jefe», nada amable, motivaba a los del grupo a seguir con los tamborazos y la ceremonia, ignorando a Martha y a la otra mujer. Después de un rato de hablarle, el «jefe», despectivo, se dirigió a Martha y le dijo que tenían derecho de estar ahí y de hacer su ceremonia, que ese era un

sitio abierto al público, que era propiedad de la nación y que como mexicanos ellos tenían derecho de estar ahí. Martha volvió a agradecerle, pero le dijo que, más que a los mexicanos, ese sitio pertenecía a los kumiay, que las cuevas y las pinturas las habían hecho sus antepasados y que los del grupo que venía con ella sí hablaban kumiay, por lo que tenían más derecho a estar ahí. Nuevamente los invitó a sumarse a la ceremonia, pero respetando a los kumiay.

El «jefe» dijo entonces que los kumiay ni se ocupaban de ese sitio, que él y los suyos tenían 22 años asistiendo al solsticio de invierno y que esa era la primera vez que veían que un kumiay se paraba ahí. El jefe continuó hablando y comentó que él y su grupo iban en representación de la abuela Teodora, de La Huerta. Yina y Gil, originarios de La Huerta, ambos bisnietos de Teodora, se molestaron. Gil guardó silencio y suspendió la grabación de video que estaba haciendo. Yina se acercó a Martha y a la otra mujer y le dijo al «jefe» que ella sí era pariente directa de Teodora y que ni siquiera siendo descendiente directa de ella se atribuía el derecho de representar a su nana, de modo que él tenía mucho menos derecho que ella a hacer tal afirmación. El jefe entonces le preguntó a Yina de quién era hija, ella contestó en voz baja y él no la escuchó, así que volvió a preguntar y ella le dijo que él no era nadie para pedirle explicaciones.

En el momento más álgido de la discusión un grupo de alrededor de 5 o 6 turistas se acercaron y empezaron a tomar parte. Unos dijeron que los kumiay ya tenían mucho tiempo con la ceremonia y que le dieran oportunidad al otro grupo (el de los kuchumaltépetl). Martha explicó que las canciones kumiay iban por ciclos y que tenían que cantarse los ciclos completos. El señor insistió en que ellos ya tenían mucho tiempo cantando y que ya les tocaba a los otros. Dijo que a ellos como turistas les gustaba ver las ceremonias y conocer cómo se hacían. Yina lo interpelló y le dijo que precisamente si quería «conocer de verdad» debía respetar a los kumiay, que ese era un sitio kumiay y que los otros eran mexicanos que juntaban muchas cosas. Otro turista se dirigió

directamente a Martha y le dijo que ellos ni siquiera eran mexicanos, que clarito se oía que ella era gringa y que debía respetar a los mexicanos y el patrimonio de la nación. La discusión no llegó a ningún lado. Del otro lado se escuchaban los cantos de los kumiay. El jefe kuchumaltépetl instó a su grupo a que siguieran cantando. Martha y demás mujeres guardaron silencio, se acercaron a donde estábamos Gil y yo; nos quedamos ahí hasta que los kuchumaltépetl terminaron. Algunos de ellos se acercaron a saludar y a presentar sus respetos a Martha, a Gil y a Yina. Pidieron disculpas, e insistieron en que ellos los respetaban mucho, que lo que había pasado era un aprendizaje. Luego de eso se fueron a otra de las cuevas que forman parte del sitio, a lo lejos se seguían escuchando sus tamborazos y conchas.

Nosotros nos quedamos en la Cueva del Diablito hasta que los cantantes kumiay terminaron. Entonces Stan invitó a varios de los jóvenes, especialmente a un par de mujeres, a acercarse a la cueva y a ver al diablito. Hizo una especie de presentación-bendición de una de ellas, pidiendo protección para que aprendiera kumiay y otros aspectos de la cultura. Luego fue invitando a todos a pasar, yo me mantuve un poco atrás, ayudando a juntar cobijas y salvia para la posterior ahumación. Según Gil, luego del disgusto era necesario limpiarse. En general es necesario limpiarse, o al menos sacudirse después de entrar o pisar tierra «sagrada» o relacionada con los muertos. Mientras estaba ahí Stan me invitó a acercarme a la Cueva del Diablito y verla. En el inter una de las kumiay de Estados Unidos empezó a mover algunas piedritas, al parecer con la intención de llevárselas, Gil me dijo que eso no se podía hacer y me pidió que se lo dijera en inglés. Ella dijo que no era su intención llevarlas, sino quitarlas de ahí. Al final también yo me limpié con salvia.

Al terminar esta ceremonia y la posterior limpieza recorrimos una parte del sitio arqueológico. En la salida nos encontramos con un custodio del INAH que se acercó a saludar.

Martha entonces le dijo que ella era kumiay de San José y que los otros que estaban haciendo ceremonia no eran kumiay. Él le explicó que tienen muchos años yendo ese día y que se presentan como kumiay de Nejí y de Manzanita. Martha le dijo que ella conoce a todos los kumiay y que entre ellos no había ninguno, que lo que ellos presentaron era puro invento. Salieron en ese momento algunos kuchumaltepetl, el custodio se fue a saludarlos. Se alistaron para irse y antes de salir y en tono de sorna le gritó a Martha desde el auto invitándola a ponerse de acuerdo para el próximo año. Martha, dijo que sí, y dirigiéndose a los kumiay aseguró que se iban a poner de acuerdo el próximo año, pero para que se juntaran más kumiay, para correr a los kuchumaltepetl. En ese momento salió también Stan y seguimos comentando lo que había dicho el «jefe». Stan, un poco en broma, dijo que él siguió cantando, y que de fondo escuchaba los tamborazos y la voz de Martha, que decía “blablablá...derechos; blablablá...indios”. Lo que Stan hizo a modo de protesta y resistencia cuando todo eso ocurría —nos explicó— fue cambiar de bule. El bule de lata se utiliza para reemplazar el que antes se hacía de caparazón tortuga. Ese tipo de bule se utiliza solamente para cantar canciones de guerra. Así que, al seguir cantando, pero ahora con ese bule y no con el de guaje Stan ejercía su protesta, su guerra, contra los jiku.

La relación entre los kumiay y los kuchumaltepetl, sin embargo, no siempre es una guerra y no todos los kumiay los confrontan o los evitan. En algunos momentos cruciales los kuchumaltepetl, junto con otros grupos *jikús* alternativos y disidentes, han sido aliados cruciales para algunos kumiay. Como ya comenté, en diciembre 2014 Aurora Meza, una mujer kumiay de Juntas de Nejí y anexas, fue acusada de abigeato y detenida cuando voluntariamente se presentó a rendir declaración. Entonces Aurora tenía 52 años y condiciones delicadas de salud debido a la diabetes, sin embargo, al estar acusada de robar un caballo se enfrentaba a la posibilidad de sanciones más graves que si hubiera cometido asesinato. En el momento en que las hermanas de

Aurora supieron de su detención recurrieron a los medios que tenían disponibles para solicitar apoyo. Norma recurrió a vías institucionales, Yolanda recurrió a la sociedad civil; ambas buscaron el apoyo de las comunidades nativas. Las instituciones gubernamentales resultaron de poca ayuda.

Por otro lado, la mayoría de los nativos, con excepción de dos conocidas huerteñas, prefirieron no involucrarse en las acciones de protesta que promovieron inicialmente las hermanas Meza. Durante el proceso penal que enfrentó Aurora Meza fueron principalmente algunos kuchumaltépetl y jóvenes vinculados con el movimiento «yo soy 132» quienes se movilizaron para conseguir su liberación: se encargaron de difundir y documentar el caso a nivel local y nacional, también promovieron colectas para apoyar económicamente a la familia de Aurora. Además, a través de ellos se involucró la abogada Marisol Pérez Prado, quien acompañó a Aurora hasta su liberación en febrero de 2015.

Tras la liberación de Aurora, algunas de las personas que se involucraron a su favor quisieron continuar con sus actividades. Buscando estrategias para «generar (les) conciencia y mejorar sus condiciones de vida» formaron en Facebook la «Red de apoyo a las comunidades nativas». Sin embargo, se mostraron renuentes a incluir como parte de esta red a los nativos que pudieran tener algún vínculo con las autoridades agrarias o gubernamentales. Los nativos fueron cortando vínculos con la Red, argumentando que su desconocimiento de los usos y costumbres había derivado en conflictos entre las hermanas Meza y de ellas ante otros kumiay de México y Estados Unidos que se oponían rotundamente a las formas de organización y participación que «nos quieren imponer», en «las comunidades todos somos parientes, así que no van a encontrar a uno sólo que no tenga vínculos con el comisariado», comentó una líder pa ipai que participaba en la red. Optaron por desvincularse definitivamente cuando un miembro de esta red presentó un

documental en el que, si bien se escuchan las voces de Aurora y Yolanda Meza, algunos kuchumáltépetl toman la palabra presentándose como kumiay sin serlo.¹¹⁵

Continuamente, los nativos se enfrentan con aliados que, inicialmente buscan «ayudarlos» pero que terminan buscando asumir el papel de representantes e incluso presentarse como miembros del «legendario pueblo kumiay». A decir de Gilberto González, por ejemplo:

Mencionan a Alejandra Corona como gestora de las comunidades nativas de Baja California, nosotros los nativos no ocupamos de nadie que nos gestione, no necesitamos gestores blancos nosotros mismos podremos ser gestores. Esta mujer aparte de la mencionada en el primer reglón es otra que anda por un camino que no le corresponde llamándose gestora, es incoherente. Firman comunidades nativas y mencionan a nuestra supuesta gestora, luchemos mejor por ser nosotros mismo los gestores de nuestras propias comunidades, yo soy nativo kumiai soy de La Huerta y no ocupo que una persona blanca me represente y menos que me gestione (comunicación personal, julio 2015).

Aunque algunos antropólogos han señalado que la comunidad kumiay es «una comunidad transnacional muy endeble [porque] las comunidades están muy dispersas y son muy pocos» (Olmos, 2018), propongo que, por el contrario, esta dispersión permite su flexibilidad y nutre la heterogeneidad que está en la base de su fortaleza. En cierta forma, por ejemplo, la ausencia de una autoridad central, la coexistencia de autoridades tradicionales, agrarias y líderes culturales, evita que las alianzas con «gente de fuera» se solidifiquen anquilosándose o abarcándolos por completo.

Las alianzas de los kumiay —y de otros nativos— con grupos de la sociedad civil (espirituales o políticos, de derecha o izquierda), con partidos políticos, con funcionarios, reporteros, curiosos o académicas, están constantemente en un frágil equilibrio y no es raro que cambien. Con frecuencia cuando algún líder kumiay recibe el reconocimiento de líderes sociales, funcionarios o partidos políticos, otros kumiay cuestionan su legitimidad y sobre todo su

¹¹⁵ Véase: *Somos perlas ¿qué nos importa el mar?*, en línea en: <https://www.youtube.com/watch?v=y9Sd2O8-h-k>

representatividad absoluta. Aunque entre los kumiay y otros nativos suele reconocerse el liderazgo de algunos, ninguno tiene la potestad de erigirse como representante de todos sin exponerse al rechazo público. En palabras de Deleuze y Guattari (2004:221), es «como si constantemente una línea de fuga, incluso si comienza por un minúsculo arroyo, fluyese entre los segmentos y escapase a su centralización, eludiese su totalización».

En sus vínculos entre ellos, con otros kumiay-Kumeyaay, otros nativos, otros indígenas y con los *jikú*, los huerteños suelen ser sumamente pragmáticos; ni las alianzas ni los conflictos se establecen y mantienen de una vez y para siempre; de algún modo estas dinámicas los protegen de la cooptación. Es frecuente que continuamente sus vínculos, sus conflictos y sus alianzas este recomponiéndose a la luz de interacciones concretas, en relación con problemáticas particulares. En más de una ocasión respondiendo a estas particulares y continuas rearticulaciones algunas familias huerteñas han optado por irse de la comunidad, otras han vuelto. Las relaciones de los huerteños son, en cierto modo como el cursos de los arroyos intermitentes, como ya he subrayado, uno de ellos, Manuel ha asegurado: «la indiada es como el arroyo de ahí de La Huerta [...] todos salimos del mismo río, aunque no se mire por donde pasa, si te fijas ahí queda el caminito y todos sabemos por dónde corre».

Los Ña Ojap, los Tipei Mattayum

Al iniciar el siglo XXI, diferentes grupos nativos han promovido la conformación de distintas acciones y organizaciones, cuya vida y alcance ha sido variable con las que buscan asegurar mejores condiciones de vida. Quizá como resultado de su mayoría numérica o de su presencia a ambos lados de la frontera, los kumiay-Kumeyaay han encabezado muchos de estos encuentros y organizaciones que articulan, en general a los Tipei, es decir a los nativos.

A partir de 2018 cuatro hombres nativos empezaron a promover la realización de encuentros, tardeadas o convivios que les permitieran a todos los interesados participar de la cultura y «celebrar la identidad». Dos de los organizadores son profesores de primaria, uno de ellos, el profe Adán es pa ipai de Jamao, con residencia en Puerta Trampa y otro, el profe Anselmo es kumiay de Cañón de los Encinos-San Antonio Necua; los otros dos promotores de estas actividades son jóvenes kumiay profesionistas, Ángel Díaz es de San José de La Zorra y Gilberto de La Huerta.

Desde hace décadas, el profe Anselmo ha sido un incansable promotor de la cultura kumiay, además de ser cantante tradicional y artesano. Al menos desde que lo conocí, en 2008, él organizaba tardeadas con sus alumnos, donde cantan y bailan Kuri- Kuri, juegan *piak* y participan de otras actividades relacionadas con la cultura tradicional kumiay. El profe Adán, por su parte, ha sido un defensor de los derechos territoriales de los pa ipai de Jamao que, en la década de 1970 fueron expulsados de este ejido; también es cantante y artesano, además de un afamado entrenador de *piak* entre los jóvenes nativos. Ángel, en cambio, es Licenciado en Criminología, también cantante, artesano, ranchero, vaquero y uno de los hablantes de kumiay más jóvenes. Finalmente, Gil, a quien ya he mencionado bastante, es Licenciado en Enfermería, desde pequeño ha participado como voluntario en el Instituto CUNA, también ha sido promotor de CDI, fue galardonado con el Premio Nacional de la Juventud en 2016, como ciudadano distinguido de Ensenada en 2017 y, actualmente trabaja para el INPI.

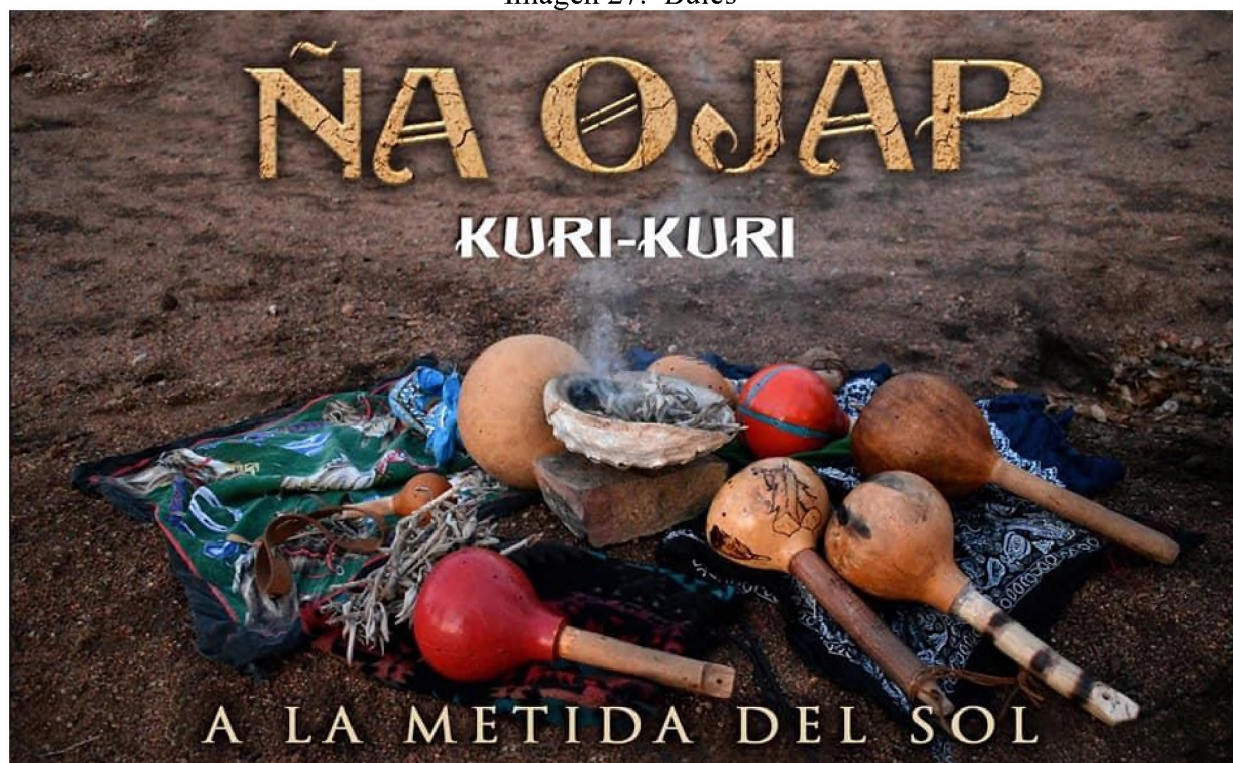
Desde que los conozco los tres organizadores kumiay de los *Ña Cjap* han participado en diferentes actividades de revitalización lingüística, a través de la enseñanza de cantos, o bien participando en algunos convivios que se han organizado tanto en Estados Unidos como en México con este fin. En 2012, Fausto Gil y yo asistimos como invitados a la Reservación Kumeyaay de

Sicuan, donde Martha Montes, kumiay originaria de San José de la Zorra y su compañero, Stanley Rodríguez, Kumeyaay de la Reservación de Santa Ysabel, organizan con frecuencia actividades de inmersión lingüística; en esa ocasión elaboramos balsas de tule que probamos en la bahía de San Diego, visitamos algún museo donde se exhiben casas tradicionales Kumeyaay y concursamos en el tiro con arco.

Cuando trabajé para el INALI, todas estas actividades sirvieron de base para organizar algunos convivios lingüísticos en México: primero, en noviembre de 2012, una reunión de trabajo en San José de la Zorra; a partir de 2013, tres en la Sierra de Juárez y en 2016 uno en la Sierra de Pedro Mártir. Los primeros convivios contaron con participación de nativos de las diferentes agrupaciones lingüísticas; también organizamos uno en Juntas de Nejí sólo con los kumiay, y algunos otros sólo con los kumiay de Nejí. En estos convivios buscamos crear espacios de inmersión lingüística en relación con actividades culturales que los participantes consideraron relevantes: siempre con *Kuri-kuri* y lumbradas; en las sierras intentando realizar la colecta de piñón, además de actividades relacionadas con el territorio: reconociendo plantas utilizadas por los nativos con diferentes propósitos, conociendo lugares que utilizaron los «indios de antes» donde quedaron huellas de su paso, participando en la elaboración de casas tradicionales o bien recuperando historias relacionadas con el cielo y los astros. En los convivios más pequeños la dinámica fue más o menos la misma: los promotores del convivio elegían las actividades que habrían de realizarse. En Juntas de Nejí en 2014, por ejemplo, preparamos *siñaw shuwi* (atole de bellota) de manera tradicional; algunos jóvenes que asistieron (Ángel de San José de la Zorra; Gil de La Huerta; Mario de San Antonio Necua y Fernando de Juntas de Nejí) dirigieron algunas pláticas con los mayores y, el día siguiente organizaron algunas competencias de tiro con arco.

A partir de 2018, los *Ña Cjap* han seguido, más o menos este mismo formato, pero sin recurrir a recursos económicos gubernamentales; además, explícitamente se ha restringido la participación sólo a los nativos. Cada *Ña Cjap* se ha realizado en diferentes lugares donde viven los nativos, empezando por San José de la Zorra, pasando por Puerta Trampa, Ejido Tribu Kiliwas y llegando hasta el Desierto Central con los cochimí. La invitación se transmite principalmente por Facebook o mediante el eficaz «boca a boca»; por lo general quien solicita ser anfitrión de un *Ña Cjap* se encarga, un par de semanas antes, de diseñar playeras para los participantes; además es el responsable de planear y coordinar las actividades que han de llevarse a cabo; los asistentes son invitados a contribuir llevando alimentos y bebidas que todos puedan compartir.

Imagen 27. Bules



En línea en: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=521426058375662&set=pcb.521426811708920>

Antes de que inicie el *Ña Cjap*, los asistentes procuran ponerse la playera alusiva que se decora con el nombre del evento traducido al idioma del grupo anfitrión y con elementos distintivos del grupo (plumas, coyotes, astros). Conforme van llegando al lugar de reunión los

cantantes van poniendo sus bules juntos sobre la tierra, en un lugar previamente elegido con ese propósito. Los bules son uno de los objetos más apreciados por los y las cantantes nativos. Son sonajas que se han elaborado con diferentes materiales: los «más pobres» eran cajitas de cerillos y botes de hojalata, los más comunes se realizan con un guaje que se rellena con semillitas de palma, hay algunos pocos que se hacían con caparazones de tortuga; por lo general se utiliza como mango un palo, en cuyo extremo contrario a veces se colocaban pezuñas de venado.

A la metida del sol, inicia el *Ña Cjap*: se hace un gran círculo con todos los asistentes, las personas mayores prenden salvia para bendecir con el humo los bules. Los cantantes recogen sus bules y empiezan a cantar, acompañando la bendición. Una vez hecha la bendición los anfitriones dan la bienvenida a los asistentes agradeciendo su presencia en el lugar; por lo general enlistan los lugares desde donde han llegado las personas que están participando de la bendición; quien lo desea puede responder a esta bienvenida diciendo algunas palabras. Después de haber realizado la bendición y las presentaciones empiezan las actividades que el anfitrión programó; he visto en persona competencias de tiro con arco, torneos de *piak*, cabalgatas por viejos caminos y, a partir de lo que comparten en Facebook los responsables de los diferentes *Ña Cjap* también he sabido de la visita a los sitios de pinturas rupestres con los cochimí, de la recuperación de la práctica de tatuajes entre las jóvenes cucapá o la realización de temazcales en Sierra de Juárez.

Tras la «primera ronda» de actividades empieza a ofrecerse comida, soda y café; todo se coloca en la misma mesa y cada uno pasa a servirse y procura a los mayores con quienes llegó o quienes son familiares suyos. Entre los alimentos que los participantes llevan para compartir están las «comidas de los indios» que cambian de acuerdo con la temporada y el lugar: atole de bellota, hongos, quelites, mostaza, flor de quiote o de biznaga, frijol con trigo, miel. Otros llevan u ofrecen alimentos no tan tradicionales, pero igualmente típicos: tortillas de harina hechas a mano, menudo,

Imagen 28. *Eniaay Kubuteey*

Dice: *Ña Cjap*. A la metida del sol.
 Nos vemos tipeys en Kiliwas
 Encuentro entre puros nativos,
 encuentro para nuestra gente, se nos
 estaba olvidando que podemos hacer
 nuestras propias fiestas tradicionales
 son la intervención del Kliey-Jiku
 (Del no indígena). Una iniciativa
 nacida desde los encinos de San
 Antonio Necua, bien recibida por los
 miembros de las comunidades
 indígenas, Nativos de Baja
 California

Julio 9, 2012

En línea en: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=6276514792362329&set=a.844696672210862>

birria o pozole. Después de comer, los cantantes se alistan para empezar con el *Kuri-kuri* que se prolonga hasta que el cuerpo, el clima o el camino de vuelta lo permiten. A veces en los momentos en que los cantantes descansan se retoman las charlas, el intercambio de experiencias, emociones y recuerdos que surgen como resultado de participar en el *Ña Cjap*. A decir de uno de sus participantes:

Ña Cjap surge después de varios años de platicar, que era necesidad de reunirnos. *Ña Cjap* tiene muchos propósitos y uno de los propósitos sería el de compartir, compartir la identidad, enseñar y aprender. Tiene que ver con la tradición del *Ña Cjap*, de la metida del

sol, que es cuando iniciaban los rituales de canto y danza de los grupos yumanos [...]. Hoy habemos un gran número de personas aquí, más de cincuenta, creo más de sesenta, y unos vienen de muy lejos, eso es la importancia que cada quien le da [...].

El sentido que surgió también es que no depende de ningún presupuesto gubernamental, depende del presupuesto que cada quien quiere o puede poner, para aprender y convivir todos sanamente. El CDI o el INI como sea, metió cien mil pesos para la enseñanza de la lengua, pero eso se cae, porque tiene que surgir de nosotros, este es el surgimiento de nosotros para fortalecernos, porque nosotros no tenemos que recibir órdenes de nadie. Los pueblos no van a mejorar su autonomía, su organización, si no es por iniciativa de nosotros mismos. *Ña Cjap* también tiene que servir para eso, para exigir al gobierno, en su momento, organizarnos y manifestarnos.

Ña Cjap es lo que vivimos, hay emociones, hay alegría, hay recuerdos y vamos haciendo nuevos. Estamos los que queremos estar. Se invitaron a muchas personas, pero vamos aumentando en el grado que cada quien le dé su importancia a esto, a reunirnos. Y esto es *Ña Cjap*, celebrar la identidad indígena, celebrar la identidad que tenemos cada quien (hombre kumiay, 50 años, Ejido Tribu Quilihuas, julio 2019)

A pesar de que la invitación para participar en los *Ña Cjap* ha estado abierta a todos los nativos y sólo a ellos, algunos se han mostrado renuentes a participar porque los consideran una novedad o bien porque tienen conflictos con quienes organizan, invitan o asisten. En algunos casos los conflictos manifiestan formas distintas de entender y difundir la cultura, así como los mecanismos que podrían resultar más adecuados para fortalecer y transmitir conocimientos tradicionales. A veces personas de una misma comunidad cuestionan el lugar donde se realizará el *Ña Cjap* a petición de los anfitriones, demeritando sus motivos e intenciones, o bien argumentando mala relación o conflictos que pueda tener el anfitrión con ellos mismos o con resto de la comunidad. Algunos, por ejemplo, han comentado:

Fíjate, nosotros que según le damos mucho a la cultura y la lengua y lalalalalalalá, yo no veo que sea mala idea [la de los *Ña Cjap*], porque se ha ido juntado la gente, y van a aprender, a convivir, es una buena iniciativa porque se juntan y es lo que todos queremos hacer, pero la cosa es que es más la fiesta, a todo el mundo le gusta mucho la fiesta pero... Lo que me molesta de esto no es el esfuerzo, a mí lo que me molesta es que lo hagan hacia afuera, todo va al *Facebook*, y los que van luego ni siquiera tienen casa para ir a su comunidad, eso es lo que me molesta a mí. No sé si lo que les gusta es que la gente los admire y les de like y los vean como líderes, pos está bien, pero, la verdad eso no te da un lugar en tu comunidad, menos para tomar decisiones, para hablar en nombre de tu comunidad, menos de todos los nativos (mujer kumiay, 40 años, comunicación personal, Ensenada, julio 2019)

También se cuestiona la pertinencia de realizar estas actividades cuando alguna persona destacada de la comunidad o del grupo ha fallecido, en la omnipresente polémica entre honrar a la persona fallecida con un *Ña Cjap* y seguir transmitiendo la cultura o bien en honrar la costumbre de no realizar reuniones ni actividades festivas durante el primer año de defunción de familiares, sobre todo cercanos. Las soluciones han sido diversas, pero generalmente se opta por reprogramar los *Ña Cjap* cuya realización genera polémica, más que en función de los conflictos entre vivos, tratando de respetar la relación con los fallecidos.

Los dilemas en torno a la tradición y la novedad se hacen presentes también respecto a las «nuevas tradiciones que unos cuantos quieren inventar» (VVM, mujer kumiay, 55 años, comunicación personal, Ensenada, diciembre 2018). Específicamente algunos kumiay participantes han señalado como invención la práctica de juntar todos los bules antes de iniciar los *Ña Cjap*, aunque algunos afirman que es una práctica nueva o que incluso va contra la tradición, la mayoría de los participantes están de acuerdo con la «nueva costumbre, porque las costumbres cambian, como nosotros, sólo así se mantienen» (José Alfredo Ceseña, hombre kumiay, 75 años, comunicación personal, Puerta Trampa, enero, 2019). Alguna vez, Juan Carranza, un célebre cantante kumiay, me comentó que

con su bule un cantante puede hablar y hasta hacer cantar a los antepasados, a los ancestros [porque] las semillitas de palma son como la voz de quienes cantaron antes que uno; es como si sus voces estuvieran ahí guardadas y acompañaran al cantante. Cuando el cantante afina su bule y lo levanta para que suene es como si los antepasados estuvieran ahí, cantando con él, cantando con uno pues (hombre kumiay 1939-2015, Comunicación personal, Ensenada, agosto 2013)

Conocedores de la importancia de los bules como conexión con los antepasados, algunos cantantes que participan ahora en los *Ña Cjap*, me explicaron que esta nueva práctica simboliza para ellos «la unión de los nativos, de los antes y de los de ahora que son los mayores de sesenta

años como José Alfredo, medianones como el profe Anselmo, de los más jóvenes y de los chamaquitos que están aprendiendo» (HHJ, hombre kumiay, 35 años, comunicación personal, Ejido Tribu kiliwas, julio 2021). Algo similar ocurre respecto a los bailadores: hay diferentes ritmos y también diferentes formas de bailar; en el primer *Ña Cjap*, que se realizó en San José de la Zorra en noviembre de 2018, algunas de las mujeres mayores que asistieron recordaron con los más jóvenes cuáles eran las formas más comunes de bailar que ellas conocen porque se las contaron, porque las vieron o porque ellas mismas bailan, en una reunión posterior se comentó:

En San José de la Zorra hicimos una consulta con las personas adultas mayores sobre lo que estábamos practicando de la danza, cómo se baila, porqué se baila así, en qué tiempo, los ciclos, las canciones. Ellas dijeron “así se bailaba, así era”, entonces eso hay que enseñarles a las nuevas generaciones, cómo se baila y porqué, qué significa (hombre kumiay, 40 años, comunicación personal, Ejido Tribu Kiliwas, julio 2021)

Entre los nativos conocer y respetar los distintos modos de bailar de los diferentes grupos es un indicador importante sobre el respeto y el conocimiento que alguien tiene sobre su cultura.

La forma más frecuente de bailar el *Kuri-kuri* es formando al menos dos líneas que se ven frente a frente: una de cantantes que predominantemente son hombres y otra de bailadores que predominante son mujeres. La fila de los cantadores crece hacia los lados si se incorporan más; entre los bailadores en cambio se van formando más filas atrás de la primera en medida que más personas se suman al baile. A veces también se baila formando un círculo cerca de alguna fogata. Aunque a veces ha habido templete, el *Kuri-kuri* se baila de preferencia a ras del suelo, algunos argumentan que para mantener la conexión con la tierra y los ancestros. Casi siempre se construye una enramada para bailar teniendo sombra.

Antes de empezar con el *Kuri-kuri*, los cantantes, sentados en fila, afinan sus bules y deciden quien dirigirá el ciclo de canciones. Una vez tomada la decisión los cantantes se levantan todos al mismo tiempo y empiezan a cantar y a dar pequeños pasos rítmicos hacia la fila de

bailadores que siguen estos pasos, pero yendo hacia atrás; luego la dirección se invierte y los bailadores se acercan a los cantantes, que entonces se desplazan hacia atrás. Estos movimientos se repiten continuamente hasta que los cantantes levantan sus bules y los hacen girar en el aire; entonces los bailadores siguen dando pasitos, pero sin moverse de donde están. Cuando los cantantes vuelven a bajar el bule y a cantar las filas reanudan los movimientos previos hacia adelante y hacia atrás. Dependiendo del ritmo que estén cantando, de la canción y del ánimo de los que participan del *Kuri-kuri* un cantante y una o dos bailadoras pasan al frente de cada fila y bailan entre ellos. Cantantes y bailadores se bromean, gritan cantando, todo es alegría y fiesta.

Alguna vez, Alonso Pesado, uno de los cantantes cucapá más reconocidos, me explicó que el *Kuri-kuri* recuerda los recorridos de los indios de antes y que las pausas que se hacen durante una canción rememoran los momentos en que los indios se detenían a descansar. En cierto modo cada canción, cada baile, es una rememoración de estos desplazamientos a través de los cuales se sigue construyendo la relación con el territorio, con los ancestros y con los que están vivos.

Además, en un par de ocasiones algunos *jikú* nos hemos colado¹¹⁶ en los *Ña Cjap*. Al primer *Ña Cjap* asistieron sin invitación y sin permiso tres *jikús*: uno de ellos pareja de una de las nativas asistentes, las otras dos jóvenes interesadas en la cultura y amigas de algunos nativos. La importancia de usar un bule para cantar durante un *Kuri-kuri* fue una importante fuente de conflicto con el *jikú* que asistió acompañando a su esposa kumiay; el problema se originó porque pretendió participar como cantante. Las reacciones y protestas no se hicieron esperar, muchos de los asistentes quisieron correrlo, otros lo confrontaron por hacerse pasar por lo que no era y aunque

¹¹⁶ Antes de asistir por primera vez a un *Ña Cjap*, en enero de 2019, pedí permiso a los cuatro organizadores quienes, para mí sorpresa estuvieron de acuerdo en mi participación. A partir de entonces me han invitado con frecuencia a participar, aunque sólo lo hice un par de ocasiones más, ambas en el Ejido Tribu Quilihuas. Me han permitido bailar, tomar la palabra e incluso me han pedido apoyo para tomar fotografías y videos que, de ningún modo estoy autorizada a distribuir.

finalmente le permitieron quedarse a condición de que no volviera a tocar un bule, las tensiones siguieron más allá del *Ña Cjap* y llegaron a Facebook. Sucedió más o menos lo mismo con las jóvenes *jikú* que llegaron de Ensenada quienes además de bailar intentaron tomar fotografías y videos del evento; les permitieron quedarse a condición de que entregaran los registros que habían hecho y guardaran sus cámaras.

Luego de este primer *Ña Cjap* las prohibiciones a la participación de los *jikú* se hicieron más enfáticas y, al menos en las siguientes dos o tres reuniones estas restricciones incluyeron a las parejas de los nativos. El último *Ña Cjap* al que asistí se realizó en el Ejido Tribu Quilihuas en julio de 2021; la cabalgata organizada por los anfitriones estuvo abierta a todo el público que, para cuando llegó la metida del sol, se había ido; de modo que sólo los nativos participaron en las actividades más tradicionales.

Además de esta actividad exclusiva para los nativos, más o menos en las misma fechas, algunos kumiay de México y Estados Unidos empezaron a organizar los *Tipei Matayuum*. A diferencia de los *Ña Cjap*, que son más festivos y relacionados con la cultura tradicional, estas últimas reuniones han tenido el propósito de organizar y fortalecer vínculos entre los nativos de ambos lados de la frontera, reconociendo los lazos que los unen y tratando de construir estrategias que les permitan mejorar sus condiciones de vida; consideraron importante, además integrar a los jóvenes y a los mayores que no viven en las comunidades. Pude asistir a una de estas reuniones que, sin ser gubernamental, se desarrolló en las oficinas del INPI del Ensenada el 11 de mayo de 2019. A la reunión asistieron alrededor de 80 personas de todas las comunidades nativas de Baja California, así como familias que se identifican como tales pero que no viven en las comunidades; estuvo coordinada por tres kumiay, dos con residencia en México, una de ellas con residencia en Estados Unidos. Plantearon integrar grupos de trabajo y conseguir una «base de operaciones, una

oficina central» donde se facilite la venta de artesanías, la realización de reuniones de trabajo y se asegure la presencia permanente de un médico; las prioridades que establecieron fueron salud, educación y cultura.

Un primer punto de desacuerdo fue entre quienes quieren empezar a trabajar en el «rescate de la cultura», que genera menos polémica, para después enfocarse en cuestiones de salud, educación y paulatinamente avanzar hacia las cuestiones agrarias y de participación política, que son temáticas que suelen derivar en enfrentamientos tanto entre los nativos como con las autoridades de México y Estados Unidos. Entre los críticos de esta postura se encontraba precisamente una combativa mujer kumiay quien recalca que el reconocimiento multicultural resulta insuficiente sin no va más allá de lo folclórico, de acuerdo con ella

ser indígena no sólo es hablar la lengua, usar tu vestimenta tradicional, andar ahí luciéndose en los eventos. Ser indígena también es lo que se vive todos los días, a veces es sufrir cómo se vive en las comunidades, porque sí, es bonita la vida de rancho, pero si se enferma alguien no hay médico que lo atienda, si es una urgencia los caminos para sacarlo están malísimos, te paran los guachos. Luego no hay agua, escuela, trabajo, están las invasiones, los saqueos de recursos, todo eso también es ser indígena, luego hasta a nosotros se nos olvida. Y hay muchas leyes y mucha cosa, pero la cultura no es sólo entretenimiento, no sólo es que se vea bonito en los eventos, es ver cómo hacemos para que las comunidades mejoren. No se trata nomás de que te den un proyectito, de tapar el sol con un dedo, hay problemas de raíz que se tienen que resolver, que tenemos resolver, porque en las comunidades el asistencialismo ha hecho mucho daño, y fuera también, que están los que nomás andan viendo qué provecho sacan ahora que ser indígena se puso de moda, ahora todos se creen muy biculturales, multiculturales, pero los problemas no son nomás de la lengua, de la vestimenta. Eso no se nos tiene que olvidar (mujer kumiay 50 años; comunicación personal, Ensenada, mayo 2019).

Esta intervención dio paso a otra de las polémicas que involucran a los nativos y que está relacionada con incluir en esta iniciativa organizativa a quienes no viven en las comunidades. Quienes encabezaban la reunión sostuvieron su argumento a favor de ser inclusivos señalando que la base de la organización ha sido la familia, la tribu, que es lo que, en el caso de los kumiay-Kumeyaay ha sostenido a la Nación. Respaldando este argumento algunos nativos señalaron que

los que no viven en las comunidades, principalmente los jóvenes, conocen las instituciones y saben de la tecnología, mientras que quienes viven en las comunidades conocen de primera mano los problemas que hay que atender. En línea con este argumento el líder kiliwa Elías Espinoza, llamó a los asistentes a

aprender de lo que nos pasó en kiliwas que por conflictos internos se dio la venta de derechos y ahora estamos buscando que los mayores puedan tener su lugar ahí con nosotros, si no viven ahí de pérdida que participen con nosotros. Si queremos unidad no podemos discriminarnos entre nativos, tenemos que razonar como hermanos indígenas que somos, sin discriminar a nuestros parientes y, con nosotros todos acabamos siendo parientes.

Evidentemente, los asistentes a esta reunión que no viven en las comunidades apoyaron estas reflexiones, enfatizando que «vivir fuera de las comunidades es difícil y no es justo que nos excluyan» (mujer kumiay, 60 años). Entre quienes viven en las comunidades nativas hay diferentes posturas, por ejemplo, la de Elías que aboga por «no desconocer familias enteras sólo por la tierra»

Para algunos

sí todos somos iguales y hasta parientes somos, pero ser criado en la comunidad es saber lo que de verdad es ser indígena, nosotros nacimos, crecimos, criamos a nuestros hijos, tenemos a nuestros muertos, sabemos lo que es vivir y sufrirlo por amor a tu tierra y por eso no nos vamos, ni nos vamos a ir. Y ahí entra lo del territorio, es algo que no cualquiera tiene, más derecho tiene el que vive en su comunidad, de pérdida el que visita, el que mantiene sus vínculos con la familia. Y ahí entra también lo de los representantes porque yo no puedo representar a mi comunidad sin su respaldo, si nunca me paro por ahí, es grosero andar diciendo que represento a mi comunidad, si no estoy en la comunidad. Todos somos iguales, pero a mi parecer en cuestión de territorialidad, de autoridad, es diferente, tiene más derecho el que vive y visita, es algo que se tiene que ganar, estando ahí, yendo y viniendo (mujer kumiay 30 años).

Luego de varias intervenciones en múltiples direcciones, los que coordinaban la reunión volvieron a los puntos iniciales, buscando llegar a acuerdos. Entre estos se encontró el de «primero tomar en cuenta a quienes viven en las comunidades, sin excluir a las familias y sobre todo a los jóvenes que viven fuera y promover más intercambios entre familias; se instó a los participantes a

conformar grupos de trabajo en las comunidades, procurando que estos grupos incluyeran a jóvenes o bien a registrar con los organizadores los grupos que ya se hubieran conformado.

Para concluir la reunión los asistentes hicieron varias propuestas, una especie de lluvia de ideas, para saber por dónde seguir trabajando. Estas incluyeron la posibilidad de hacer un censo que amplie el que entonces ya se tenía para San José de la Zorra y las familias de Rosarito, porque «a veces el CDI reconocía como indígenas a gente que ni indígenas son y nosotros sí sabemos bien quienes sí somos, aunque no vivan en la comunidad» (mujer kumiay, 60 años); en esta misma dirección algunos sugirieron buscar que el INPI «reconozca a las autoridades tradicionales, no nomás a los comisariados». Otros sugirieron que reuniones como la que acababa de ocurrir se realizaran en un formato itinerante, fijando reuniones de trabajo mensuales y reuniones trimestrales para rendir informes. Antes de terminar la reunión fijaron una fecha tentativa para la siguiente, después se abrió el espacio para la convivencia, compartiendo lo que distintas personas habían llevado a la reunión.

Estas dos iniciativas, los *Na Cjap* y los *Tipei Mattayum*, empezaron a realizarse en 2018 luego, siguiendo rutas o experiencias organizativas previas. Destaca el hecho de que los nativos renuncien a los recursos gubernamentales para llevarlas a cabo subrayando que, de este modo, evitan «recibir órdenes de nadie». En cierta forma, esto podría interpretarse como una expresión de su rechazo a sujetarse a «las reglas que la gente blanca ha impuesto», a las dinámicas y perfiles que se derivan de las narrativas y prácticas gubernamentales imperantes; es decir, el prescindir de financiamiento gubernamental en cierto modo les permite decidir con más autonomía cuáles son los aspectos o prácticas culturales que incluyen dentro de estos eventos que han comprendido actividades muy tradicionales (recuperar la práctica de tatuarse el rostro, por ejemplo), realizar los *Kuri-kuri* o los torneos de *piak*, pero también impulsar actividades relacionadas con la «cultura

vaquera» que muchos funcionarios y académicos han descalificado al considerar, que según dijo el Director del Centro INAH-BC, «no forman parte de lo autóctono».

Principalmente los *Ña Cjap*, han generado polémica respecto a las formas en que los nativos entienden, viven y difunden su cultura tradicional. Mientras que algunos descalifican la promoción de estas actividades en redes sociales por considerar que promueve el «protagonismo de unos cuantos», para otros difundir estas imágenes es una forma de contrarrestar la imagen distorsionada de la cultura indígena que han logrado grupos como los kuchumaltépetl: «para que la gente vea que lo que hacen los amigos esos no representa a los yumanos de Baja California, para que no se vayan con la finta» (mujer kumiay, 50 años, comunicación personal, enero 2019). La innovación o la recuperación de prácticas culturales también ha generado polémica y es participando y dando respuesta a estas polémicas que cada nativo actualiza y afirma su cultura, su pertenencia sus lazos; porque

no puedes inventar las cosas, no puede uno hacer lo que quiera de así la nada; por eso nos juntamos, dialogamos, por eso respetamos lo que dicen los mayores, que es muy importante que participen, que nos enseñen lo que significa cada cosa. Ya no vamos a vivir igual que ellos vivieron, también queremos sangre nueva, ideas nuevas, pero no es cortar todo y decir yo soy acá... debes tomarte las cosas en serio; a los que nos han criado gente que sabe, gente que nos transmitió eso, sabemos que es cosa de mucho respeto, no es cualquier cosa (mujer kumiay, 25 años, comunicación personal, agosto 2019, Ensenada).

Los *Tipei Mattayum* han evidenciado otras problemáticas. Especialmente relevantes resultan las reflexiones respecto a la importancia de vivir en una comunidad. Quienes descalifican a quienes viven fuera dan cuenta de la importancia que han tenido en la actual expresión de las indigeneidades de los nativos las narrativas y prácticas académicas y gubernamentales que han incentivado esta figura como base de la identidad, la cultura y la territorialidad indígena entre los yumanos. La continua presencia y aparición de personas que sin vivir en la comunidad reivindican sus lazos y su pertenencia dan cuenta también de que la noción de comunidad agrícola y sedentaria

no ha logrado congregarse ni asentar definitivamente a los nativos en territorios geográficos claramente delimitados.

Es frecuente que, después de pasar años aparentemente apartados de las comunidades, las personas mayores reestablezcan y expliciten sus lazos y su importancia debido a sus saberes. Algunos vuelven a vivir a las comunidades, otros se han involucrado en actividades de revitalización cultural o lingüística invitados por los más jóvenes que ellos, que ponen en valor sus experiencias y saberes, aún si deciden no regresar a vivir a las comunidades. Estas dinámicas, frecuentes entre los nativos, tienen bastante de rizomáticas, atendiendo a uno de los principios a partir de los cuales los definen Deleuze y Guattari, al que se refieren como «principio de ruptura asignificante» señalando que

frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras, un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras, [por lo que] aunque se destruya en su mayor parte no cesa de reconstituirse. Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar. Esas líneas remiten constantemente unas a otras. Por eso nunca debe presuponerse un dualismo o una dicotomía, ni siquiera bajo la forma rudimentaria de lo bueno y de lo malo. Lo bueno y lo malo sólo pueden ser el producto de una selección activa y temporal, a recomenzar

Esta tendencia a recomenzar articula y desarticula itinerarios rizomáticos, tanto en lo tocante a las iniciativas organizativas que buscan articular a todos los tipey, a todos los nativos y a los yumano-cochimí más allá de las fronteras, como en lo que respecta a las comunidades y las familias. Estas constantes rearticulaciones se insertan en contextos precisos y son una forma de responder a las demandas y necesidades del momento, haciendo acopio de las habilidades, saberes y experiencia que cada uno, en su caminar a veces a solas y a veces en compañía, va adquiriendo. Así, por ejemplo, en los primeros meses de 2019, un joven kumiay, preocupado por el problema

de la adicción al cristal en su comunidad, articuló a actores distintos buscando alternativas de prevención.

El resultado de esta iniciativa fue un taller de prevención de adicciones en el que participaron tres grupos etarios de la comunidad (niños, jóvenes, adultos), también personal especializado del Instituto de Psiquiatría de Baja California (que es la dependencia que concentra las acciones gubernamentales de prevención). Dentro de los adultos de la comunidad que participaron se encontraba un hombre mayor de 60 años, que durante muchos años vivió y trabajó en un rancho cercano a esta comunidad y que a su vuelta se ha involucrado en actividades de este tipo aportando lo que sabe como hablante de kumiay, como experto en plantas y animales y recuperando su experiencia como vaquero y como ranchero.

Imagen 29. *Ljmu psheith*



Dice: Ljmu Psheith: Nuestra identidad hacia la prevención. Invitación a todas las comunidades yumanas a los talleres que se impartirán los días 3, 4 y 5 de abril de 2019, con el objetivo de prevenir las adicciones desde el fortalecimiento de nuestra identidad indígena, con la convivencia entre comunidades. Dirigida a niños adolescentes y adultos. Sé parte de esta nueva estrategia de cambio.

Fuente: IPEBC

A las charlas y actividades ofrecidas por las psicólogas invitadas, se sumaron actividades de identificación, recolección y procesamiento de plantas alimenticias, particularmente de la biznaga. Esta iniciativa se difundió a través de *Facebook*, la invitación a participar se hizo extensiva a todas las comunidades y aunque sólo llegaron personas de la comunidad donde se realizó el taller, esta actividad sembró una semillita, abrió un camino posible para hacer frente a una de las principales problemáticas que enfrentan los nativos en la actualidad, bastante bajo la lógica de que «fortalecernos tiene que surgir de nosotros».

Las tres propuestas organizativas que recupero en este apartado comparten la inquietud de fortalecer vínculos y lazos entre los nativos y, más allá de la difusión que tienen en redes sociales, de las diferentes posiciones o perspectivas de quienes participan, convergen en la inquietud de trabajar hacia dentro, priorizando a quienes viven en las comunidades, pero sin excluir a quienes viven en poblados o grandes ciudades. En cierto modo ese «trabajar hacia dentro» está relacionado con prescindir de presupuestos gubernamentales y de la participación de los *kliëy-jikú* (no indígenas), precisamente como una forma de mantener autonomía, de protegerse de la apropiación cultural de grupos como los *kuchumaltépetl*, y de no tener que obedecer órdenes de nadie porque «nosotros no ocupamos que ningún maestro, ningún doctor nos venga a decir cómo organizarnos o a comprobar qué tan indígenas somos, nosotros sabemos lo que significa ser nativos, lo que es importante de nuestra cultura, aquí están los mayores que nos avalan, los que de verdad saben » (hombre kiliwa, 40 años, Ejido Tribu Quilihuas, julio 2019).

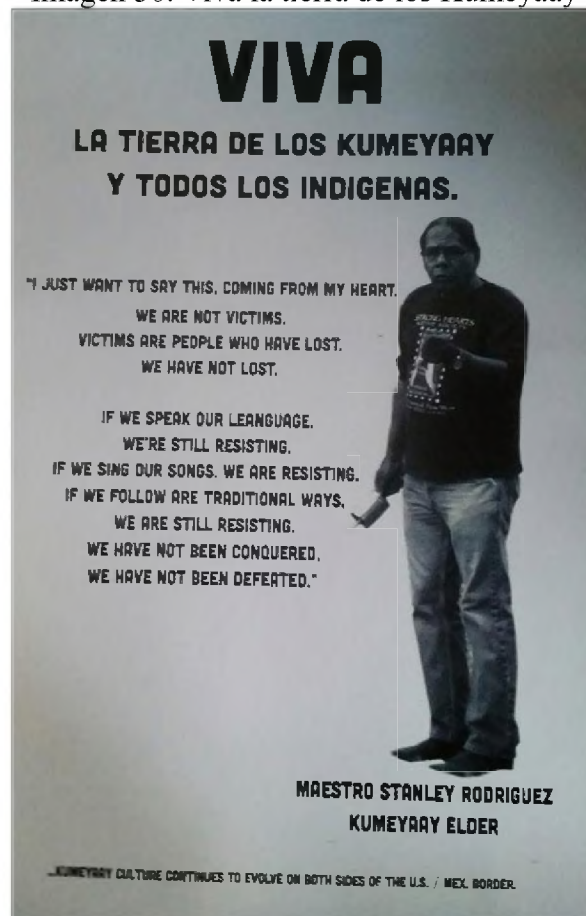
Es precisamente a partir de estas actividades cambiantes, dinámicas y vitales, que las palabras de Stan Rodríguez han sido recuperadas hasta convertirse en un meme que circula en redes sociales:

I just want to say this coming from my heart, we are not victims, victims are people who have lost, we have not lost. If we speak our language we are still resisting, if we sing our

songs we are still resisting, if we follow our traditional ways we are still resisting. We have not been conquered, we have not been defeated.

Es en diálogo con estas palabras de Stan que cobran sentido los esfuerzos y las batallas cotidianos que los nativos enfrentan, a veces en el espacio público, otras mediante encuentros como los señalados y la mayoría del tiempo en prácticas que persisten, se actualizan y se afirman más allá de las narrativas académicas o gubernamentales. Es a través de estas prácticas a las que hace referencia Stan, que puede pensarse en los kumiay-Kumeyaay como un pueblo múltiple, un pueblo cambiante, un pueblo de potencialidades que es capaz de materializarse en encuentros, instituciones, afectos y reflexiones (Martínez, 2010).

Imagen 30. Viva la tierra de los Kumeyaay



Fuente: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1261667497318041&set=t.1090722382&type=3>

Nativa: Festival de las artes tradicionales.

Además de las actividades sólo para nativos que organizan, existe una actividad abierta al público a través de la cual se visibilizan, comparten sus expresiones culturales y negocian el reconocimiento y la membresía entre ellos. El primer fin de semana de agosto, llueva, truene, relampaguee o haya pandemia se celebra Nativa: «evento cultural único en el estado, que reúne a los 4 grupos nativos de Baja California: los kiliwa, pa ipai, kumiay y cucapá, dan vida y celebran la diversidad cultural con danzas, cantos, artesanías y más» (CUNA, 2014). Nativa empezó a realizarse en la década de 1990 por iniciativa de Mike Wilken, un reconocido antropólogo y gestor estadounidense que fundó y dirigió el Instituto de Culturas Nativas de Baja California, A.C. en 1992. Originalmente estas reuniones se celebraban en San Miguel, a orillas de la costa.

Luego de que los nativos, principalmente los kumiay, tomaron la dirección de CUNA, Nativa empezó a realizarse en Ensenada en la Plaza Ventana al Mar. Con Javier Ceseña al frente de CUNA, cada año se han gestionado apoyos gubernamentales que permitan costear el traslado, el hospedaje y la alimentación de los cantantes y artesanos participantes. Otros gastos para la realización de este evento han incluido la renta o préstamo de mobiliario (carpas, mesas y sillas, baños portátiles), equipo de sonido, contenedores de basura y extintores. También es necesario considerar la difusión del evento que se realiza a través de lonas y carteles informativos, así como en medios locales de comunicación. Trabajando para el INALI, y como voluntaria de CUNA, participé como parte del comité organizador de cuatro ediciones del Festival Nativa. El comité organizador lo formábamos entonces sólo cinco personas que nos distribuíamos estas tareas y coordinábamos a los voluntarios cuando los había. En agosto de 2019 el Nativa cumplió 15 años de realizarse en la plaza Ventana al Mar, en la ciudad de Ensenada. En 2020, debido a la pandemia, El Nativa se hizo en formato digital. Los artesanos, cantantes y académicos que participaron lo

hicieron a través de videos en los que cada quien compartió aspectos relacionados con su comunidad o sobre sus artesanías. A través de redes, algunos investigadores participaron acompañando mesas de discusión con temas variados.

Los apoyos gubernamentales para la realización de *Nativa* suelen ser variables y deben negociarse cada año. En estas negociaciones influyen cuestiones partidistas, relaciones políticas y con funcionarios que a veces son clientelares. Es particularmente importante que los organizadores tengan conocimientos, habilidades y la sensibilidad para negociar con las dependencias gubernamentales estos apoyos que son variables. No todas las dependencias que participan lo hacen aportando recursos económicos, algunas apoyan con la difusión, otras colocando carpas con actividades culturales que lo mismo incluyen charlas con especialistas o nativos destacados que actividades didácticas para niños y jóvenes. En promedio participan treinta cantantes nativos y, se colocan alrededor de 400 puestos para la venta de artesanías y de comida. De acuerdo con las notas periodísticas que días después reportan este evento, en los últimos años han asistido a lo largo de los dos días que dura el Festival alrededor de siete mil personas.

Un conflicto que ha sido constante al negociar con dependencias gubernamentales su apoyo económico para la realización de este evento ha sido que algunos funcionarios han condicionado los apoyos a permitir la participación de indígenas migrantes y asentados a quienes también atienden. Para algunos funcionarios, la fecha y lugar del *Nativa*, lo convierte en la fecha ideal para celebrar el día de los Pueblos Indígenas, que la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California contempla. Sin embargo, para organizadores y participantes nativos, el *Nativa* es un evento en el que lo único no negociable es la participación exclusiva de los nativos. En 2015, por ejemplo, CUNA declinó acceder a los recursos que ofreció la CDI para evitar que los indígenas residentes colocaran sus puestos o formaran parte del programa de presentaciones. En algunas

ocasiones los nativos han invitado, de manera personal, a algún indígena asentado a poner con ellos un puesto de venta de artesanías, el resto de los artesanos protestan y han llegado a correrlos.

Imagen 31. «Cada año»



Dice: Cada año al llegar estas fechas me emociono, pues sé que va a llegar Nativa y nos vamos a reunir los pa ipai, los kumiay, los kiliwa, cucapá y cochimí, como lo hacían nuestros antepasados, seguimos con la tradición. Como dijera, yo este año pensé en no participar en los concursos, pero me acordé de la tradición y lo hice y canté con todo el corazón. Ya 15 años que pasaron volando, mi primer canción «Flor hermosa» cómo olvidarla, acompañada de mi tío Jesús Albáñez (qpd), uno de los mejores guitarreros que me acompañó con esta canción...pues este año volví a cantarla, pero ahora acompañada de Lina Celaya, uff sentí bonito recordar y volverla a cantar, sin olvidar mis raíces *Kuri-kuri* rshuar. También fue bonito venir de tierras lejanas, de allá de donde sale el sol, como decía mi apá, allá con los Hualapai, un gran amigo Pete Inus, que vino y compartió con nosotros sus cantos *Kuri-kuri*

Captura de pantalla,
Facebook, agosto, 2019

En otros casos algunos nativos han negociado directamente con autoridades de dependencias federales contar con apoyos económicos para Nativa. Ese fue el caso de Aurelia Ojeda, quien aprovechando su distinción con el galardón a los artesanos negoció con autoridades

de Fomento Nacional para las Artesanías (FONART) y expuso al mismísimo Presidente (que entonces era Enrique Peña Nieto) la necesidad de contar con recursos gubernamentales para realizar el festival y el concurso de artesanías. También Delfina Albáñez, célebre cantante pa ipai ha intervenido buscando el apoyo de INALI para la realización de los concursos de cantos y cuentos.

De acuerdo con algunos de sus participantes Nativa es una gran fiesta que permite que los nativos se conozcan, se reconozcan o se reencuentren. Es, quizá como lo fue la colecta del piñón, un espacio de convivencia y negociación entre los propios nativos que, como se refleja en los carteles promocionales van ajustando el alcance y los límites de la categoría de «nativo». Como puede observarse en los carteles, sólo a partir de 2018, los cochimí del desierto central han participado como anfitriones junto con los demás nativos. Los nativos del norte de la península encuentran semejanzas y diferencias relevantes con los cochimí, sin embargo, su reconocimiento ha ido en paralelo con el reajuste en el uso de esta categoría (cochimí) que han promovido principalmente los jóvenes huerteños y necuanos, quienes afirman que tanto ellos como los cochimí tienen derecho a definir como quieren ser reconocidos. En 2022, el cartel promocional de Festival Nativa incluyó también a los ku'ahl, una lengua hablada en la comunidad pa ipai de Santa Catarina que algunos lingüistas consideran como variante del diegueño (Ibáñez, 2015).¹¹⁷

Por otro lado, aunque no han permitido la participación de indígenas asentados sí han invitado a otros indígenas con quienes los nativos sienten más afinidad, no es raro que los Kumeyaay lleguen acompañados con autoridades o cantantes de otros grupos yumanos, como los

¹¹⁷ A las reuniones para la normalización de la escritura de la lengua kumiay organizadas por el INALI entre 2012 y 2013 no fueron invitados hablantes de ku'ahl (que generalmente son también hablantes de pa ipai); extraoficialmente porque se asumió como variante del pa ipai.

Quechan o los Hualapai. Además, en las últimas ediciones han invitado a indígenas seris a participar tanto con puestos como en las actividades que se presentan.

Imagen 32. Carteles promocionales de Nativa, 2017 y 2018



Fuente: Instituto CUNA

Las actividades más esperadas suelen ser los concursos. Primero se realizó el concurso de artesanías promocionado por el FONART. A partir de 2012, también INALI promovió un concurso de cantos y cuentos tradicionales y contemporáneos en lenguas yumanas, que es la única actividad

que el INALI ha seguido promoviendo de manera sistemática entre los nativos de Baja California. En fechas más recientes se han realizado concursos de comida tradicional. Finalmente, y con estrecha influencia de los Kumeyaay, desde 2016, el Nativa elige cada año a una joven que es declarada «señorita nativa». Cada concurso ha provocado que se recuperen o revaloren prácticas que son cotidianas entre los nativos, que permiten a quienes las presentan adquirir notoriedad o relevancia, poner en valor sus conocimientos y habilidades, tanto entre ellos, como en relación con el público que asiste al Festival.

Imagen 33. Expo Nativa 2022



Cartel promocional de Expo Nativa. En la imagen Beatriz Carrillo (kumiay), Bernabé Meza (kumiay), Margarita Castro (pa ipai), Raquel Portillo (cucapá), Beatriz Espinoza (kiliwa), CUNA 2022.

El Festival Nativa ha sido también un espacio para rendir homenaje a cantantes, artesanos, líderes, hablantes, autoridades tradicionales. Finalmente, algunos nativos han aprovechado el espacio que brinda el Festival Nativa para presentar a nuevos miembros de su familia, esperando que así obtengan el reconocimiento del resto de los nativos. Además de ser un espacio de reunión para los nativos, Nativa también les permite tener acceso a recursos a través de la venta de artesanías y comidas y, sobre todo, visibilizarse en sus propios términos. En contraste con eventos de difusión cultural promovidos por dependencias gubernamentales que exaltan la historia de estos

pueblos (Cf. Imagen 12), en los carteles de Nativá, el énfasis está puesto en personas, artes, lenguas y culturas vivas.

En cierto modo, actualmente y debido a la cercanía de fechas, los festivales nativa son un espacio de socialización y acceso a recursos como lo fueron las colectas de piñón. Ciertamente las formas de acceder a recursos, el entorno y las habilidades necesarias son absolutamente diferentes, aunque no son del todo diferentes los lazos que le dan sustento; la colecta de piñón, practicada ahora de manera familiar, ya no permite las interacciones y el encuentro que reunía a los nativos de distintos grupos, que han encontrado y crean nuevos espacios de encuentro e intercambio. Muchas de las dinámicas que los nativos sostienen en este Festival podrían encontrar similitudes respecto al piñón, en el sentido de que el Nativá congrega a los nativos dispersos el resto del año, permite que se encuentren, conozcan o reconozcan personas de una misma familia, que a veces sólo se conocen a partir de referencias que han escuchado en casa; quizá en esto radica la negativa de organizadores y participantes a permitir que indígenas migrantes o asentados participen en este Festival, a decir de uno de los lemas con que los promocionan «Nativá es nuestro, es para ti».

Esperando por un lugar: ¿indianizar las instituciones o institucionalizar a los indios?

Norma Meza y Javier Ceseña, ambos kumiay, fueron los primeros nativos de Baja California en ocupar puestos gubernamentales. En 2016 Norma Meza contendió por un cargo de elección popular en Tecate postulándose como candidata a la presidencia municipal por parte del Partido Movimiento Ciudadano. En Ensenada, Javier Ceseña fue invitado por el regidor de asuntos indígenas, Salvador Espinoza Asencio, para dirigir la recién formada oficina municipal de asuntos indígenas; meses más tarde, Gregorio Montes, kumiay zorreño, también formó parte de esta oficina. Norma no ganó las elecciones, pero el partido que la postuló la invitó a fundar y encabezar la oficina de asuntos indígenas en el municipio de Tecate.

Cuando realicé mi segunda temporada de campo para esta investigación, entre noviembre de 2018 y agosto de 2019, la líder cucapá Mónica González Portillo estuvo al frente de la Delegación Estatal del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. Meses más tarde Mónica fue invitada por el Presidente Andrés Manuel López Obrador, a contender por la presidencia del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). Además de Mónica, dos mujeres indígenas, también del norte fueron invitadas a postularse: Olga, tepehuana de Durango y Claudia, wixarika de Jalisco. Mi relación de amistad con Mónica me permitió conocerlas y seguir de cerca los contratiempos que tuvieron que enfrentar antes de conseguir su nombramiento oficial. Con frecuencia, en nuestros encuentros las tres denunciaban gestos de discriminación por parte de funcionarios y autoridades del CONAPRED y de la Secretaría de Gobernación. En diferentes espacios, funcionarios racistas se manifestaron contra esta propuesta asegurando que era un retroceso «indianizar» instituciones poniendo al frente de ellas a hombres y mujeres indígenas (Mónica González Portillo, mujer cucapá, comunicación personal, mayo 2021). Fue Claudia Morales Reza quien finalmente resultó titular de la Presidencia del CONAPRED; en tanto que «la representante cucapá, Mónica Paulina González Portillo, colaborará con Morales Reza y juntas trabajarán para construir una sociedad más inclusiva y con justicia social a favor de las personas históricamente discriminadas» (CONAPRED, 2022).

Paralelamente, durante el proceso electoral en Baja California durante 2021, indígenas nativos y asentados tuvieron que hacer frente a las candidaturas de «falsos indígenas». En Mexicali, Rigoberto Campos González y Adrián Gildardo Borbón afirmaron ser cucapá para presentarse como candidatos a Diputados del Partido Encuentro Solidario (PES) en el I Distrito Electoral de Baja California (en el Valle de Mexicali). En Ensenada, para contender por regidurías en el municipio, los candidatos Eduardo Vega Zamora, María de Lourdes Ostos Aquiles, María del

Rocío Serna de la «Coalición Juntos Haremos Historia» (formada por Movimiento Regeneración Nacional, el Partido del Trabajo y el Partido Verde Ecologista de México) afirmaron ser kumiay. Asumiéndose como triqui, Miriam Cano Núñez, de MORENA, se postuló como candidata a diputada local del distrito XVII (de San Quintín y zonas aledañas). Todas estas candidaturas fueron retiradas por el Tribunal de Justicia Electoral del Estado de Baja California, sin embargo, algunos de ellos han logrado mantenerse como funcionarios a nivel municipal y estatal.

Los nativos han seguido buscando acceder a puestos gubernamentales a nivel municipal, estatal y federal. Desde septiembre de 2021, Teresita Berenice Zepeda Montes, kumiay de San José de la Zorra es regidora del XXIV Ayuntamiento de Ensenada. Meses más tarde, el líder kiliwa Elías Espinoza Álvarez, compañero de Mónica González Portillo, fue nombrado titular de la delegación estatal del INPI. También de San José de la Zorra, María de los Ángeles Carrillo se postuló como diputada federal por Baja California desde marzo de 2022. Finalmente, y luego de una larga y tortuosa espera en la Ciudad de México, la líder cucapá Mónica González Portillo se integró oficialmente al CONAPRED a partir de julio de 2022. Las posturas de los nativos ante estos nombramientos no son uniformes, en general aprecian que se «abran espacios para los nativos», pero existe mucha desconfianza hacia los funcionarios.

De modo que, aunque en general los nativos consideran un avance ser tenidos en cuenta y no depender de voceros o representantes asentados o *jikús*, algunos ven con recelo a quienes han optado por esta vía, independientemente del partido que haya avalado sus candidaturas o nombramientos:

Es que algunos ya se están posicionado en las instituciones, en los partidos. Como que eso es demasiada política para mí y luego eso ni ayuda a las comunidades, se me figura que para los que andan ahí vale más la foto que la acción, lo poco o lo mucho que puedas cambiar acaba valiendo queso... neso a mí se me hace un asco. Cuando está uno metido en una institución, dígame INPI o cualquier otra, yo creo que por un cheque tú tienes que ir a los programas y no puedes quejarte, o a la mejor si puedes... pero te va a costar

De momento, parece que entre los nativos que ocupan algún cargo público, es Mónica quien cuenta con más respaldo de las comunidades nativas, además de que dio oportunidad a que jóvenes de distintas comunidades fueran contratados como funcionarios. En cualquier caso, estado en La Huerta, le pregunté a una mujer kumiay qué opinaba sobre el nombramiento de Mónica y de otros, me respondió:

Está bien que los nativos nos empecemos a meter en las dependencias, porque quieras que no los *jiku'* siempre nos discriminan, nos ven con desprecio. La cosa es que el poder corrompe, a ver qué tal les va a los paisanos con eso, que no se olviden de dónde vienen, cuáles son sus raíces. Es que la política hace daño, los políticos siempre roban, como quiera, si van, robar de pérdida que lo robado sea para nativos...a ver si nos llega algo (LPC, mujer kumiay, comunicación personal, La Huerta, enero 2019)

Estos nombramientos se han ido sucediendo a la par que diversos procesos de consulta, uno de ellos fue el promovido por el INPI entorno a la «Propuesta de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afromexicano». Sin ser funcionarios públicos dos importantes promotores de esta consulta en Baja California fueron los líderes Mónica González y Elías Espinoza. Entre los nativos, la reunión para la consulta de esta propuesta tuvo lugar el 25 de julio de 2021 en Cañón de los Encinos-San Antonio Necua, en el municipio de Ensenada. Este acto congregó principalmente a los nativos, aunque asistió alguno que otro indígena migrante, aprovechando la ocasión para encontrarse con Adelfo Regino, Director del INPI. Tras una sucinta explicación de la reforma propuesta y sus principales puntos por parte del personal del INPI, se llevó a cabo una votación a «mano alzada», al tiempo que los funcionarios locales se comprometieron a visitar a los nativos en sus comunidades para coleccionar firmas que dieran respaldo a esta votación un tanto informal, pero vistosa.

Como en muchas otras ocasiones, durante julio de 2021, Mónica y Elías me hospedaron en su casa, tanto en el Ejido Tribu Quilihuas, como en la ciudad de Ensenada. En esos días me

compartieron el texto de la reforma que iba a consultarse y me pidieron opinión. Una noche antes de la consulta, mientras cenábamos juntos en el comedor del Centro Ecoturístico de Cañón de Los Encinos- San Antonio Necua, hicimos algunos comentarios al respecto. Para Mónica y Elías esta reforma supone un cambio en el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho y no sólo como sujetos de interés público, lo que —para ella— significa el fin de relaciones y prácticas gubernamentales asistenciales. Durante la cena comenté mi desconcierto respecto al escaso reconocimiento del nomadismo como una forma de vida en común contemporánea, saqué el texto y algunos de los señalamientos que había hecho y leí en voz alta. Tomando en consideración algunas de las charlas que he tenido con ellos y con otros nativos sobre la imposición de una indigeneidad mesoamericanizada en México, señalé partes del texto que me parecían perjudiciales. Aunque estuvieron de acuerdo con mis críticas —o no quisieron discutir las—, ambos insistieron en que la consecución de derechos y reconocimiento es y ha sido gradual. Su prioridad entonces era lograr que la reforma que los reconoce como sujetos de derecho siguiera adelante para, a partir de ello, ir avanzando en formas más específicas de reconocimiento.

Tanto el posicionamiento de Elías, Mónica y otros nativos que aprobaron esta reforma comprende, al menos, las dos dimensiones de lucha que proponen Deleuze y Guattari: la que ocurre a nivel de axiomas (de leyes y derechos) y la que subyace por debajo de ésta y que está formada por «proposiciones indecibles» que coexisten, pero que escapan a la gestión tecnocrática. Estas «proposiciones indecibles» constituyen líneas de fuga, son las que algunos nativos consiguen a partir de reuniones como los *Ña Cjap* o los *Tipey Mattayum*, o incluso manteniéndose relativamente al margen de estas actividades porque les parece que son «pura grilla, puro pleito y nunca se llega a nada» (hombre kumiay, 50 años, San José de la Zorra, comunicación personal, diciembre 2018). En muchos casos se trata de prácticas, de gestos cotidianos, teniendo en cuenta

que «desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares [...] Los que juzgan en términos de macropolítica no comprenden nada del acontecimiento, puesto que siempre algo inasignable huye» (Deleuze y Guattari, 2004:

En esta dirección apunta quizá la narración que Mónica hizo de su participación en la toma de protesta de Andrés Manuel López Obrador en el Zócalo capitalino que colocó a Mónica en una disyuntiva. En los ensayos de la ceremonia, los organizadores instaron a Mónica (elegida como representante de los indígenas de norte) a arrodillarse ante el presidente para ratificar su autoridad, siguiendo los «usos y costumbres de los pueblos indígenas». Para garantizar su lugar en el escenario, Mónica aseguró que lo haría, pero llegado el momento lo evitó. Según Mónica, y otros nativos, «los usos y costumbres de los pueblos indígenas del norte», incluyen no agachar la cabeza ante nadie y, mucho menos arrodillarse (Mónica González Portillo, comunicación personal, CDMX, octubre 2018; Aurora Meza, comunicación personal, Ensenada, febrero 2015). Para Mónica y otros nativos «cumplir con el perfil» ha supuesto ajustarse —al menos en apariencia— a definiciones y criterios con que distintos actores han caracterizado genéricamente a los indígenas. Para mantener algunas características o practicas significativas o bien buscando acceder a espacios de negociación más favorables para ellos, los nativos han tenido que renunciar o asumir públicamente rasgos que no necesariamente integran o bien que rechazan tajantemente en su vida cotidiana.

En relación con las subjetividades nómades, Rosi Braidotti (2009, 2018, 2020) ha instado a favor de una ética afirmativa, señalando que «no podemos detenernos en el antagonismo» (2018: 35) y que resulta necesario «superar las dialécticas de la negatividad, las exigencias de pureza revolucionaria y la resistencia entendida como negación de la negatividad presente» (2020: 78). De acuerdo con ella, esta «trampa hegeliana»:

puede resultar en una situación en la que la crítica y la resistencia se ven atrapadas en un ciclo de negatividad, ya que están constantemente reaccionando y respondiendo a las condiciones que están tratando de cambiar. Esta paradoja resulta en el establecimiento de la negatividad como un momento productivo en el esquema dialéctico, que fundamentalmente tiene como objetivo cambiar las condiciones que la produjeron en primer lugar (Braidotti, 2020: 93).

Reflexionando en torno a horizontes, fronteras y rizomas, Elizabeth Povinelli, se cuestiona:

«¿Qué en el rizoma lo convierte en un lado u otro en el interminable juego de espionaje y contrainteligencia, insurgencia y contrainsurgencia?» para responder:

No son el soberano ni el rizoma lo que importa, sino el modo y el propósito del movimiento, las suposiciones sobre cómo se relacionan las formas de existencia entre sí y se moldean unas a otras [pues] es dentro de estos espacios que persiste el rechazo a ser horizonte o frontera (2018: 8).

En este contexto, cuando los nativos afirman «cuando uno es todo terreno lo que sobra son caminos y si no hay los hacemos» (Ángel Díaz Ojeda, hombre kumiay, 30 años, San José de la Zorra, publicación en *Facebook*, enero 2020) expresan su rechazo a ser horizonte o frontera. Definirse como mujeres y hombres todo terreno, se aleja bastante de «estar al mando» y se acerca mucho más a «llevar la vida». Creo que para los nativos, la étnica afirmativa a la que insta Braidotti no es una novedad, sino una experiencia y práctica cotidiana, que se expresa, no en la oposición dialéctica ni en la búsqueda de «la pureza autóctona» o la «pureza revolucionaria», sino en itinerarios identitarios en los que la indigeneidad no es un lugar de llegada sino un punto de partida que se despliega en múltiples direcciones; cada itinerario identitario se afirma, entonces, no necesariamente como negación o como oposición dialéctica sino, en los términos de Braidotti, como «contra verdades». Es en este sentido que cobra relevancia, en mi opinión, hacer, mantener y actualizar mapas de afectos, pues, como señala Braidotti:

no todas las singularidades y nos todos los encuentros son iguales [...] Pueden connotarse positiva o negativamente a partir del crecimiento o decrecimiento de la potencia, que se dice tal sólo en el momento en que aumenta nuestra capacidad de actuar y (de pensar) para

hacernos un poquito más felices. Sólo partir de esto, más que alegría, las subjetividades producen un mundo en común digno de ser vivido (2020: 28-29).

Seguir y pintar huellas forma parte del ejercicio cotidiano de «hacer caminos» para «llevar la vida». Este ejercicio cotidiano empieza, como señaló Mónica, por «saber dónde estás parado». Necesariamente ello supone un compromiso activo, práctico y perceptivo (Ingold, 2011: 73) tanto con el entorno ecológico, como de factores políticos, económicos o sociales (Berland y Saló, 1986: 6) en los que predomina el cambio, estacional, gradual y a veces intempestivo e imprevisible. A partir de acciones que iniciaron con la defensa del territorio y las formas de vida, a partir de la aplicación de la reforma agraria, los nativos han explorado, han transitado y han hecho caminos diversos que, a veces los conducen a destinos felices, a encuentros que aumentan su potencia, su capacidad de actuar y de construir «un mundo en común digno de ser vivido». A veces estos caminos, en los que van siguiendo y pintando huellas conducen a callejones sin salida, a desencuentros y encontronazos; no hay caminos trazados de antemano ni destinos felices asegurados, sólo el compromiso que expresan cada vez que tienen ocasión, afirmando: «llegamos primero y nos quedaremos siempre».

Conclusiones. «Y si no hay caminos los hacemos»

Para el nómada, «hogar» es la tierra que se desplaza y diferencia infinitamente bajo sus pies, la luna que lo sigue a todas partes y la narrativa de esos pasos llevados en la mente (MacCannel, 2002: 7).

Entre los cochimí, pa ipai, kiliwa, cucapá y kumiay que se identifican como indígenas nativos de Baja California, seguir y pintar huellas es una práctica tan común como caminar que, igual que caminar, sólo se aprende andando. En sus recorridos cotidianos por el territorio, los nativos siguen huellas de animales, personas, autos, procesos de maduración de plantas, fenómenos meteorológicos, seres que le dieron forma al mundo, así como las propias huellas que dejan al andar. Seguir las huellas, de los huerteños de antes y de los huerteños de ahora ha sido un proceso de aprendizaje que se hizo posible compartiendo con ellas y ellos, algunos de sus recorridos cotidianos. Estos recorridos incluyeron traslados por espacios ecológicamente diversos y cambiantes como la sierra, el desierto y en menor medida la costa; pero también transitar a través de ranchos, comunidades, poblados rurales y grandes ciudades, donde día a día «llevan la vida» y «hacen caminos».

Como resultado del aprendizaje derivado de estos recorridos y actividades compartidos fue necesario ajustar el proyecto de investigación con que inicialmente me proponía indagar en el impacto de «la migración en la transformación del papel tradicional de la mujer yumana» (Garduño, 2011: 136). Mis compañeros de viaje, entre quienes incluyo a mis lectores en el COLMICH, como a los nativos con quienes trabajé en Baja California, llamaron mi atención respecto a las limitaciones de mi planteamiento inicial. Por un lado, en el COLMICH, sobre uniformar experiencias múltiples de mujeres diversas bajo la categoría monolítica de «la mujer yumana». Por otro, entre los nativos respecto a considerar sus prácticas de movimiento y asentamiento como migración, así como en relación con hablar en pasado de actividades como la caza, la pesca o la recolección que —de manera diversa— forman parte de su vida cotidiana.

Así, mi objetivo central en esta investigación ha sido comprender las implicaciones que tienen entre los nativos, en la expresión de sus indigeneidades, algunas de las autodefiniciones que hacen de sí mismos, como las de «hombres y mujeres todo terreno», «indios sin fronteras», «los primeros en llegar» e incluso la de «nativos», tratando de «tomar en serio» su rechazo a las caracterizaciones imperantes que los presentan como migrantes. En esta dirección la delimitación de esta investigación no se centró solo en la Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta, sino que contempló los lugares donde los huerteños de antes y de ahora llevan la vida, es decir parajes, poblados y ciudades en donde viven y por los que se desplazan. Hacer etnografía en movimiento es uno de los retos que contempló esta investigación, es decir, hacer trabajo de campo teniendo en cuenta lo que ocurre en las rutas, y no sólo en los puntos de salida o llegada.

En gran parte de la producción académica en torno a los yumanos se asume que abandonaron sus prácticas móviles para convertirse en comunidades sedentarias, que viven replegados en los cerros o que su presencia más allá de sus comunidades es resultado de procesos de migración. Las herramientas analíticas de la antropología en torno al nomadismo y respecto a las comunidades indígenas inicialmente a mi alcance, me resultaban insuficientes para emprender la tarea de explorar las implicaciones de las autodefiniciones de algunos nativos en relación con sus indigeneidades. Me acerqué entonces a propuestas de la filosofía posestructuralista (Deleuze, 2017; Deleuze y Guattari, 2004; Guattari y Rolnik, 2006; Guattari, 2005) y del feminismo poshumanista (Braidotti, 2000 2018, 2020; Haraway, 1995, 2019; Dolphijn y van der Tuin, 2012), buscando herramientas para hablar de/con los nativos y de sus prácticas en presente, sin reducir su movilidad a migración, o sus patrones de movimiento a epifenómenos de la subsistencia o la organización social (Lelievre, 2017; Cresswell, 2006). Desde estas perspectivas recuperaré propuestas antropológicas, de la geografía y la sociología en torno al nomadismo y la movilidad,

a partir de formulaciones sobre cazadores-recolectores, pastores y nómadas peripatéticos (Lee y Devore, 1966; Ingold, 2011; Salzman, 1971,1972; Kaufmann 2009; Berland y Salo 1986). Esta investigación puede resultar novedosa en el sentido de que busca contribuir a los esfuerzos encaminados a «dinamizar el concepto de nomadismo» (Katzer, 2021), a través de una «antropología revitalizada de la movilidad» (Lelievre, 2017; Marshall y Lelievre, 2015) que dialoga con señalamientos del denominado *mobility turn* (Sheller y Urry, 2005; Creswell, 2006).

A partir de estas propuestas esta investigación es una aproximación que sitúa las indigeneidades de los nativos en la tensión entre nomadismo y sedentarismo. El nomadismo y sedentarismo no se definen únicamente en función de modelos territoriales, prácticas de subsistencia o formas de organización social, además consideré que la movilidad es la base corpórea de subjetividades. Propuse que diferentes experiencias de movimiento y asentamiento dan pie a la expresión de subjetividades heterogéneas, diversas y cambiantes, por lo que las prácticas de movimiento y asentamiento de los nativos no pueden reducirse a migración, aún si la incluyen.

Con este propósito, en el tercer capítulo, me acerqué a mitos de creación de los kumiay-Kumeyaay, registrados a principios del siglo XX; así como a algunas ceremonias a través de las cuales los kumiay-Kumeyaay construyen y actualizan sus lazos entre ellos, con el territorio, con vivos y muertos, con humanos y no humanos, encontrando que dejar y seguir huellas es una práctica que incluye múltiples dimensiones y registros (Katzer, 2018). Estas dimensiones se materializan cotidianamente en las actividades —no siempre tradicionales o «autóctonas»— en las que se involucran los kumiay desde un compromiso activo, práctico y perceptivo con el entorno (Ingold, 2011), compromiso que incluye no sólo aspectos materiales, sino afectivos, históricos, culturales, económicos, políticos o espirituales. En este sentido, no considero que actividades

tradicionales de los nativos les confieran una «legitimidad ancestral instantánea» (González y Gabayet, 2019) como una mónada que transmite intacta, por don, por sueños o de generación en generación. Como señala Leticia Katzer, recuperando la afirmación de una persona adscripta como huarpe «son indios no sólo por las creencias, sino también por las vivencias» (2019: 105). Es decir, estas prácticas y esquemas «a los que comúnmente llamamos cultura», subsisten en la materialidad de cuerpos, continuamente ocupados en intercambios con el entorno ecológico y también social (Ingold, 2011). En el caso de los huerteños, busqué mostrar que estas vivencias e intercambios son múltiples y dinámicos, las huellas que siguen y van dejando, sus itinerarios identitarios, son opciones y no caminos fijos trazados a priori. Estas vivencias suponen formas particulares de estar en el mundo, que incluyen movimiento y asentamiento, relaciones particulares con el tiempo, el espacio, la diferencia y la vida misma, rutas que surgen al calor de interacciones concretas. Consideré que estas actividades rebasan límites territoriales, así como dualismos ontológicos desde los cuales se establecen jerarquías y categorías fijas y cerradas (incluyendo la de nomadismo). Propuse que las indigeneidades de los kumiay-Kumeyaay, se construyen y se expresan a través de itinerarios identitarios rizomáticos, es decir, como unidades relacionales que los articulan y que se despliegan más allá de entidades de contornos claramente definidos.

A lo largo del cuarto capítulo busqué contrastar las formas en que los kumiay-Kumeyaay se sitúan e interactúan a través del tiempo, el espacio, la diferencia y la vida, en relación con proyectos sedentarios, derivados de la consolidación de Estados Unidos y México. Mi exploración contempló dimensiones ontológicas, epistemológicas y políticas que asocio con la colonialidad del ser, el saber y el poder. En mi opinión la colonialidad o el colonialismo colono se expresan en el hecho de que en las «reglas que la gente blanca ha impuesto no hay lugar para cazadores recolectores». Tanto en la gestión gubernamental como en las narrativas y prácticas académicas

imperantes se asume que el nomadismo, especialmente el asociado con la caza-pesca-recolección, es una forma de vida remota que se ha abandonado, dando pie indefectiblemente al sedentarismo, la agricultura o la proletarización. Consideré que la colonialidad se expresa, por un lado, en la «trampa territorial del Estado» (Agnew, 2012) que, en México, circunscribe a los indígenas a comunidades sedentarias y agrícolas, y que, por otro lado, toma forma en estereotipos (Hall, 1991, Deloria 2004) y alocronías (Fabian, 2019) que, hoy en día, invisibilizan a los nativos, restringiendo prácticas tradicionales y el ejercicio de sus derechos.

Esta exploración tuvo en propósito de situar a La Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta, en la tensión entre sedentarismo y nomadismo. Fue necesario tener en cuenta algunos proyectos productivos, de vivienda y culturales promovidos por diferentes instancias gubernamentales. A pesar de que estos proyectos han incentivado formas de asentamiento sedentario, formas de organización comunales y expresiones tradicionales de la cultura, los huerteños han encontrado formas para mantener patrones dispersos y móviles de asentamiento, formas de organización procesuales y para fortalecer expresiones de su cultura, definida en sus propios términos. Explorar las dinámicas de las que participan los huerteños me empujó necesariamente a indagar en interacciones y dinámicas mediante las cuales se articulan, desafían o negocian en relación con diversos actores con quienes interactúa, a veces en armonía, y otras evadiendo o tratando de frenar la violencia que los asedia, a veces disfrazada de buenas intenciones.

A partir de mis recorridos, geográficos e intelectuales, esta tesis es una exploración sobre el nomadismo considerado como una forma de vida en común contemporánea que se actualiza y se afirma en movimiento, a través de itinerarios identitarios múltiples y heterogéneos. Cotidianamente los nativos reconocen a sus antepasados como nómadas, aunque muy pocos de

ellos reivindican serlo en la actualidad; se distinguen de los «recién llegados», indígenas asentados y *jikú*, en gran medida a partir de sus patrones de asentamiento, afirmando su pertenencia a una comunidad a pesar de —o precisamente por— no vivir permanentemente en ella. En este contexto, referirme a los nativos y a sus indigeneidades como «nómades» puede ciertamente resultar tan arbitrario como asegurar que son migrantes. No ignoro tampoco que designar a los nativos como nómadas puede resultar tanto en su otrificación como en su idealización. Desde una antropología revitalizada de la movilidad, el nomadismo puede resultar una categoría analítica útil para explorar formas de vida en común que rebasan fronteras (geográficas o identitarias), más aún cuando, como en el caso de los nativos, éstas contemplan actividades como la caza, la pesca, la recolección, que persisten a pesar de las regulaciones.

En este sentido mi investigación dialoga con esfuerzos que, desde distintas disciplinas sociales se encaminan a explorar la importancia del movimiento y de diferentes experiencias de movilidad en relación con la con-figuración de las subjetividades. Por un lado, estas perspectivas conminan a evidenciar los «sesgos sedentarios» (Lelievre, 2017; Marshall y Lelievre, 2015; Cresswell, 2006; Malkii, 1995) que han resultado en «ciencias sociales inmóviles» que tratan como norma la estabilidad, el significado y el lugar y como anormal o anómica la movilidad, el cambio o la falta de un lugar fijo (Sheller y Urry, 2006: 208). Desde el paradigma de las nuevas movilidades las reflexiones se encaminan a valorar la importancia de los movimientos sistemáticos que involucran a personas, información y mercancías, lo que supone desafíos respecto a la [re]definición de objetos y metodologías de investigación.

Apostando por una «metafísica del flujo», algunas de las propuestas en torno a la movilidad y el movimiento invitan a cuestionar cómo estos «sesgos sedentarios» se traducen o materializan en actitudes y políticas públicas que penalizan y criminalizan la movilidad. Desde esta perspectiva

estos sesgos se hacen presentes también al equiparar distintos tipos de movilidad humana, en el sentido de que niegan las diferencias en las experiencias de las personas que se mueven, argumentando que —ciertamente— no es lo mismo desplazarse como turista que como refugiado (Cresswell, 2006). Las experiencias de movilidad de los nativos, como muchos de ellos afirman, no puede equipararse a la de los exiliados o los migrantes. El rechazo de los nativos a ser considerados migrantes es en mi opinión su forma de hacer presentes estas diferencias que por mucho tiempo han sido invisibilizadas, negadas o trivializadas. Esta investigación ha sido un esfuerzo por visibilizar estas diferencias, la especificidad de la movilidad de los nativos y la importancia que, el movimiento y la dispersión han tenido en la configuración de sus indigeneidades, así como en sus esfuerzos por afirmar la vida a pesar de los pronósticos de extinción que, al menos desde la segunda mitad del siglo XIX se ciernen sobre ellos.

Acercarme a las indigeneidades de los nativos a través del nomadismo fue un ejercicio para construir prácticas y narrativas alternativas que consideren su movilidad, pero sin asumirla como migración. Estando en Baja California o en California, dentro de su territorio grande o *Matt kuatay*, los kumiay-Kumeyaay no se asumen como migrantes, de hecho, he contemplado su rechazo e incluso indignación a ser considerados como tales cuando están en su tierra. En mi opinión, los nativos rechazan esta categoría porque los violenta al desconocer sus vínculos cotidianos, históricos, culturales, espirituales con su territorio. Al ser una primera aproximación al nomadismo, en relación con la expresión contemporánea a las indigeneidades de los nativos, a lo largo de esta tesis hay muchos aspectos que apenas exploro y habrá tantos más que ni siquiera preví.

Particularmente las experiencias, relaciones y agencia de las mujeres nativas, en su diversidad y heterogeneidad son un aspecto que apenas menciono. Puede resultar interesante situar

la actual visibilidad de muchas de ellas, más que en relación con la migración, atendiendo a sus sistemas de parentesco y de organización social (Rodríguez-Tomp, 2006; Luomala, 1963) o bien en relación con prácticas tradicionales como la pesca (Navarro-Smith, 2012; Muehlmann, 2012a) o los cantos y la tradición oral (Velasco, 2021).

Por otro lado, considerando que los desplazamientos de los huerteños se extienden más allá de fronteras nacionales, y que como ellos señalan «tenemos parientes hasta del otro lado también» me parece que es necesario indagar más sobre la distribución y las dinámicas que permiten que estos lazos se afirmen cotidianamente; es decir, aunque exploré y busqué abarcar los recorridos de los huerteños a través de *Matt kuatay* esta investigación se limita a las fronteras nacionales de México. El último día que estuve en Baja California trabajando en esta investigación, dos amigos kumiay, Gil (de La Huerta) y Ángel (de San José de la Zorra) me dieron raite al aeropuerto; en el camino, viendo la costa desde la carretera Transpeninsular, pude platicar con Ángel de las prácticas tradicionales de los «zorreños», así como de las visitas de los Kumeyaay a su comunidad, lo que hizo evidente para mí, que éstas dinámicas y prácticas cambian entre una comunidad y otra; ya no estaba en mis posibilidades profundizar al respecto.

Además, considerando que el idioma kumiay se habla poco de manera cotidiana, presté poca atención a las palabras y frases que usan cotidianamente y, en general al idioma kumiay; la movilidad lingüística de los Kumeyaay-Kumiay parece igualmente una veta a explorar (Muehlmann, 2012b; Garrido, 2015). Profundizar en relación con regímenes de trabajo y de acción libre parece otra vía interesante que seguir, más aún respecto a las formas en que los nativos se integran a puestos gubernamentales. Hasta donde sé, entre 2008 y 2023 en La Huerta sólo se realizó una fiesta tradicional del 4 de octubre, quizá en honor a San Francisco, aunque sin ninguna celebración católica ni referencia directa al santo. En 2023, casi después de una década sin fiestas,

la Comunidad Indígena Kumiay de La Huerta celebró una concurrida fiesta tradicional en la que, a la distancia, destaca evidentemente la presencia de vaqueros (Véase imagen 14).

Desde diciembre de 2018 al menos una mujer y un hombre huerteños trabajan como funcionarios del INPI; un par de años después se renovó el comisariado ejidal, cargo que siempre recae en los kumiay, considerando que la asamblea ejidal se compone exclusivamente de ello y ellas. Desde su conformación como ejido tanto hombres como mujeres kumiay han sido derechosos y han participado activamente en la asamblea ejidal cuando se reúne cotidianamente (a veces pasan meses o años sin que la asamblea se reúna y sin que se elijan autoridades agrarias). La participación de los nativos en puestos gubernamentales es relativamente reciente, no parece descabellado contemplar que, como resultado de su gestión en estos espacios, sean sus definiciones de cultura y tradición —y no las de académicos y funcionarios *jikús*— las que se impongan. Esta vía puede ser una alternativa frente a las perspectivas que buscan «saber bien cómo se está llevando la normativa ritual, [si] las fiestas y danzas se hacen de acuerdo al protocolo ritual» (Olmos, 2018) [valdría preguntarse el «protocolo ritual» ¿establecido cuándo, por quién, para qué? ¿por los antropólogos?]. Personalmente me parece un reto importante acompañar/compartir recorridos y procesos, seguir rutas, más que arbitrar la «autenticidad» cultural o ritual.

Enfatizando su autoctonía, una de las formas en que los nativos se identifican es afirmando que son «los primeros en llegar», esta aseveración generalmente viene acompañada de la frase de que «primero en tiempo, primero en derecho». Asocio esta reivindicación de los nativos con el hecho de que, en muchos aspectos, han sido y son los últimos en ser tomados en cuenta, como lo evidencia la conformación de reservaciones Kumeyaay en Estados Unidos o de ejidos y comunidades agrarias en México. En la mayoría de estos procesos en acceso de los nativos al reconocimiento gubernamental de sus territorios estuvo condicionado a que aceptaran formas

sedentarios de organización, propiedad y tenencia de la tierra. Más recientemente los condicionamientos al reconocimiento de su indigeneidad se apoyan, a decir de ellos mismos en que «son pocos, están regados, no hablan la lengua ni andan en el cerro con taparrabos», es decir, a que no cumplen con los estereotipos y expectativas de algunos funcionarios y académicos, cuya influencia es importante.

Los posicionamientos de los nativos respecto a sus derechos territoriales y respecto al reconocimiento de su existencia pasada y contemporánea son diversos, no es infrecuente que se cuestionen «todo el territorio es nuestro, nosotros estábamos aquí antes de que se formara Mexicali, Ensenada, todo, pero ni modo que por nuestras demandas todos se vayan para que quedemos como estábamos» (RSV, hombre kumiay 50 años, comunicación personal, Ensenada, diciembre 2018). Aunque algunos sueñan con que eso pudiera ser posible, en general las exigencias territoriales de los kumiay giran en torno al respeto y libre acceso tanto a sus lugares sagrados, como a sus lugares de caza, pesca o recolección, aún si éstos no forman parte del ejido o la comunidad, como diría la líder kumiai Josefina Meza «nosotros no nos oponemos al progreso, pero si queremos que respeten nuestros panteones, los lugares donde descansan nuestros antepasados». La Ley de Derechos y Cultura Indígena de Baja California respalda este derecho que, en la práctica es atropellado frecuentemente, incluso por el INAH.¹¹⁸

Argumentando que son los primeros en llegar algunos kumiay consideran justo ser los primeros en ser tenidos en cuenta, por ejemplo, en relación con las concesiones de agua. Enfrentados en conflictos territoriales con ejidos colindantes y con cortadores clandestinos que con frecuencia saquean recursos como la salvia o la yuca, los nativos demandan también mayor

¹¹⁸ Véase García, Jayme (2023), Pueblos originarios protestan ante el INAH, en *El Imparcial*, en línea en: <https://www.elimparcial.com/tijuana/ensenada/Pueblos-originarios-protestan-ante-el-INAH-20230508-0028.html>

protección a sus territorios y a sus recursos por parte de «los forestales» y en general, de funcionarios gubernamentales que por décadas han fomentado la protección ambiental sin tenerlos en cuenta e incluso penalizando y criminalizando sus prácticas de subsistencia tradicionales. Aunque desde la academia y la gestión gubernamental se ha acusado a los nativos de lucrar con su cultura (en frases como «no aprenden la lengua si no les pagan»; «sus fiestas las hacen motivados por los recursos que ofrecen las instituciones», por ejemplo), estos cuestionamientos — de investigadores, funcionarios e incluso de algunos nativos— pocas veces alcanzan a grupos que borrando la presencia de los nativos, utilizan sus nombres y algunos estereotipos para acceder a recursos gubernamentales, a la visibilidad y el reconocimiento. Estos actos de «apropiación cultural» y «ventriloquía» pueden considerarse como expresiones de racismo, a contemplarse en la legislación que promueve el reconocimiento de la diversidad cultural.

Además, es importante, tanto desde el gobierno como desde la academia, trascender la «trampa territorial del Estado». Esto implica por un lado reconocer el carácter trinacional —no sólo binacional— de grupos transfronterizos como los kumiay-Kumeyaay. En ambos lados de la frontera los kumiay-Kumeyaay han hecho esfuerzos para que la frontera internacional no los separe (Barsewisch, 2006). Las actuales disposiciones que regulan su tránsito a través de las fronteras fomentan desigualdades, pues mientras que los Kumeyaay pueden ir y venir con relativa libertad, los kumiay necesitan visa o contar con la invitación de los Kumeyaay, restringiendo su tránsito. En México, en lo que respecta a los nativos en Baja California, superar la trampa territorial implicaría tener en cuenta a los que, por motivos diversos no viven permanentemente en sus comunidades, tanto en lo que respecta a proyectos gubernamentales, como en lo tocante a proyectos de investigación. Esta condicionante en el acceso a recursos y proyectos gubernamentales genera tensiones y conflictos entre los propios nativos que entran en

competencia; simultáneamente, los proyectos de investigación que contemplan distintas voces de los nativos —más allá de las comunidades— puede arrojar luz sobre las complejidades y desafíos contemporáneos que enfrentan (Delgado et al., 2016)

Los esfuerzos tanto a nivel estatal como nacional encaminados hacia el reconocimiento y ejercicio de derechos culturales no son despreciables, sin embargo, seguir definiendo a los pueblos indígenas de México como aquellos que viven en una comunidad sedentaria y agrícola es anacrónico y restrictivo. Aunque «sean pocos y estén regados», aunque «no resulten electoralmente rentables» los nativos encuentran en prácticas como la caza, la recolección y la pesca espacios de socialización y transmisión de conocimientos; como el «sistema de milpa», exaltado por el INPI, estas actividades también «conllevan una relación espiritual y de armonía con la naturaleza» (INPI, 2021: 86). Como señalaba en la década de 1980, un funcionario del INI «el pequeño tamaño de su grupo no debería ser razón para que se les desatienda» (Vargas, 1980:8), incluso quizá debiera ser al revés.

Considerando los esfuerzos que cotidianamente los nativos hacen para llevar la vida, en un medio geográfico heterogéneo y cambiante, en contextos sociales que los vulneran y violentan, me parece necesario abandonar o al menos cuestionar las narrativas extincionistas o ultimistas, en general, las prácticas académicas o gubernamentales que se reducen a hacer inventarios de prácticas culturales o de los últimos hablantes, cantantes, artesanos o médicos tradicionales. Me parece que estas perspectivas reproducen la violencia que denuncian al reificar nociones estáticas o esencialistas de cultura. Ciertamente la tradición y las costumbres orientan la vida, las prácticas y las formas en que los nativos se sitúan e interactúan en relación con el espacio, el tiempo, la diferencia y la vida. La tradición y las costumbres entre los nativos no son inmóviles, su cultura no es «la reproducción sagrada de lo idéntico» (Haraway, 1995); se sitúan desde la creatividad o

la innovación (Wagner, 2019), involucrándose en «procesos de singularización» (Guattari y Rolnik, 2006: 36), abiertos e inacabados, en devenir.

En resumen, en esta investigación intenté mostrar que, al definirse como «mujeres (y hombres) todo terreno» las y los nativos no están al mando, ni asegurando caminos libres de obstáculos ni destinos felices, sino afirmando la vida en devenir. Esto supone reconocer la violencia estructural y simbólica que históricamente ha permeado sus relaciones con los recién llegados, pero creo que esta definición es también una invitación para explorar nuevos caminos, narrativas, prácticas y relaciones que no hagan del dolor y la pérdida un espectáculo, sino un motor. En palabras de teóricas feministas esta autodefinición es una invitación para «hacernos cargo» (Haraway, 2019), para «estar a la altura de lo que nos ocurre» (Braidotti, 2016), para afirmar la vida y no la extinción, para crear mundos y futuros posibles, dignos de ser vividos, poniendo en juego todas nuestras diferencias. Entiendo que es a esta creatividad, a esta afirmación de la vida y la diferencia, a la que se refieren asegurando «Cuando uno es todo terreno lo que sobra son caminos y, si no hay, los hacemos» (Ángel Díaz Ojeda, hombre kumiay, 30 años, San José de la Zorra, publicación en *Facebook*, enero, 2020).

Referencias

- Abadi, Diego (2016), Deleuze y Derrida: diferencias divergentes, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 68: 131- 146
- Agnew, John (2011), Space and place. En J. Agnew and D. Livingstone (eds.), *Handbook of Geographical Knowledge*. London: Sage.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967), *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, CDMX: Instituto Indigenista Interamericano
- Ames, Keneth (2014), Complex Hunter-Gatherers. En Smith, C. (ed) *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York, Springer, en línea en: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4419-0465-2_964
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso
- Ávila, Dario (2014), El nomadismo filosófico de Rosi Braidotti: una alternativa materialista a la metafísica de la presencia, en *Tabula Rasa*, 21: 167-184
- Banegas, Eathan (2017), Indian Gaming in the Kumeyaay Nation, en *The Journal of San Diego History*, 63 (1), en línea en: <https://sandiegohistory.org/journal/2017/january/indian-gaming-kumeyaay-nation/>
- Barfield, Thomas [ed] (2000), *Diccionario de antropología*, México: Siglo XXI editores
- Barnard, Alan (1983), Contemporary Hunter-Gatherers: Current Theoretical Issues in Ecology and Social Organization, en *Annual Review of Anthropology*, 12:193-214
- Barsewisch, Alexandra von (2006), 'Tipai Uam': el recorrido indio. Kumeyaay courses astride la línea, en *Culturales*, 2(3): 52-102
- Barth, Friedrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. CDMX: Fondo de Cultura Económica, 9-49,
- Barth, Friedrik (1981), Pautas de utilización de la tierra pos las tribus de Persia Meridional, en Llobera (Ed.): *Antropología económica*, Estudios etnográficos, Barcelona, Anagrama, 1981, 69-79
- Basso, Keith (1990), Stalking with stories: Names, places, and moral narratives among the Western Apache. En: Basso, Keith, *Western Apache language and culture: Essays in linguistic anthropology*, Tucson: University of Arizona Press, 19-55.

- Beck, Margaret; Neff, Héctor (2007) Hohokam and Patayan Interaction in Southwestern Arizona: Evidence from Ceramic Compositional Analyses, en *Journal of Archaeological Science* 34:289-300.
- Bendímez, Julia (1999), Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California, en *Antología de la Arqueología de Baja California*, 14-31
- Bendímez, Julia; Sánchez, Yolanda (1990), Una visión general de las sociedades indígenas autóctonas de Baja California, en Trujillo, Gabriel (coord.), *Minorías en Baja California, Baja California*, México: INEA, 35-57
- Berland, Joseph; Salo, Matt (1986) Peripatetic communities: an Introduction, en *Nomadic Peoples*, 21-22, 1-6
- Bettinger, Robert (2002), *Why Corn Never Came to California*, en línea en: https://www.researchgate.net/publication/248695542_Why_Corn_Never_Came_to_California
- Bettinger, Robert (2015), *Orderly Anarchy. Sociopolitical Evolution in Aboriginal California*, California: University of California Press
- Bird-David (1994), Sociality and Immediacy: Or, Past and Present Conversations on Bands, en *Man*, New Series, 29 (3): 583-603
- Blaser, Mario (2019), Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales, En *América Crítica* 3(2), 63-79
- Bogue, Roland (2005), Nomadic Flows: Globalism and the Local Absolute, en *Concentric: Literary and Cultural Studies*, 31 (1), 7-25
- Bogue, Ronald (2004), Apology for nomadology, en *Interventions*, 6:2, 169-179.
- Bonada, Alejandro (2015), Desertificación y resistencia: Los orígenes histórico-ambientales de las cooperativas pesqueras cucapá (1937-2015), Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”, 15: 15, 19-32.
- Braidotti, Rosi (2011), *Nomadic Theory, The Portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press, 137-165
- Braidotti, Rosi (2000), *Sujetos nómades*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.
- Braidotti, Rosi (2002), *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal
- Braidotti, Rosi (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona: Gedisa, pp. 187-233

- Braidotti, Rosi (2018), *Por una política afirmativa. Itinerarios Éticos*. México: gedisa
- Bravo-Espinoza, Yacotzin (2018), Los territorios indígenas y la colonialidad del derecho: la lucha por la defensa del territorio indígena Cucapá (Baja California, México), en *TEFROS*, 6 (1), 34-68.
- Bravo-Espinoza, Yacotzin (2019), *Disputa por las narrativas y prácticas de (i)legalidad en la defensa del territorio y la pesca cucapá dentro de la Reserva de la Biosfera Alto Golfo de California y Delta del río Colorado*. [Tesis de Doctorado, no publicada] México: UAM
- Burgois, Philippe (2009), Apertura. Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre violencia en las Américas. En: Julián López, Santiago Bastos y Manuela Camus (eds.), *Violencias desbordadas*. Córdoba, Guatemala: Universidad de Córdoba, pág. 28-62.
- Burton, Erlinda (1973), Culturas prehistóricas en el Valle Imperial, en *Calafia*, 2(2), 11-14
- Cabrera, José (2016), Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo poscolonial. Aproximaciones desde el caso del pueblo Mapuche, en *Izquierdas*, N.26, pp. 169-191
- Caccavari, Eva (2009), *Maat Sarrai. Sitios sagrados kumiai. Informe elaborado para la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* [Manuscrito inédito], México: CDI .
- Caccavari, Eva (2012), *Los kiliwa y su pacto de vida: Identidad, territorio y resistencia de un grupo yumano* [Tesis de maestría], México: UNAM
- Carricó, Richard (1997), Sociopolitical Aspects of the 1775 Revolt at Mission San Diego de Alcalá, en *The Journal of San Diego History*, 43 (3). En línea en: <https://sandiegohistory.org/journal/1997/july/missionrevolt/>
- Carrico, Richard (2008), *Strangers in a Stolen Land: Indians of San Diego County from Prehistory to the New Deal*, California: Sunbelt Publications
- Caso, Alfonso (1948), Definición del indio y lo indio”, en *América Indígena*, 8: 5, 331-338
- Castro Gómez, Santiago; Groosfoguel, Ramón (2007), Introducción, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 9-24.
- Cattelino, Jessica (2010), The double-bind of American Indian Need-Based Sovereignty, en *Cultural Anthropology*, 25 (2), 235-262
- Chandler, David; Reid, Julian (2018), ‘Being in Being’: Contesting the Ontopolitics of Indigeneity, en *The European Legacy*, 23:3, 251-268,

- Cifuentes, Bárbara (2002), Lenguas amerindias en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1833-1874), en *Dimensión Antropológica*, 24, 113–138.
- Clastres, Pierre (1978), *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores.
- Conolly, Michael (2016), *Maay Uuyow: Kumeyaay Cosmology*. California: Shuluk
- Crenshaw, Kimberle (1991 (Jul)): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. En: *Stanford Law Review* 43 (6), pág. 1241-1299. Disponible en línea en <http://www.jstor.org/stable/1229039>.
- Cresswell, Tim (2006), *On the move : Mobility in the Modern Western World*, Nueva York: Routledge
- Cruz, Norma (2007), El poblamiento de Baja California y la influencia de la política de población en el periodo cardenista, *Estudios Fronterizos*, 8;16, 91-122
- Darnell, Regna (1998), Rethinking the Concepts of Band and Tribe, Community and Nation: An Accordion Model of Nomadic Native American Social Organization, en *Papers of The Twentieth Algonquian Conference*, Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Davis, Edward (1919), The Diegueño Ceremony of the Death Images, en *Contributions From The Museum of The American Indian*, Heye Foundation, 2(2), 7-33
- Davis, Edward (1921), Early Cremations Ceremonies of The Luiseño and The Diegueño Indians of Southern California, en *Contributions From The Museum of The American Indian*, Heye Foundation, 7 (3), 91-110
- De la Cadena, Marisol (2009), Un análisis más allá de "la política", en *Journal of the World Anthropology Network*, 4, 139-171.
- De la Cadena, Marisol (2020), Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política», en *Tabula Rasa*, 33, 273-311.
- De la Cadena, Marisol; Starn, Orin (2007), Introduction, en *Indigenous Experience Today* (1-30), New York: Wenner-Green.
- Deleuze, Gilles (2017), *Derrames II. Aparatos de estado y axiomática capitalista*. Buenos Aires: Cactus
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2004), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Delgado, Claudia; Soto, Enrique; Caccavari Eva (2017), La campana invertida: Desigualdad social entre los y las jóvenes indígenas paipai y kumiai en Baja California.

- Deloria, Philip (2004), *Indians in Unexpected Places*, Kansas: Kansas University Press, pp. 8-54.
- Di Paola, Madesta (2009), *Nomadismo e interdisciplinariedad. La máquina nómada: el movimiento como forma de resistencia*. En línea: <https://interartive.org/2009/11/nomadismo>
- Díaz-Guzmán, Diana (2020), Del giro ontológico a la ontología relacional y política, una mirada a la propuesta de Arturo Escobar, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 99-122.
- Dixon, Kroeber (1919), Linguistic Families of California, en *American Archaeology and Ethnology*, 16:3, 47-118
- Dolphin, Rick; van der Tuin, Iris (2012), *New materialism: Interviews & Cartographies*, Michigan: Open Humanties Press
- Domínguez, Martín (2019), *La harina en el cielo. Representaciones, prácticas y saberes astronómicos de las familias paipai y koal del municipio de Ensenada, Baja California* [Tesis de Doctorado], CDMX: CIESAS
- Drucker, Philip (1937), *Culture Element Distributions: V Southern California*, Berkeley: University of California Press
- Drucker, Philip (1941), *Culture Element Distributions: XVII Yuman-Piman*, Berkeley: University of California Press
- Du Bois, Constance (1904), The Story of the Chaup: A Myth of the Diegueños, en *The Journal of American Folklore*, 17(67), 217-242
- Du Bois, Constance (1906), Mythology of the Mission Indians, en *The Journal of American Folklore*, 19 (73), 145-164
- Du Bois, Constance (1907), Diegueno Mortuary Ollas, en *American Anthropologist*, 9(3), 484-486
- Du Bois, Constance (1908), Ceremonies and Traditions of the Diegueno Indians, en *The Journal of American Folklore*, 21 (81), 228-236
- Du Bois, Constance (1901), The Mythology of the Dieguenos, en *The Journal of American Folklore*, 14(54), 181-185
- Dussel, Enrique (2000), Europa, modernidad y eurocentrismo, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 24-33
- Dyson-Hudson, Neville (1972), The Study of Nomads, en *Perspectives on Nomadism*, Irons William y Dyson-Hudson (eds), Leiden: Brill, 2-29

Esperón, Juan (2013), Deleuze: una filosofía del devenir y la diferencia, en *Prometeica*, IV (8), 23-45

Esperón, Juan (2018), Acontecimiento, efectucción y sentido en la filosofía de Gilles Deleuze, *Universitas Philosophica*, 35(70), 207-228.

Esperón, Juan; Etchegaray Ricardo; Chicolino Enrique; Romano Augusto (2016), *Pensar con Deleuze. Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo*, Buenos Aires: Editorial Abierta FAIA: 8-65.

Fabian, Johanes (2019), *El tiempo y el Otro. Cómo construye la antropología su objeto*. Cauca: Universidad de los Andes/Universidad de Cauca

Field, Margaret (2012), Kumeyaay Language Variation, Group Identity, and The Land, en *International Journal of American Linguistics*, 78:4, 557-573

Fleuriet, Jill (2007), Articulating Distress on Multiple Levels: Illness, History, and Culture Among the Kumiaiof Baja California, Mexico, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 23 (1), 155-180

Flushman, Bruce S. y Barbieri, Joe (1986), Aboriginal Title: The Special Case of California, en *Pacific Law Journal*, 391 (1986), 391-460. En línea en: <https://scholarlycommons.pacific.edu/mlr/vol17/iss2/4>

Foro Internacional de Mujeres Indígenas (2006), *Mujeres Indígenas Confrontan la Violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas*. En colaboración con HIVOS/UNIFEM/MADRE/Global Found for Women. edit. por FIMI. Nueva York.

Fukuma, Mao (2022), Multiculturalismo neoliberal y transnacionalización de los pueblos indígenas en la frontera México-Estados Unidos, en *EntreDiversidades*, 9(1(18), 148-175. <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A06>

Gaggioti, Hugo, et al. (2005), El nomadismo y el movimiento como epistemologías del mundo contemporáneo, en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 19 (510-1): 12

García-Beltrán, Yolanda (2021), *La implantación de centrales de energía eólica: impactos territoriales e identitarios en la población indígena de Baja California*, [Tesis de Doctorado], México: UAM

- Gamble Lynn y King Chester (2011), Beads and Ornaments from San Diego: Evidence for Exchange Networks in Southern California and the American Southwest, en *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 31 (2), 155-178
- Garduño, Everardo (1994), *En donde se mete el sol: historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, México: CONACULTA
- Garduño, Everardo (2003), Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales, en *Frontera Norte*, 15:30, 65-89.
- Garduño, Everardo (2004), Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 77, 41-60.
- Garduño, Everardo (2011), *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
- Garduño, Everardo (2015), *Yumanos*, México: CDI
- Garduño, Everardo (2016), *Los kumiai*, Mexicali: UABC
- Garibay, Isabel (2023), *Pérdida del paisaje kumiai, una mirada etnoecológica a la recolección y explotación de salvia blanca (Salvia apiana Jeps. 1908) en San José de la Zorra, Baja California* [Tesis de Maestría] Zámora: COLMICH
- Gifford, Edward (1918), Clans and Moieties in Southern California, en *American Archaeology and Ethnology*, 14:2, 155-219
- Gifford, Edward (1926), Miwok Lineages And The Political Unit In Aboriginal California, en *American Anthropologist*, 28: 389-401
- Gifford, Edward (1931a), The Kamia of Imperial Valley, en *Bureau of American Ethnology Bulletin*. 97:1-94.
- Gifford, Edward (1931b), The Cocopa, en *American Archaeology and Ethnology*, 31:5, 257-334
- Gifford, Edward; Lowie Robert (1928), Notes on the Akwa'ala Indians of Lower California, en *American Archaeology and Ethnology*, 28:7, 339-352
- Gil, Yasnaya; Cumes Aura (2021), La dualidad complementaria y el Popol vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo, Dossier, *Revista de la Universidad de México*, 18-25.
- Gilbert, Jérémie (2016), *Nomadic Peoples and Human Rights*. London, New York: Routledge.

- Gilbert, Jérémie (2007), Nomadic Territories: A Human Rights Approach to Nomadic Peoples' Land Rights, en *Human Rights Law Review*, 7(4), 681-716.
- Giménez, Gilberto; Héau, Catherine (2007), El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad, en *Culturales*, 3(5), 7-42.
- Golbaum, David (1984), Noticia respecto a las comunidades indígenas que pueblan el Distrito Norte de la Baja California, en *Calafia* V (3): 3-5.
- González, Alejandro; Gabayet Natalia (2015), ¿Qué hace al kiliwa un koléew? la historia etnográfica subvertida en la esquina norte del país, en *Desacatos*, 49: 130-149
- González, Alejandro; Gabayet, Natalia (2019), Cantantes Yumanos: mitos, sueños y tradición, en *Frontera norte*, 31, e2039. Epub 05 de febrero de 2020. <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2039>
- Grosfoguel, Ramon (2008), Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 199-215
- Guattari, Felix; Rolnik, Suely (2006), *Micropolítica. cartografías de deseo*, Madrid: Traficantes de sueños
- Hale, Charles (2007): ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala, en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina Cuaderno del futuro* (23), pág. 285-346.
- Hall, Stuart (1992), 'The question of cultural identity', en Stuart Hall, David Held and Tony McGrew (eds), *Modernity and its Futures*, Cambridge: Polity Press: 273-325
- Haraway, Donna (1988), Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, en *Feminist Studies*, 14: 3, 575- 599.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra
- Haraway, Donna (1999), Las promesas de los monstruos: Una política regeneradores para otros inapropiables, en *Ciencia y sociedad*, 30, pp. 121-163
- Haraway, Donna (2019), *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*, Bilbao: Cansoni
- Heau, Catherine; Rajchenberg, Enrique (2007), Las fronteras de la patria, en *Estudios Sociológicos*, 23:67, 239-252
- Hedges, Ken (1975), Notes on the Kumeyaay: A Problem of Identification, en *The Journal of California Anthropology*, 2:1, 71-83

- Heizer, Robert y Kroeber, Alfred (1946), For Sale: California at 47 Cents Per Acre, en *The Journal of California Anthropology*, 3 (2),
- Heizer, Robert (1972), *The Eighteen Unratified Treaties of 1851-1852 Between The California Indians And The United States Government*, Berkeley, CA: University of California
- Hernández Castillo, Aida (2001), *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- Hildebrand, John; Hagstrum Melissa (1995) Observing Subsistence Change in Native Southern California: The Late Prehistoric Kumeyaay en *Research in Economic Anthropology* 16:85-127.
- Hohenthal, William D., et al (2001), *Tipai ethnographic notes: a Baja California Indian community at mid-century*, Novato, CA: Ballena Press
- Honeychurch, William; Amartuvshin, Chunag; Wright, Joshua; Carolus, Christina; Hrivnyak, Michelle (2023), Multiresource Pastoralism, Dynamic Foodways, and Ancient Statecraft in Mongolia, en *Land*, 12 (1715). <https://doi.org/10.3390/land12091715>
- Ibáñez, Tomás (2014), *Anarquismo es movimiento*, Barcelona: Virus
- Ibáñez, Elena (2015), *Descripción fonológica de la lengua PaʔiPÁ:Y* [Tesis de Licenciatura], México: INAH
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) (2020), *Densidad de población por entidad federativa*, en línea en https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?px=Poblacion_07&bd=Poblacion
- Ingold, Tim (1980), *Hunters pastoralists and ranchers. Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformations*, Nueva York: Cambridge University Press
- Ingold, Tim (1996), Hunting and gathering as ways of perceiving the environment, en Ellen, Roy y Katsuyoshi Fukui (eds.), *Redefining Nature: Ecology, Culture, and Domestication*, Berg. pp. 117--155
- Ingold, Tim (2015a), Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento, en *Mundos Plurales. Revista Latinoamericana de Políticas y Acción pública*, 2 (2), 9-2
- Ingold, Timothy (2015b), *Líneas. Una breve historia*, Madrid: gedisa
- Instituto de Investigaciones Sociales (1957), *Etnografía de México*, México: UNAM
- Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), (2021), *Propuesta de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afromexicano*, CDMX: INPI
- Instituto Nacional Indigenista (1982), *Los Grupos de Baja California*. México: INI.

- Jackson, Helen (1889/2015) *A Century Cf Dishonor A Sketch Cf The United States Government's Dealings With Some Cf The Indian Tribes*, Boston: Roberts Brothers
- Jáuregui, Jesús (2008), ¿Quo vadis, Mesoamérica?, en *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 8, 3-32
- Katzer, Leticia (2014), La colonialidad etnopolítica entre sus “restos”. Notas desde la espectrología, en *Materialidades (pos), coloniales y de la (de), colonialidad latinoamericana* (22-30), Rosario: UNR Editora.
- Katzer, Leticia (2015a), Márgenes de la etnicidad: de fantasmas, espectros y nomado-lógica indígena. Aportes desde una «etnografía filolítica», en *Tabula Rasa*., 22, 31-55.
- Katzer, Leticia (2015b), La etnicidad como "acontecimiento". Una etnografía de las trayectorias de subjetivación y des-comunalización étnica huarpe en Mendoza y San Luis, en *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 4(7), 63–76.
- Katzer, Leticia (2016), «Diferencia-como-colonia», gubernamentalidad/biopolítica y Vivir bien (en-común), derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial, en *Tabula Rasa*, 25, 317-362.
- Katzer, Leticia (2018), Etnografías desérticas. Reflexiones desde una antropología del nomadismo, en *Revista Temas Sociológicos*, 23, 115-145
- Katzer, Leticia (2019), *Etnografías Nómades. Teoría y práctica antropológica (pos)colonial*. Buenos Aires: Editorial Biblos
- Katzer, Leticia (2021), Dinamizando el concepto de nomadismo. Notas teóricas y etnográficas sobre un modelo territorial no reconocido, en *Tabula Rasa*, 37, 151-167.
- Khazanov, Anatolli (1981), Myths and Paradoxes of Nomadism, en *European Journal cf Sociology*, 22 (1): 141-153
- Kelly, Robert (1992), Mobility/Sedentism: Concepts, Archaeological Measures, and Effects, en *Annual Review cf Anthropology*, 21: 46-66
- Kelly, William (1942), Cocopa Gentes, en *American Anthropology*, 4(4), 675-691
- Kendall, M.B. (1983) Yuman Languages, en *Handbook cf North American Indians*, Volume 10, Southwest, A. Ortiz, ed., Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 4-12.
- Kirchhoff, Paul (2015 [1942]), The Tribes of Baja California and P. Baegert's Book, Laylander, Don (Trad.), en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 51(2), 19-35

- Kroeber, Alfred y Kluckhohn, Clyde (1952) Culture: a critical review of concepts and definitions, en *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, 57 (1)
- Kroeber, Alfred L (1904), Types of Indian Culture, en *American Archaeology and Ethnology*, 2:3, 81-103
- Kroeber, Alfred L (1920), Yuman Tribes of the Lower Colorado, en *American Archaeology and Ethnology*, 16:8, 475-485
- Kroeber, Alfred L (1925), Handbook of the Indians of California, Government Documents and Publications. 8. En línea en: https://digitalcommons.csumb.edu/hornbeck_ind_1/8
- Kroeber, Alfred L (1955), Nature of the Land-Holding Group, en *Anthropology and Indian Claims Litigation: Papers Presented at a Symposium Held at Detroit in December, 1954*, 2(4): 303-314
- Kumeyaay Complaint (2020), Case 1:20-cv-02712-TNM, Document 1, Filed 09/23/20: Court for the District of Columbia, en línea en: <https://www.courthousenews.com/wp-content/uploads/2020/10/Kumeyaay-complaint.pdf>
- Kurczyn, Patricia y Arenas, César (2009), La población en México, un enfoque desde la perspectiva del derecho social, en línea en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2638/7.pdf>
- Langdon, Margaret (1975), Kamia and Kumeyaay: A Linguistic Perspective, en *Journal of California Anthropology*, 2(1),
- Langdon, Margaret (1990), Diegueño: How Many Languages? en *Proceedings of the 1990 Hoka-Penutian Languages Workshop*, 184-1990
- Laylander, Don (1991), Organización comunitaria de los yumanos occidentales: Una revisión etnográfica y prospecto arqueológico, en *Estudios fronterizos*. 24:25, 31-60
- Laylander, Don (1999), Una exploración de las aportaciones culturales, en *Antología de arqueología de Baja California*, 41-45
- Laylander, Don (1997), Inferring Settlement Systems for the Prehistoric Hunter-Gatherers of San Diego County, California, en *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 19 (2), 179-196
- Lee, Robert (1970), Work effort, group structure, and land use in contemporary hunter-gatherers, en Ucko, P.J., Tringham, R., and Dimbleby, G.W., (eds.), *Men, settlement, and urbanism*, 177-185.
- Lee, Robert (1992), Art, Science, or Politics? The Crisis in Hunter-Gatherer Studies, en *American Anthropologist*, 9(4): 31-54

- Lelievre, Michelle (2017), *Unsettling Mobility Mediating Mi'kmaw Sovereignty in Post-contact Nova Scotia*, Tucson: The University of Arizona Press
- Lelièvre, Michelle; Marshall, Maureen (2015), Because life it self is but motion: Toward an anthropology of mobility, en *Anthrcpological Theory*, 15(4), 434-471. <https://doi.org/10.1177/1463499615605221>
- León-Portilla, Miguel (1985), Los indígenas de la frontera entre México y Estados Unidos, en *Reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza. III Reunión de Universidades Mexicanas y de Estados Unidos*, México: ANUIES/PROFMEX, 195-219
- Lerma, Enriqueta (2014), Algunas consideraciones sobre investigación etnográfica en la tribu yaqui, en *Culturales*, 2(2): 41-62
- Lévy, Jacques (2000), Les Nouveaux Espaces de la Mobilité, en Bonnet, M. y D. Desjeux (eds), *Les Territoires de la Mobilité*, Paris: Presses Universitaires de France,
- Lonnberg, A (1981), The Digger Indian Stereotype in California, en *Journal cf California and Great Basin Anthrcpology*, 3(2),77-89
- López -Caballero, Paula (2016), Pistas para pensar la indigeneidad en México, en *Interdisciplina*, 4 (9): 9-27.
- López- Caballero, Paula (2021), Inhabiting Identities: On the Elusive Quality of Indigenous Identity in Mexico, en *The Journal cf Latin American and Caribbean Anthrcpology*, 26(61), 1-23
- López Velasco, Vicente (1975), *Y surgió la unión. Génesis y desarrollo del Consejo Nacional de Pueblos indígenas*, México: UNAM
- López, Hugo; Harris Claudia (2017), La antropología entre fronteras: reflexiones sobre los aportes de Edward Holland Spicer (1906-1983) en el noroeste de México, en *Saberes. Revista de las ciencias y las humanidades*, 1 (2): 104-122
- Low, Setha (2017), *Spatializing Culture. An Engaged Anthrcpological Approach to Space and Place* [Introduction]. London y New York: Routledge.
- Low, Setha y Lawrence-Zuñiga Denis (2003) (eds.) *The Anthrcpology cf Space and Place: Locating Culture*, Malden, MA: Blackwell
- Luomala, Katherine (1963), Flexibility in Sib Affiliation among the Diegueno, en *Ethnology*, 2:3, 282-301
- Luomala, Katherine (1978), Tipai Ipai, en *Handbook cf North American Indians*, 8, Washington: Smithsonian Institution, 592-609

- Luna, Rubén (2021), *Pueblos nativos y territorios en el noroeste de México. Organización y problemáticas territoriales* [Tesis de Doctorado], Mexico: UNAM
- MacCanell, Dean (2002), Geographies of the unconscious: Robert F. Heizer versus Alfred Kroeber on the drawing of Indian territorial boundaries, en *Cultural Geographies*, 9(1): 3-14
- Maffesoli, Michel (1999), El nomadismo fundador, en *Nómadas*, 10, 126-142
- Magaña, Mario (1997), Nomadismo estacional indígena en Baja California, en Wilken Michael; Castillo, Edna; Martínez Laura (eds.) *Baja California Indígena Symposium IV. El impacto de la época misional en las comunidades indígenas de Baja California*, Ensenada: Instituto de Cultura Nativas de Baja California, 31-42
- Magaña, Mario (2004), El poblamiento de Baja California durante el siglo XIX: Reflexión desde la historia demográfica, en *Estudios fronterizos*, 5:10, 117-134
- Magaña, Mario (2009), *Poblamiento e identidades en el área central de las Californias, 1769-1870*, [Tesis de Doctorado no publicada], Zamora: COLMICH
- Magaña, Mario (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, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Magaña, Mario (2015), *Población y nomadismo en el área central de las Californias*. Mexicali: UABC
- Martínez-Hernández, Ángel (2011), El dibujante de límites: Franz Boas y la (im)posibilidad del concepto de cultura en antropología, en *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 18(3), 861-876.
- Martínez-Novio, Carmen (2006), *Who defines indigenous? identities, development, intellectuals, and the state in northern Mexico*, New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press
- Martínez-Novio, Carmenn (2018), Discriminación y colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa (2007-2017), en *Alteridades*, 28 (55) 49-60
- Massey, Doreen (2005), *For space*. London: Sage.
- Massey, Doreen (2012), *Un sentido global de lugar*. Barcelona: Icaria. Espacios críticos, 156-181.
- Mathes, Michael (1997), Nuevas observaciones sobre la población indígena de Baja California durante la época misional, en *Baja California Indígena. Symposium IV*, Ensenada: CUNA, 43-52
- Matus, Maximiliano y Olmos, Miguel (2021), *Antropología del norte de México y el suroeste de los Estados Unidos*, Tijuana: COLEF

- Meigs, Peveril (1972), Notes on the La Huerta Jat'am, Baja California: Place Names, Hunting, and Shamans, en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 8(1),:35-40.
- Meigs, Peveril (1977), Notes on the Paipai of San Isidoro, Baja California, en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 13:1, 11-20
- Méndez, Hugo; Santillán, Ernesto (2011), Apostillas sobre la impronta simbólica del desierto–territorio en la identidad cultural de Mexicali y su valle, en *Estudios Fronterizos*, 12:23, 117-148.
- Méndez, Pablo (2010), El devenir inmanente del Estado: axiomática capitalista y gubernamentalidad, en *Perspectivas metodológicas*, 10 (10),30-47
- Miller, Larisa (2013), The Secret Treaties with California's Indians, en *Prologue-Quarterly of the National Archives and Records Administration*, 45(3-4), 38-45
- Mixco, Mauricio (2010), Las lenguas indígenas, en Laylander, Don; Moore, Jerry; Bendímez Julia (eds), *La prehistoria de Baja California. Avances en la arqueología de la península olvidada*, Mexicali: INAH, 31-52
- Moctezuma, José; López, Hugo; Harris Claudia (2013), Los territorios del Noroeste, en Moctezuma José y Aguilar, Alejandro (coord), *Los Pueblos Indígenas del Noroeste. Atlas Etnográfico*, México: INSON, INALI, INAH
- Morales, Ana (2016), *Cochimíes, indios del Norte. Etenohistoria y patrimonio cultural del Desierto central de Baja California. Siglo XVIII al presente*. [Tesis de Maestría no publicada]. El Colegio de la Frontera Norte
- Morales, Berenice (2018), *Territorialidad en Áreas Naturales Protegidas: Miradas cruzadas entre comunidades de pescadores en México y Brasil*. [Tesis de Doctorado no publicada]. Universidade Estadual de Campinas
- Morgan, Lewis H. 1987 [1887]. *La sociedad primitiva*, Madrid: Edymon, 77-111 y 523-545.
- Muehlmann, Shaylih (2013), *When I Wear My Alligator Boots Narco-Culture in the U.S. Mexico Borderlands*, California: University of California Press.
- Muehlmann, Shaylih (2012a), *Where the River Ends:Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta*, Durham: Duke University Press
- Muehlmann, Shaylih (2012b), Rhizomes and other uncountables: The malaise of enumeration in Mexico's Colorado River Delta, en *American Ethnologist*, 39:2, 339-353
- Murdock, Geoge (1963) [1949] *Social Structure*, New York/London: The Free Press/ Collier-Macmillan Limited

- Navarro-Smith, Alejandra; Cruz, Sergio (2015), Territorio y prácticas culturales amenazadas en pueblos yumanos en Baja California, en *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5, 77-102
- Navarro-Smith, Alejandra (2008), Cucapás, derechos indígenas y pesca. Dilemas del sistema productivo pesquero vis a vis las políticas de conservación de las especies en el Golfo de California, en *Revista Chilena de Antropología Visual*, 12, 171-196"
- Navarro-Smith, Alejandra (2013), Pescadores cucapá contemporáneos: investigación y video colaborativo en un escenario de conflicto, en *Horizontes Antropológicos*, 19, (39),205-240
- Navarro-Smith, Alejandra (2014), Reconocimiento de derechos diferenciados en la cultura jurídica central mexicana: apuntes desde el caso cucapá, en *Diario de Campo*, (4-5): 14-24
- Navarro-Smith, Alejandra (2016), Dilemmas of Sustainability in Cocopah Territory: An Exercise of Applied Visual Anthropology in the Colorado River Delta, en *Human Organization*, 75 (2), 129-140
- North, Arthur (1908), The Native Tribes of Lower California, en *American Anthropologist*, 10:2, 236-250
- Ochoa, Jesús (1976), Caciques, señores, capitanes y gobernadores: Nombramientos Indígenas en Baja California, en *Calafia*, 3:3, 11-37
- Ochoa, Jesús (1979), Distribución actual de los grupos indígenas de Baja California, en *Calafia*, 4:1, 21-60
- Oehmichen, Cristina (2003), *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*, México D.F., México: UNAM
- Olmos, Miguel (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*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte
- Olmos, Miguel (2011), *El chivo encantado*, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Fondo Regional Para la Cultura y las Artes
- Olmos, Miguel (2003), La etnomusicología y el Noroeste de México, en *Desacatos*, 12: 45-61
- Olmos, Miguel (2013), Despojo y violencia en los pueblos indígenas del noroeste de México, en Miguel Olmos (coord.), *Fronteras culturales, alteridad y violencia*, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte

- Olmos, Miguel (2011b), El patrimonio intangible y el arte musical yumano, en Miguel Olmos y Lourdes Mondragón (coords.), *Memoria vulnerable: El patrimonio cultural en contextos de frontera*, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El patrimonio cultural en contextos de frontera
- Olmos, Miguel (2012), *Pueblos indígenas en riesgo*, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Instituto Nacional de Pueblos Indígenas
- Orozco y Berra, Manuel (1864), *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*. México: Imprenta de JM Andrade y Escalante, en: <https://amatzin.hypotheses.org/1522>
- Owewumí, Oyeronke (2015), [1997], *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, Bogotá: Ed. En la frontera
- Panedo, Eva (2014), *Historiografía del parentesco del evolucionismo decimonónico al particularismo antievolucionista* [Tesis de Doctorado, no publicada], Universidad de Santiago de Compostela
- Palaisi, Marie (2018), Saberes nómades. El sujeto nómade como contraespacio epistemológico, en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 60, 57-73
- Panich, Lee (2010) Spanish Missions in the Indigenous Landscape: A View from Mission Santa Catalina, Baja California, en *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 30(1), 69-86
- Piedrahita, Claudia (2015), *Sujetivaciones políticas y pensamiento de la diferencia*, Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Perez, Robert (2009), *Confined to the Margins Smuggling among Native Peoples of the Borderlands*, Durham: Duke University Press, 248-273
- Pimentel, Francisco (1874), *Cuadro descriptivo de las lenguas indígenas de México*, México: Tipografía de Isidro Epstein
- Piñera, David (1991), *Ocupación y uso del suelo en Baja California. De los grupos aborígenes a la urbanización dependiente*. México, Baja California: UNAM/UABC.
- Povinelli, Elizabeth (2002), *The cunning of recognition. Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press (Politics, history, and culture),
- Povinelli, Elizabeth (2018), Horizons and Frontiers, Late Liberal Territoriality, and Toxic Habitats, *e-flux Journal*, 90, 1-8
- Powell, John (1872), *Indian Linguistic Families, of America, North of Mexico*, Washington: Smithsonian Institution

Powers, Stephen (2016/1877). *Tribes of California*, Contributions to North American Ethnology, en: https://digitalcommons.csumb.edu/hornbeck_usa_2_c/1

Porcayo, Antonio (2021), Puerta septentrional de Baja California: reconociendo la arqueología de sus migrantes, en Olmos, Miguel y Matus Maximino (coords.) *Antropología del norte de México y el suroeste de los Estados Unidos : entrecruce de caminos y derroteros disciplinarios*, Tijuana: El Colef, 99-114

Pratt, Mary Louise (2010), Capítulo 15. Epílogo: la indigeneidad hoy, en *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, Lima: Institut français d'études andines

Quijano, Aníbal (2000), *En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO

Restrepo, Eduardo (2012), *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca

Restrepo, Eduardo (2014), *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO

Restrepo, Eduardo (2016), *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*, Bogotá: Envión editores, 2016

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/ Universidad Javeriana/ Editorial Universidad del Cauca

Rivera, Silvia (2016), Etnicidad estratégica, nación y (neo), colonialismo en América Latina, en *Alternativa. Revista de estudios rurales*, 5, 66-87

Rodríguez Tomp, Rosa (2006), *Los límites de la identidad. Los indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. La Paz: Instituto sudcaliforniano de cultura.

Rosaldo, Renato (1989), *Culture & Truth : The Remaking of Social Analysis*, Boston, Bacon Press

Salzman, Philip (1971), Movement and Resource Extraction among Pastoral Nomads: The Case of the Shah Nawazi Baluch, en *Anthropological Quarterly*, 44(3): 185-197

Salzman, Philip (1980) Is "nomadism" a useful concept? en *Nomadic Peoples*, 6, 1-7

Samaniego, Marco (2006), La formación de una economía vinculada con Estados Unidos. Relaciones de poder entre los gobiernos locales y federales, en Samaniego, Marco (coord.), *Breve historia de Baja California*, Baja California, México: UABC/ Porrua

Sariego, Juan Luis (2005), La comunidad indígena en la Sierra Tarahumara. Construcciones y deconstrucciones de realidades y conceptos, en Lisbona Miguel (Coord.), *La comunidad a debate*.

Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo, Michoacán: COLMICH/UNICAH

Sariego, Juan Luis (2016), Matrices indígenas del norte de México, en *Desacatos*, 56, 172–183.

Sheller, Mimi; Urry John (2006), The new mobilities paradigm, en *Environment and Planning*, 38: 207-226

Schneider, David (2007), ¿De qué va el parentesco?, en Parkin, Robert y Stone, Linda (ed),; Juan Aranzandi y Cecilia Motolío (trd), *Antropología del parentesco y de la familia*, Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramon Areces.

Schroeder, Albert (1979) Prehistory: Hakataya, en *Handbook of North American Indians*, 9, Southwest, A. Ortiz, (ed) Washington, D.C: Smithsonian Institution, 100-107

Scott, James C (2009), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, London: Yale University Press.

Sempio, Camilo; Olivos Nicolás (2013), Reconocimiento étnico y resistencia: la construcción de una identidad panyumana, en Moctezuma José y Aguilar, Alejandro (coord), *Los Pueblos Indígenas del Noroeste. Atlas Etnográfico*, México: INSON, INALI, INAH

Shipek Florence (1991), *De fina Cuero: Her autobiography, an account of her last years, and her ethnobotanic contributions*. Menlo Park, Ca: Ballena Press.

Shipek, Florence (1982), Kumeyaay sociopolitical structure, en *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 4(2): 296-303

Shuttera, Alejandro (2006), Derrida: la estructura desplazada y el problema de la différence, en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 4(2), 93-108

Simpson, Audra (2014), *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham: Duke University Press

Simpson, L. M. & Terry L. Jones (2020) Sedentism and Settlement in Native California: Research Progress and Prospects, en *California Archaeology*, 12:1, 59-92, DOI: 10.1080/1947461X.2020.1755188

Spicer, Edwar (1971), Persistent Cultural Systems, en *Science*, New Series, 174 (4011), 795-800

Spier, Leslie (1923), Southern Diegueno Customs, en *American Archaeology and Ethnology*, 20, 297-358

Stenger, Isabelle (2017), [1999]. ¿Nómadas y sedentarios? en *Nómadas*, 10, 99-106.

- Steward, J. H. (1937). Ecological Aspects of Southwestern Society, en *Anthropos*, 32(1/2), 87–104. <http://www.jstor.org/stable/40447907>
- Steward, J. H. (1955). Theory and Application in a Social Science, en *Ethnohistory*, 2(4), 292–302. <https://doi.org/10.2307/480560>
- Steward, Julian; Gibson, Ann; Rowe, John (1961), Alfred Louis Kroeber, 1876-1960, en *American Anthropologist*, 63 (5), 1038-1087
- Taylor, Lawrence (2000), La transformación de Baja California en estado, 1931-1952, en *Estudios fronterizos*, 1:1, 47-87.
- Terán, Manuel [1952], Vida pastoril y nomadismo, en *Revista de la Universidad de Madrid*, (6):3, en línea en <http://www.residencia.csic.es/teran/img/obra/pastoril.pdf>
- Tsing, Anna (2017), *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis: Minnesota University Press
- Valadez, Adrián (1963), *Temas históricos de Baja California*, México D.F., México: Editorial Jus
- Valenzuela, Manuel (1998), *Nuestros piensos: culturas populares en la frontera México-Estados Unidos*, México: CONACULTA
- Velasco, Alejandra (2017), *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*. [Tesis de Maestría] México: Universidad Autónoma Metropolitana
- Velasco, Alejandra (2022), *Ser mujer Jaspuyam: identidades de género y agencia femenina en el pueblo paipai de Baja California* [Tesis de Doctorado]. México: Universidad Autónoma Metropolitana
- Wagner, Roy (2019), *La Invención de la cultura*, Madrid: Nola Editores
- Warman, Arturo (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Waterman, Talbot (1910), The Religious Practices of The Diegueno Indians, *American Archaeology and Ethnology*, 8:6: 272-358
- Waters, Michael (1982) The Lowland Patayan Ceramic Tradition In Hohokam and Patayan, en R. H. McGuire and M. B. Schiffer, (eds) *Prehistory of Southwestern Arizona*, New York: Academic Press, 275-297.
- Wendrich, Willeke y Barnard, Hans (2008), The Archaeology of Mobility: Definitions and Research Approaches, en Barnard & Wendrich ed., *The Archaeology of Mobility. Old World and New World Nomadism*, California: UCLA

Wilken, Michael (1993) Una separación artificial. Grupos yumanos de México y Estados Unidos, en *Estudios fronterizos*, 31-32: 135-159

Wilken, Michael (1997) Natural Resource Management Among Indigenous Groups of Baja California: Traditional Practices and Contemporary Perspectives, en Wilken Michael; Castillo, Edna; Martínez Laura (eds.) *Baja California Indígena Symposium IV. El impacto de la época misional en las comunidades indígenas de Baja California*, Ensenada: Instituto de Cultura Nativas de Baja California, 133-147

Zamora, Esthela, et al (2012), *El pasado de un pueblo hace su futuro. Historia de vida de tres personajes kumiai*, Ensenada: CDI

Zárate, David (1986), Reacción indígena ante la cultura misional [Ponencia], en *II Symposium de Historia*, Instituto de Investigaciones Históricas, UABC

Videos, documentales y reportajes

Agroin (2023), *Yucca schidigera*, en *Agroin. Baja Agro Internacional*, en línea en: <https://www.yucca.com.mx/>

Almaráz, Yinna (2020), Jóvenes indígenas de Baja California: el choque cultural de salir al mundo mestizo, en *La Jornada de Campo*, en línea en: <https://www.jornada.com.mx/2020/08/15/delcampo/articulos/indigenas-bc.html>

Alvarado-Waipuk, Jacob (2020, agosto 7), Commentary: We demand respect for our Kumeyaay people. Our sacred sites must not be destroyed, en *The San Diego Union Tribune*, en línea en: <https://www.sandiegouniontribune.com/opinion/commentary/story/2020-08-07/kumeyaay-nation-border-wall-sacred-site-demonstration>

Caccavari, Eva (2019, abril 13), *Aquí estamos*, en Youtube, en <https://www.youtube.com/watch?v=eO6wSQ0LO88&list=PL2ZIU7R1uGHbR6uduQorrjk5FDJROUOKh&index=2>

California Native Plant Society (2022, abril 8), Saging the World Official Trailer, en Youtube, en: <https://www.youtube.com/watch?v=OwvnBKFMGGc>

Centros CONACYT (2019, septiembre 9), Encuentro Binacional de Pueblos indígenas en la frontera, en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=pMElwYXUMU4>

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2022, julio 12), Toma protesta la nueva presidenta del Conapred, Claudia Olivia Morales Reza, en Boletines, en línea en: https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=1449&id_opcion=103&op=213

Cruz, Javier (2013, enero 28), Otra Recomendación de la CNDH por violación a derechos humanos en Baja California. Ahora por el caso kumiai de La Huerta, en *A los cuatro vientos*, en línea en <http://www.4vientos.net/2013/01/28/otra-recomendacion-de-la-cndh-por-violacion-a-derechos-humanos-en-baja-california-ahora-por-el-caso-kiliwa-de-la-huerta/>

Cruz, Javier (2015, julio 27): Denuncian indígenas kumiai agresión de soldados en Ojos Negros, en *A los cuatro vientos*, en línea en: <http://www.4vientos.net/2015/07/27/denuncian-indigenas-kumiai-agresion-de-soldados-en-ojos-negros/>

- Desinformémonos (2018, enero 2016), *Lucero Alicia Islaba Meza, Concejala kumiai. Comunidad Juntas de Neji, Baja California*, en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=tjnpjzLUKhg>
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2012, agosto 2), Represión del ejército federal a la comunidad kumiai La Huerta, en B.C., en *Enlace Zapatista*, en línea en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/08/01/la-otra-en-tijuana-denuncia-represion-del-ejercito-federal-a-la-comunidad-kumiai-la-huerta-en-b-c/>
- El Canal de Juan Carlos Domínguez (2018), *Mujeres indígenas: Matriarcado en Comunidad Kumiai*, en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=7ACuVKpVXbo>
- Francisco Arzave (2016), *Busca Mujer Kumiai Alcaldía de Tecate*, en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=CAIc35N84UE>
- García, Jayme (2023, mayo 9), Pueblos originarios protestan ante el INAH, en *El Imparcial*, en línea en: <https://www.elimparcial.com/tijuana/ensenada/Pueblos-originarios-protestan-ante-el-INAH-20230508-0028.html>
- Gotfredson, David (2020, julio 1º): Kumeyaay Nation protest halts East County border wall construction again, en *CBS8*, en línea en: <https://www.cbs8.com/article/news/local/kumeyaay-nation-protest-halts-east-county-border-wall-construction-again/509-20988e9a-0ab7-49b2-915a-ef0100eed8fc?fbclid=IwAR1nZCXt4LCHCS6l2wcfinfUDJSW8afmZc81LUxwVPi6Q8Ef8z6eHJF6kw>
- Imagen UABC (2014, 14 de septiembre), *El vicje de los árboles sagrados*, en línea en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=Q4uPnqQfscM>
- Imagen Noticias (2013, diciembre 31), *Colapsa tramo en carretera escénica Ensenada-Tijuana*, en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=LV6rfKCYaWE>
- Indigenous Americans (2018, diciembre 21), *San Diego's First People - Kumeyaay Native Americans*, en Youtube en: <https://youtu.be/Q3w3MQkT9B0?feature=shared>
- Instituto de Cultura de Baja California (2015, noviembre 3), Realizan Takei Kna en Ceart Ensenada, en *ICBC Noticias*, en línea en: <https://icbcnoticias.wordpress.com/tag/ensenada/page/2/>
- Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (2020), Diversidad Baja California, en *Cuéntame*. *INEGI*, en línea en: <https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/bc/poblacion/diversidad.aspx?tema>
- Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (2018), *Atlas de los pueblos indígenas de México*, en línea en: <http://atlas.inpi.gob.mx/>
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (2011), Yumanos. Jalkutat, el Mundo y la Serpiente Divina, en *Mediateca INAH*, en línea en: <http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/exposicion%3A928>
- Kanap Poman (2012), *Las mujeres que platican en kumiay*, en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=qnPismjrsGg>
- Kumeyaay.info: <http://www.kumeyaay.info/kumeyaay/>

Kumeyaay.com: <https://www.kumeyaay.com/>

México Desconocido (2023), Danza de la primavera, en *Pueblos mágicos*, en línea en <https://pueblosmagicos.mexicodesconocido.com.mx/festividades/6727-danza-de-la-primavera/>

Pacheco, Benjamín (2014, julio 14), Rechazan kumiais video, en *El Vigía*, en línea en <https://www.elvigia.net/general/2014/7/15/rechazan-kumiais-video-163970.html>

Pastrana, Daniela; Guerrero Celia; Natera, Ximena; Ruíz, María (2019, abril 3), Buscando a los cochimí, en línea en *Pie de Página*, en línea en <https://especiales.piedepagina.mx/el-color-de-la-pobreza/yumanos/buscando-a-los-cochimi.html>

Plex (2020, agosto 26), Presentación Yumanos, en *Facebook*, en línea en <https://fb.watch/powASMUTML/>

Ramírez, Íñigo (2017, noviembre 5), La región donde las mujeres son las jefas, en *El Universal*, en línea en: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/la-region-donde-las-mujeres-son-las-jefas/>

San Diego State University (2020, julio 10), *Kumeyaay Against Borders*, en *SDSUnbound*, en línea en: <https://ais.sdsu.edu/borderwall.htm>

Somos Perlas (2015, junio 19), *Somos perlas ¿qué nos importa el mar?* En Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=y9Sd2O8-h-k>

Southern California Tribal Chairmen's Asociation (2023), Member Tribes, en SCTCA, en línea en: <https://sctca.net/member-tribes/>

Redacción Zeta (2014, mayo 28), Diputada del PAN propone que Cucapás vendan tamales al Oxxo, en *Zeta*, en línea en <https://zetatijuana.com/2014/05/diputada-del-pan-propone-que-cucapas-vendan-tamales-al-oxxo/>

Verrechia Films (2014), *Kumeyaay Land*, en línea en: <https://www.verrechiafilms.com/work/v/kumeyaayland>

Anexo 1. Mis maestros nómades

En las siguientes páginas presento a algunos de mis maestros nómades: familias y personas de quienes he aprendido lo que significa afirmar la vida y la diferencia aún en situaciones difíciles y cambiantes. Presento a las personas a través de los grupos familiares de los que forman parte y que refiero en orden alfabético, indicando además sus lugares de residencia. La información que presento es general, a fin de ubicarlos a lo largo del texto; en la mayoría de los casos las edades son aproximadas. Los datos que ofrezco corresponden al periodo de 2017 a 2022, es posible que algunos hayan cambiado sus lugares de residencia o sus actividades. En el Anexo 5 presento algunos árboles genealógicos que permiten rastrear los vínculos familiares de las personas a quienes hago referencia.

Aldama Cuero

Lugares de residencia: La Huerta, Ojos Negros, Ensenada, Tijuana

Con Teodora Cuero Robles (conocida como La Generala, sobre todo tras la muerte de Bernardo), el General tuvo nueve hijos: Severiana, Zeferina, Cecilia, Martha, Mario, Benito, José María, Teresa y Rafaela (a quien mencionaré más adelante). Severiana Aldama Cuero, mejor conocida como la Cheve, nació en 1947; debido a la diabetes tuvieron que amputarle ambas piernas, sus hijos viven y trabajan en ranchos cercanos a La Huerta, una de sus hijas, vive en Tijuana. En 2019 Cheve vivía con una de sus nietas, Pilar, de entonces 13 años; sus hijos la visitaban con relativa frecuencia. Tanto Pilar como Cheve fueron de mucha ayuda para mí; Cheve contándome su historia de vida, sus anécdotas de lugares donde vivió trabajando como cocinera y platicándome también de las familias kumiay regadas por todos lados, de la gente de antes. Pili acompañándome en recorridos por La Huerta.

Aldama López

Lugares de residencia: Ensenada, Sierra de Juárez

Entre 2017 y 2021, esta familia huerteña no vivía en La Huerta. La familia la componen Rigoberto Aldama, Magda López (jikú) y sus tres hijas: Jaret, Diana y Daina. Debido a su trabajo como ranchero, Rigo vivía en el Rancho Las Calabazas y Magda, Jaret, Diana y Daina en Ensenada, es decir, a unos 75 kilómetros de distancia. Rigo y Magda tenían alrededor de 40 años; Jaret, la hija mayor tenía alrededor de 15 años, con una separación de más o menos 2 años cada una. Todos los miembros de esta familia han destacado en diferentes ámbitos.

Rigo es un excelente ranchero que se ocupa del ganado, de cuidar la vid que tiene sembrada el patrón, y como responsable de diferentes proyectos productivos que desde el rancho se han

impulsado (como la elaboración de carnes finas o queso). Además, es un destacado vaquero como lo atestiguan diferentes premios que ha recibido luego de su participación en lazaderas, rodeos y jaripeos. Es también un excelente cazador, al que muchos cazadores deportivos buscan como guía; también es un buen pescador, una actividad que realiza de forma recreativa; tiene fama de ser bueno jugando al beisbol, un deporte muy apreciado en las comunidades nativas. Además, Rigo es cantante de *Kuri-kuri* y uno de los hablantes de kumiay más jóvenes, creció con su nana Teodora Cuero que fue quien le enseñó mucho de lo que sabe, Aldama es el apellido de su madre y es el que usa y que les dio a sus tres hijas. Magda es su compañera, famosa por sus platillos de comida tradicional que aprendió a preparar viviendo con Teodora Cuero, a quien cuidaban; es una mujer decidida, platicadora, luchona y muy solidaria. Jaret, ha recibido diversos premios como estudiante destacada; Diana ha destacado como gimnasta y por su voz para cantar; Daina es una joven activa, fuerte y creativa.

A esta familia la conocí en el Parque Nacional Constitución de 1857 en abril de 2012. Desde entonces la relación ha sido estrecha y muy afectuosa. Mientras trabajé para el INALI participaron en algunas actividades que coordiné: Jaret pasó algunos días en mi casa para asistir a los Convivios Lingüísticos (pasaba la noche conmigo para irnos juntas temprano); además, Rigo y sus hijas participaron varias veces en los Concursos de Cantos y Cuentos llevándose siempre los primeros lugares. Con ellos compartí dos «idas al piñón» una en 2019, sólo con Rigo y con Magda; otra, en 2021 con Rigo, Magda y Diana. Hicimos varios recorridos en Sierra de Juárez, para encontrar «la bajada pal desierto», y para que yo conociera lugares de pinturas rupestres y otros restos arqueológicos que van encontrando cada vez que se desplazan. En 2022, luego de casi una década sin que se reuniera la Asamblea Ejidal, reconociendo sus habilidades y sus conocimientos tradicionales, Rigo fue elegido presidente del Comisariado en La Huerta, pues tiene derecho agrario, aunque aún no viven de forma permanente ahí.

Aldama Machado

Lugares de residencia: La Huerta, Ensenada

El último General de La Huerta fue Bernardo Aldama Machado, hijo de Pedro Aldama (Hat'am) y Angelina Machado (Mishkuish), al parecer ella era originaria de Jamatay, B.C, desde donde algunos se desplazaron a La Huerta, otros a San Antonio Necua y algunos a San José de la Zorra. Entre 2011 y 2019 conocí a dos hermanos del General: Jovita y Gerardo.

Conocí a Jovita Aldama Machado en 2011; trabajando para INALI, en 2013 Jovita se integró a los proyectos de revitalización lingüística con el propósito de enseñar idioma y cantos kumiay a su nieta Miriam Ortega (35 años) y a sus dos pequeños bisnietos, Fermín y Ximena (entonces recién nacida).

Conocí a Gerardo Aldama Machado (70 años) en 2019, él es padre de María de los Ángeles (50 años), Chililla, con quien pude platicar también sobre la historia y la vida en La Huerta.

Ceseña

Lugares de residencia: Cañón de los Encinos-San Antonio Necua, Ensenada

Dos hombres que han sido muy importantes para mi comprensión de la vida de los kumiay, de los nativos y del nomadismo han sido José Alfredo Ceseña y Javier Ceseña, tío y sobrino; ambos de la comunidad kumiay de San Antonio Necua-Cañón de los Encinos. José Alfredo Ceseña es uno de los cantantes y hablantes de kumiay de mayor edad, ronda los 80 años; su apariencia física no coincide con los estereotipos de indígena, pues tiene la piel muy clara. A él lo conocí a través del proyecto «Registro de sitios sagrados kumiay», en 2009, cuando llegaba de una caminata de varios días por la sierra, armado con su bule, su bastón-lanza, su cantimplora, su resortera y su «sombrero con ventilación» (de paja todo lleno de agujeros); llegó contento a casa de su hermano Willie, y con alegría se puso a cantar *Kuri-kuri*, sin preámbulos ni mayores presentaciones. Preocupado porque la juventud olvide las tradiciones, en 2014 empezó a enseñarle a hablar y a cantar a un joven de su comunidad, que sorprendió a todos por su fluidez tanto para hablar, como para cantar. Nos hicimos amigos, a través de visitas que le hacía con frecuencia, siempre con *Kuri-kuri* de por medio; fue en una de esas visitas donde orgulloso me dijo «es que hablando kumiay, donde me paro sé quién soy, puedo enseñar lo que sé, soy, como quien dice, un maestro nómada».

Por su parte, Javier Ceseña, su sobrino, es un hombre de alrededor de 50 años y ha sido un kumiay destacado, mejor conocido como «El Veneno», padre de tres hijos. Desde joven se involucró en proyectos culturales, sobre todo a través de la CDI. Colaboró también en el Instituto de Culturas Nativas de Baja California hasta que, alrededor del año 2005, los nativos, especialmente los kumiay, se hicieron cargo de la mesa directiva de esta organización civil fundada en la década de 1990 por el antropólogo Michael Wilken; desde entonces y hasta 2019, CUNA fue la única organización civil dirigida por indígenas nativos en Baja California. Bajo su dirección, a través de CUNA se han canalizado proyectos y apoyos para las comunidades nativas en Baja California, tanto a nivel municipal, estatal, nacional e incluso de Estados Unidos. CUNA ha

colaborado con diferentes organizaciones gubernamentales y no gubernamentales de México y Estados Unidos. El INALI no fue una excepción en estas colaboraciones, desde 2013, CUNA me ofreció un espacio para trabajar ahí siendo enlace de INALI.

Cuero Robles; Aldama Cuero; González Cuero

Lugares de residencia: La Huerta, Ojos Negros, Tecate, Ensenada

En 1949, cuando William H. Hohenthal estuvo en La Huerta, el «kwaipai» o jefe de «la ranchería» era Jesús Cuero (del clan o linaje Kwal kumiyaay). Jesús Cuero era pareja de Elena Robles Albáñez (vinculada con los Albáñez de la comunidad pa ipai de Santa Catarina). Jesús y Elena tuvieron siete hijos: Teodora, Catalina, Matilde, Águeda, Carmelita, Miguel y Jesús. En 2009 conocí a Teodora Cuero Robles, autoridad tradicional de La Huerta hasta su fallecimiento en 2013; también conocí a su hermano Jesús (que vivía en un rancho cerca de Tecate); ambos tenían entonces más de 80 años. Para esta investigación pude conocer también a Catalina, Catita, quien falleció en 2020.

Mis relaciones más cercanas, sin embargo, han sido con algunos nietos, bisnietos y tataranietos de Jesús Cuero y Elena Robles. En 2012, conocí a Zeferina Aldama Cuero (1945-2017) y a Rafaela Aldama Cuero, ambas hijas de Teodora Cuero y Bernardo Aldama. En 2018, conocí a Armando González Cuero y a Erasmo González Cuero, ambos hijos de Águeda Cuero Robles y de Matías González (jikú). Para esta investigación fueron fundamentales Rafaela, Armando y Erasmo, por sus historias y conocimientos y porque, junto con Maya y/o Chon, fue con quienes realicé la mayoría de los recorridos tanto en La Huerta como a lugares de importancia histórica o arqueológica.

Entre 2018 y 2022 los tres vivían solos en La Huerta. Erasmo González Cuero, Coni o Tata Conejo, está separado y tiene dos hijos (Gilberto y Cruz, ambos de apellido González Vaquero), Rafaela Aldama Cuero, también está separada y tiene tres hijos, uno de ellos es Manuel Torres Aldama a quien conozco desde 2012 y a quien visitamos en 2019 (ninguno de los hijos de Rafi vive en La Huerta); Armando González Cuero nunca se casó ni tuvo hijos, pues pasó su edad adulta cuidando a su mamá, Águeda, hermana de Teodora.

Aunque Erasmo y Armando son hermanos de sangre, al menos entre 2018 y 2021, no tenían una relación cercana; nunca hicimos ningún recorrido juntos. Por el contrario, Rafi y Armando, tienen una excelente relación y se consideran «hermanos de crianza», los dos, fueron criados por su nana Elena, junto con Olga Aldama Cuero (hija de Matilde) que vive a unos 7 kilómetros de la

Huerta, en Ojos Negros, con dos de sus hijas, a quienes varias veces visitamos con Rafi. Armando y Rafi, son hablantes de kumiay y español debido a que su nana Elena sólo les hablaba en «idioma».

También han sido enriquecedoras las charlas y experiencias compartidas con Josefina Muñoz Aldama, Cachito, (45 años) y Yinna Almaraz Muñoz (25 años): respectivamente hija y nieta de Zeferina Aldama Cuero.

Díaz Ojeda

Lugares de residencia: San José de la Zorra, La Misión, Valle de Guadalupe, Ensenada, Arizona, Ca.

Hago continua mención a Ángel Díaz Ojeda (28 años) y a su mamá, Aurelia Ojeda Meléndrez (44 años). Ambos son originarios de la comunidad kumiay de San José de la Zorra, nos conocimos en 2012 debido a sus iniciativas para impulsar la revitalización lingüística del idioma kumiay; hemos sido amigos desde entonces. Ángel es hermano de Valeria, Jaqueline y Lucero y siendo niños formaban parte de un grupo tradicional de cantos y danzas kumiay. Aurelia, por su parte, ha sido galardonada como artesana a nivel nacional en varias ocasiones; además es hablante de kumiay y una líder nata, sabia, fuerte y prudente. Por su parte, Ángel ha estado comprometido con el aprendizaje del idioma kumiay y con el fortalecimiento de la cultura tradicional en su comunidad. Es uno de los hablantes de idioma kumiay más jóvenes, además es cantante tradicional, ha sido ranchero, es vaquero, cazador y recientemente se graduó como Licenciado en Criminología.

Espinoza González

Lugares de residencia: Ejido Tribu Quilihuas, Comunidad El Mayor Indígena Cucapá, Ensenada, Ciudad de México

Mónica González Portillo es una aguerrida líder cucapá de alrededor de 50 años, hija del Onésimo González Sáenz y de Raquel Portillo Tambo, ambos autoridades tradicionales cucapá, aunque en momentos distintos. Es pescadora y artesana, además es madre de tres hijos: Mónica, Alía y Elías, y abuela de cinco pequeños (ya no tan pequeños). Desde que la conocí, en el verano de 2008, es compañera de Elías Espinoza Álvarez, un combativo líder kiliwa. A ellos los conocí en el verano de 2008, cuando sólo tenían una hija, Alía Espinoza González de quien en broma decían que es cuca-kili, es decir una mezcla de cucapá y kiliwa. Un año más tarde, en 2009, nació Elías, el segundo hijo cuca-kiwi de esta pareja. Para esta familia, ser cuca-kili ha significado aprender a responder a las demandas de dos espacios ecológicos y sociales diversos: por un lado,

la sierra de San Pedro Mártir, que es el hogar de los kiliwa donde la principal actividad económica es la ganadería y el corte y venta de yuca; por otro, el desierto atravesado por el Río Colorado que es territorio cucapá, donde la pesca es la actividad económica principal, aunque sólo durante la temporada establecida por las autoridades ambientales a nivel federal. Dar respuesta a estas demandas ha supuesto para los miembros de esta familia traslados continuos y estacionales; además de contar con al menos con una casa en cada sitio. Aunque viven predominantemente en el Ejido Tribu Kiliwas, toda la familia se desplaza al Mayor Cucapá, al Indiviso y al Zanjón, cada temporada de pesca, que suele ser entre abril y mayo.

En reconocimiento a su trayectoria como líder empeñada en la defensa de los derechos de los nativos y particularmente de los derechos de los cucapá a la pesca, en 2018, Adelfo Regino Director del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), invitó a Mónica para ser titular de la delegación estatal de esta dependencia en Baja California; cargo que aceptó convirtiéndose en la primera mujer nativa en ocupar un cargo federal a nivel estatal. En 2020 Mónica recibió una nueva invitación, al parecer directamente del Presidente Andrés Manuel López Obrador, para integrar la terna de la que se elegiría al nuevo Presidente del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). Sólo una de las tres mujeres propuestas «cumplía con el perfil» para ocupar el cargo, y aunque se hicieron varios intentos para que la Presidencia de CONAPRED estuviera integrada por una terna; luego de un complicado proceso, en que las tres candidatas estuvieron en suspenso y con un sueldo mínimo, quedó al frente de CONAPRED Claudia Morales Reza, como su segunda de abordo Mónica González Portillo. En tanto que Olga Santillán (la candidata más joven) volvió a Durango para estar al frente de la delegación estatal de INPI.

Al aceptar Mónica este puesto en la ciudad de México debió dejar en Baja California a su compañero, sus hijos y nietos, a su familia, aunque ha ido a su comunidad, sobre todo cuando hay algún fallecimiento. Además, Mónica dejó vacante la titularidad de la delegación estatal del INPI. Después de varios meses sin delegado, y elegido entre algunos otros candidatos fue elegido para el puesto su compañero, el líder kiliwa Elías Espinoza Álvarez.

González Arce

Lugares de residencia: La Huerta y Ensenada

El principal lugar de residencia de esta familia es el poblado kumiay de La Huerta. Está formada por Adriana Arce Burgoin (Yana), de 49 años; Gilberto González Vaquero (El Chango),

de 55 años y sus cuatro hijos: Gilberto (Babe), Eliú Adrián (Chon), Cynthia y Osmara (Maya), cuyas edades van de los 32 a los 16. Cynthia tiene una hija pequeña, Imeith.

En La Huerta, la casa de esta familia pertenece a los padres de Adriana: Teófilo Arce Cueros (tata Teófilo, quien falleció en 2016) y Rosario Burgoin (Mamá Chayo, *jikú*); Tata Teófilo fue el hijo mayor de Teodora Cuero Robles, autoridad tradicional de La Huerta. Viven aquí de forma permanente Mama Chayo, Yana, Maya e Imeith (hija de Cinthya). Yana ha tenido empleos temporales en La Huerta, como cortadora de salvia y durante un tiempo con una tiendita de abarrotes. Con la ayuda de Maya está al cuidado de Mamá Chayo, quien debido a la diabetes ha perdido la vista y la movilidad (debido a una amputación). Yana fue también la principal cuidadora de Tata Teófilo durante su última enfermedad. También está al cuidado de Imeith cuando Cynthia está en Ensenada.

El Chango y Chon están en esta casa de forma intermitente, dependiendo de las oportunidades laborales que a veces los llevan a trabajar a ranchos cercanos, al Parque Nacional Constitución de 1856 o a Ensenada; influyen también las dinámicas familiares no siempre armónicas. Ambos son expertos en la vida de campo, conocen muchos caminos y lugares, El Chango presume de ser muy buen cazador, los dos saben perfectamente las temporadas y conocen lugares idóneos para recolectar diferentes plantas y semillas, así como la miel silvestre.

Entre 2018 y 2020, en Ensenada vivían Gil y Cynthia, en una casa que rentan a la salida de la ciudad, donde casualmente décadas atrás vivieron también Tata Teófilo y Mamá Chayo. Cuando los demás miembros de la familia necesitan pasar tiempo en Ensenada, viven en esta casa con Gil. Gil estudió enfermería; desde pequeño se ha involucrado con la entonces Comisión Nacional de Pueblos Indígenas (CDI) y con el Instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA). En 2018 recibió el Premio Nacional de la Juventud y el reconocimiento como «Ciudadano distinguido de Ensenada». Desde diciembre de 2018 trabaja como funcionario del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI). Por su parte, Cynthia, estudia la Licenciatura en Derecho en la UABC en Ensenada, eventualmente trabaja en fábricas en Ensenada, mientras que, estando en La Huerta, se emplea como cortadora de salvia. Ambos van de Ensenada a La Huerta siempre que tienen ocasión, en general cada una o dos semanas.

Gil fue la primera persona de esta familia a quien conocí, en 2012. Aunque él asegura que me había visto desde 2008 o 2009 en las oficinas de la CDI, pero como «me caías gordísima, no sé por qué, nomás te veía llegar mejor me salía». A partir de 2012, siendo él promotor cultural de

la CDI y yo enlace del INALI, empezamos a convivir y a hacernos amigos. Entre 2012 y 2016, él fue mi principal compañero de viajes y guía en los recorridos que debía hacer en las comunidades. A partir de mi relación con Gil conocí a los demás miembros de su familia, que siempre me han acogido como una más.

Meza Calles

Lugares de residencia: Juntas de Nejí y Anexas, Valle de las Palmas, Tecate

Emilia (60 años), Norma (55 años), Aurora (1963-2017) y Yolanda (50 años) son cuatro mujeres kumiay de Juntas de Nejí y anexas que han estado fuertemente comprometidas con la cultura y el reconocimiento de los derechos de los kumiay y en general de los nativos. Ellas fueron las primeras personas kumiay a quienes conocí participando de una ceremonia fúnebre conocida como Takei Kna, que celebraron tras haber transcurrido un año del fallecimiento de su mamá. En 2009, tuve oportunidad de convivir estrechamente con Norma, a través del proyecto de «Registro de sitios sagrados kumiay», pues fue una de las principales guías. A partir de 2012, mi relación con las cuatro se hizo estrecha como resultado de su labor a favor de la revitalización lingüística que ella habían impulsado años atrás, con apoyo de la CDI, el INAH, la UABC y algunos lingüistas de San Diego. Fue para tratar de dar respaldo a esta iniciativa que ellas emprendieron que, en noviembre de 2011 se firmó el Convenio de Colaboración Institucional para la Atención de las lenguas en riesgo de desaparición de la familia cochimí yumana, suscrito por 11 dependencias. Uno de los resultados de este Convenio fue mi contratación como enlace de INALI; asesorar esta iniciativa fue una de mis principales labores entre 2012 y 2016, lo que supuso visitas y estancias frecuentes en los lugares donde vivían las cuatro hermanas (Valle de las Palmas, Rancho Mishukuish, Rancho la Ciénega, Tecate).

La relación de las hermanas Meza no siempre ha sido armónica, pues cada una de ellas tiene perspectivas, estrategias y alianzas políticas que a veces las confrontan. Sus conflictos se hicieron más álgidos a partir de la detención de una de ellas, Aurora Meza Calles quien, en medio de un conflicto territorial con un ganadero que quería quitarle su rancho, la acusó de abigeato logrando su detención. Emilia, la hermana mayor, logró mantenerse neutral y cercana a sus hermanas; Norma recurrió a instancias gubernamentales y Yolanda al apoyo de la sociedad civil. Fue finalmente a través de Yolanda y sus aliados como se consiguió la libertad de Aurora. Esta detención, sin embargo, mermó su salud y Aurora falleció en 2017, a la edad de 54 años. Entre 2018 y 2020, la relación entre las hermanas confrontadas tampoco había sanado del todo.

Meza Vaquero

Lugares de residencia: Ojos Negros

Emelina Vaquero González (nana Melina), Eugenia Meza (la Prieta), Jorge Meléndrez Meza, su esposa Diana López (*jikú*) y sus dos pequeños Lalo y Kenia, son mi familia huerteña en Ojos Negros, un poblado que se localiza a 14 kilómetros de La Huerta. Son parte de la familia paterna de mi amigo Gilberto González Arce. Melina es hija de María Zazueta y Antonio Vaquero, quienes tuvieron siete hijos: Melina, Mercedes, Tomasa, Leticia, Humberto, Leonardo y Anita; todos ellos viven en diferentes lugares y se visitan con frecuencia en Ensenada, Ojos Negros y La Huerta.

Desde 2012 conocí a la familia compuesta por Melina, la Prieta y Jorge; también a Mercedes, hermana de Melina. Melina tiene tres hijos: María Eugenia Meza Vaquero, Gilberto González Vaquero y Cruz González Vaquero. Fue compañera de Erasmo González Cuero, pero decidieron separarse. No es infrecuente que las parejas no se establezcan de una vez y para siempre, tampoco lo es que sean las mujeres quienes quedan al cuidado de los hijos, generalmente ayudadas por sus madres o hermanas.

Melina, su hermana Mercedes Vaquero González y la Prieta son destacadas artesanas, tejedoras de ramitas de pino. Su labor como artesanas las ha llevado a obtener reconocimiento; en 2019, la Prieta fue galardonada con el premio de «Grandes Maestras y Maestros del Patrimonio Artesanal de México» que otorga el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías a Nivel Nacional (FONART); desde entonces se desplaza semanalmente a La Huerta para ofrecer un taller de artesanías a todos aquellos que quieran aprender a elaborarlas. Además de dedicarse a la elaboración de artesanías los miembros de este hogar han adoptado actividades de subsistencia muy diversas, en lugares distintos. Han trabajado como empleadas domésticas, como cortadores y recolectores de plantas o semillas (salvia y jojoba) en proyectos productivos impulsados por dependencias gubernamentales, también han emprendido proyectos (venta de gallos de pelea; venta de salvia) y han trabajado como empleados en negocios locales de Ojos Negros.

Poblano Castro

Lugar de residencia: La Huerta

Para esta investigación conté con la colaboración de tres mujeres de la familia Poblano Castro, a quienes conozco desde 2013. En primer lugar, tuve el privilegio de entrevistar a Enriqueta Castro, una mujer de origen pa ipai (hablante de este idioma) que entre 1960-1970 se fue de Santa Catarina a La Huerta, para vivir con su compañero Esteban Poblano que fue líder kumiay en La

Huerta en la década de 1970; Doña Enriqueta falleció en 2020. Como ella, en La Huerta hay otras dos mujeres pa ipai, que llegaron para vivir con sus compañeros y ahí se quedaron, manteniendo entre ellas el uso de su idioma, aunque sin transmitirlo a sus hijos. Una de las hijas de Enriqueta es Yolanda Poblano Castro (50 años), con quien tuve la oportunidad de ir a cortar salvia. Además, tuve oportunidad de entrevistar a otra de sus hermanas, María Elena (45 años), sobre la vida cotidiana en La Huerta.

Rodríguez/Montes

San José de la Zorra; Santa Ysabel, Sycuan, Ca.

Originaria de San José de la Zorra, actualmente Martha Montes (45 años) es compañera de Stanley Rodríguez (55 años), Iipay de la Reservación de Santa Ysabel (CA). Stan es cantante tradicional, maestro de idioma kumiay y un incasable promotor de esta cultura, junto con su compañera Martha, constantemente realizan actividades de enseñanza del idioma, así como campamentos de inmersión lingüística, avalados por el *Kumeyaay Community College*, del que Stan es Director. Sus actividades han sido fundamentales para mantener y fortalecer los lazos de los kumiay-Kumeyaay en ambos lados de la frontera, más allá de los límites nacionales, de los límites agrarios o de los impuestos por las reservaciones. Continuamente organizan también recorridos para que los jóvenes kumiay-Kumeyaay se conozcan e interactúen; al menos una o dos veces por año visitan las comunidades en México, generalmente portando regalos para los niños y las personas mayores. Facilitan el tránsito de los kumiay a Estados Unidos extendiéndoles invitaciones formales.

Martha es hija de Gloria Castañeda (1947-2008), una célebre líder y cantante kumiay; también es hermana de Gregorio Montes con quien trabajé de forma cercana, en 2009, para el proyecto de investigación de sitios sagrados kumiay, y brindando asesoría a proyectos comunitarios 2012-2016. A Martha y Stan los conocí en el *Festival de las Artes tradicionales: Nativa 2009*. Trabajando como enlace de INALI, coincidimos en algunas «Reuniones para la normalización de la escritura de la lengua kumiay» en Ensenada (2012-2013). En el periodo de 2012 a 2016, mutuamente nos invitamos a actividades para promover la revitalización lingüística que tuvieron lugar en México y en Estados Unidos. En diciembre de 2018, pude integrarme al grupo que organizaron, formado por personas de ocho reservaciones Kumeyaay y tres comunidades kumiay, para visitar el sitio arqueológico Vallecitos.

Anexo 2. La historia de Cuy-a-ho-marr (El Chaup)

A principios del siglo XX, la novelista y etnógrafa autodidacta Constance Goddard Dubois, se interesó en la vida tradicional y contemporánea de los denominados *Indios de Misión*, especialmente de los *Luisseños* y los *Diegueños*. Como resultado de su labor registró en inglés diversas versiones de uno de los mitos más importantes y en cierta medida compartidos por estos grupos la llamada *Historia de Chaup*. Recupero y traduzco al español la versión que recopiló en el poblado de Manzanita, Ca., por ser —de las disponibles— la que geográficamente es más cercana a los kumiay. El propósito de presentar en extenso *La Historia de Cuy-a-ho-marr*, es mostrar la riqueza del territorio y los seres que habitan *Matt Kuatay*; esta narración que se registró mientras *Hatekek* la relataba da testimonio también de la importancia que ha tenido para los kumiay-Kumeyaay la práctica dejar y seguir huellas. Las huellas comprenden múltiples registros y se convierten en formas de relación en el presente y con el pasado.

La versión de Manzanita (Diegueño).

Constance Goddard Dubois

En un artículo anterior titulado "La Historia del Chaup", he proporcionado la versión de Mesa Grande de este famoso mito. Se originó en el antiguo hogar de los indios Mojave, a quienes las narraciones de Manzanita se refieren constantemente, no como los antepasados de los Diegueños (llamados por ellos mismos "Indios del Oeste"), sino como los últimos nacidos de las tribus relacionadas, que se quedaron en el hogar ancestral cuando los demás se dispersaron. Los Mojave, por lo tanto, conservan los mitos y ceremonias en su perfección primitiva, o al menos así lo creen sus hermanos en las montañas del condado de San Diego, cerca de la frontera mexicana y no lejos del desierto. La historia de Cuy-a-ho-marr, que proviene originalmente del este, transmitida en Manzanita por los indios mejor informados de Mesa Grande, aún se cuenta en Manzanita por los hombres más ancianos. Hatakek, quien me la relató, era un hombre importante en los viejos tiempos; pero en la penosa destitución que prevalece entre estos indios medio hambrientos y desposeídos, ya no tiene la oportunidad de liderar ceremonias tribales ni de relatar leyendas. Sus historias y canciones resultaron tan interesantes para los demás que hombres, mujeres y niños indígenas vinieron de millas a la redonda para escuchar la narración. No pudo recordar todas las partes de la historia, pero lo que contó es muy interesante, en sus similitudes y diferencias, en

comparación con la versión de Mesa Grande, como se notará fácilmente al examinar ambas juntas. En el remoto pueblo indígena, La Jolla en las montañas, encontré entre los Luiseños la misma historia con sus canciones; pero afirmaron claramente que esta historia les llegó de los Diegueños a través de Mesa Grande. Así que aún sobrevive en estas localidades distintas y ejemplifica bien la estrecha comunicación que existía en los primeros días entre tribus distantes y no relacionadas. La siguiente es la versión de Hatakek de la Historia de Cuy-a-ho-marr:

En el principio, el Cielo era un hombre y la Tierra era una mujer. De su unión nacieron primero un hombre y una mujer, y Sin-yo-hauch fue su hija. El padre de Sin-yo-hauch subió al cielo, y ella se quedó sola.

Ella se dirigió hacia el este, gateando como un bebé y más tarde caminó de regreso hacia el oeste, hasta llegar al río Mojave (¿El río de los indígenas Mojave? ¿El Colorado?).

En medio del río hay una roca puntiaguda y solitaria que aún se puede ver allí, llamada Weé-ka-ru-tútt (Roca de lanza), y aquí hizo su hogar, viviendo en el lado oeste del río en una cueva, una gran casa donde vivió sola hasta que creció.

Cada mañana iba a bañarse en un estanque cercano y, de una manera no explicada, mediante este baño, se convirtió en madre de gemelos.

Dejó a los bebés en sus cestas mientras iba a recoger semillas para alimentarse. Los bebés lloraban, así que el grillo vino a cuidarlos y cantarles; pero cuando Sin-yo-hauch regresó a casa, saltó y corrió hacia la maleza, ella lo pisó y le rompió las piernas. Las piernas del grillo han estado torcidas desde entonces, y solo puede moverse dando saltos.

A la mañana siguiente, cuando se fue de nuevo, los bebés bajaron de sus cestas y jugaron, y cuando ella regresó, vio sus huellas y se preguntó cómo habrían bajado por sí mismos. Tomó la determinación de descubrirlo así que al día siguiente en lugar de alejarse mucho, se convirtió en un tocón para poder ver qué hacían en su ausencia. Tan pronto como se fue, los niños saltaron de sus cestas, y el mayor exclamó: "Mira, hermano, hay algo aquí que nos hará daño. Ven a ver".

"¿Qué es?" preguntó el menor.

"Es algo que nos hará daño".

"Pero solo es un tocón". "Aun así, no estaba aquí ayer. Vamos a buscar nuestros arcos y flechas".

"Veamos qué es". "Dispárale, digo yo".

En ese momento, Sin-yo-hauch llamó: "Queridos hijos, no maten a su madre".

Así que todos regresaron a su hogar.

Luego, su madre les dijo que, dado que ya eran lo suficientemente grandes, deberían tener flechas nuevas y grandes, y que ella las haría para ellos. Una flecha debía tener una pluma de águila blanca y una pluma de águila negra, así que debían conseguirle dos águilas jóvenes, una blanca y una negra.

Durmieron esa noche y por la mañana les dijo dónde encontrar las águilas, y estuvieron de acuerdo en ir. Tomaron la pelota dura, del tipo con el que los niños todavía juegan, lanzándola con el pie, corriendo hacia donde caía y volviéndola a lanzar con una patada; siguiendo la pelota, en muy poco tiempo llegaron al lugar.

Había una gran roca alta allí, y el hermano menor dijo: "Subiré primero". El hermano mayor se sentó al pie de la roca llorando y cantando acerca de su hermano. "Puede caerse y romperse el cuello" (Canción).

El hermano menor trepó hasta la cima y vio a las águilas jóvenes en la roca rodeadas por todo tipo de animales. Había serpientes de todo tipo y él tenía miedo de tocar a las águilas; así que bajó y dijo: "No tiene sentido intentar conseguir las águilas. Dejemos esto y volvamos a casa".

Pero el hermano mayor dijo: "Si uno intenta y falla, intenta de nuevo". Así que el hermano mayor trepó hasta la cima de la roca, y cuando llegó allí, extendió la mano hacia el oeste, recogió una cantidad de arena y la arrojó sobre todos esos animales que pican y muerden; y luego levantó la mano hacia el cielo y consiguió una red de carga para bajar las águilas por la roca.

Tan pronto como bajó, el hermano menor dijo: "Dame el águila blanca". Así que discutieron por el águila blanca, dejando el águila negra en el suelo. Antes de comenzar su viaje, Sin-yo-hauch les había dicho que no pelearan en el camino. "Las personas que vengan después de nosotros harán lo mismo que ustedes", dijo. "Y si pelean, traerán la tormenta y la lluvia".

Mientras tanto, las nubes comenzaron a juntarse, y los hermanos recordaron lo que su madre les había dicho; así que el hermano mayor tomó el águila negra, y el menor la blanca, y se dirigieron a casa. Su camino los llevó sobre las rocas. Empezó a llover y soplaba el viento de la tormenta. Cuando salieron de casa, la distancia había sido muy corta; pero al regresar, el camino parecía alargarse con cada paso que daban. Estaban empapados por la lluvia, y su larga cabellera estaba mojada. Las águilas temblaban de frío, aunque los hermanos las abrazaban fuerte e intentaban mantenerlas secas.

El hermano menor se quedó rezagado, con frío y sintiendo que le faltaba fuerza. Era la anciana Sin-yo-hauch quien causaba que la distancia se alargara. "Nuestra madre está haciendo esto", decían.

La lluvia caía en torrentes y comenzaba a subir como una inundación. La noche se acercaba y estaban casi agotados. Los pájaros estaban casi muertos de frío y humedad.

Después de un tiempo, las águilas murieron.

"¿Qué haremos con ellas?" se preguntaron los hermanos.

"Bueno, este no será su final; pero las enterraremos, y las personas que vengan después de nosotros harán lo mismo".

Así que cavaron una tumba y enterraron a las águilas, poniendo sus arcos y flechas y todo lo que tenían en la tumba.

Apenas habían enterrado a las aves, cuando el remolino pasó, levantando las águilas muertas del suelo y llevándolas por el aire.

Entonces los hermanos cavaron otra tumba más profunda que antes, y colocaron a las águilas en ella y las cubrieron con tierra. Pero el remolino volvió y las levantó de la tumba.

Así que las dejaron allí, y corriendo tan rápido como pudieron, llegaron rápidamente a su hogar.

Cuando su madre les preguntó: "¿Dónde están sus águilas?" no respondieron, se acostaron, apartaron sus rostros de ella y se durmieron. Ella se sentó y lloró hasta la mañana, lamentándose y cantando y bailando. (Canción).

Estaba cantando para devolverles la vida a las aves.

"Hijos míos, salgan", les llamó. "Vean, sus aves están llegando."

Uno le dijo al otro: "Sal y verifica si es cierto. La mataremos si no es verdad."

El menor salió y dijo: "Están aquí." Su hermano corrió afuera, y allí estaban las águilas, vivas como antes. Tan pronto como las vieron, comenzaron a pelear de nuevo por el águila blanca, ambos diciendo: "Es mía".

Su madre, mirando, dijo: "Ahora veo, hijos míos, cómo se comportan cuando están solos. No pensé que lo harían así. Tomaré las plumas negras y blancas y las pondré juntas en las flechas, así que no hay necesidad de que peleen".

Los muchachos tenían carne de venado y la cortaron en pedazos y se la ofrecieron a las águilas, pero ellas no quisieron comer.

"No pueden obligarlas a comer", dijo ella, " las personas que vengan después de nosotros harán lo que hacemos nosotros. Vayan a buscar algunos cuervos que están allí no muy lejos, en un lugar hacia el norte".

Así que los hermanos fueron tras los cuervos, y cuando los atraparon, extendieron la mano hacia el oeste y consiguieron algunas redes de carga y trajeron muchos de los cuervos jóvenes a casa.

Cuando arrojaron la carne de venado a los cuervos, estos comieron la carne y las águilas, al ver a los cuervos comer, comenzaron a comer también.

Entonces los hermanos aprendieron a cazar venados, los mataban, los llevaban a casa y tenían suficiente comida.

Entonces Sin-yo-hauch les dijo: "Cuando empiece a plantar la semilla de la planta que crece en el agua en el desierto, será el momento de que piensen en casarse".

"Lo sabemos también. Es cierto", dijeron los hermanos.

"Entonces, vayan con su tío, el topo, que vive en la laguna (¿la rata almizclera?) y consigan que les dé el extremo de los tallos de caña, la parte que crece en lo profundo del agua, para que de ellos pueda hacerles unas flautas. Cuando lleguen a la laguna, verán a los mirlos posados en los tallos de caña alrededor del borde. Noten cuáles tallos se doblan menos bajo el peso de los pájaros, ya que esos son los mejores y más fuertes".

A la mañana siguiente, los chicos fueron a la laguna; y el menor se sumergió en el agua, tratando de alcanzar las raíces de la caña, pero, a pesar de todo lo que lo intentó, no pudo acercarse al fondo. Así que salió y le dijo a su hermano que no tenía sentido intentarlo. El agua era demasiado profunda, y bien podrían irse a casa.

Pero el hermano mayor se convirtió en una roca, y sumergiéndose en el agua, cayó hasta el fondo donde su tío, el topo rojo, tenía su hogar.

Cuando el topo rojo lo escuchó, gritó: "¿Quién es el que viene aquí donde nunca vino nadie antes?"

"Soy yo, tío. Solo quiero obtener las piezas de la caña que no usas, las que desechas". "Vuelve de nuevo, de donde viniste, y te las daré".

Entonces subió a través del agua, y el topo cortó la caña y la envió flotando hacia arriba, de modo que llegó a la superficie de la laguna tan pronto como él.

El hermano menor comenzó de inmediato a pelear por la posesión de la raíz, la parte más grande de la caña; pero el mayor tomó la raíz, y él obtuvo el otro extremo. Su madre los encontró mientras discutían.

Llevaba una gran canasta, sosteniéndola frente a ella, y se reía de su disputa. "Así es como siempre hacen", dijo. "¿Por qué pelear por esto? Al final, haré una flauta tan buena como la otra".

Así que llevaron a casa los tallos de caña, los colgaron en la pared y salieron a cazar venados.

La madre colocó las cañas en el suelo para que se secaran. En cuatro días les dijo a sus hijos que recogieran los tallos y los colocaran en el suelo de la casa, donde el fuego había calentado la tierra, ya que allí se secarían rápidamente.

Mientras estaban fuera cazando, ella se quedó en casa para hacer las flautas. Cortando los tallos para hacer dos, tomó una piedra con un borde rugoso para alisar los extremos (Canción).

Hizo agujeros en la flauta y sopló para probar el sonido. Luego levantó la mano hacia el cielo y bajó una sustancia negra y pegajosa (¿jugo de mezcal?) y la frotó sobre la flauta; y luego extendió la mano hacia el oeste y obtuvo una sustancia brillante como mercurio (¿mica?) para frotarla toda y hacerla brillante.

Cuando los muchachos vieron la hermosa flauta que había hecho, comenzaron a pelear por su posesión; pero ella hizo una para cada uno de ellos y dijo: "Vayan al lugar donde la roca puntiaguda, Weeka-ru-tútt (roca lanza), está en medio del río; y toquen allí sus flautas; y mientras tocan en medio de la noche, si lo hacen correctamente, escucharán a alguien venir; pero si no hacen bien la música, no vendrá nadie".

Así que fueron al lugar que les indicó, se sentaron sobre la roca y tocaron sus flautas para llamar a las chicas.

Mientras hacían esta música, las chicas se estaban bañando en un estanque. Solo la hermana mayor escuchó la música de la flauta. La menor no pudo escucharla. Inmediatamente las hermanas fueron a su hogar y se prepararon para un viaje. Pintaron sus rostros, se vistieron y molieron maíz para llevar como provisiones en el camino.

La hermana mayor fue adelante, pero la menor se quedó rezagada. No quería ir. No había escuchado la música y no creía que las hubiera llamado a dejar su hogar.

El padre de las chicas se llamaba Ta-pái-ka-ta-mún. Se entristeció cuando sus hijas se fueron. "Soy un anciano", se lamentaba. "¿Quién va a trabajar y cocinar para mí si mis hijas me dejan solo?"

Las chicas partieron hacia el oeste, pero primero siguieron un río salado hacia el norte, y luego tomaron nuevamente el camino hacia el oeste.

El nombre de la hermana mayor era Sum-ka-wé, y el de la menor Sum-kwi-ñé.

Avanzaron hacia el oeste, la hermana mayor corriendo rápido, deteniéndose de vez en cuando para llamar a la menor: "Vamos, hermana", mientras ella se quedaba atrás.

"No puedo ir más rápido", respondía ella. "Estoy pensando en mi viejo padre a quien dejé atrás". Pero siguieron y siguieron; y llegaron a la casa del búho, quien les llamó e intentó detenerlas, al igual que un pájaro, Mut-kin-a-wái; y la ardilla blanca que vive en el desierto, y la serpiente negra pintada a rayas con el jugo del mescal; y el gato montés, que corrió hacia la maleza y atrapó un conejo, que les ofreció como alimento; pero las chicas no podían comer nada más que la comida más fina, y no aceptaron nada de esto.

Luego, el gavián, que estaba pintado y decorado con plumas moteadas, las llamó mientras se calentaba al sol frente a su casa. Pero ellas lo asustaron y el gavián se fue veloz hacia la maleza. Ellas continuaron su camino hasta que llegaron a un grupo de codornices, Ach-má, que levantaron mucho polvo al volar lejos, temiendo que las mataran. Luego llegaron a un gran montón de rocas donde vivían algunas aves, el tipo que vive en las rocas, Suk-y-a-múrr; y después de esto, llegaron a la casa de los chicos.

"Vamos, hermana", dijo la mayor. "Aquí hay huellas de hombres. Debemos estar cerca del lugar". Así que llegaron a la casa y se sentaron afuera de la puerta.

La noche había llegado, pero la vieja madre no las dejó entrar. Hacía frío y estaba oscuro, pero ella no salía ni les hablaba.

"¿Por qué no puedes hacer algo para ayudarnos?" le dijo la hermana menor a la mayor. "Tienes poder en tus sueños. ¿Por qué debemos tiritar de frío y oscuridad?"

Así que la mayor consiguió algo parecido a un polvo que arrojó a la anciana y la hizo dormir; y pasando por encima de ella, entraron en la casa. Aquí encontraron a los hermanos durmiendo, y las hermanas se acostaron al lado de sus esposos.

A la mañana siguiente, la anciana les dijo algo que no les gustó. "No me quedaré", dijo una; y, "Si te vas, me iré contigo", dijo la otra.

Así que comenzaron el viaje de regreso a su casa, hablando del abuso que habían recibido de la anciana.

El hermano mayor se burló del menor, cuando se dio cuenta de que las chicas se habían ido.

"Si amas tanto a tu esposa, ¿por qué la dejas ir así?" preguntó.

El hermano menor languideció por la pérdida de su esposa. Se puso tan enfermo y débil que ya no podía matar venados. Su hermano no compartía lo que cazaba, así que él comía la carne seca que

podía encontrar. Por un tiempo cazó conejos y animales pequeños. Luego, a medida que su fuerza lo abandonaba más y más, atrapó lagartijas entre las rocas.

Su madre y su hermano no le daban nada, y se estaba muriendo de hambre hasta que quedó tan delgado como un esqueleto.

"Mi hermano me odia, y me voy a morir", se dijo a sí mismo; y cuando llegó la noche, se arrastró hacia una cueva subterránea.

Cuando se fue, el hermano mayor se preguntó por su ausencia, y comenzó a buscarlo. "Sé dónde está", dijo, pero no encontró rastro de él. Todo el día continuó su búsqueda, cantando y lamentándose por su hermano. (Canción).

El hermano menor, aunque estaba como muerto, escuchó cada palabra que dijo. Poco a poco tomó la apariencia del cuerpo en la tumba. Su carne estaba llena de gusanos.

"Te arrepentirás cuando me encuentres", dijo. "Vamos. Estoy aquí".

El hermano mayor no escuchó ninguna voz, pero el pensamiento no expresado del hermano muerto lo atrajo al lugar.

"Te encontraré ahora. Sé dónde estás".

"Ven aquí", llamó a su madre. Ella vino, miró dentro de la cueva y salió corriendo.

"Esto es obra tuya", dijo el hermano mayor. "Sosténlo en tus manos".

Fue a buscar un poco de hierba fresca para levantar la cosa [al hermano menor]. El hedor era el de la tumba.

"Eres tú quien ha hecho esto", dijo el hermano mayor. "Tómalo como está".

Así que la anciana tomó la figura en sus manos y bailó con ella.

El largo cabello había caído en parte, pero lo que quedaba en el cuero cabelludo, levantado por el viento, ondeaba arriba y abajo mientras bailaba y cantaba. Era una vista fea. (Canción del Baile de la Imagen).

Esta fue la primera vez que hicieron una danza para los muertos. Estas fueron las primeras personas, y como lo hicieron todos quienes vengan después deben hacerla.

Esta es la razón por la que hacen la danza de las Imágenes, Wú-ka-rúk.

La anciana colocó la figura en el suelo frente a su casa; y tomando grasa del venado, metió la cabeza de su hijo en ella en ella, y la carne comenzó a volver a su cráneo. Luego lo alimentó con carne y todo tipo de alimentos para hacer que la carne volviera a los huesos. Pronto volvió a estar vivo como antes.

El hermano mayor le hizo de nuevo su arco y flechas, poniendo nuevas plumas en las flechas y una nueva cuerda en el arco; lo hizo todo fresco y bueno.

Salieron a cazar juntos, y mientras uno seguía el rastro y asustaba a los venados, el otro los mataba. Todos los días iban a cazar de esta manera.

Luego comenzaron a pensar en ir tras las chicas. "Iremos al este", dijo el hermano menor; pero el mayor no quería escuchar. Finalmente, el hermano mayor comenzó a soñar, y en sus sueños nocturnos vio un espíritu que venía a través del techo, llamándolo tío y diciéndole que fuera. Así que decidió: "Voy a ir".

Los hermanos planeaban partir en la noche para que nadie lo supiera. Así que en medio de la noche, se levantaron, y tomando un plato poco profundo lleno de agua, lo colocaron en medio del piso, justo debajo del agujero en el techo donde se reflejaba el brillo del cielo en el agua, y, mirando en el plato, podían ver para pintar sus cuerpos.

A la mañana siguiente salieron a cazar comida para que quedara suficiente carne para la anciana en su ausencia.

Atraparón un venado y le rompieron las patas para que su madre pudiera matarlo cuando necesitara comida; y arrojándolo al suelo lo dejaron cerca de la casa; y, mientras Sin-yo-hauch dormía, dejaron su hogar y comenzaron su viaje.

Cuando la madre se despertó por la mañana, comenzó a preguntarse a dónde habían ido sus hijos. Tan pronto como vio al venado, entendió sus planes, y curó al venado para que huyera. Los hermanos mirando hacia atrás vieron al venado levantarse y correr, y supieron que era su madre quien había hecho esto para traerlos de vuelta a casa. Cortaron el paso al venado y dispararon sus flechas, pero no pudieron detenerlo. El venado corrió hacia el océano, donde solo se veían sus cuernos, y nadó lejos antes de que pudieran dispararle.

"Nuestra madre ha hecho esto", dijeron; y volvieron a casa y comenzaron a contarle sus planes para el viaje.

"Si no fuera por mi hermano, no tendríamos que ir", dijo el mayor. "Pero mientras estemos ausentes, tendrás una señal de que estamos a salvo y bien. Cuando muera, notarás que el polvo que sopla desde el este y el que sopla desde el oeste en lugar de mezclarse permanecerá separado".

"Y si muero", dijo el menor, "este montón de pieles de venado de aquí se caerá, y el búho del este vendrá y ululará alrededor de la casa. Ahora debemos irnos".

Así que comenzaron yendo hacia el este, matando conejos para comer en el camino, y por la noche hicieron un campamento y descansaron.

"Las personas que vienen después de nosotros deben hacer lo mismo cuando van de viaje", dijeron. Mientras dormían, el hermano mayor en sus sueños vio un búho que venía y se sentaba sobre un tronco. "Levántate, hermano", llamó. "Algo va a suceder".

"Oh, ve a dormir", dijo el menor. "Estoy cansado y con sueño. Vi el mismo búho en mi sueño, pero no significa nada y si sí, ¿cómo podemos estar seguros del significado? Me levantaré y te contaré algo que debes saber" (Canción).

Entonces cantó sobre el búho que habían visto en el sueño. "Cuando vengan", cantó, "las personas que vengan después de nosotros sabrán que van a suceder cosas, y que la gente va a morir".

A la mañana siguiente, continuaron y llegaron cerca del lugar donde vivían las chicas. Se sentaron a considerar cómo podrían llegar al lugar.

"Nos matarán si nos ven", dijeron. Así que el hermano menor se convirtió en el plumón del pecho del águila, Min ya-chūp, y flotó por el aire, y fue a buscar un camino para llegar a la casa de las chicas.

"De la misma manera, las personas que vengan después de nosotros enviarán un espía para averiguar el camino", dijo.

Vio a las chicas en su casa y volvió con su hermano para contarle que estaban allí; así que los dos hermanos se convirtieron en moscas y entraron en la casa a través del agujero en el techo.

Las chicas se rieron tan fuerte cuando vieron a sus esposos que su anciano padre las escuchó y quiso saber qué les pasaba. "Nunca hacen eso", dijo. Entonces envió a un niño llamado Shut-kúp-f-shut-núckl, para que fuera a ver qué estaban haciendo, dándole algunas semillas de calabaza tostadas para comer en el camino.

El niño fue comiendo las semillas de calabaza hasta que se las terminó todas; y luego volvió y le dijo al anciano que no había visto nada en absoluto. Así que lo envió nuevamente, dándole algunos frijoles amarillos tostados para comer, y fue comiendo los frijoles hasta que llegó al lugar. Cuando miró dentro de la casa, cayó medio desmayado de miedo; y, corriendo a casa, le dijo al anciano que había algo espantoso en la casa. Resplandecían tan brillantes que le dio tanto miedo que casi se muere.

"No digas nada al respecto", dijo el anciano. "Conseguiré a alguien para que mate a estos hombres. Pronto tendré sopa para comer".

Así que se levantó, se pintó, se puso su tocado de plumas de búho y se puso en marcha. Fue hacia el sur, donde viven esos hombres que juegan; pero siguió adelante, corriendo hasta que se detuvo en medio de esa gente.

"¿Quién es este desconocido?" preguntaron. "Nunca lo vimos antes", y se prepararon algo para comer.

El anciano, secándose el sudor del cuerpo, no respondió a sus preguntas. Al final dijo: "No vine aquí para jugar y bailar, sino que quiero que me entreguen a mis enemigos, para que yo mismo los mate".

Al escuchar estas palabras, comenzaron a preparar sus garrotes y a armarse. "Vamos, entonces", le dijeron; y corriendo hacia la casa, empezaron a golpear aquí y allá y por todas partes con sus garrotes; pero solo golpearon los postes de la casa, y a los hermanos no pudieron tocarlos; porque se elevaron sobre sus cabezas, volaron a través del agujero en el techo de la casa y comenzaron a dirigirse hacia su hogar.

La gente, corriendo tras ellos, preguntó al pájaro burlón, Mái-schwi-lau, dónde estaban, pero él dijo que ya se habían ido.

El anciano, avanzando hacia el este, vio a un gran lagarto sentado allí haciendo ollas, y le preguntó si había visto a alguien pasar. "Sí", dijo, dos hombres habían estado allí, pero se habían ido. El anciano tomó su mazo de guerra y siguió solo a los hermanos. Los hermanos primero volaron por el aire y luego bajaron al suelo y continuaron a pie; pero el camino estaba lleno de dificultades. Primero llegaron a un lugar donde el topo había hecho un gran agujero en la tierra, y cayeron de cabeza en él. Luego llegaron a una gran duna de arena, a través de la cual podían avanzar lentamente; y cuando pasaron por ahí, llegaron a un pantano de barro y lodo en el que quedaron atrapados. Aún sostenían sus arcos y flechas, y cuando el anciano fue tras ellos, intentaron defenderse; pero no pudieron, y él los mató, primero a uno y luego al otro, con su mazo.

Después de matarlos, Coyote corrió hacia allí y sumergió su mazo en la sangre, y se fue corriendo para presumir de cómo los había matado a ambos. "Pueden ir a desollarlos y comérselos", dijo. El anciano venía detrás. La gente salió, los desolló y los llevó a casa para comérselos. El anciano tomó los huesos, los machacó y los comió. Las chicas se sentaron frente a su casa y lloraron al ver la carne de sus esposos siendo comida por la gente.

Llamaron a la anciana para que viniera y cantara en el festín. La Codorniz, que entonces era una persona entonces, dijo: "Puedo cantar mejor que eso". La anciana cantó la primera canción, la codorniz cantó la segunda.

La esposa del hombre muerto, del hermano menor, tenía un bebé; y el anciano, su padre, había planeado matarlo si era un niño, porque decía: "Algún día nos destruirá a todos". Cuando escuchó el llanto del bebé, fue a llevárselo y matarlo; pero la madre ocultó el sexo diciendo: "Es una niña. Algún día me ayudará en la casa", así que lo dejó vivir.

El bebé era un niño. Su nombre era Cuy-a-ho-marr. Mientras yacía allí, lo sabía todo, aunque se hacía pasar por un bebé. Cuando creció y el abuelo descubrió que lo habían engañado, se enojó mucho con la madre que lo había engañado.

La anciana abuela, Hú-wo-íll-ya, se vestía con los huesos de los hermanos muertos. Los había dividido en pedazos, perforado con agujeros, para colgarlos por todo su cuerpo. Cuando se movía para recoger semillas, estos huesos secos subían y bajaban y sonaban mientras caminaba. El niño veía esto, y cuando ella cantaba y bailaba, decía: "Algún día te haré sufrir por esto". Así que un día fue con su abuela como si fuera a ayudarla con la carga que llevaba. Levantó la carga hasta su cabeza y la aplastó debajo de ella. Luego puso los huesos alrededor de su cuerpo, se disfrazó de la anciana y se fue a casa.

El anciano abuelo escuchó que su esposa venía y fue a recibirla, pero cuando la miró, supo que algo no estaba bien. El niño tiró las cosas y corriendo hacia la casa se escondió en las vigas.

"Mátenlo y me lo comeré", gritó el abuelo. Todas las personas corrieron con lanzas en sus manos, pero no pudieron lastimarlo. Salió de nuevo y comenzó a jugar afuera. Vio el hueso de la rodilla de su padre convertido en una pelota, y a la gente que estaba jugando con ella con un palo brillante. Le pidió a su abuelo que le hiciera un palo brillante para que también pudiera jugar; y le dio un palo de sauce torcido. El niño dijo que eso no serviría, y lo tiró.

"Dame algo mejor." Entonces salió y le consiguió un palo de [mezquite] tornillo, pero eso no estaba bien, y lo tiró. Luego cortó uno del palo fierro, que crece en el desierto, y con este quedó satisfecho.

"Es justo lo que quiero", dijo, y salió a jugar al juego del shinny con los demás. La pelota rodó hacia él, porque la estaba llamando, y la golpeó, y la envió lejos hacia el este en el océano; pero no pudieron hacerle nada.

Su tío había ido a jugar con algunas personas, y perdió todo lo que tenía. Cuando llegó a casa, el niño preguntó: "¿Cómo se juega? ¿Hacia dónde tiras el palo?" (Un juego en el que se lanza un palo a través de un aro rodante.)

"Oh, tiro de cualquier manera; tiro hacia el norte y el sur."

"Bien, cuando vayas de nuevo, iré contigo; y la próxima vez que tires, que sea lejos del norte y el sur, y hacia el este y el oeste. Cuando llegue allí, debes golpearme como si estuvieras enojado conmigo, y arrojarme tierra al rostro, un perro vendrá y lamerá mi rostro y las chicas dirán, '¿Por qué azotas al niño?' y me llevarán. Luego, cuando me haya ido, debes decir 'Me voy a jugar a mi sobrino'".

"Está bien", dijo el tío; y fue de nuevo al día siguiente a jugar. Luego el niño empezó a ir tras él.

"No debes ir", dijo su madre, "esas personas te comerían, si vas con ellos".

"Iré a pesar de eso." Entonces se convirtió en una flecha sin plumas, de esas que nunca va recta (Canción).

La madre cantó cuando vio a su hijo irse en forma de flecha.

Estaban jugando cuando llegó, y su tío estaba perdiendo de nuevo.

"¿Para qué viniste aquí?" dijo su tío enojado. "No eres lo suficientemente grande para venir," y lo golpeó y le arrojó tierra. Así que el perro lamió su rostro, y las chicas vinieron y lo llevaron lejos. Entonces el tío dijo: "Me voy a jugar a mi sobrino, cada parte de él por un punto".

"Tengo un punto", dijo su adversario; "dos puntos, tres". El tío perdía todo el tiempo.

"Quiero ver a mi tío jugar", dijo el niño. Ahora estaba en el último punto. El niño se perdería si el adversario ganaba esto, que era su corazón. Estaban preparándose para cortarlo y comérselo; pero les dijo que debía tener algo de ramas para acostarse. Luego se hizo tan pesado que no podían levantarlo. "Despejen el camino para que pueda ver a mi tío jugar". Era el último punto. Esto sería su final. Coyote vino y trajo algunas ramas de arbusto para que se recostara. "No, ese no es el tipo correcto". Luego consiguió algún tipo de arbustos rojos. "Sí, ese está bien". "Ven y siéntate en la hierba".

Fue y se sentó en él. Coyote sacó un cuchillo.

"Espera un momento", dijo el niño. "Aún no ha perdido el último punto. Despejen el horizonte. Quiero ver el juego." (Canción.)

El niño cantó, "Mi corazón, es lo último de mí".

Tan pronto como fijó los ojos en él, hizo que su tío ganara. Comenzó a recuperar cada punto que había perdido. Ganó de vuelta a su sobrino, y luego ganó las posesiones de la gente una por una. Ganó maíz y piedras de moler con sus manos, y todo lo que poseían.

"Ahora volvamos a casa, tío", dijo el niño. Su tío le dijo a la gente que si en cuatro días llevaban a su casa, para él, todas las cosas que había ganado, les entregaría a su sobrino para que se lo comieran. Pero el niño levantó la mano al cielo y consiguió un tipo de morral que colgó en su cintura y llevó todo a casa.

Pero a los cuatro días la gente llegó para a matarlo y comérselo. Hicieron un fuego y pusieron muchas ollas en cuatro filas llenas de agua sobre él para hervir, porque iban a hacer chawee (atole de bellota) para comer con la carne del niño, y había muchos para comer.

Una mosca llegó con el niño y le contó todo esto. "Ya lo sé todo", dijo. "También debo conseguir ayuda de mi lado."

Así que fue primero con el topo y lo encontró dormido.

"¿Quién eres tú, viniendo aquí donde nadie viene, y de dónde vienes?" preguntó el topo.

Cuando escuchó su historia, le dijo: "Ve al siguiente lugar al oeste, donde vive mi tío el Viento de Tormenta."

Así que siguió hasta que llegó a la casa del Viento de Tormenta.

"¿Quién eres?" preguntó el Viento.

"Me van a matar mañana y necesito ayuda", dijo el niño.

"Continúa hacia el próximo lugar, donde vive el Fuego. Él puede ayudarte", dijo el Viento de Tormenta.

Así que el niño fue hacia donde vivía el Fuego, y cuando llegó, la casa estaba llena de fuego. Se convirtió en hielo y entró en la casa.

"¿Quién eres?" preguntó el Fuego. "Me como a cualquiera que viene aquí".

"Soy yo, tu sobrino. Van a matarme y vengo a ti en busca de ayuda".

"Está bien. Te ayudaré. Regresa a casa y vigila con cuidado día y noche. ¿Cómo están las cosas ahora?"

"Han puesto cuatro filas de ollas con agua listas para hervir".

"Ve y consigue algunas ranas y ponlas en las ollas, y el agua no hervirá".

Así que volvió a casa, consiguió algunas ranas y las puso en las ollas para evitar que el agua hirviera. Luego subió al tejado y vigiló cada hora del día, como le había dicho el Fuego.

El abuelo dijo: "¿Qué estás haciendo? ¿Por qué no juegas en lugar de estar en guardia? ¿Qué estás mirando?"

"Estoy mirando al halcón que veo allí en el aire", dijo el niño, y fue y consiguió un pato salvaje y lo llevó, diciendo que el halcón lo había soltado.

Entonces vino el Viento llevando el polvo delante de él. El abuelo les dijo que cuidaran el fuego y pusieran arbustos alrededor como parapeto contra el viento. Primero llegó el viento suave, pero después vino el Viento de Tormenta. Derribó las ollas y las rompió en pedazos. Luego vino el Fuego, Mai-au, quemando todo lo que tocaba.

El niño tomó a la hermana de su madre y la escondió bajo una cesta, y se puso encima de ella, mirando alrededor mientras uno por uno todos sus enemigos ardían. Luego levantó la cesta para mirar debajo. Su tía se sorprendió al ver que todos estaban muertos. Se tapó la boca y miró a su alrededor. "Los has terminado a todos", dijo; "deberías haber dejado a alguien como compañía".

"No digas más, agradece que has sido perdonada para vivir. Baila ahora y canta que he destruido a mis enemigos".

"No puedo bailar. ¿Cómo puedo cantar?" lamentó ella.

"Cuando yo estaba en problemas, estabas lista para bailar y cantar", dijo el niño. (Canción.)

Cuy-a-ho-marr cantó y la hizo bailar con la canción.

"¿A dónde iremos ahora?"

Caminaron más allá de las cenizas del fuego y se detuvieron allí para dormir esa noche. Toda la noche escucharon los espíritus de todas esas personas muertas. Estaban riendo, cantando y jugando exactamente como si estuvieran vivos. Por eso aquellos que vienen después saben acerca de los espíritus de los muertos.

Se levantaron muy temprano al día siguiente, y el niño fingió que tenía miedo de que su tío y todas esas personas lo destruyeran, pero en realidad conocía su propio poder. El niño cantó: "Tal vez hoy, tío, me matarás" (Canción).

Su tío estaba realmente muerto, pero veía su espíritu y le tenía miedo. "Sigamos adelante" dijeron. Así que comenzaron a ir hacia el oeste.

Llegaron al lugar donde su padre y su tío (el hermano de su padre) habían sido asesinados, y llegando primero a la tumba de su tío, el niño metió la mano en la tierra y lo sacó. Lo puso allí frente a él, pero su tío dijo: "No puedes hacer nada por mí. Mis huesos son polvo y se mezclan con las semillas en la tierra".

Así que lo volvió a poner y fue a la tumba de su padre y lo sacó de la misma manera. Pero fue lo mismo que antes. "No puedes hacer nada por mí", dijo su padre. "Pero lo que has hecho, la gente que viene después lo hará. Traerán de vuelta a sus muertos para verlos una vez más." (En la Danza de las Imágenes).

El cabello del niño había crecido; y prendió fuego a un manojo de hierba alta que crece en el desierto, y metiendo la cabeza en el fuego comenzó a quemarse el pelo. Luego, al ver en su sombra que un lado de su cabello aún estaba largo, volvió a meter la cabeza en el fuego y lo quemó incluso por completo alrededor. Por eso todavía cortan el pelo para los muertos y lo queman en el fuego (Canción).

Él contó en la canción lo que había hecho.

Continuando su camino, el niño vio algunos pájaros (una especie de águila, pájaro rey) tomando el sol en la cima de un árbol en la mañana temprano, y les dio el nombre de Pa-quásch. Mientras avanzaba en su viaje, dio nombres a todo en el mundo. Si no hubiera sido por esto, no conoceríamos los nombres de ninguna de las cosas que vemos.

El niño y su tía fueron a donde vivía una liebre, y cuando los vio acercarse, corrió y luego se sentó. "Siempre harás eso en el futuro", dijo Cuy-a-ho-marr, y le dio su nombre a la liebre.

Continuaron avanzando; y tomó una lanza y rasgó la tierra con ella, y donde la tocaba, el agua subía y formaba un gran estanque. Su tía estaba asustada y dijo: "¿Cómo cruzaré?". Él la culpó por tener miedo y extendió su lanza sobre el agua. Alcanzó de una orilla a otra, y ella caminó sobre ella.

Continuaron avanzando y llegaron a un lugar donde había un tipo de arbusto muy espeso, y en él se escuchaba un extraño ruido como el de un animal chillando. Le tenía miedo a este ruido, "Me parece que hay un poder terrible en esto", dijo, y no le dio nombre; pero dijo que en todo el tiempo por venir, se escucharía el mismo ruido en esta planta (Canción).

Continuaron avanzando, y él comenzó a pensar en deshacerse de su tía y a imaginar cómo lo haría. Llegaron a un estanque, y nuevamente puso su lanza para que ella caminara sobre ella; pero cuando estaba a mitad de camino, retiró la lanza y ella cayó al agua. Pero ella salió de nuevo y se sentó sobre el agua; así que él extendió su lanza nuevamente hacia ella y la sacó.

Continuaron avanzando y llegaron a un lugar lleno de todo tipo de arbustos densos, y aquí la convirtió en un pájaro, Kul-tisch, y ella se quedó allí recogiendo las semillas, y él la dejó y continuó solo.

Siguió adelante y llegó a un lugar donde había árboles de mezquite muertos creciendo en medio de un poco de agua, y un montón de garzas blancas estaban sentadas en ellos (Canción).

Volaban del árbol y nadaban en el agua.

Siguió hacia la casa de su abuela y vio un montón de gallaretas. No podía decir si eran personas o qué eran.

Llegó a un montón de ranas que nadaban y se sumergían en el agua, y al pasar de ese lugar llegó al rastro de un oso que llevaba al agua, y se detuvo y lo miró.

El oso sabía que alguien estaba siguiendo su rastro, y dijo: "Si pasas por mí, te atraparé y te desgarraré en pedazos". Estaba esperando al chico, que se quedó mirándolo. "No sé quién saldrá mejor parado", dijo el chico. Pero tenía tabaco en un trozo de caña, que sacó de su oído, y fumó, y sopló el humo al oso y lo hizo dormir para que pudiera seguir adelante. El oso se despertó y vio el rastro del chico más adelante. "Me ha vencido", dijo. "En su sueño me ha superado. Tiene más poder que yo". El chico se burló de él y siguió adelante.

Cuando llegó a la casa de su abuela, la encontró llena de personas de todo tipo, como son ahora todos los animales y plantas y todo lo que vive en el mundo.

Subió hacia las vigas de la casa y se escondió ahí. Empezó a llorar y sus lágrimas corrían y caían como lluvia sobre las cabezas de estas personas. Coyote salió a ver si estaba lloviendo, pero el cielo estaba claro y brillante, y él empezó a ladrar y a llorar.

El niño tomó su lanza, saltó y se colocó frente a la puerta, comenzando a golpear a todas estas personas con su lanza. El correcaminos fue alcanzado mientras corría y logró escapar, y aún se puede ver el rojo en su cabeza donde la lanza lo rozó.

La algarroba rodó hacia afuera y fue golpeada muchas veces por la lanza. Aún se pueden ver las marcas en rayas blancas sobre ella.

"¿De quién eres hijo?" preguntó la abuela.

"Soy yo" (Canción). Cantó para decir quién era.

"Eres tú, mi nieto. Ahora te reconozco" (Canción) La abuela canta.

Así que se fueron a las islas del océano, y cuando él subió al cielo, ella se fue al suelo. En la tierra su nombre es Cuy-a-ho-marr. En el cielo (como una bola de fuego meteórica) es She-weé-w. (Chaup en el dialecto de Mesa Grande).

Anexo 3. Tratado L (Fragmento)

Entre 1851 y 1852 el gobierno federal de Estados Unidos comisionó a tres personas para que celebraran tratados de amistad con los indígenas de California. Se celebraron 18 tratados que, debido a la intervención de políticos de California, nunca fueron ratificados y se mantuvieron en secreto hasta 1905. Robert Heizer los recuperó y promovió su publicación y difusión en 1974. El texto que se reproduce a continuación es un fragmento del Tratado L que suscribieron los Diegueños. A partir de los nombres de los firmantes y de las localidades que se indican es posible inferir la localización de algunas de las aldeas, así como a los líderes de estas. La imagen 15 muestra el área que supuestamente los Diegueños reservaban para sí y que es mucho más extenso que las reservaciones en las que finalmente se ha buscado agruparlos y asentarlos

L. TRATADO REALIZADO Y CONCLUIDO EN EL PUEBLO DE SANTA YSABEL, CALIFORNIA ENTRE M. WOZENCRAFT, AGENTE DE LOS INDIOS DE LOS ESTADOS UNIDOS, Y LOS CAPITANES Y JEFES DE LA NACIÓN DE INDIOS DIEGUINOS, 7 DE ENERO DE 1852.¹¹⁹

ART. 3. Para promover el asentamiento y mejora de dichas naciones, se estipula y acuerda por la presente que el siguiente distrito, en el Estado de California, será y quedará apartado para siempre, para el único uso y ocupación de la mencionada nación de indios, reservando aún al gobierno de los Estados Unidos todos los minerales encontrados en ella, a saber: comenzando en la línea sur del Estado en la base oriental de la Sierra Nevada y en el desierto, y corriendo a lo largo de la base hacia el norte hasta el rincón sureste de la reserva apartada para las naciones de indios Kah-we-as, San Luis, y Co-con-cah-ra, siguiendo luego las líneas sur de las mismas hasta el rincón noroeste de la concesión de San Jose del Valle, siguiendo luego sus límites por el sur y este hasta su rincón sureste, desde allí en línea recta hasta el rincón noroeste de la concesión de San Felipe, siguiendo luego la línea oeste de la misma hasta su rincón suroeste, desde allí hacia el sur hasta la línea sur del Estado en un punto veinte millas desde el lugar de inicio, siguiendo dicha línea sur hasta el lugar de inicio: Tener y mantener dicho distrito para el único uso y ocupación de la mencionada nación indígena para siempre; siempre que se reserve al gobierno de los Estados Unidos el derecho de paso sobre cualquier porción de dicho territorio y el derecho de establecer y mantener cualquier

¹¹⁹ Traducción propia de un fragmento de *The Eighteen Unratified Treaties Cf 1851-1852 Between The California Indians And The United States Government* (Heizer, 1972: 62-65)

puesto o puestos militares, edificios públicos, escuelas, casas para agentes, maestros y otros que consideren necesarios para su uso o la protección de los indios.

En testimonio de lo cual, las partes han firmado con sus nombres y colocado sus sellos, este séptimo día de enero, mil ochocientos cincuenta y dos.

O. M. WOZENCRAFT, [SELLO.]

Agente de los Indios de los Estados Unidos.

Por y en representación de los Indios Dieguinos:

SANTIAGO, of Ha-coom, su firma X.

KWA-PI, of Ta-cah-tay, su firma X.

SOLDADO, of Matirom, su firma X.

NE-CAH, by Coo-Lim, of Wah-ti, su firma X.

SURDO, of Sa-quan, su firma X.

AT-CHU-CAL, of Ha-soo-malc, su firma X.

TAH-CA-PAN, of Coquilt, su firma X.

LEANDRO, of San Diego mission, su firma X.

TADEO, of San Dieguito, su firma X.

LAZARO, of Santa Ysabel, su firma X.

TOMAS, of Santa Ysabel, su firma X.

AS-SO-TORE, of How-wee Vallecito, su firma X.

PANTHO, of San Pascual, su firma X.

JOSE APAN, of To-co-mac, su firma X.

JUAN PABLO, of Ca-ma-jal, su firma X.

MATEO, (Co-nu-po-ip) of Tah-wee, su firma X.

LORENZO, (Cho-lo-pe) of Prickaway, su firma X.

TAMOUROO, of Too-weal, su firma X.

HEPERERA, of Mel-co-to-nac, San Felipe, su firma X.

ELOO, of Mat-mak, La Puerta, su firma X.

OON-AH-OON, of Lu-ah-pi, su firma X.

FELIPE, (Am-coo-si) of Matajuai, su firma X.

Firmado, sellado y entregado, después de ser completamente explicado, en presencia de:

Delavin Davidson, Capitán del 2º de infantería.

E. Murray, Teniente del 2º de infantería.

J. J. Warner.

ADENDA. -- Del distrito mencionado anteriormente, reservado para los indígenas, se aparta una legua cuadrada para el actual propietario de la misma, el Honorable J. J. Warner, en Aguas Calientes, que será seleccionada por él con el propósito de mejorar los manantiales termales en dicho lugar, en caso de que se adjudique la propiedad mencionada a favor de él (Warner) por los comisionados de tierras para California. J. HAMILTON,

Anexo 4. Listado de shumules Diegueños

El siguiente cuadro sintetiza información sobre los shumules diegueños entre 1918 y 1951 por diversos antropólogos estadounidenses. Dependiendo del autor, los shumules han sido equiparados a linajes (Gifford, 1918), clanes (Koreber, 1925; Gifford, 1931; Meigs, 1939; Hohenthal, 2001), gens (Spier, 1923), sib (Luomala, 1963), clan/sib (Carricó, 2008; Panich, 2010). La persistencia de los shumules puede rastrearse considerando que muchos de estos fueron convertidos en apellidos que, hasta el momento predominan en diferentes localidades; en La Huerta se identifican claramente los apellido Aldama y Cuero como equivalentes a los shumules Hat’am y Kualt. La información ofrecida en el cuadro permite conocer la distribución de algunos de estos shumules, así como las relaciones que algunos mantenía entre sí durante las primeras décadas del siglo XX

	Shumul	Grupo	Ubicación	Particularidades	Registrado por
1	Akw’ał	DS	San Miguel, BC	Originarios del Bajo Colorado	Hohenthal, 1949
2	Eš’un	DS	Manteca, BC	Originarios de EU	Hohental, 1949
		DN	---	----	Hohenthal, 1949
		DN	---	---	Gifford, 1918, 1931a
		K	Wikami	El más antiguo de todos. Existió cuando los pájaros y los hombres eran lo mismo. Significa pájaro carpintero	Gifford, 1931a
		DN	Santa Ysabel, CA	---	Kroeber, 1925
		DS	Las Palmas, Tanamá, BC	Sólo sobrevivía Rosa Osuna	Meigs, 1939
3	Haiyipa	K	---	----	Gifford, 1931a
		DS	Hakwino, CA	En la región del "Lago Azul" y del lago Cameron cerca de Calexico, en el Valle Imperial	Gifford, 1918
		DS	Hakwino, CA	En la región del "Lago Azul" y del lago Cameron cerca de Calexico, en el Valle Imperial	Kroeber, 1925
4	Hakisput	DS	Hachupai, CA	Valle Imperial	Kroeber, 1925
		DS	Hachupai, CA	Valle Imperial	Gifford, 1918
		K	---	---	Gifford, 1931a

5	Hamsul: lčə	DS	Sur de Ensenada, BC	Mismo origen	Hohenthal, 1949
	Jamsulch	SE	Sur de Ensenada, BC	---	Panich, 2010
6	XesiL	DN	Tauwi (San José), CA	Tipo de manzanita. Cerca de Rancho Warner, al pie de las "Montañas de Mesa Grande".	Gifford, 1918
	Hesitl	DN	Tanwir (San José), CA	Tipo de manzanita. Cerca de Rancho Warner, al pie de las "Montañas de Mesa Grande".	Kroeber, 1925
7	HetmieL	DS	Campo, CA	En las montañas, antes en Hakwasik, en Tecate Divide, ladera E, debajo del Valle de Jacumba, pero al norte del límite internacional	Gifford, 1918
		DS	Jacumba, BC	Posiblemente también en México, el mismo gens. Uno de los más grandes (1) Peleaban con: Miskwis y Kwamai. Preferían a los HitLmawa' y a los Aswai', al grado de vivir todos juntos. El resto de los gens decían de ellos que eran tontos. Controlaban zonas con ciruelas silvestres (axkai), con encinos (xwūp) y pequeños aguajes (sūkoti'p) en el Cañon del tule, también encinos rojos (snau) en los aguajes de Manzanita. Ninguna otra gens podía usarlos. Tenían un nido de águilas para sus ceremonias mortuorias (EwukErūk). Asociados al gato montés, no los mataban. Única referencia totémica. Habitaban la cuenca hidrológica al norte de Boulevard. Desde Mokopa' un alto pico nueve millas al sur de Jacumba, México. Hacia el norte, en una estrecha franja hacia hauwit-ca'r, al oeste de Carrizo Springs. De sur a norte, sus asentamientos eran: axmanyEha': al sur del Valle de Jacumba. ĩLkiūyum y wikūtcūrap: cerca de Jacumba. sawwiya': oeste de Jacumba: hakwūskū'r: al este de Jacumba. hakwasax: agua hedionda; hakwasīL: agua salada; extukwaihweLp: Norte de Jacumba wihōptcotL: cinco millas al norte de extukwaihweLp. Sitcaknua': al norte del Valle de Jacumba. matpitL: al noroeste del Valle de Jacumba. Continuando hacia el norte los sitios ocupados fueron: pamu', wiyunai'E, cerca del anterior Hatcūktecū'kE; un poco al norte wikwīnʷul (roca rayada) una gran montaña al norte de Jacumba. paihai'tL, ocho millas sobre el Valle del tule; Sokwīti'p, hacia el norte, hūntokkōLwa'wa (casa de ranas), más al norte pero al sur de hauwitca'r' cerca de Carrizo Springs	Spier, 1923
	HetmieL	DS	---	---	Kroeber, 1925
	Xipuwatc	DN	Santa Ysabel, CA	---	Gifford, 1918
8	Hipuwah	DN	Santa Ysabel, CA	---	Kroeber, 1925
9	HiLmawa	DS	Manzanita, CA	---	Gifford, 1918

	hītLmawa'	DS	Manzanita, CA	De los gens más pequeños: solo 3 familias. Su nido de águilas estaba 15 millas al este de Guiyapipe	Spier, 1923
	Hitlmawa	DS	Manzanita, CA	---	Kroeber, 1925
10	hūLwa'	DS	Valle Imperial, CA	Su nombre significa canasta trenzada. Al sur del actual mar de Salton, vivieron en tres lugares: ca'Rkn'īwa'; tcama'Rtcana'r y mataka'l, al este del Valle Imperial, pero luego se negó su ubicación.	Spier, 1923
11	Kalyarp	DS	---	Su nombre significa mariposa. Extinto en 1923	Spier, 1923
12	Kukuro	DN	San Diego, CA; Tijuana, BC	Su nombre significa oscuro o sombreado	Gifford, 1918
	Kokuro	DN	Mesa Grande, CA	Antes de vivir en Mesa Grande vivieron cerca de la misión de San Diego y en Tijuana	Kroeber, 1925
	Kəkur	DS	La Grulla, BC	---	Hohenthal, 1949
	Kokuro	DN	La Grulla, BC	Posible conexión con los pa ipai	Hohenthal, 1949
13	Kwaha	DN	Tijuana, BC	---	Hohenthal, 1949
	Kwəha:	DS	Jamatay, BC	Originarios de Jamatay	Hohenthal, 1949
	Kwaxa	K	---	Posible tótem: gato montés	Gifford, 1931 ^a
	Gwaha	DN	---	---	Gifford, 1918, 1931 ^a
	Gwaha	DS	---	---	Kroeber, 1925
	Kwaha	DN	Santa Ysabel, CA	Su nombre significa estafiate	Kroeber, 1925
	Kwaxa	DS	Yuma, AZ	También llamados Gwaha, posiblemente sólo una familia. Quizá era un gens Diegueño del norte viviendo en el Desierto oriental	Spier, 1923
14	Kwijas	DS	Tijuana, BC	Justo al norte de la montaña la Mesa, al sur de Tijuana	Meigs, 1939
	Kwiha:s	DS	Calabazas, BC	Originarios de El Compadre (Cukwapal), antes en Santa Catarina	Hohenthal, 1949
15	Kwiñi:ł	DS	San Pablo, BC	Su nombre significa cara pintada. Originarios del delta del Río Colorado	Hohenthal, 1949
	KwinyiL	K	---	Su nombre significa negro. Posible tótem: coyote, nube negra"	Gifford, 1931 ^a
	Kwinitl	DS	Tijuana, BC	---	Meigs, 1939

	kwainyi'L	DS	La Posta, CA	Su nombre significa negro. Vivían cerca de Laguna Mountain, al sur de La Posta. Se extendieron hacia el sureste, en el sitio donde se establecio la Agencia, a la mitad del camino entre Campo y Boulevard	Spier, 1923
16	Kwamai	DN	Desconocida	---	Hohenthal, 1949
	Kwamai	DS	La Posta, CA	Su nombre significa “que quieren ser altos”. Cerca de la Posta su aldea se llamaba Pilyakai	Kroeber, 1925
	'kwamai'	DS	La Posta, CA	Su nombre significa “alto” (¿parte alta del territorio?) El sexto en tamaño. Los HiLmiaRp y Miskwi's fueron a atacarlos a la Posta. Poblados en Buckman's Spring: laderas occidentales y norte de la montaña Laguna y hasta el valle del Arroyo Vallecitos. Vivieron a lo largo del valle Rattlesnake al oeste de la montaña Laguna en: xakwapaiL (agua en la ladera), un gran manantial en Pine Valley. XakwitcEploi'ik (manantiales hirvientes) siete millas al noreste. Wikīyutci's (piedras que cantan: cuando pasas silban y cantan) una distancia y igual en la misma direccion. TīsiL (hierba) en el extremo norte del valle kūmtaukwīLk, al este. Matnū'k(curva): En las cercanías de los arroyos Vallecito y San Jacinto, donde el arroyo da un giro brusco en el valle Mason cerca de Vallecito. Wiīpici' (roca, chamizo), tres millas al sureste. Kwaitcālteā'l (grieta: el agua fluye desde 3 grietas) una milla más al sureste. XakwītEpailp (agua en la orilla), media milla al sureste. TsīLmūkx a' (shoulder water) hacia el sur. MatLaiu'inya (camino de arena), una milla al este de Indian Potrero, quiza Palm Spring school. Xapukax-a (lagarto de agua) una milla al este. Al este el territorio es atravesado por la montaña Vallecitos: PīLyakai': siete millas o mas al norte de La Posta, en la base de la montaña Laguna. XaRpuwi' (lila), estación ranger Laguna. XaRpsi'tL (manatial de barro de ceramica), en la orrilla sur del lago. Tcaunyīwa (casa de Chauny) casi una milla al norte del lago. Wi'kana'RLaxa' (Shell rock water) un pequeño lago 3 o 4 millas al este del anterior. Wikōpxau', una milla al norte yaRxkai'(prunus americana), en las montañas dos millas al noreste del último.	Spier, 1923
	Kwamai	DS	La Posta, CA	Su nombre significa “que quieren ser altos”. Vivían en Pilyakai, cerca de la Posta	Gifford, 1918, 1931a
17	KwatL	DS	Jacumba, BC	Su aldea se llamaba Hakwaskwak (agua amarga)	Gifford, 1918
	KwatL	DS	Valle Imperial, CA	Quizá con presencia en México. El tercero en tamaño (uno de los más grandes). Vivían al sur del actual mar de Salton, colinas al este. Cerro Centinela Matcotōp': un cañon al norte de la Supertition mountain, con los tamau' En la orilla oriental del Valle Imperial, al norte de Brawley en sītca'Rknʷīwa (casa del buho chillon), media milla al norte de matak'al	Spier, 1923

				(montículo redondo), en tcama'Rtcana'r (donde se junta comida); una milla al norte en xacami'kwaLau' (donde hay muchas huellas de pajaros); tres millas al norte de tamu'kwōtcuka'Rt (sauce). Tambien vivian al norte de Ensenada, Baja California en [La Huerta] ax*t'a (flecha de caña); en kwapō'L (hacia el este) y en San Felipe hacia el sur; en xatamu'r (lago), al noreste de ax+t'a; en Matnū'k (bend), hacia el este; y en xa'kwīsiyai' (agua hechicera) al sureste. En su propio dialecto, el grupo mexicano se llamó E'kwaL	
	Kuatl	DS	Campo, CA	Su nombre significa cuero o escondido. En 1925 vivían cerca de Campo	Kroeber, 1925
	KwatL	K	Jacumba, BC	Su nombre significa cuero. Posible tótem: águila. Quizá el más numeroso o al menos el más disperso. Vivían en aldeas dispersas en WikwiniL, Jacumba, Río Álamo, cerca de Brawley New River, también en Valle Imperial	Gifford, 1931a
	Kwatl	DS	---	---	Meigs, 1939
	Kw'a:l	DS	San Miguel, BC	Originarios del delta del Río Colorado. De las montañas al norte del Valle de la trinidad (aun ahí), otros en La Huerta. Decían que eran costeños	Hohenthal, 1949
	Kwatl kimiyai	DS	Misión vieja, BC	Cerca de la Misión Vieja, al Norte de la Misión de San Miguel	Meigs, 1939
	Kw'a:l kumeyai	DS	Guadalupe, BC	Originarios de la Costa del Pacifico	Hohenthal, 1949
18	Kanihite	DS	Campo, CA	Vive en la Agencia Campo. Originarios del Valle Imperial (SO)	Gifford, 1918
	kwi'nEhite	DS	---	Ubicación desconocida. Gifford los sitúa al suroeste del Valle Imperial. También llamados: kanihite, kwinhite	Spier, 1923
	Kanihich o Ktwinhich	DS	Valle Imperial, CA	En 1925 se ubicaban en Campo	Kroeber, 1925
	Kanihite o kwinhite	K	---	---	Gifford 1931a
	Kwiniejit	DS	Nejí, BC	Originarios de EU	Meigs, 1939
	Kweñexi:l [?]	DS	Nejí, BC	Originarios de EU	Hohenthal, 1949
	Kwitak	DS	Campo, CA	Vivían cerca de Hotel Warren	Gifford, 1918
	'kwitaRk	DS	Campo, CA	Su nombre significa roca partida con fuego. El séptimo en tamaño. Campo y sureste en México. Su territorio estaba aproximadamente al sur del límite internacional desde Morena Butte, hacia el este hasta un punto al sureste de Jacumba. Vivian en mīLkwatai, en el Valle de Campo (al este del Hotel Warren, segun Gifford) xakwakwo'k (agua amarga) al sur de Valentina, dos millas al sur de Campo, en México xakaiyE (vado) al este;	Spier, 1923

19				x*akwalma'(alamos) al sureste; piulateau' sureste en México; xan'ĩmcop (agua blanca); matkurkur (tierra amontonada) en la estación de ferrocarril Hipass. Xakwakwa's (agua amarilla) cerca de la estación Round Mountain, al sur de Jacumba, en el lado mexicano (ahí recolectan tunas). Xasi'kwaiyarau' cinco millas al sureste del poblado, en las montañas. WikwltেকwiuL' (espacio entre rocas), cinco millas al oeste del último, pero 15 millas al sur del poblado. Müspī'lyayau (gavilán), bajo un gran pico; xakũtkũ't, hacia el sureste; kwapēnkũ't (cruce) milla y media al sur. xatai (agua grande), media milla al sur y 20 millas al sur de Jacumba.	
	Kwitak	DS	Campo, CA		Kroeber, 1925
	Kwitark	DS	La Huerta , BC	Originarios de EU	Hohenthal, 1949
	Kwitak	DN	---		Hohenthal, 1949
20	Kwilp	DN	Pamo, Mesa Grande, CA	Nombre de un arbusto	Gifford, 1918
	Kwilp	DN	Pamo, Mesa Grande, CA		
21	Kwołxwat'	DS	La Huerta , BC	Originarios de EU	Hohenthal, 1949
22	Kwuxta:l	DS	La Huerta , BC	Originarios de Santa Clara, Baja California	Hohenthal, 1949
	Kuxtal	D	Sin lugar fijo	Gente sin pertenencia a un sib que se congregaba o se camuflaba en otros sib. La palabra significa “merodeador”	Luomala, 1963
23	LitC	DS	---	Su nombre singnifica “sin valor”. Extinto en 1923. Se decia que vivian en la region norte y oeste de Vallecittos, pero parece que se ubicaban a lo largo de la desembocadura de San Felipe, cerca de las aguas termales de Warner y cerca de San Felipe. Ocuparon estas localidades: winā'L, al norte de San Felipe; hoRtLũ'kE (chollas) al este del Valle de Warner's Hot Spings. Mathwai' (Mataguay?), 8 millas al oeste. Ax.ta' (caña roja), 4 millas al oeste del último.	Spier, 1923
24	Yatcap	DS	Campo, CA	Su aldea se llamaba Hakisab, se encontraba al noroeste de Campo	Gifford, 1918
	Letcapa	DN	Manzanita, CA	Su nombre significa “corto”. Sólo vivía una familia en Manzanita	Gifford, 1918
	lya'tcaRp	DS	Valle Imperial, CA	Idénticos al gens de los diegueños del norte con el mismo nombre, tambien llamados Letcap. Un gen asociado a dos localidades distintas; las personas pertenecen a los dos.	Spier, 1923

25				Vivían en xakanũx: al este de Coyote Wells, en Valle Imperial xakuruwi'p: media milla al este. Dispersos en el Valle Imperial	
	Lachapa	DN	---	Su nombre significa “corto” o “pequeño”	Kroeber, 1925
	Yachap	DS	Campo, CA	Su aldea se llamaba Hakisap, se ubicaba al noroeste de Campo	Kroeber, 1925
	Yatcap	DS	---	---	Gifford, 1931a
	lya'taRp	DN	---	---	Gifford, 1931a
26	Lyacharp	K	Jacumba, BC	Su nombre significa “que quiere algo”. Posible tótem gato montés o tigre. Vivían en WikwiniL, Jacumba y también en el Valle Imperial	Gifford, 1931a
	Matuwir	DN	Mesa Grande, CA	Su nombre significa “duro como piedra”. Antes muy numeroso. Vivían 8 millas al sur de Mesa Grande	Gifford, 1918
27	Matuwir	DN	Mesa Grande, CA	---	Kroeber, 1925
	Metesəpa	DS	La Huerta y Santa Catarina, BC	Originarios del bajo Río Colorado	Hohenthal, 1949
	Metesepa	DS	---	Bajo Río Colorado	Panich, 2009
28	Metesupa	Kumiay	---	En 2020, personas de apellido González reivindican su pertenencia a los Mesupa (Gilberto González Arce, comunicación personal, diciembre 2018)	
	Miskwis	DS	Desconocido	Gifford encontró sólo una mujer en La Posta	Gifford, 1918
	miskwi's	DS	Campo, CA	El cuarto en tamaño en 1923. Peleaban con kwainyi'L, y nordieagueños; también con los kwamai (por mujeres). Vivían en Campo y al sureste en México: Matkwiska'l y xakwakwūk (agua amarga) con el gens KwitaRk, una milla al sur de Campo Hatĩtcō'p (agua sulfurosa), el manantial en <i>Campo store</i> ; kwiskwĩL, justo al oeste de la escuela de Campo. Oxknol' kwatai (cama de piedra), una saliente tres millas al este de Campo	Spier, 1923
	Miskwis	DS	Desconocida		Kroeber, 1925
	Mishkuish	DS	---	---	Meigs, 1939
	Miškwiš	DS	Nejí, Villarreal, BC	Originarios de la región	Hohenthal, 1949
	Miškwiš	DN	---	---	Hohenthal, 1949
	Mishukuish			Personas de apellido Meza, Mata y Mateos, reivindican ser Mishkuish. Yolanda Meza Calles, comunicación personal julio 2015	
	Nahwach	DS	Campo, CA	Su aldea era Miskwatnuk, al norte de Campo	Kroeber, 1925

29	Nakul	DS	---	---	Gifford, 1931a
	Nakul	K	---	---	Gifford, 1931a
30	Naxwate	DS	Campo, CA	Su aldea era Miskwatnuk, al norte de Campo	Gifford, 1918
	neeix hawō'tc	DS	Warren, CA	Era más común el nombre neeix (naxwatc). Miembros de esta gen en ambos grupos tribales, como los lya'tcaRp. Localizados en el territorio nordiegueño, quizá eran nordiegueños. Uno de los más grandes, el segundo más grande quizá. Su aldea era miLkwĩLnok: al final del Cañón del Carrizo, cerca de las aguas termales del Warner. Limite norte del territorio surdiegueño, superpuesto al territorio nordiegueño	Spier, 1923
	neeix o nehu	DS	---	---	Gifford, 1931a
	neeix o nehu	K	---	Obtuvieron al gato montés del creador. Posible tótem	Gifford, 1931a
	nĩxkai'	DS	Valle Imperial, CA	Distribuidos al sur del actual mar de Salton. En las colinas al este de Brawley	Spier, 1923
31	Nixkai	DS	---	---	Gifford, 1931a
	nixkai (nyukai)	K	Jacumba, BC	Vivían por Jacumba y el Río Álamo, cerca de Brawley. En total tenían 5 localidades (no todas ocupadas a la vez): Brawley; Xapetotec; Algodones; Wiknikwil o Lago Azul (Xachupai); Jacumba. Quizás fueron los únicos en sembrar en Saxnuwai. También en Valle Imperial	Gifford, 1931a
	ōswai'	DS	Jacumba, BC	El segundo gens más pequeño. Vivían al sur y este de Jacumba, en los manantiales de agua caliente, una milla al sur de la línea. Los mexicanos los sitúan en Xakwě'nkEtopu'l, desde allí se dirigieron hacia el este hasta las estribaciones cercanas al desierto, para regresar al valle de Jacumba	Spier, 1923
33	Baipa	DN	Santa Ysabel, CA	---	Gifford, 1918
	Paipa	DS	Jacumba, BC	No es el mismo gens nordiegueño llamado Baipa. Había dos grupos: uno de los diegueños del norte y otro de los diegueños del sur. También han sido confundidos con los pa ipai. Controlaban un nido de águilas en watEtayu'mp, 6millas al sur de Guiyapipe. Vivían al sur y al este de Jacumba; Buckman's Spring: laderas occidentales y norte de la montaña Laguna y hasta el valle del Arroyo Vallecitos Dos lugares muy alejados entre si: PĩtLyakai: en la base sur de la montaña Laguna. Ocupado también por los kwaimai yaloho': media milla al sur de Jacumba	Spier, 1923
	Paipa	DN	Santa Ysabel, CA	---	Kroeber, 1925
	Paipa	DS	---	---	Gifford, 1931a
	Baipa	DN	---	---	Gifford, 1931a
	Paipa	K	---	---	Gifford, 1931a

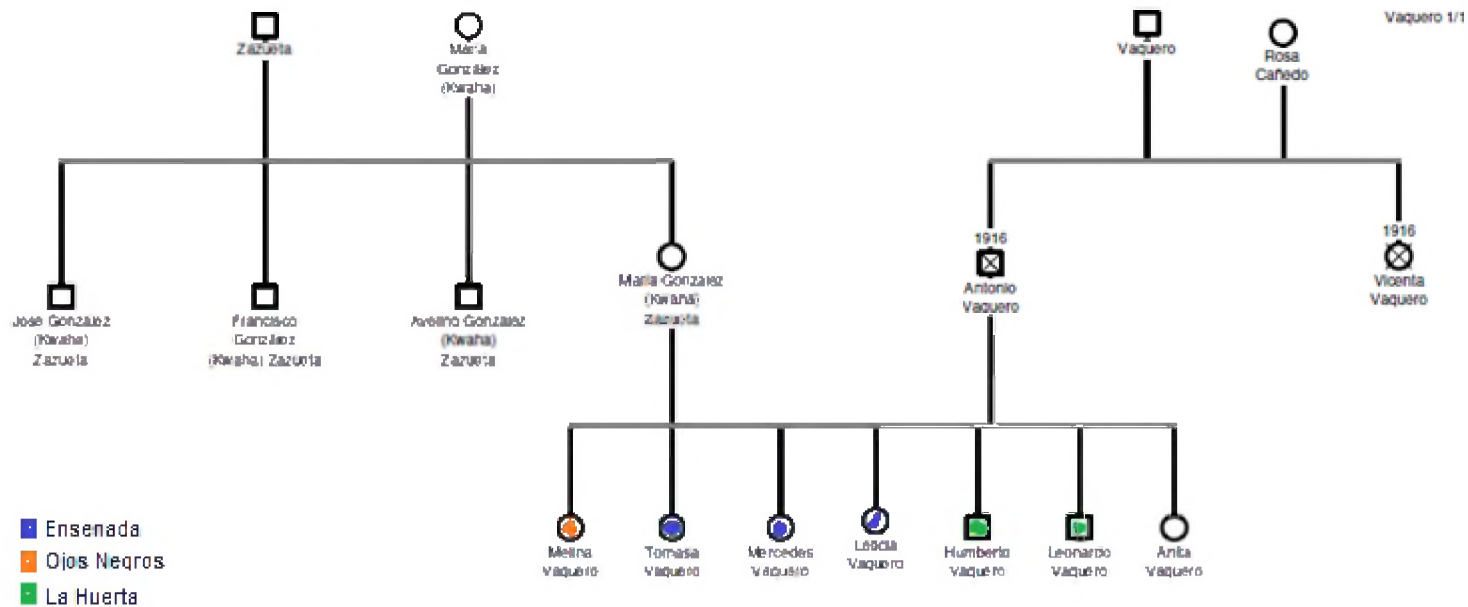
	Paipa	DN	---	---	Hohenthal, 1949
34	Saikul	DS	Manzanita, CA	Vivían en Matkwai (Mataguay), al noreste de Manzanita	Gifford, 1918
	saiku'r (saikul)	DS	Manzanita, CA	El tercero más pequeño. Al oeste de Manzanita y hasta Bucksman's Spring En la ladera sureste de Laguna Mountain, vecinos de Guayapipe. En: xakwĩsĩkõn (agua corriente) en los manantiales Mud Hode, cinco millas al este del lago Laguna. Xakwa (ondas concéntricas), en el rancho Morris, 2 millas al sur. Tĩtĩkwĩ'L (muchas esquinas) en el rancho Ames. Wimo'L (boulders), una milla al oeste. 'kwĩtĩpai'ĩp (descansar la cabeza en reposa-cabeza), media milla al sur. LauwExa (lleno de agua), 8 millas al este.	Spier, 1923
	Saikul	DS	Matajnal, CA	---	Kroeber, 1925
35	Critcak	DN	Pamo y Mesa Grande, CA	Su nombre significa búho.	Gifford, 1918
	Shrichak (buho)	DN	Pamo y Mesa Grande, CA	Pasaban el invierno en Pamo (poblado luiseño) y el verano en Mesa Grande	Kroeber, 1925
36	Sulpach	DS	San Miguel y Santa Catarina, BC	---	Meigs, 1939
	Sulpačə	DS	San Miguel y Santa Catarina, BC	Originarios del bajo Río Colorado	Hohenthal, 1949
37	Tumau	DS	Valle Imperial, CA	Su nombre significa saltamontes. Vivían cerca de Brawley, en el Valle Imperial, donde hay varios manantiales. En 1918 estaban con los yuma	Gifford, 1918
	Tumau.	DN	Mesa Grande y Santa Ysabel, CA	No es el mismo que el de los diegueños del Sur. Vivían dispersos en Mesa Grande, Santa Ysabel, y en 1918 en Capitan Grande	Gifford, 1918
	Tumau	DS	Valle Imperial, CA	Es un gens diferente a la de los nordiegueños del mismo nombre, eran dos grupos (N y S). EN 1923, era el quinto en tamaño. Se ubicaban al sur del actual mar de Salton. Vivian al norte de los yuma occidentales, en el Valle Imperial: Tamu'kwateuka'Rt, al norte de Brawley; Xa'tcami'kwatLau', al oeste de Brawley; Matcotõp': un cañon al norte de la Supertition mountain, con los KwatL	Spier, 1923
	Tumau	DN	Capitan Grande, CA	Antes de vivir en Capitán Grande, vivían en Mesa Grande y Santa Ysabel, casi en cualquier sitio. No es el mismo que los diegueños del sur	Kroeber, 1925
	Tumau	DS	Valle Imperial, CA	Cerca de Brawley, en Valle Imperial; con los yuma	Kroeber, 1925
	Tumau	DN	---	---	Gifford, 1931a

	Tumau	K	Jacumba, BC	Su nombre significa saltamontes. Corresponde a los Tamau de los diegueños del norte. Los Kamia no comían saltamontes, insectos creados por por los dioses Chiyi y Chiyu. Vivían en WikwiniL, Jacumba, también Valle Imperial	Gifford, 1931a
38	U’U	DN	Mesa Grande y Pamo	Su nombre significa “lechuza”.	Gifford, 1918
39	Waipuk	DS	Vallecitos, CA	Su nombre significa “serpiente rey”. Había sólo una familia. El mito de la muerte relata que esta gens, entonces llamada lakwi’s, se movió hacia el oeste hasta Xatapi’L, al oeste de Calexico, donde casi todos murieron de hambre. Sólo una familia llegó al oeste de Vallecito. Ahora viven en kwïemīt, al oeste de Julian.	Spier, 1923
40	xōtũ’m	DS	Campo, CA	Su nombre significa “tambor” [o tambo]. Vivían en Cīkau (algodoncillo), Tenama [¿Tanama?], 20 millas al sur de Campo, en México. Xakwīsiyai’ (agua hechicera), 30 millas al sureste de la Agencia. Como solo uno o dos fueron vistos en la montaña de Tecate [Tecate Divide], es difícil considerarlos como un gens surdiegueño	Spier, 1923
	J at’am	DS	---	---	Meigs, 1939
	Hat’am	DS	Manteca, BC	Manteca. Originarios de La Huerta. Originalmente provenían del Río Colorado (solían vivir en Mexicali) El clan Ha’tam provenía del sur y se dividió en dos: Ha’tam kumiayai (gente de la costa) y Ha’tam poki pa (gente del desierto). Algunos vivían en el Rancho Gilbert (Norte del Valle de las Palmas), en Cañón de Manteca. Los Hat’am centrales en La Huerta.	Hohenthal, 1949
	Hat’am kumiyai	DS	La Huerta , BC	Originarios de La Huerta. Corresponde al apellido Aldama	Hohenthal, 1949
	Hat’am pokipa	DS	El Mayor, BC	En el Paso de las Minas de Azufre: xwat’ñakñuña (El Mayor). Originarios del Bajo Colorado. Corresponde al apellido Tambo	Hohenthal, 1949
DS: Diegueños del sur o del este DN: Diegueños del norte o del oeste K: Kamia D: Diegueños					
Elaboración propia con base en Gifford (1918, 1931a), Kroeber (1925), Spier, (1923), Meigs (1974), Luomala (1963), Hohenthal et al (20019), Panich (2010)					

Anexo 5. Rizomas genealógicos

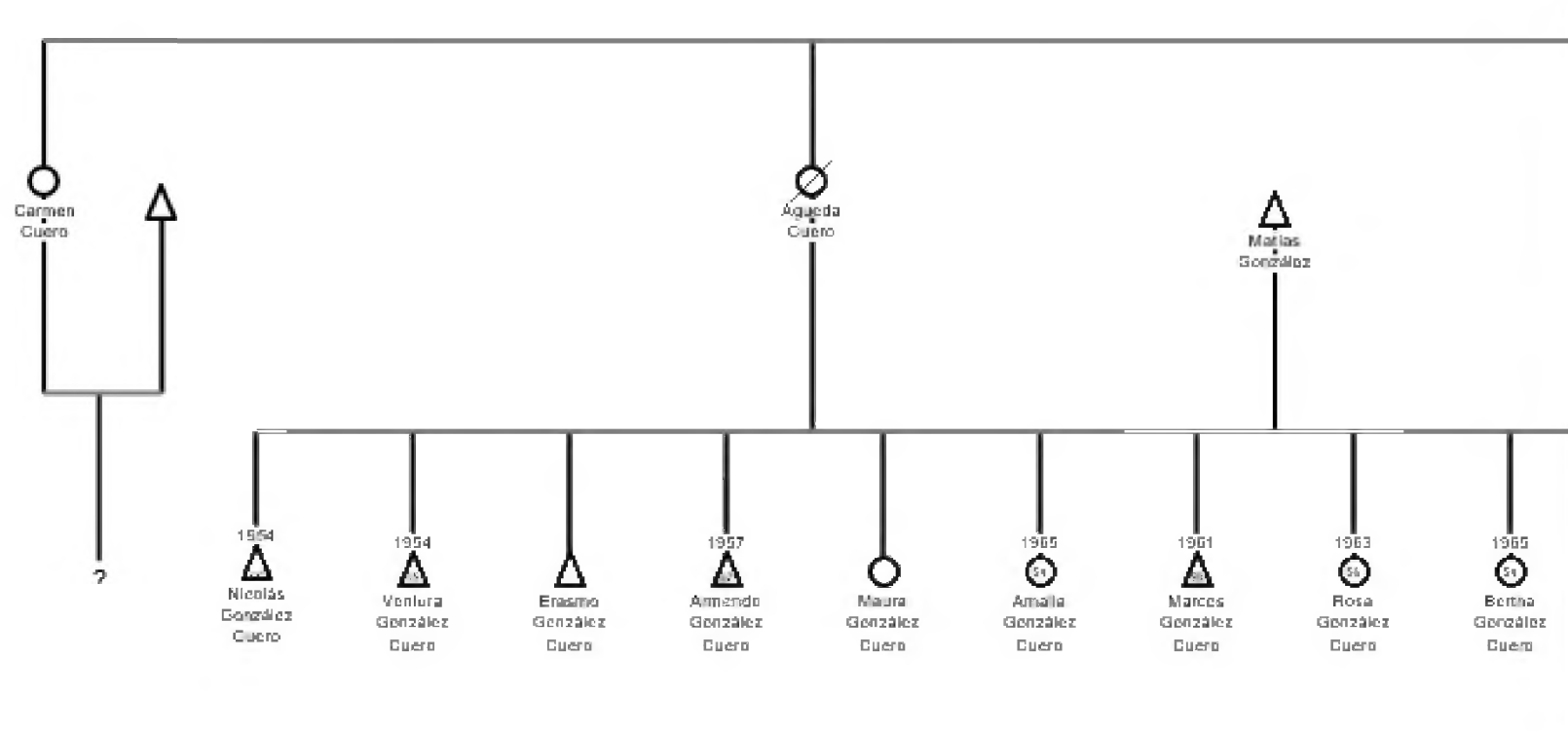
La idea de rizomas genealógicos surge de entrecruzar lazos de parentesco y lugares de radicación de quienes les dan vida; supone incluir a los hermanos de sangre y a los hermanos de crianza. Estos rizomas genealógicos dan cuenta de la extensión de los vínculos familiares más allá de los límites geográficos entre países, de reservaciones, ejidos y comunidades agrarias. Estos tres rizomas genealógicos son sólo un ejemplo que recupero porque complementa la información del Anexo 1. La información fue obtenida en campo y en registros etnográficos de las décadas de 1950, 1970 y 1990

Vaquero González (1/1)

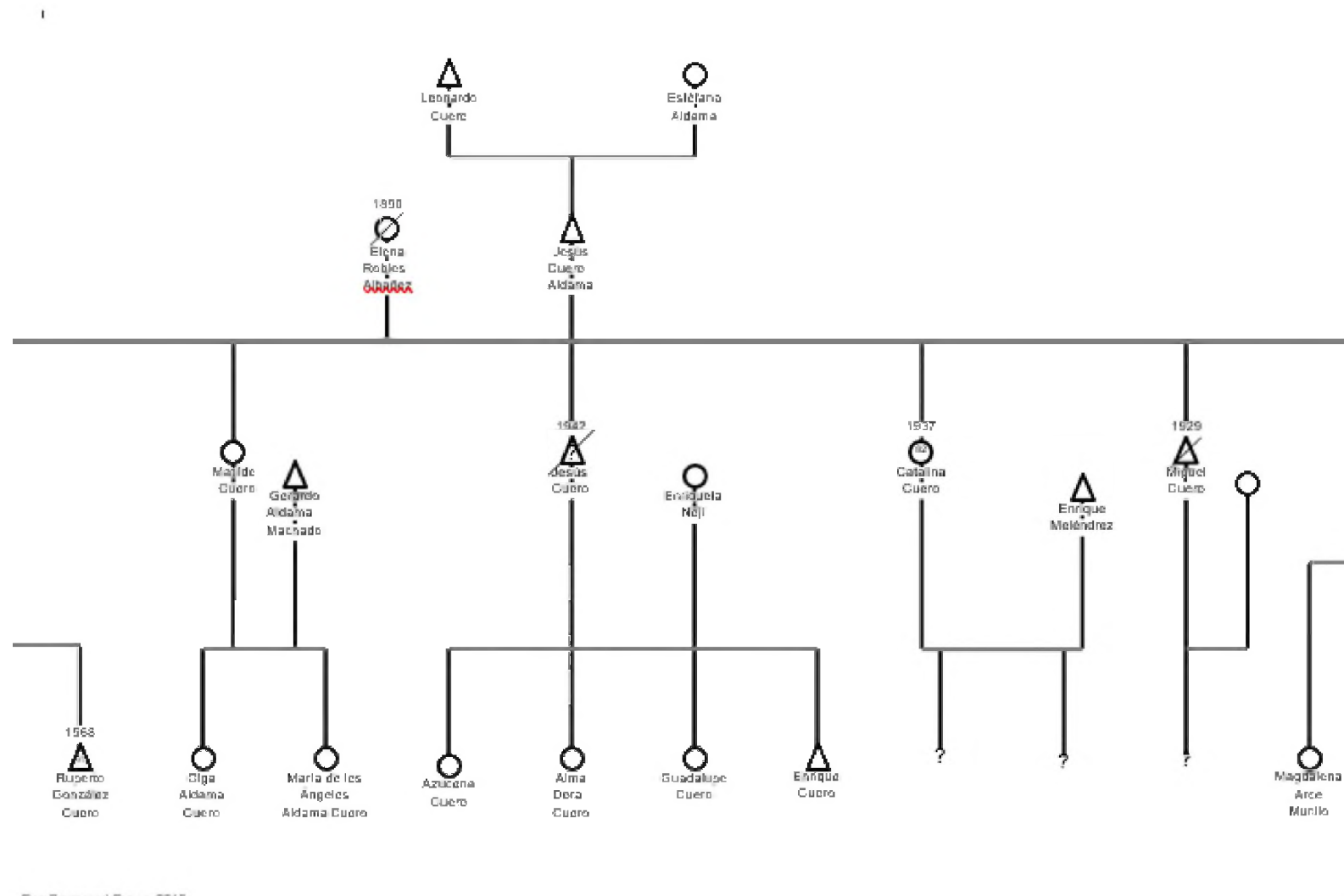


Kwalj-Hat'am/ Hat'am-Mishkuish

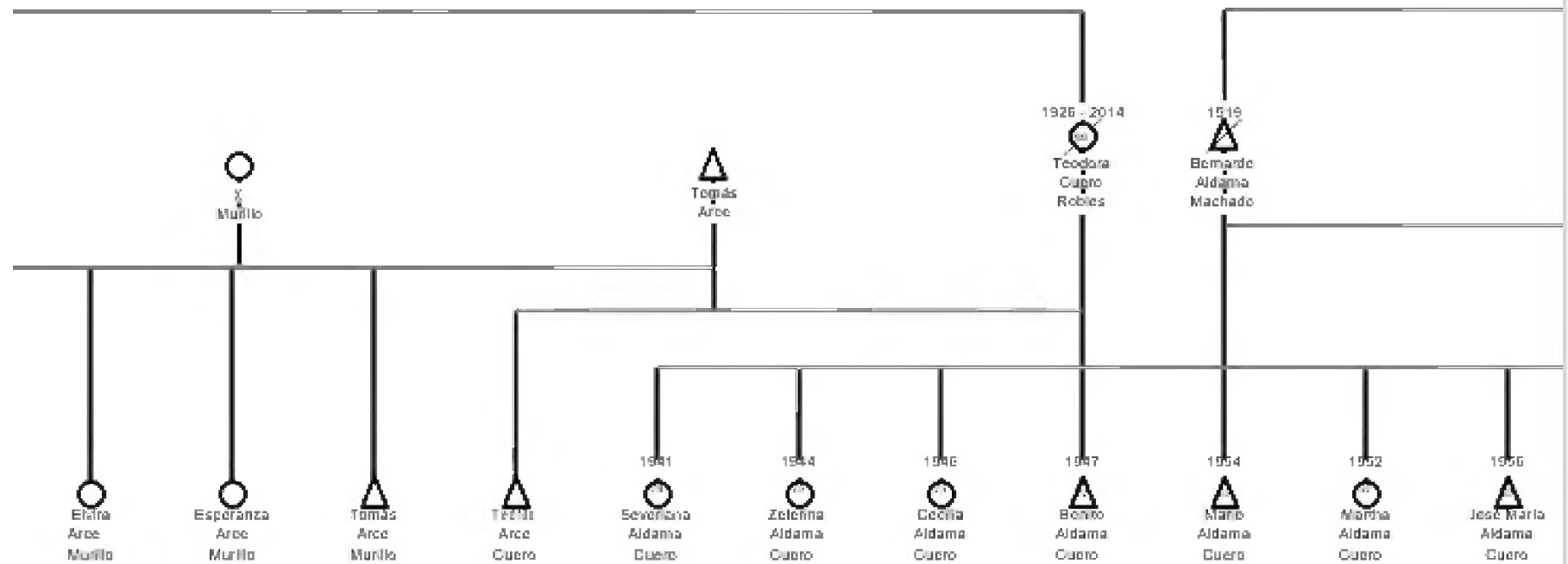
(1/4)



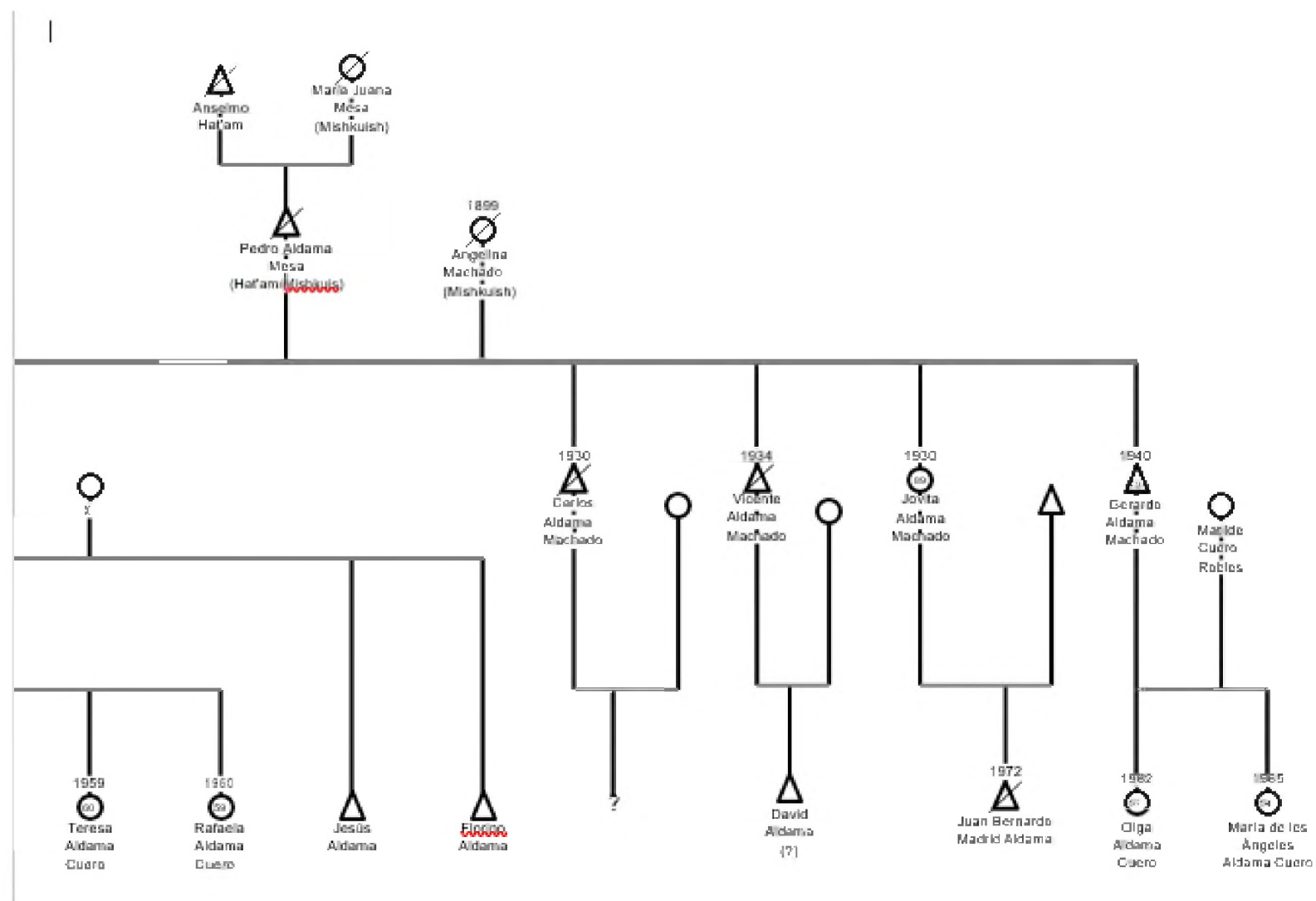
Kwalj-Hat'am/ Hat'am-Mishkuish (2/4)



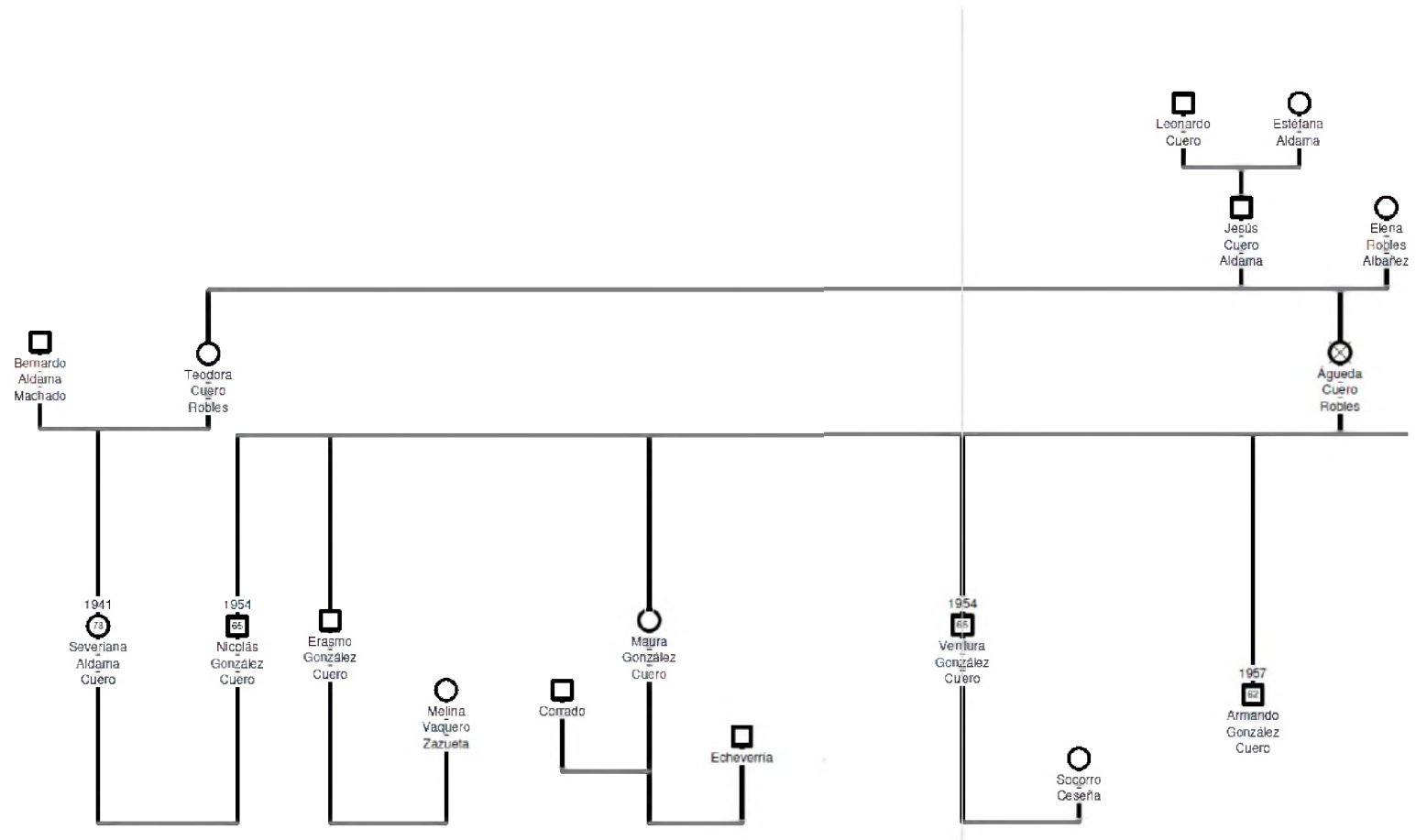
Kwalj-Hat'am/ Hat'am-Mishkuish (3/4)



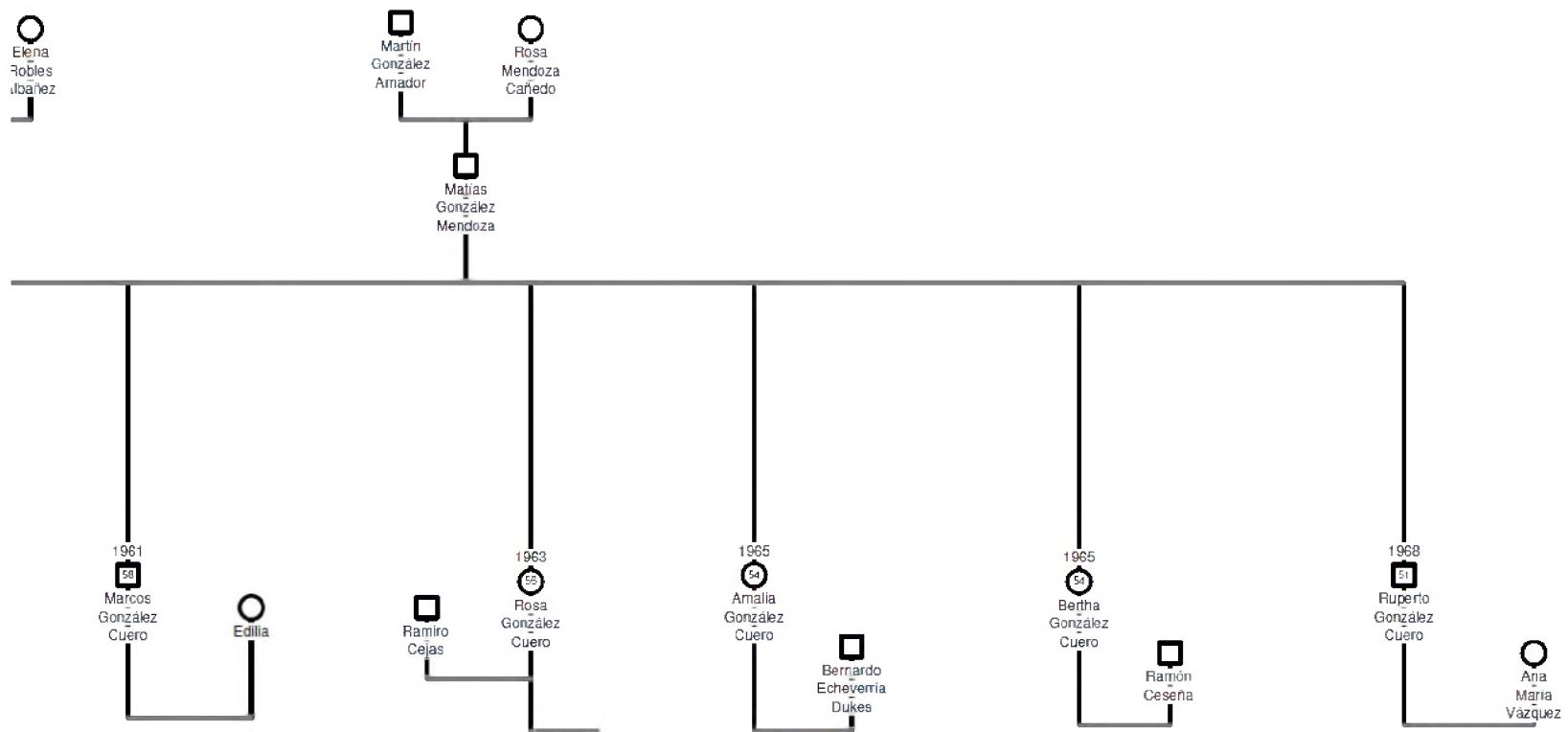
Kwalj-Hat'am/ Hat'am-Mishkuish (4/4)



Cuero Robles (1/2)



Águeda Cuero Robles (2/2)



Anexo 6. Glosario

Akinetopsia- Trastorno visual en el que se experimenta una incapacidad o dificultad importante para percibir el movimiento. Las personas con akinetopsia pueden ver con normalidad objetos estáticos, pero tienen dificultades para percibir o seguir el movimiento de objetos en movimiento (Zarranz, 2013: 200)

Arre- Expresión que en el norte de México manifiesta aprobación o acuerdo de manera entusiasta.

Auka. Saludo. Aunque se ha traducido como “hola” la palabra integra aa’u (fuego) y ka (ir, caminar o camino), de modo que se entiende como una bendición que desea a quien la recibe luz en su camino. Al parecer es una palabra kumiay que los nativos han adoptado y utilizan cada vez que se encuentran.

Carrilla- Bromas pesadas. También se usa para indicar trato o trabajo rudo o pesado.

Chilango- Forma de llamar a las personas originarias de la ciudad de México.

Chinchorro- Red de pesca.

Eniaay Kubuteey- Frase kiliwa que se traduce como “tardeadas”. Es el nombre que se ha dado en este idioma a las reuniones festivas que los nativos celebran desde 2018 de manera itinerante.

Feria- Dinero

Fuga- Expresión que se usa para decir “me voy” o “vámonos”

Guacho- Militar

Jiki-. Los nativos usan esta palabra para referirse a quienes no somos indígenas. Algunos lo traducen como “gente blanca”.

Kliey- Los huerteños usan esta palabra para referirse a quienes no somos indígenas. Algunos lo traducen como “gente blanca”.

Kuri-kuri- Nombre de los cantos y danzas tradicionales que los yumanos comparten. Recientemente se han reconocido cinco tipos de cantos clasificados como festivos, para juegos, fúnebres, de cuna, curativos (Olmos). En la década de 1920 se propuso la existencia de entre 12 y 14 ciclos distintos de cantos o canciones que cada clan o linaje recibió —de manera relativamente exclusiva, aunque algunos compartidos con los Mojave— como resultado de la explosión de la

serpiente mítica, Maijaiowit, que contenía dentro de su cuerpo todo el conocimiento. Según una versión estos ciclos eran: *Ta-tomump*; *Sal*; *Kuya-homar*; *Orup*; *Keruk*; *Kachahwar*; *A wi-kunchi*; *Akwil*; *Hortloi*; *Tuharl*; *Tipai*; *Isa* (Krober, 1925: 456). Otra propuesta contempla: *hasa"tcio'x* (canto del pájaro); *Toma'np* (pájaro empieza a volar); *Ispa*; *Oru'p* (triste); *xax* wa'r* (golpe de tambor raspador); *hoRLoi* '(polvo alrededor del fuego); *toxa'r* (sonajero vibrante); *Tipai* (gente); *c̣jokwa'r* (discurso); *Tasi'tL* (sonar); *xeLtamataie* (cabello en la parte superior de la cabeza); *Nymitciohis* (canto del gato salvaje); *parhauitcio^his* (canto del zorro); *Nyikwar* (canto de la grulla gris) (Spier: 1923). Además, a cada ciclo o tipo de canción corresponde un tipo de baile o danza y en algunos casos están asociados con ceremonias específicas. Actualmente los cantos más comunes y sonados en el *kuri-kuri* son los festivos; para bailar se hacen inicialmente dos filas que se miran de frente: una con los cantantes y otra con los bailadores, si se incorporan más cantantes esta fila se extiende hacia los lados y si se incorporan más bailadores lo hacen formando más filas atrás de la primera. El único instrumento que se utiliza en la actualidad es el *bule* o *jlmá*, una sonaja hecha con guajes, sostenida por un palo y rellena con semillitas de palma. El *kuri-kuri* se baila con pequeños pasitos hacia adelante y hacia atrás, como imitando los pasitos de los pájaros. Cuando los cantantes avanzan los bailadores retroceden y viceversa, cada cierto tiempo los cantantes guardan silencio, y continúan tocando su *bule* en alto, entonces el movimiento de ambas filas se detiene; algunos nativos aseguran que estas pausas representan las paradas que hacían para descansar en sus recorridos por el territorio. Cuando el *kuri* se pone intenso se forma una pareja entre las dos filas, generalmente integrada por un cantante y una bailadora. Al terminar el *kuri-kuri* los bailadores pasan en fila a dar la mano y agradecer a cada cantante.

Matt Kuatay- Estas dos palabras kumiay literalmente significan tierra (*matt*) y grande (*kuatay*). Es la forma en que los miembros de la Nación kumiay-Kumeyaay se refieren a su territorio histórico o tradicional. *Matt Kuatay* se extiende aproximadamente 50 millas al norte y al sur de la frontera internacional entre México y Estados Unidos, en los estados de Baja California y California respectivamente. De oeste a este comprende desde las costas del Océano Pacífico hasta las dunas de arena en el Desierto del Colorado, que forma parte del llamado Desierto de Sonora.

Ña Cjap- Frase kumiay que traducen como “tardeadas”. Es el nombre que los organizadores dieron a los encuentros festivos que los nativos celebran mensualmente de manera itinerante desde noviembre de 2018. Estos encuentros son sólo para nativos, se difunden boca a boca o a través de

redes sociales. El lugar de su realización responde al interés de personas o familias por recibir en sus hogares o comunidades al resto de los nativos. Los anfitriones se encargan de coordinar el programa de actividades que ha incluido competencias de tiro con arco o de *piak*, visitas a pinturas rupestres, cabalgatas, o temazcales. Nunca falta el kuri-kuri. Los asistentes llevan al encuentro alimentos que compartir. Los organizadores de estos encuentros han rechazado recurrir a recursos económicos gubernamentales.

Piak- Es un juego tradicional similar al hockey. Dos equipos provistos con bastones de sauce y/o mezquite se enfrentan para llevar una pequeña pelota de mezquite o palo fierro. El cometido de cada equipo es llevar la pelota, desde el centro de la “cancha” hasta su extremo de la misma; tradicionalmente los equipos estaban conformados por dos jugadores (SEE, 2006). Desde 2008, el Sistema Educativo Estatal, organiza anualmente torneos de *piak* en los que participan niños de Educación Básica inscritos en escuelas ubicadas en comunidades nativas, en la Supervisión Escolar 711 de Educación Indígena a cargo de la profesora pa ipai Armandina González Castro. Los torneos de *piak* también son una de las actividades frecuentes en los *Ña Cjap*.

Profepos- es la forma en que sobre todo los cucapá designan al personal de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA).

Takei Kna- Ceremonia fúnebre que los nativos celebran transcurrido un año del fallecimiento de alguna persona. Sólo los kumiay le dan este nombre que, de acuerdo con algunos de ellos significa el último baile. Entre los demás grupos yumanos en México esta ceremonia también es conocida como “lloro” debido a que los cantos que se acostumbran para acompañarla son similares a un llanto, lamento o lloro. Son muy pocas las personas nativas que en el siglo XXI conocen este tipo específico de cantos.

Troca- Un tipo de camioneta de carga, generalmente con la caja o parte trasera descubierta.

Tipey o *tipei*- Palabra kumiay que utilizan para designar a los indígenas o indios nativos.

Tipey Mattiyum- Reunión de gente indígena. Con este nombre los kumiay-Kumeyaay promovieron reuniones organizativas para todos los nativos durante el 2019. El propósito de estas reuniones fue coordinar y proponer actividades relacionadas con salud, educación, cultura y territorio. Son reuniones sólo para nativos, sin participación de dependencias gubernamentales.

Segundas/ segundear- Debido a la cercanía con la frontera es frecuente la venta de productos de “segunda mano”, usados o saldos procedentes de Estados Unidos. Los lugares donde se venden estos productos que incluyen desde ropa hasta electrodomésticos, juguetes o muebles, se conocen como “segundas”. En algunos casos se trata de plazas comerciales o locales establecidos; en otros de mercados itinerantes. Pasear por estos locales o comercios se llama “segundear”, pasear por las “segundas”.

Siñaw shuwi- También conocido como “atole de bellota”. En kumiay *siñaw* significa bellota y *shuwi* atole o papilla. Esta comida tradicional entre los nativos y especialmente entre los kumiay-Kumeyaay se prepara descascarando las semillas de bellota, posteriormente éstas se machacan en un mortero de piedra. Es frecuente encontrar en el territorio kumiay lechos rocosos que funcionaron como morteros y que dan cuenta de esta remota actividad de molienda. El polvo que se obtiene se deposita en un paño de tejido muy fino, donde se lava con agua que se filtra a través de la tela; tradicionalmente se limpiaba en una cesta tejida plana conocida como *sawil*. Después de varias lavadas el polvo se deja cuajar a la sombra sobre la misma tela. La consistencia es similar a la de un pudín. El atole de bellota se come a temperatura ambiente, de sabor amargo, puede acompañarse con miel, carne seca, queso o tortillas de harina. (véase: *El atole de bellota*, en <https://ventanaamicomunidad.org/V/CwgYJMMY>)