

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA
CALIFORNIA**

**Instituto de Investigaciones Culturales-Museo
Maestría en Estudios Socioculturales**



Hernán Franco Martín

Tesis para obtener el grado en: Maestro en Estudios Socioculturales

Director de Tesis:

Dr. Mario Alberto Gerardo Magaña Mancillas

Lectores

Dra. Rosa Elba Rodríguez Tomp

Mtro. Sergio Cruz Hernández

**Discursos institucionales e identidad étnica en los yumanos de Baja
California**

AGRADECIMIENTOS

Mis más sinceros agradecimientos a todos los que hicieron posibles este trabajo de investigación para obtener mi grado en Maestro en Estudios Socioculturales.

A mis padres, hermanos y amigos por su apoyo incondicional.

Al Dr. Mario Alberto Gerardo Magaña Mancillas, mi director de tesis, por ser un guía y un pilar en este laberinto del mundo académico no tan fácil de sobrevivir.

A la Dra. Rosa Elba Rodríguez Tomp y el Mtro. Sergio Cruz Hernández por su paciencia y haber aceptado ser mis lectores.

A mis compañeros y maestros quienes fortalecieron mis conocimientos en todos los sentidos.

Al Centro INAH-BC, en especial a la Arqueóloga Julia Bendímez Patterson, Carmen Salgado y Pinki por su amable trato y haberme abierto las puertas a tan respetable Institución.

A Miguel Wilken-Robertson, Javier Ceseña y Norma Carbajal, por su disponibilidad y atención, quienes fueron clave para realizar esta investigación.

A la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Baja California por darme la oportunidad y confianza de ser parte de ella como docente y coordinador de la Licenciatura en Historia.

A mis alumnos por su paciencia en este trayecto de formación que indiscutiblemente repercutirá en ellos de forma positiva.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y al Instituto de Investigaciones Culturales y su personal que hacen posible espacios para el desarrollo de la educación e investigación en México.

Índice

Introducción

- Objetivos e hipótesis. (4)
- Delimitación espacial y temporal. (5)
- Breve esbozo historiográfico. (6)
- Capitulado (13)

Capítulo I

Las identidades sociales: apuntes teóricos metodológicos

- 1. La identidad. (16)
- 1.2. ¿Qué es la identidad y cómo se constituye? (17)
- 1.3. ¿Por qué estudiar las identidades social.(21)
- 1.4. La identidad como proceso socio-histórico. (28)
- 1.5. La identidad colectiva. (32)
- 1.6. La identidad étnica. (34)
- 1.7. Planteamiento metodológico:
Técnicas y herramientas para la investigación. (39)
- 1.7.1. Búsqueda de archivo. (39)
- 1.7.2. La entrevista semiestructurada. (40)
- 1.7.3. Análisis del discurso. (42)
- 1.7.4. Reivindicación de la identidad étnica como instrumento conceptual (43)
- 1.7.5. El patrimonio cultural como discurso institucional. (48)

Capítulo II

Nosotros los blancos, ustedes los indios

- 2 .La *otredad*. (51)
- 2.1. El binomio *otredad/identidad*: clave conceptual para comprender la construcción de la identidad étnica. (52)
- 2.2. Indígenas bajo el discurso poscolonial en México. (55)

- 2.3. Edwar Said y el Orientalismo:
una propuesta teórica para comprender la construcción del *otro* .(57)
- 2.4. Gayatri Chakravorty Spivak: los estudios subalternos
como perspectiva de la *otredad*. (58)
- 2.5. Indígenas en el discurso poscolonial mexicano. (59)
- 2.6. La percepción científica del indio decimonónico. (61)
- 2.7. La formación del discurso indigenista mexicano del siglo XX. (63)

Capítulo III

Instituciones y discurso entorno a lo indígena e identidades étnicas en Baja California

- 3. El surgimiento de las instituciones y el rescate de lo indígena. (70)
 - 3.1. Objetivo del indigenismo: antecedentes e instalación de INI en Baja California. (73)
 - 3.2.1. Institucionalización e identidad étnica: el surgimiento del INI en Baja California. (76)
 - 3.2.2 Objetivos del INAH en materia indígena en Baja California.(81)
 - 3.3. La cultura indígena como discurso para la construcción de una identidad bajacaliforniana: el caso de la Dirección de Difusión Cultural y el Museo del Estado: Hombre, Naturaleza y Cultura en el discurso de Milton Castellanos. (83)
 - 3. 4. Los yumanos bajo el discurso de la extinción cultural. (88)
 - 3.4.1 .Algunas posturas teóricas referente a la pérdida de la identidad yumana. (89)
 - 3.4.2. Sobre el discurso de la extinción de la lengua yumana. (93)
 - 3.4.3. La extinción de los yumanos ¿mito o realidad? (96)
 - 3.4.4. Movilidad, agencia social y resistencia. Perspectivas que rompen con la extinción (96)
 - 3.4.5. Acuerdo Interinstitucional de Colaboración para la Atención a las Lenguas en Riesgo de la Familia Lingüística cochimí-yumana, en Baja California. (102)
- Conclusiones y consideraciones finales. (104)
- Perspectivas encontradas: como salmón contracorriente. (105)
- Bibliografía. (107)

Introducción

El indio es producto de la instauración del régimen colonial. Antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente identificados.

Guillermo Bonfil Batalla, 1994: 121.

Objetivos e hipótesis

El presente trabajo tiene como una de sus principales objetivos comprender el proceso de la reivindicación de la identidad étnica de los grupos yumanos contemporáneos residentes en Baja California. Así mismo, pretendo contribuir a las reflexiones que se han realizado desde otras disciplinas desde lo social entorno a lo indígena en Baja California, especialmente en lo que se refiere a la identidad étnica.

No es objetivo central de este trabajo contradecir otras teorías, sino aportar una perspectiva en la que se incluya el trabajo de las instituciones y su impacto en la autopercepción de los indígenas yumanos, pues creo que cada una de las posturas y perspectivas teóricas con las cuales se ha estudiado a los yumanos a lo largo de la historia, han aportado nuevos conocimientos y en su momento han sido relevantes para comprender su cultura en relación con nosotros como no indígenas que los percibimos y los representamos desde la perspectiva académica.

La presente investigación se plantea la siguiente pregunta central: ¿Cómo se ha construido el proceso de reivindicación de la identidad étnica en los yumanos

contemporáneos? El cuestionamiento se aborda bajo el supuesto teórico de que la identidad es una construcción dual en constante proceso de construcción y como tal, depende de una heteropercepción y una autopercepción para su configuración.

Así, para este estudio, las representaciones que académicos e instituciones ejercen sobre lo indígena tienen un papel coyuntural en un proceso de redefinición de la identidad en los grupos yumanos. Para esto, me propongo analizar el alcance y profundidad que han tenido los discursos de instituciones gubernamentales y académicos sobre estos grupos indígenas, ya que la hipótesis central de este estudio es que para comprender la identidad étnica de los yumanos contemporáneo es vital comprenderla en su relación con las instituciones gubernamentales y académicas y los discursos que estas instancias generan sobre los mismos, esto es, comprender la interacción entre instituciones y grupos indígenas que colaboran de forma dialéctica bajo un mismo objetivo: la revitalización de la identidad étnica.

Delimitación espacial y temporal

El estudio se limita a los grupos yumanos contemporáneo que residen en el estado de Baja California, ya que estos grupos se localizan en ambos lados de la frontera México-Estados Unidos, y en el vecino estado de Sonora. Como lo menciona Everardo Garduño, estos grupos de familia etnolingüística yumana están compuestos por 15 grupos étnicos que se distribuyen a lo largo de los desiertos de Baja California y Sonora, en México, y Arizona y California, en Estados Unidos.¹

¹ Everardo Garduño, *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*, Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones Culturales, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Mexicali, 2011, p. 33.

El asunto estudiado se enmarca en una serie de transformaciones políticas y sociales en la que es vital el proceso de institucionalización en el estado. Es importante precisar que para los años setenta del siglo pasado, Baja California tenía poco más de treinta años conformado como un estado más de la federación. Para esto, se tomó como punto de referencia temporal la década de 1970. Es a partir de estos años que se instalan en Baja California el Instituto Nacional Indigenista (1972), Dirección de Difusión Cultural (1977) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1986). De estas instituciones se originan las primeras investigaciones académicas sobre los grupos indígenas nativos así como las incursiones en proyectos de rescate de la cultura material e inmaterial.

Breve esbozo historiográfico

Aunque existe una vasta historiografía antropológica norteamericana referente a los estudios de los grupos yumanos desde las primeras décadas del siglo pasado, en el curso de las últimas cinco décadas, con el surgimiento de las instituciones gubernamentales federales y estatales, así como académicas en Baja California a partir de los setenta del siglo XX, los grupos yumanos se vieron envueltos en un proceso de visibilización y entraron en la agenda de las instituciones en las categorías educativas, salud, territorio y patrimonio cultural.

Se puede decir que la construcción del discurso de lo “indígena” desde perfil académico en Baja California, tiene sus antecedentes desde la primera mitad del siglo XX generado por investigadores extranjeros. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XX, el gobierno estatal con una estructura gubernamental que respaldara las investigaciones profesionales, empiezan a surgir y a consolidarse trabajos institucionales que se difunden por medio de libros y revistas y representaciones museográficas, generando una corriente historiográfica propiamente local sobre los grupos indígenas del norte de la península.

Durante la primera mitad del XX, las investigaciones que se efectuaron sobre los grupos indígenas de Baja California fueron elaboradas por investigadores norteamericanos en el marco de los modelos teóricos como el difusionismo, el funcionalismo, el empirismo boasiano y el particularismo histórico,² en los cuales las descripciones etnográficas eran de gran importancia para comprender la estructura organizacional de estos grupos. Roger Owen, por ejemplo, realizó parte de sus investigaciones con pai-pai de Santa Catarina enfocado a prácticas culturales como la medicina tradicional y la etnobotánica.³ Estos estudios etnográficos dieron cimiento teórico a las primeras incursiones que investigadores mexicanos realizaron en Baja California en años posteriormente.

En 1901, por ejemplo, W.J. McGee, quien trabajaba en la *Agencia de Etnología Americana*, realizó trabajos de campo entre los cucapá recopilando datos de la cultura material,⁴ que al igual que Edward H. Davis dejaron un legado fotográfico que datan de entre 1918 y 1931 y que hoy en día se puede consultar en el *San Diego History Center*.⁵

Durante los primeros cincuenta años del siglo XX antropólogos extranjeros proporcionaron descripciones e informes etnográficos con diferentes perfiles. Edward Winslow Gifford se ocupó de realizar investigación de campo con grupos yumanos bajo un enfoque difusionista sobre los rasgos culturales, el parentesco y estudios de lingüística.

² Everardo Garduño, “Vicisitudes de la antropología indianista en Baja California. Enfoque e instituciones: el caso del CIC-Museo,” en Victoria Novello y Juan Luis Sariago (Coordinadores), *Antropología en las orillas* Universidad Intercultural de Chiapas, San Cristóbal de la Casas, 2011, p.124.

³ Roger Owen, *The Indians of Santa Catarina, Baja California Norte, Mexico, Concepts of Disease and Curing*, Ph. D. thesis, University of California, Los Angeles, 1959.

⁴ Mike Wilken-Robertson y Don Laylander en: *La prehistoria de Baja California. Avances en la arqueología de la península olvidada*, Don Laylander, Jerry D. Moore, Julia Bendímez Patterson, CONACULTA-INAH, Mexicali B.C, México, 2010, p. 85.

⁵ <http://www.sandiegohistory.org/collections/davis/davispg1.html>, 18 marzo, 2011.

Entre 1917 y 1933, el mismo Gifford realizó investigación de campo con grupos kamia y cucapá.⁶

A estos trabajos de investigación se suman también los trabajos de Leslie Spier, que durante los años veinte entrevistó a integrantes de los grupos kumiai de ambas Californias, (tanto de Estados Unidos, como de México). Sus investigaciones se centraron específicamente en la organización social y otros aspectos de su cultura.⁷

Durante los años treinta Fred B. Kniffen, Peveril Meig, Gertrude Toffelmier y Katherine Luomala y Philip Drucker, entre otros antropólogos estadounidenses, continuaron visitando a grupos indígenas yumanos que residían en el estado de Baja California. Sin embargo, es muy poco lo que se ha encontrado sobre textos de investigadores mexicanos que hayan contribuido desde una perspectiva antropológica, lingüística o histórica durante la primera mitad del siglo XX.

Las referencias de índole bibliográfica mexicanas respecto a los grupos indígenas yumanos de Baja California, no se tienen sino hasta la década de 1970, ligado al contexto de institucionalización. En entrevista con el antropólogo Mike Wilken Robertson, quien en esa época inició su trabajo de campo con grupos indígenas pai-pai de Santa Catarina, en Ensenada, enfocado en la tradición oral, construcción de casas tradicionales, cerámica, costumbres funerarias y la cosecha del piñón comenta:

Cuando llegué a trabajar por primera vez, cuando hice mi estudio de campo en 1981, si me acuerdo bien, todavía no existía el INAH [...], cuando primero vine hice un estudio bibliográfico [...] y encontré en primer lugar que cuando

⁶ Mike Wilken-Robertson y Don Laylander, *La prehistoria de Baja California*, p.86.

⁷ Wilken-Robertson y Don Laylander en: *La prehistoria de Baja California*, p.87.

uno buscaba en aquel entonces información sobre comunidades indígenas en Baja California, lo único que se había publicado era el libro de Anita Williams, “Primeros pobladores en Baja California”⁸ [...] había muy poquito en español”.⁹

El antropólogo mexicano Jesús Ángel Ochoa Zazueta, trabajó durante gran parte de los años setenta en investigaciones sobre estudios lingüísticos, estructura social, liderazgo y mitología con grupos indígenas cucapá y kiliwa; Anita Álvarez de Williams, fundadora del Centro Coordinador Indigenista de Baja California, recopiló información etnohistórica y fotográfica sobre cucapá. Así, a partir de la década de los setenta del pasado siglo a la actualidad se han incrementado las investigaciones que conciernen a los grupos indígenas desde diferentes paradigmas teóricos y metodológicos.

El trabajo del antropólogo Everardo Garduño tiene una importante trayectoria en la investigación de grupos yumanos desde la teorías de la resistencia, la asimilación y de las comunidades imaginadas. La arqueóloga Julia Bendímez Patterson, primera y actual directora de INAH-BC, realizó investigación etnográfica e historia oral de indígenas cucapá, al igual que el historiador José Alfredo Gómez Estrada, quien hizo registro de algunas tradiciones orales y descripción de la cultura material y procesos de asimilación del periodo histórico de los cucapá.¹⁰

Así, gracias a estas instituciones proliferaron las publicaciones en las que destacan, por ejemplo, las de Anita Álvarez de Williams. En su texto *Los primeros pobladores de la*

⁸ Se refiere al libro de Anita Álvarez de William, *Primeros pobladores de Baja California. Introducción a la antropología de la península*, editado por primera vez en 1975 por el Gobierno del Estado de Baja California y reeditado por última vez en el 2004 por CONACULTA y el INAH-BC.

⁹ Michael Wilken-Robertson, entrevista realizada el 26 de agosto de 2011 en Tecate, Baja California.

¹⁰ Mike Wilken-Robertson y Don Laylander, *La prehistoria de Baja California*, pp. 90-91.

Baja California, publicado por vez primera en 1975, Álvarez realiza descripciones de la cultura material arqueológica, antropológica e histórica con el fin de difundir su riqueza no solo a nivel regional o local, sino a nivel nacional. Como ella misma lo señala:

No pretendo haber escrito la última palabra al respecto, sino únicamente asegurar a los bajacalifornianos en particular, y a los mexicanos en general, que nuestra península es rica, extraordinariamente rica, en material histórico, arqueológico y antropológico; en tradiciones que la mayoría desconocemos, pues históricamente es muy reciente la presencia de nosotros en esta zona [...].¹¹

Si bien esta es una obra excepcional por su contenido e información y por ser un trabajo pionero que se desliga de este proceso de institucionalización, los registros sobre los indígenas de la Frontera ya tenían antecedentes con el censo que Luis E. Torres, Jefe Político del Territorio Norte, levantó en el año de 1890¹² y algunos otros como el de David Goldbaum.

El trabajo de Goldbaum es significativo por elaborar después de la etapa misional un estudio de carácter censal en el que ubica las rancherías espacios geográficos, haciendo algunas descripciones de las características físicas de sus habitantes, identificándolos bajo las categorías de indígenas o mestizos; idioma y tribu. Así, Goldbaum pretende dar cuenta

¹¹ Anita Álvarez de Williams, *Primeros pobladores de la Baja California- Introducción a la antropología de la península*, CONACULTA-INAH, Mexicali, 2004, p15.

¹² David Goldbaum, "Noticias respecto a las comunidades de indígenas que pueblan el distrito norte de la Baja California", en *Calafia* Vol. V, núm. 3, 1984, p.19.

del estado en las que se encuentran las comunidades indígenas que habitan el Distrito Norte de Baja California.¹³

Por otro lado, la proliferaron de revistas de divulgación dependiente de algunos centros de investigaciones como la revista Calafia, Meyibó y Estudios Fronterizos, las tres de la Universidad Autónoma de Baja California, fueron un medio importante para difundir lo que en materia de historia, arqueología, antropología y lingüística se estaba trabajando en el estado. Durante esta etapa los trabajos como los de Anita Álvarez, Yolanda Sánchez Ogas, Everardo Garduño y Jesús Ochoa Zazueta representaron los principales trabajos referente a los grupos indígenas.

Otro conjunto de investigadores fueron teniendo representatividad en las áreas antropológicas, etnográficos, arqueológicas y la lingüística, como Julia Bendímez, Mike Wilken, Mauricio Mixco, Don Laylander y Miguel Olmos Aguilera. Desde la perspectiva histórica se puede mencionar a David Zarate Loperena, José Alfredo Gómez Estrada, Lucila León Velazco, Florence C. Shipek, Miguel León -Portilla y Mario Alberto Magaña Mancillas que han realizado importantes aportaciones en los estudios sobre el contacto interétnico, demografía histórica, historia misional y estudios sobre identidades históricas en la California central.

Son significativas, también, las aportaciones más reciente desde la antropología jurídica que Alejandra Navarro Smith ha realizado con los cucapá y la problemática de la pesca en la Reserva de la Biosfera en el Delta del Río Colorado bajo la perspectiva de

¹³ El texto original de David Goldbaum fue elaborado en el año de 1918 con el título “Towns of Baja California, a report by David Goldbaum” y publicado en la revista *The journal of San Diego History*, Vol. 18, Núm. 3, en 1972.

discurso y poder;¹⁴ así también, las nuevas perspectivas teóricas con las Garduño desarrolla el tema de los grupos yumanos desde la teoría transnacionalista y comunidades inventadas en su última publicación,¹⁵ en el que rompe con los viejos paradigmas de aculturación, asimilación y extinción de la cultura indígena yumana.

Cabe señalar, que la temática sobre la identidad de los yumanos en Baja California ha sido acaparada principalmente por la perspectiva antropológica, aunque queda claro que existen también investigaciones desde la disciplina histórica como los de Rosa Elba Rodríguez Tomp¹⁶ y Mario Alberto Magaña.¹⁷ Así mismo, los trabajos abordados desde la lingüística que últimamente han abundado bajo la idea de la inminente desaparición de las lenguas yumanas.

Es importante aclarar que si las instituciones oficiales han tenido una interacción con los diferentes grupos yumanos con fines muy específicos como la revitalización de la cultura, existen también instituciones no gubernamentales como el Instituto Culturas Nativas A.C., Corredor Histórico CAREM, A.C., Terra Peninsular A.C., El Museo Comunitario Juan García Aldama, en el ejido Cucapá el Mayor, que trabajan el pro de la conservación y rescate del patrimonio cultural, aunque cabe precisar que algunas de ellas como el CAREM

¹⁴ Alejandra Navarro Smith, 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, *Revista Chilena de Antropología Visual* número 12, Santiago, diciembre 2008.

¹⁵ Everardo Garduño, *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*, Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones Culturales, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Mexicali, 2011.

¹⁶ Rosa Elba Rodríguez Tomp, *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, La Paz, 2006.

¹⁷ Mario Alberto Magaña Mancillas, *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, La Paz, 2010.

A.C. y El Museo Comunitario Juan García Aldama son supervisadas por instancias federales como el INAH.

Capitulado

El presente trabajo está conformado por tres capítulos, además de la introducción y las conclusiones. Se analiza a lo largo del texto lo referente a la identidad de los grupos humanos contemporáneo, estudios poscoloniales y la construcción de la otredad e institucionalización y discursos institucionales sobre lo indígena.

El capítulo uno está dedicado a los aspectos teóricos y metodológicos. Se desarrollan dos ejes principales dentro del marco de la teoría de las identidades sociales: identidades colectivas e identidades étnicas. Desde las perspectivas antropológicas y sociológicas, se concibe la identidad como un proceso en constante construcción; como una producción dialéctica entre instituciones y grupos étnicos, es decir como una construcción dual en la que el “nosotros” solo se comprende frente a los “otros.” También se hace hincapié en los aspectos metodológicos, específicamente en las técnicas de recuperación e interpretación de las fuentes: archivos, fuentes audiovisuales y trabajo de campo: observación participante y entrevista semiestructurada.

El capítulo dos está dedicado a explorar la propuesta de los estudios poscoloniales y la construcción de la otredad. En este capítulo, se hace hincapié en la relevancia del discurso hegemónico y la producción de identidades sociales, así como el desarrollo de los discursos hegemónicos sobre lo indígena en México, fundamentales en el siglo XIX y la noción del Estado nacional. Se puede observar en este proceso un aspecto fundamental que es la

construcción de la otredad con fines políticos: construir una identidad mestiza en base al pasado de los otros.

En el tercer capítulo se hace referencia al surgimiento de las instituciones en Baja California; sus objetivos en cuanto a políticas culturales; su acción con la preservación, difusión y revitalización de la cultura materia e inmaterial de los grupos indígenas nativos de la región, específicamente con los que residen en el estado de Baja California.

Se hace un análisis de los discursos institucionales, principalmente el relacionado con al de la llamada extinción de la lengua yumana, el cual, según esta investigación, tiene estrecha relación con el discurso de rescate y preservación del patrimonio cultural y por el que se originan una serie de acciones institucionales para el rescate y revitalización de la lengua, artesanía y las tradiciones.

CAPITULO I

Apuntes teóricos y metodológicos

1. La identidad

¿Qué es la identidad y cómo se constituye? ¿Cuáles son los mecanismos que ejercen los grupos sociales para constituir y reivindicar su identidad?

En el presente apartado tiene como objetivo explorar las posturas teóricas y metodológicas respecto a la identidad. Se parte de dos categorías analíticas que son de vital importancia y serán eje rector en la comprensión de la identidad social: a) identidad colectiva, b) identidad étnica. Esta última que de acuerdo con Miguel Alberto Bartolomé se define como una de las diversas formas de la identidad social.¹⁸

Es importante partir de la base teórica de cada una de estas categorías conceptuales (identidad colectiva e identidad étnica) para convertirlas en la vía que permita comprender y explicar el proceso de reivindicación de la identidad étnicas de los grupos yumanos contemporáneos y así enmarcarlas en el contexto histórico y social de Baja California a partir de la década de los setenta del siglo XX.

Es en el marco de este aparato teórico-conceptual, geográfico y temporal que se ha señalado se concentrará esta investigación que tiene como objetivo principal comprender el proceso de reivindicación de la identidad étnica de los grupos yumanos contemporáneo a

¹⁸ Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México, 1997, p. 42.

partir de la década de 1970, período en la que surgen las primeras instituciones oficiales que administran el pasado histórico y que proyectan un discurso sobre lo indígena.

Cabe especificar que se ha tomado como referencia general la obra de Gilberto Giménez para reunir parte de la visión en torno a la teoría de la identidad. Para entender de manera más amplia, también se recurre a otras propuestas teóricas antropológicas y sociológicas de la identidad que ayuden a comprender, desde un panorama general, qué es la identidad y la importancia que esta tiene como categoría de análisis para elucidar las dinámicas de interacción que los grupos sociales llevan a cabo en el tiempo y espacio que les corresponde y así comprender, también, los mecanismos de permanencia de la identidad de los yumanos.

Finalmente, para el presente apartado se plantea una interrogante de carácter general como plataforma para dar respuesta a la importancia teórica sobre identidades como una ventana a la comprensión de la problemática de la presente investigación: ¿Cómo concebir desde la teoría de las identidades para un estudio de carácter sociocultural?

1.2 ¿Qué es la identidad y cómo se constituye?

La discusión sobre las identidades es y ha sido, entre muchas otras dentro de la jerga académica, la de cómo comprender y entender desde lo social al otro, así como los procesos de autoreconocimiento y heteroreconocimiento entre los distintos grupos e individuos que conforman las sociedades históricas en contextos sociales históricos y actuales.

Al respecto, distintas perspectivas con relación al tema se han planteado desde la antropología social y cultural, la psicología social, la sociología, así como de la historia

social, la llamada nueva historia cultural, los estudios de subalternidad y poscoloniales, y por supuesto los estudios culturales.

Para las ciencias sociales contemporáneas el concepto de identidad es relativamente nuevo; referirse a la identidad y encontrarlo en investigaciones anterior a la década de 1960, señala Gilberto Giménez, resulta casi imposible.¹⁹

Sin embargo, en los últimos años la identidad se ha convertido en un socorrido tema por investigadores interesados en los fenómenos sociales y culturales en el que se puede tomar como referencia la clásica tradición socioantropológica.²⁰

Tomando en cuenta lo anterior y en relación al polisémico concepto de identidad y su tratamiento desde las distintas ciencias sociales, Giménez señala que solamente es posible llegar a un consenso general respecto al concepto. Así, el autor define a la identidad de la siguiente manera:

[...] el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) relativamente estables, a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada,

¹⁹ Gilberto Giménez, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en: José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, COLEF / Plaza y Valdes, Tijuana, 2004, p. 45.

²⁰ Por ejemplo, desde los inicios de la sociología clásica, Emile Durkheim abordó el tema desde *La división social del trabajo* en la que distinguió dos formas fundamentales de solidaridad, por una parte la que llamó *solidaridad mecánica* y por otra, *solidaridad orgánica*, en las cuales existen notorios fundamentos de *semejanza y diferencia*. Esta concepción durkheimiana se refleja en las representaciones colectivas, las cuales como lo interpreta Miguel Alberto Bartolomé, "[es] una forma de conocimiento compartido, de saber común derivado de las interacciones sociales y orientadas a las conductas." Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, p.44.

todo ello dentro de un espejo históricamente específico y socialmente estructurado.²¹

En relación a la demarcación de fronteras que Giménez hace mención, Fredrik Barth las define en su obra *Grupos étnicos y sus fronteras*. Éstas fronteras se conservan por un cumulo de rasgos culturales que los distingue de otros. Esta distinción frente al otro, solo será posible mientras persistan ciertas diferencias y marcadores culturales que definen sus límites y la continuidad de esos rasgos. El contenido cultural, como lo llama el propio Barth, puede variar. Así, este conjunto de elementos culturales “[...] puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico”.²²

Así, estas fronteras o límites étnicos, tienen mayor sentido cuando se presentan en situaciones de contacto entre grupos sociales diferenciados culturalmente en cual el sentido de pertenencia a un grupo social se pone de manifiesto diferenciándose de los otros. Es decir, que es en este proceso dialectico de autoreconocimiento y heteroreconocimiento en el que se refleja la identidad de un grupo para ser reconocido socialmente; esto es, no solo basta con que un grupo se considere distinto, sino que debe ser percibido como diferente.

Es entonces, el sentido de pertenencia a un grupo, menciona Bartolomé, mediante el cual se origina la alteridad frente a los otros diferentes; es decir, es un proceso de diferenciación y de (re)afirmación de la identidad. Esta idea la comparte George Mead con

²¹ Gilberto Giménez, *Identidades sociales*, CONACULTA, México, 2009, p.135.

²² Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p 48.

lo que él llama el *otro generalizado*, que es, “[...] una relación común de identidad que permite la percepción del grupo social como un todo del cual se forma parte”.²³

Así, la alteridad, de acuerdo con Bartolomé, se refiere a una forma contrastiva de la identidad grupal que se hace al seleccionar rasgos propios para contraponerlos con los rasgos de los otros diferenciados. Este, junto con la autopercepción de sus particularidades, (algunas de ellas construidas históricamente) el grupo elabora los límites que lo hacen distinguirse de otros grupos sociales. Se puede decir, entonces, que identificación y diferenciación son procesos simultáneos que tienen lugar en el ámbito de la interacción social.²⁴

Por otra parte, Giménez hace alusión a las representaciones como parte intrínseca del concepto de identidad. En este caso, la representación social, es definida como la construcción de un conocimiento socialmente elaborado y compartido el cual juega un papel importante en la construcción de la realidad común a un conjunto social. Así concebida, continua el autor, “[...] sirven como marcos sociales de percepción y de interpretación de la realidad, y también como guías de comportamiento y práctica de los agentes sociales”.²⁵

Así, las representaciones sociales también definen la identidad y especificidad de los grupos sociales. En base a Gabriel Mugny y Felice Carugati, Giménez señala lo siguiente:

[Las representaciones sociales] tiene también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social [...], permitiendo de este modo la elaboración de una identidad social personal gratificante, es decir,

²³ Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, p.139.

²⁴ Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, p.139.

²⁵ Giménez, *Identidades sociales*, CONACULTA, México, 2009, p.33.

compatible con sistemas de normas y de valores social e históricamente determinados.²⁶

En relación a las referencias e ideas plasmadas en esta primer parte, se puede definir a la identidad como una construcción socialmente elaborada, que tiene como objetivo diferenciarse de otros a partir de rasgos distintivos o marcadores identitarios particulares que pueden ser de tradición cultural como la lengua, símbolos, expresiones o prácticas culturales que se prolongan con un pasado histórico o que como bien lo ha señalado Bernard Lewis,²⁷ pueden ser recuperados, inventados o rescatados; que permite diferenciarse del otro y reafirmar su diferencia, es decir, una identidad colectiva.

1.3 ¿Por qué estudiar las identidades sociales?

¿Cuál fue la razón por la que surgen los estudios sobre las identidades en el contexto contemporáneo?

Según J.W. Lapierre el tópico de estudio en torno a las identidades dentro de las ciencias sociales aparece para dar explicación a las emergencias de movimientos sociales que han tomado la identidad como pretexto para cuestionar una relación de dominación o reivindicar una autonomía.²⁸

²⁶ Giménez, *Identidades sociales*, p.34.

²⁷ Bernard Lewis, clasifica tres formas vitales de conocer el pasado de una sociedad: Historia recordada: “Puede definirse como la memoria colectiva de una comunidad o de una nación. Aquello que los gobernantes y dirigentes, sus poetas y sabios han considerado más digno de recuerdo”. Historia rescatada: “Que se ocupa de acontecimientos, personas e ideas que han caído en el olvido, es decir, que en determinado momento por alguna razón quedó borrada de la memoria de la comunidad y que, al cabo de un lapso más o menos prolongado, fue rescatado por la erudición académica”. Historia inventada: “Que persigue una finalidad, un propósito nuevo y distinto de los anteriores. Podrá ser inventada, ya sea en el sentido latino del vocablo o en su moderna acepción, es decir, podrá ser una historia cuyas reconstrucciones e interpretaciones se basen en aspectos recordados o rescatados de la historia, o en su defecto podrá ser imaginada”. Bernard Lewis, *La historia recordada, rescatada, inventada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, pp. 21-22.

²⁸ Giménez, *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, en: José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. pp. 45-46.

El autor vincula esta problemática de procesos de reivindicación de la identidad con una estrecha relación dialéctica entre la llamada globalización y el neolocalismo y la transnacionalización de las franjas fronterizas y los flujos migratorios. Así, lejos de la idea posmoderna de que el proceso de globalización tiende a la homogeneidad sociocultural, más bien ésta contribuye a reforzar el paradigma de la identidad, es decir, de la diferenciación entre grupos sociales e individuos, tanto como pertinencia y operacionalidad, como también un instrumento para el análisis teórico y empírico.²⁹ Es decir, la categoría conceptual de identidad es concebida como una herramienta con potencial heurístico para el análisis de las identidades en el mundo contemporáneo.

Cabe especificar durante el desarrollo de esta investigación el concepto reivindicación de la identidad no tiene relación con la movilización de grupos sociales como lo hace notar Lapierre, sino como una herramienta que permite dar vigencia a la identidad de un grupo en específico enclavado en marcadores culturales como la lengua, tradiciones, territorialidad y una memoria colectiva e histórica que permite reafirmar continuamente la identidad frente al otro, permaneciendo en los cambiantes escenarios sociales.

Así, la identidad étnica, se comprende, para esta investigación, como un binomio relacionada con diversas instituciones oficiales que fundamentan sus objetivos bajo un discurso hegemónico de mantener, resguardar y fortalecer las identidades étnicas como parte del patrimonio cultural, a través de programas de revitalización de la cultura nativa y para el cual se ha de fabricar una idea de lo que es lo indígena que impactan directamente en la autopercepción de los grupo indígenas yumanos.

²⁹ Giménez, Materiales para una teoría de las identidades sociales, en: José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. p.46.

Se puede decir, entonces, que las relaciones sociales tiene un papel fundamental. Es a través de las relaciones sociales en las que se comprende la identidad y de cómo el ser humano construye colectivamente su realidad social a través de actos de distinción que lo caracterizan frente a otros y cómo esta identidad es reforzada, además, por un discurso emitido por autoridades institucionales y académicas que consideran lo digno de ser reconocido como patrimonio cultural.³⁰

De acuerdo con Eduardo Restrepo, la identidad es una construcción relacional, esto significa, “[...] que se producen a través de la diferencia [...]”.³¹ Es decir, se requiere del reconocimiento social. Esto implica que además de autodefinirse, también debe ser percibido como diferente o ser definido por los otros.

En el caso particular de esta investigación, para comprender la identidad étnica de los grupos yumanos contemporáneos es importante verla en su relación con las instituciones oficiales (académicas y del Estado) que tiene como objetivo particular estudiar y definir quiénes son los yumanos. Estos es, las instituciones que participan en programas de asistencia social; las que tienen el objetivo de la llamada, institucionalmente, conservación del patrimonio cultural tangible e intangible, teniendo como prioridad en esta última, la revitalización de la cultura material e inmaterial de los grupos yumanos.

En Baja California, a partir de la década de los años setenta del siglo pasado, surge una preocupación, principalmente desde las instituciones oficiales, por recuperar lo relativo

³⁰ En el capítulo II de esta investigación “Nosotros los blancos, ustedes los indios: discurso entorno a los indígena en México” se hará énfasis a la construcción de la identidad desde el “nosotros” y cómo ésta es una tendencia de carácter histórico en la cual la institución juega un papel relevante para proyectar una representación del “otro” por medio de un discurso oficial y hegemónico.

³¹ Eduardo Restrepo, “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”, en *Revista Jangwa Pana*, Núm. 5, 2007, p. 25.

a los grupos que integran la cultura nativa yumana. Ante la idea de una inminente extinción de su cultura material e inmaterial se planearon distintos programas y proyectos para su rescate entre los cuales, el más importante hasta ahora, es la revitalización y rescate de la lengua.

Para ello han trabajado no solo instituciones oficiales y académicas, sino que participan también organizaciones no gubernamentales, de las cuales, algunas como el Instituto Culturas Nativas de Baja California A.C.,³² son coordinadas por integrantes de los grupos indígenas quienes han sido capacitados por las mismas instituciones gubernamentales.

En este caso particular, Javier Ceseña, indígena kumiai de San Antonio Necua, que dirige actualmente el instituto CUNA A.C. en la ciudad de Ensenada, fue capacitado por Instituto Nacional Indigenista en el área de medios audiovisuales con el fin de registrar la cultura indígena así como las problemáticas sociales como la tenencia de tierra y salud que existen en las comunidades indígenas.³³ Javier Ceseña platica que

[...] tuve la oportunidad de conocer a una persona que trabaja, aun, para el Instituto Nacional Indigenista, en ese tiempo era la señora Norma Carbajal, y pues ella me invito a Ensenada [...] y después de esa invitación pues surge la oportunidad de hacer un recorrido a Oaxaca, al estado de Oaxaca y nos capacitaron para medios audiovisuales [...]. Cuando llegamos aquí a

³² El Instituto CUNA A.C., se constituyó en el año de 1992 y fue dirigido por el antropólogo Mike Wilken-Robertson. Desde la perspectiva de esta institución, es importante preservar las leyendas y cuentos tradicionales, cerámica, cestería y otras artesanías, así como diferentes lenguajes que se ha mantenidos vivos desde miles de años y que son parte vital de las culturas nativas. Sergio Cruz Hernández, *Representaciones de la preservación de la cultura indígena nativa de Baja California*”, tesis de maestría en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Baja California, Ensenada, 2008, p.2.

³³ Javier Ceseña, Presidente del Instituto Culturas Nativas de Baja California, A.C., entrevista realizada por Hernán Franco Martín, el 11 de marzo de 2011, en Ensenada, B.C.

Ensenada, pues bueno, a través de la CDI, pues nos íbamos a las diferentes comunidades a hacer un registro en video de diferentes temas, desde eventos culturales, problemáticas agrarias, hicimos algunos videos sobre el uso diferente de las plantas, platicamos con algunos ancianos, capturamos algunos cuentos tradicionales, procesos de alimento tradicional [...] En algún momento hicimos contacto con la arqueóloga Julia Bendímez³⁴, y bueno, así se dieron las cosas, nos dio la oportunidad de estar dos años trabajando para el INAH [...].³⁵

Retomando de nuevo el hilo conductor de este apartado teórico sobre la identidad, Stuart Hall, señalaba, según Restrepo, que “[...] las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado ‘positivo’ de cualquier término [...] sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es [...]”.³⁶

Entonces, para que se lleve a cabo este proceso de diferenciación, tiene que presentarse una dinámica de interacciones y relaciones sociales que se desarrollan entre el nosotros y los otros directa o indirectamente. Esta interacción puede ser “cara a cara” como lo plantean Berger y Luckmann, en una relación de cotidianidad, o en una interacción de nivel más abstracto; esto es cuando las interacciones son con estructuras supraindividuales³⁷ como el Estado y sus instituciones o en relación con un pasado no experimentado.

³⁴ La arqueóloga Julia Bendímez Patterson actualmente dirige el Instituto Nacional de Antropología e Historia en Baja California.

³⁵ Entrevista a Javier Ceseña, Presidente del Instituto Culturas Nativas de Baja California, A.C., por Hernán Franco M, 11 de marzo de 2011.

³⁶ Eduardo Restrepo, “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”, p. 25.

³⁷ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Argentina, 2003, p. 44-50.

Como los autores lo señalan al referir a que la identidad se puede fundamentar en relación a un pasado histórico en común o incluso con las expectativas que el grupo tenga en relación a un futuro. Los autores explican que:

[Las] relaciones con otros no se limitan a asociados y contemporáneos. También se refieren a mis antecesores y sucesores, a los que me han precedido y me sucederán en la historia total de mi sociedad. Con excepción de los que fueron mis asociados en el pasado [...], me relaciono con mis antecesores mediante tipificaciones sumamente anónimas: “mis abuelos inmigrantes” y, aun más, “los padres de la patria”. Mis sucesores, por razones comprensibles, se tipifican de manera todavía más anónimas: “los hijos de mis hijos”, o “las generaciones futuras.”

Esta idea permite hacer la relación de cómo una identidad es una construcción que conlleva una relación estrecha con el pasado; así, la memoria colectiva juega una función importante en el proceso construcción de la identidad colectiva, ya que el tener referencia a un pasado en común, permite al grupo conectarse conocer su origen y dar respuesta a quiénes son y de dónde vienen, aspectos fundamentales para fortalecer la identidad étnica.

Siguiendo la misma línea sociológica respecto a las interacciones sociales, Erving Goffman menciona que es en el medio social donde se establecen las categorías de las personas:

El intercambio social rutinario en medios preestablecidos nos permite tratar con “otros” previstos sin necesidad de dedicarles una atención o reflexión

especial. Por consiguiente, es probable que al encontrarnos frente a un extraño, las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su “identidad social”.³⁸

De acuerdo con estos autores, el medio social y las interacciones sociales en cotidianidad toman un papel fundamental para los procesos identitarios; son el escenario donde se generan los procesos de autoreconocimiento y heteroreconocimiento, operaciones fundamentales en la constitución de las identidades sociales que definen al sujeto, al grupo o colectividad. En otras palabras, se percibe en esta dinámica el lugar social al que pertenece en lo político, cultural y económico.

Desde la perspectiva antropológica, Miguel Alberto Bartolomé, también hace referencia a la importancia que tiene la identidad en el marco de la cotidianidad. Es en este espacio de la vida cotidiana donde se constituye el parámetro capital para representar al otro y ser representados por los otros. Es ahí donde se concretan las dimensiones de la diferencia; “[...] la alteridad en acción, el *otro* asumiéndose a sí mismo y desarrollando las conductas que lo definen como tal”.³⁹

Finalmente, el concepto de identidad permite adentrarnos a entender, como señala Adrian Marcelli:

[...] el universo multifacético que es el mundo social en el que vivimos, ya que remite al aspecto constitutivo de los individuos y de los grupos. Las identidades sociales son condensadores de múltiples factores definidores de visiones del mundo y de acciones colectivas, siempre en contextos sociales

³⁸ Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Madrid, 2008, p. 14.

³⁹ Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*.p.85.

que contienen dimensiones simbólicas y culturales, [Así también] la identidad como base de la acción social, ayuda a comprender los conflictos sociales, a descubrir actores largamente ocultados por segmentos sociales más amplios [...].⁴⁰

La concepción que ofrece Adriana Marcelli sobre la importancia de las identidades sociales como depositarios de representaciones del mundo en dimensiones simbólicas y culturales y como estrategia para “descubrir actores largamente ocultados por segmentos sociales más amplios” aporta a este estudio una herramienta para comprender cómo grupos subalternizados por los procesos históricos y sociales pueden resurgir y reivindicar su identidad étnica sustentados, en parte, en un discurso oficial generando en éstos un proceso de resignificación de su identidad étnica.

1.4 La identidad como proceso socio-histórico

Las identidades colectivas han sido participe históricamente en la formación y estructuración de las sociedades locales, regionales y nacionales. Debido a distintos procesos coyunturales de carácter sociohistórico éstas tienden a transformarse, resurgir y a redefinirse o reinventarse.

Bajo esta lógica, la identidad se comprende como proceso de cambios constantes en que los factores *sujeto- tiempo-espacio* son vitales para comprender los proceso de construcción y reconstrucción de la identidad.⁴¹ A esto me refiero, que las identidades son procesuales y están históricamente condicionadas.

⁴⁰ Adrian Marcelli en Prólogo de Gilberto Giménez, *Identidades sociales*, CONACULTA, México, 2009, p.135.

⁴¹ Natividad Gutiérrez Chong, señala que “[...] en investigaciones recientes sobre migración colectiva transnacional de mixtecos ponen en relieve la capacidad que tienen los grupos de resistir la pérdida de

En relación a lo anterior, Eduardo Restrepo concibe a las identidades como “[...] construcciones y, como tales, condensan, decantan y recrean experiencias e imaginarios colectivos”. Esto significa que una vez producidas, las identidades no dejan de transformarse.⁴²

José Del Val, señala que las identidades son el resultado complejo de situaciones históricas, así como también de valoraciones subjetivas. “[...] Las identidades, no son inmutables, como no lo son las relaciones sociales que los hombres establecen entre ellos; sus cambios son causa o resultante del proceso de transformación histórica. Así, [l]as identidades se transforman, se recrean, se subordinan, se imponen y se inventan”.⁴³

De acuerdo con Rosa Elba Rodríguez Tomp, se debe partir de que para cualquier grupo o comunidad, la identidad siempre está en una constante reelaboración, esto quiere decir que al referirse a la categoría de identidad se tiene que hacer alusión a un proceso y no a una categoría sin atributos temporales.⁴⁴ Señala también, que “[l]a naturaleza de los procesos responde a situaciones y relaciones concretas que se van modificando en la medida en que van cambiando los intereses, negociaciones y alianzas que se establecen en las relaciones sociales”.⁴⁵

Es difícil, entonces, comprender la identidad como un objeto de estudio estático y homogéneo, sobre todo cuando ésta forma parte de individuos y de colectividades cuya

identidad étnica, y de transformarla o reconstruirla en lugares ajenos (tan lejanos como el valle de San Quintín en California), pese a que sus signos de identificación se han quebrantado severamente en su propio lugar de origen en Oaxaca. Gutiérrez Chong, *Mitos nacionales e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado Mexicano*, CONACULTA, México, 2001, p.74.

⁴² Eduardo Restrepo, “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas”, en Gabriel Castellanos Llanos, Delfín Ignacio Grueso y Mariangeles Rodríguez, *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, Porrúa, México, 2010, p. 63.

⁴³ José del Val, *México, identidad y nación*, p.69.

⁴⁴ Rodríguez Tomp, *Los límites de la identidad.*, p. 24.

⁴⁵ Rodríguez Tomp, *Los límites de la identidad*, p. 24.

configuración está sujeta o condicionada por el ambiente sociohistórico en el que se encuentran posicionados y por su relación con el otro. Es por eso, que para este trabajo es importante comprender la relación de los grupos indígenas yumanos en relación con las instituciones, ya que su cercanía y la constante interacción los ha llevado a reivindicar y resignificar el valor de su cultura.

Es importante añadir, que el individuo tanto agente social está siempre en una dinámica de interacción social con otros sujetos e instituciones sociales que le permite la constante elaboración y reelaboración de su identidad frente al otro como parte de un grupo. En esta dinámica de relaciones sociales es donde el actor social, ya sea individual o colectivo, define sus diferencias o límites identitarios, tal como lo plantea Fredrik Barth.⁴⁶

Barth señala que los límites étnicos se sitúan en relación al contacto social entre individuos de culturas diferentes, de manera que “los grupos étnicos persisten como unidades significativas sólo si van acompañados de notorias diferencias en la conducta, es decir, culturalmente persistentes”.⁴⁷

Con lo anterior, se aclara la idea de que como resultado de las interacciones sociales surge una confrontación entre un nosotros homogéneamente definido y los otros distinto; así el proceso de identificación adquiere una mayor visibilidad. Como bien lo señala Rodríguez Tomp al referirse a que es en el límite entre “nosotros” y “los otros” donde la conciencia acerca de las diferencias toma sentido.⁴⁸

Como lo indica Gilberto Giménez, las identidades están íntimamente relacionadas con “el otro”, representa lo que en términos teóricos se ha entendido como identidad social o

⁴⁶ Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pp. 17-20.

⁴⁷ Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, p. 18.

⁴⁸ Rodríguez Tomp, *Los límites de la identidad*, pp. 24 -25.

colectiva. Así, las identidades son determinadas “[...] por un “nosotros” relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo por oposición a “los otros” en función del reconocimiento de valores, proyectos y orientaciones comunes, así como de una memoria colectiva real o supuestamente compartida”.⁴⁹

El autor, propone que la teoría de las identidades permite comprender con mayor claridad la interacción y la acción social de los actores sociales. De tal modo que la interacción, (como también lo hacen notar Berger y Luckmann y el propio Bartolomé), es el “médium” donde se forma, se mantiene y se modifica la identidad.⁵⁰

En este sentido, “[...] la identidad es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional”.⁵¹ Esto significa la importancia de comprender a las identidades en dinámicos procesos de interacción social en determinados contextos históricos y sociales.

Se puede decir, entonces, que las identidades están inmersas en la dinámica de interrelaciones en el que la heteroidentificación y autoidentificación⁵² componen un proceso de diferenciación entre el “nosotros” y el “ellos”. Esta interrelación implica la permanencia a través del tiempo; una unidad que establece límites del espacio identitario; es reconocerse y al mismo tiempo ser reconocidos por el otro.⁵³

⁴⁹ Giménez, *Identidades sociales*, p. 167.

⁵⁰ Giménez, *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, en: José Manuel Valenzuela (Coord.) *Auge y decadencia de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, COLEF-Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 69-70.

⁵¹ Giménez, *Identidades sociales*, p.135.

⁵² Un aspecto de suma importancia que debe ser tomado en cuenta para la autoidentificación, desde la perspectiva del sujeto, lo advierte Habermas: “[el] sujeto susodicho requiere ser *reconocida (sic)* por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. Por eso decimos que la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social. Citado por Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA, México, 2007, p.61.

⁵³ Alberto Melucci, citado por Giménez, *Identidades sociales*, p. 168.

Sin embargo, la permanencia en el tiempo de ciertos grupos étnicos no debe entenderse de una sincrónica, esto es, concebir al indígena como una figura folclorizada e idealizada en el que la identidad se mantienen, al margen de la historia, incontaminadas e invariables, al margen del contexto social, político, económico y cultural. No es posible concebir a los pueblos indígenas fuera de los márgenes de la contemporaneidad, como estructuras cristalizadas, sino como entidades que se configuran socioculturalmente a la par del momento histórico.

De esta forma, basta aclarar que los grupos sociales, en este caso los grupos indígenas yumanos contemporáneos, no deben ser comprendidos tanto en su esencia, sino como producto de su contexto social en el sentido amplio de la palabra, pues como se ha mencionado anteriormente, los grupos étnicos son construcciones históricas y hay que comprenderlos como tales, como bien lo señala Romana Falcón, “[...] no constituyen categorías cristalizadas en el tiempo, [...] sino realidades socioculturales fluidas, creadas y recreadas constantemente”.⁵⁴

1.5 La identidad colectiva

El concepto de identidad colectiva surge como categoría analítica a través del trabajo de Alberto Melucci a partir de la teoría de la *acción colectiva*.⁵⁵ Estas acciones colectivas son perpetradas por *actores colectivos* dotados por identidad y dan sentido a su acción.⁵⁶

⁵⁴ Romana Falcón, *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*, Plaza Janés, México, 2002, p. 24.

⁵⁵ “La *acción colectiva* se concibe como el conjunto de prácticas sociales que: 1) involucran simultáneamente a cierto número de individuos o [...] grupos; b) exhiben característica morfológicas similares en la contigüidad temporal; c) implican un campo de relaciones sociales, así como también d) la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va hacer. Así [...] la acción colectiva abarca a lo que una gran variedad de fenómenos empíricos como movimientos sociales, conflictos étnicos, acciones guerrilleras, manifestaciones de protesta, huelgas, motines callejeros, movilizaciones de masa, etc.”, Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA, México, 2007, p.68.

Las identidades colectivas para Melucci están dotadas de los siguientes elementos: “(1) permanencia en el tiempo de un sujeto de acción, (2) concebido como una *unidad* con límites (3) que lo distingue de todos los demás sujetos, (4) aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos”.⁵⁷

Esto indica que las colectividades no son simples agregados de individuos, si no que se trata de entidades relacionadas que se distinguen entre sí y se diferencian de otros. Estas son posibles cuando se habla de grupos minoritarios, grupos étnicos o raciales; partidos políticos, movimientos sociales y asociaciones varias en el que cada uno de sus miembros se reconoce entre sí como parte del grupo o colectividad.⁵⁸

La identidades colectivas, menciona Giménez, están compuestas por individuos que se vinculan entre sí por medio de un sentimiento común de pertenencia, esto significa, compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales⁵⁹ que dan cohesión al grupo.

Para del Val, la identidad es característica tanto de individuos como de grupos; no existen individuos o grupos humanos que no participen de ella. La identidad es pertenencia, ya sea a una familia, a una comunidad, a un barrio, a una banda, una etnia, una religión, actividad productiva o a una nación.⁶⁰

Es importante señalar en este apartado que existe una distinción entre grupo y colectividad. Por el primero se entiende más a “[...] resultantes de interacciones de alta frecuencia en espacios restringidos e inmediatos (familia, comunidad vecinal, bandas

⁵⁶ Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades*, p. 68.

⁵⁷ Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades*, p. 69.

⁵⁸ Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, p. 29.

⁵⁹ Giménez, *Teoría y análisis de la cultura* p.29.

⁶⁰ del Val, *México, identidad y nación*, pp. 51-52.

juveniles, “matrias”, comunidades étnicas, etcétera).⁶¹ En segundo lugar, las colectividades “[...] son grandes *comunidades imaginadas e imaginarias* que funcionan como “cuerpos místicos” invisibles y anónimos, sólo visibles a través de sus símbolos y de sus instancias de representación institucional [...]”.⁶²

Respecto a esta diferenciación, hago la aclaración que durante el transcurso de la investigación se hará referencia a las comunidades étnicas como *grupo* más que como colectividad, ya que la propuesta del tema de la reivindicación de la identidad está sujeta a las interacciones de los grupos indígenas con las instituciones que han estado en contacto con ellos desde la década de 1970 con los objetivos de trabajar en el rescate y revitalización de la cultura y otros aspectos que se irán explicando en el desarrollo de la investigación.

1.6 La Identidad étnica

En este apartado se hará un acercamiento al concepto de identidad étnica de vital importancia para esta investigación. Es importante comprender las posturas respecto al concepto ya que existe toda una discusión respecto a su uso.

Algunas posturas, como la de José Manuel Valenzuela Arce, sobre qué es lo étnico responden a que son “[...] grupos sociales que asumen ciertas características particulares y no pueden ser definidos de manera esencialista; por lo tanto, se ha optado por describirlos más que por definirlos”.⁶³

⁶¹ Giménez, *Identidades sociales*, pp. 205-206.

⁶² Giménez, *Identidades sociales*, p. 206.

⁶³ José Manuel Valenzuela, “Identidades culturales: Comunidades imaginarias y contingentes”, en: José Manuel Valenzuela (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades*, p. 98.

Sin embargo, Bartolomé, destaca que el término de “etnia” ha remplazado el de “raza” dentro de los discursos políticos, populares y académico.⁶⁴ El autor, hace referencia en que los discursos en relación a lo étnico tienden a la ambigüedad por su carácter multívoco. Menciona, también, que la identidad étnica se puede construir, en muchos casos, a partir de la pertenencia de una comunidad lingüística, indumentaria, territorialidad, parentesco o un pasado histórico que da continuidad a su presente.

Así, aspectos como la residencia, la territorialidad, el pasado histórico, la economía, la indumentaria, el parentesco y la religión, son elementos centrales para la identidad étnica. “Ninguno resulta imprescindible para el mantenimiento de la identidad, (puntualiza Bartolomé), pero sin la vigencia de alguno de ellos el discurso identitario remitiría sólo a un grupo de interés despojado de la trama cultural que lo fundamenta”.⁶⁵

Es por eso que Barth hace referencia a la existencia de mecanismos que los grupos étnicos tienden crear, como la selección de nuevas formas culturales (inventadas o apropiadas) que sean compatibles con la identidad del grupo ante los cambios sociales; el resurgimiento de rasgos culturales tradicionales así como el establecimiento de tradiciones históricas que justifiquen la razón de ser de su identidad y que respondan a su existencia y permanencia en un contexto específico.

George de Vos señala que las identidades de grupos o comunidades indígenas, pertenecen a las identidades orientadas al pasado ancestral, relacionado a la raza, lengua, religión y otras tradiciones culturales,⁶⁶ pero que en su momento estos referentes

⁶⁴ Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, p.52.

⁶⁵ Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, p. 98.

⁶⁶ George de Vos, citado por Giménez, *Identidades sociales*, p.168.

identitarios, materiales o inmateriales, pueden ser modificados; se pueden inventar o reinventar, o asignarles valores simbólicos diferentes con el pasar del tiempo.

Giménez, por su parte, hace mención de lo que engloba en primer lugar a un grupo o colectividad que en muchas de las actividades académicas se ha definido étnico. En primera instancia, menciona, que lo étnico es el resultado de un largo proceso histórico llamado “proceso de etnicización”, que se origina con las exploraciones geográficas del siglo XVI y que se prolonga hasta la actualidad. Este proceso tendría como repercusión el colonialismo y la expansión europea hasta la llamada homogeneización cultural.⁶⁷

Un aspecto principal de este proceso de etnicización es el de ser percibido como extranjero en su propio territorio. Esto significa, “[...] la disociación entre cultura y territorio y, consecuentemente, la puesta en riesgo de la integridad de una nación originaria o superviviente”.⁶⁸

Fredrik Barth también intenta dar forma al concepto. Para él, los rasgos de lo étnico se centran en cuatro aspectos básicos: 1) se perpetúa biológicamente; b) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; c) integra un campo de comunicación e interacción, y d) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismo y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras del mismo orden.⁶⁹

Retomando las posturas con referencia a una definición a la identidad étnica de los grupos yumanos en Baja California, la territorialidad y la lengua se han manejado en la

⁶⁷ E.K. Oommen, citado por Giménez, *Identidades sociales*, p.124.

⁶⁸ Giménez, *Identidades sociales*, p.125.

⁶⁹ Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, p.11.

historiografía antropológica como un elemento fundamental como parte del proceso identitario.

Para Jesús Ángel Ochoa Zazueta, quien realizó estudios entre los grupos yumanos de Baja California desde la década de 1970, menciona que “[...] la marcación identitaria que realizan los indígenas bajacalifornianos, hoy en día, conserva un fuerte componente territorial, ya que, independientemente de la adscripción étnica de cucapás, kiliwas, kumiais o paipai, los grupos mantienen la adscripción a distintos componentes territoriales como base para su diferenciación [...]”.⁷⁰

En este caso en particular, Ochoa Zazueta identifica que la territorialidad, entre otros factores, es un aspecto de vital importancia para definir la identidad étnica entre los grupos yumanos que habitan en Baja California. Sin embargo, en la actualidad, las instituciones tanto académicas como del Estado, han señalado como aspecto primordial el rescate de la lengua como elemento clave para la conservación de la cultura indígena yumana, pues como lo mencionó el Dr. Francisco Barriga en el encuentro de *Dialogo de saberes II: patrimonio cultural yumano*,⁷¹ son las lenguas yumanas las más vulnerables a desaparecer en México.

Es importante aclarar que como bien lo señala Bartolomé, “No debemos confundir cualquier forma de expresión identitaria con la identidad étnica, ya que ésta es una forma

⁷⁰ Rodríguez Tomp, *Los límites de la identidad*, p. 27.

⁷¹ *Dialogo de saberes II: patrimonio cultural yumano*, que se realizó los días 6, 7 y 8 de septiembre de 2012 en Mexicali, Baja California, es un encuentro académico que tiene como objetivo discutir temas relacionados con el patrimonio cultural tangible e intangible de los grupos yumanos. De esta forma, se pretende fomentar un dialogo entre especialistas de las distintas temáticas que circundan a los yumanos interponiendo puntos de vista y propuestas entre académicos e integrantes de los grupos indígenas. El evento fue organizado por Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto de Investigaciones Culturales de la Universidad Autónoma de Baja California.

específica de la identidad social, que alude exclusivamente a la pertenencia a un grupo étnico”.⁷²

Igualmente, es importante aclarar lo que se ha entendido por etnicidad, que tiende por su manejo tan recurrente en los estudios sobre identidades étnicas a confundirse. Alberto Bartolomé define la etnicidad como “[...] la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica, [Esto es] cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno [...]”.⁷³

El autor deja clara la diferencia entre ambos términos al referir que la etnicidad representa una manifestación de la identidad étnica, y claro está, como se ha venido señalando a lo largo del texto, estas se presentan en la dinámica social, haciéndose más notorias cuando se presentan las “relaciones interétnicas” como Roberto Cardoso lo señala.⁷⁴

Así, Karl Eric Knutsson señala que “[L]a etnicidad no se vuelve término universalmente aplicable y único, sino más bien la representación de una amplia variedad de inter-relaciones en las cuales la referencia dominante está dirigida a un *status* étnico asignado sobre la base del nacimiento, del lenguajes y la socialización”. Así, según Knutsson, estudiar las relaciones inter-étnicas es esencialmente remitirse al estudio de los procesos étnicos; esto significa, del surgimiento, continuidad y cambio de las relaciones inter-étnicas.⁷⁵

⁷² Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, p. 42.

⁷³ Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, p. 62.

⁷⁴ Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México, 2007, p. 68.

⁷⁵ Karl Eric Knutsson, “Dicotomización e integración. Aspectos de las relaciones interétnicas en el sur de Etiopía”, en Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, p.129.

1.7 Planteamiento metodológico: técnicas y herramientas para la investigación

La propuesta metodológica de esta investigación es de carácter cualitativa. Se fundamenta en métodos de índole etnográfica como la observación participante; el registro audiovisual; la entrevista semiestructurada, y el trabajo en archivos municipales, del estado, así como archivos administrativos de las instituciones.

1.7.1 Búsqueda de archivo

El trabajo de recopilación de documentación oficial y hemerográfico se llevo a cabo en distintos archivos como el Archivo Histórico del Estado de Baja California (AHEBC), en la ciudad de Mexicali, el archivo administrativo del Ayuntamiento de Tecate, los archivos administrativos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en Mexicali y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en Ensenada.

La consulta y análisis de documentos permiten, en primer lugar, llevar a cabo la labor de verificación de datos e información referente al surgimiento de las instituciones, sus políticas, objetivos y retos que persiguen, principalmente a lo que se refiere a proyectos y programas dirigidos al rescate, difusión y revitalización de la cultura indígena nativa; esto, llevando a cabo un proceso de triangulación de la información recopilada en las entrevistas y en el registro de conferencias y mesas de diálogo.

Se procedió a trabajar bajo la perspectiva de análisis del discurso, específicamente en el análisis del discurso institucional; esto en función de lo que las instituciones conciben en su discurso como lo indígena. Aquí, la institución es concebida como un portavoz que designa desde un punto de vista objetivizante lo que es lo indígena y cómo se debe de concebir, vinculado por medio de políticas culturales como en el caso de la Dirección de

Difusión Cultural y del Instituto Nacional de Antropología e Historia, desde la noción de Patrimonio Cultural, lo que implica una labor de rescate ante la inminente idea de la extinción de la cultura nativa y como consecuencia los programas de *revitalización* de la cultura material e inmaterial de los grupos yumanos.

Así, para esta investigación el termino *revitalizar* está asociado al trabajo de rescate de la cultura material e inmaterial de los grupos yumanos, que por cuestiones sociohistóricas se ha perdido y que se pretende reintroducirlo nuevamente con fines de preservar la cultura de los grupos indígenas.

Ante las peripecias de un inminente proceso de extinción de la identidad étnica de los grupos yumanos, el INAH-BC, ha trabajado y trabaja en proyectos para reintegrar en los actuales grupos yumanos cucapá el trabajo de alfarería. Tal es el caso del trabajo de investigación que dirige Antonio Porcayo M. en la ciudad de Mexicali, B.C.

También se puede hacer mención de los proyectos a cargo de lingüistas como por ejemplo, Ana Daniela Leyva G. de INAH-BC, en Ensenada, B.C. que trabaja en conjunto con los pocos hablantes kiliwa para fomentar y reintegrar su lengua, al igual que Elena Ibáñez lo hace con grupos pai-pai.

1.7.2 La entrevista semiestructurada

Siguiendo la propuesta metodológica, se recurrió a la entrevista a profundidad para reconstruir desde los propios actores sociales el contexto sociocultural del surgimiento de las instituciones y sus objetivos. Esto permite tener un punto de vista desde la experiencia institucional de los propios informantes.

Es importante mencionar que los informantes pertenecen a dichas instituciones y han laborado desde sus inicios hasta la actualidad con los distintos grupos indígenas yumanos que residen en Baja California. Así también, es importante mencionar que los informantes han sido parte medular de las instituciones.

Como parte de la búsqueda de información se recurrió al trabajo de campo y registro audiovisual con el fin de realizar un análisis en el que pueda ser observable la identidad étnica y el discurso sobre lo indígena desde lo institucional así como la apropiación de este por parte de los indígenas. En el transcurso de esta búsqueda, se registraron eventos en los que destaca la presencia de grupos indígenas, académicos y representantes de las instituciones que trabajan en conjunto con los grupos indígenas yumanos con el objetivo de localizar las posturas discursivas y la articulación entre ambos.

Para hacer observable la identidad étnica es importante hacer énfasis que por medio del discurso se puede hacer un acercamiento. De acuerdo con Bartolomé:

Más allá de las manifestaciones concretas, la identidad étnica se expresa también en forma explícita a través del discurso, el que puede o no servir como referente para la conducta. Es decir que la identidad explícita forma parte del orden del discurso y resulta frecuente que todo discurso puede construirse como retórica.

Esta identidad explícita para girar en torno de símbolos considerados relevantes en forma coyuntural, pero que puede llegar a cambiar, configurándose como un variable repertorio de símbolos.

[Se puede recurrir] a emblemas seleccionados del repertorio cultural (ropa, lengua, hábitos, etc.) para destacar el contraste, configurando *identidades emblemáticas*. Estos emblemas son asumidos y se desempeñan como signos diacríticos de la identidad. De la misma manera se caracterizan como un *habitus lingüístico*, como un discurso producto de condiciones sociales específicas [...].⁷⁶

1.7.3 Análisis del discurso

El análisis del discurso proporciona para esta investigación un valor importante, pues a través de esta herramienta metodológica es mediante la cual se identifica por un lado, los elementos de identidad étnica, y por otro, los discursos oficiales referente a lo indígena así como la interrelación que existe entre ambos discursos, pues es un juego de interacciones que contribuye a que ambos discursos tengan coherencia.

Si bien, como lo menciona Teun A. van Dijk, hablar de discurso es referirse a un término bastante abstracto en el que las dimensiones que abarca son vastas según desde la disciplina que se vea. Sin embargo existen aspectos específicos que aquí interesan según los propuestos por van Dijk. Uno de ellos se refiere al aspecto de la *cognición*, que de acuerdo con el autor, “Los actores sociales comparten con los otros miembros de su grupo, comunidad o cultura, normas, valores, reglas de comunicación y *representaciones sociales* tales como el conocimiento y las opiniones. En otras palabras, además de la cognición individual, el discurso implica especialmente una *cognición sociocultural*”.⁷⁷

⁷⁶ Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, p.65.

⁷⁷ Teun A. van Dijk, *El discurso como estructura y proceso. Estudio sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 43.

Es esta *cognición sociocultural*, que propone el autor, la que permite percibir las representaciones sociales y comprenderlas en su contexto sociocultural, esto es, las condiciones sociales, culturales, económicas e históricas determinadas. Como lo señala van Dijk: “En todos los niveles del discurso encontramos entonces ‘huellas’ de un contexto en el que las características sociales de los participantes desempeñan un papel fundamental, se trate del género, la clase, la filiación étnica, la edad, el origen, la posición u otros rasgos que determinen su pertenencia a un grupo”.⁷⁸

Así, como bien lo señala van Dijk, en relación al papel que juega el discurso en la sociedad, éste tiene una relación íntima con la cultura y las diferencias que hay entre distintos grupos sociales, pues cada uno construye según al lugar social al que pertenece, sus normas, valores, relaciones sociales o las instituciones.⁷⁹ En sí, el discurso es una acción social que se desarrolla en un marco de comprensión, comunicación e interacción que forma parte de estructuras y procesos socioculturales de mayor amplitud.⁸⁰

1.7.4 Reivindicación de la identidad étnica como instrumento conceptual

Para fines de entendimiento de la identidad étnica yumana, se propone para esta investigación, hablar a partir del concepto de *reivindicación de la identidad étnica* como un elemento de valor conceptual que se articula con el contexto histórico de el establecimiento de las instituciones tales como el Instituto Nacional Indigenista (INI), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Dirección de Difusión Cultural (DDC).

Estas instancias se integran a la dinámica social e institucional bajacaliforniana a partir de la década de 1970 formulando un discurso sobre los indígenas yumanos que llevó a

⁷⁸ van Dijk, *El discurso como estructura y proceso*, p. 46.

⁷⁹ van Dijk, *El discurso como estructura y proceso*, p. 47.

⁸⁰ van Dijk, *El discurso como estructura y proceso*, p. 48.

éstos a proceso replantearse y autorepresentarse como grupo étnico, esto por la estrecha relación que se dio entre los indígenas y los discursos generados por dichas instituciones.

Así, retomando la idea de que la identidad no es algo estático sino un proceso social en constante cambio, ésta se reivindica, es decir, hay un replanteamiento constante externando su posición como parte de un grupo frente al otro que no es él y que en general son la mayoría.

Bartolomé ejemplifica que un indígena tarasco que reivindica su identidad de *pórhe pecha*, en este caso ser miembro de los “auténticos hombres”, diferenciado de los mestizos o “gente de afuera” (*turisi kámetz*), no está apelando a un modelo prehispánico sino a la percepción actual del grupo. De igual forma, continúa el autor, sucede al hablar de un *maya hunic* de Yucatán:

[...] éste no se piensa a sí mismo como constructor de pirámides, sino como campesino y eventualmente obrero, lo que no lo hace dejar de ser maya. Es decir que la identidad étnica no se refiere necesariamente a un momento histórico específico sino al estado contemporáneo de una tradición, aunque pueda desarrollar una imagen ideologizada de sí misma y de su pasado. De esta manera, las bases culturales de la identidad son sumamente variables y expresan tanto modelos culturales vigentes como referentes ideales.⁸¹

Tema similar al de esta investigación es el que desarrolla Margarita Hope al concebir el proceso de cambio en la concepción que tienen los pimas sobre su propia cultura como un proceso de reivindicación a partir no solo del contacto e interacción con las instituciones

⁸¹ Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, p. 76.

gubernamentales, como el INI (Instituto Nacional Indigenista), sino con otras instituciones como la iglesia católica y su propuesta conocida como Nueva Evangelización Inculturada.

Hope señala que se trata de un cambio cultural total ya que incurre en todos los aspectos de la vida indígena. Finalmente, como señala la autora, la reivindicación es un mecanismo de defensa ante una posible desaparición como comunidad o grupo cultural, similar a las posturas tomadas por los integrantes de los grupos indígenas yumanos, evento en el cual es necesario comprenderse en su correlación con las instituciones encargadas de llevar a cabo los proyectos y políticas culturales para la revitalización de la cultura indígena nativa.⁸²

Es por ello que es vital especificar que para ésta investigación las instituciones oficiales encargadas de llevar a cabo las políticas culturales dirigidas a la llamada, institucionalmente revitalización de la cultura indígena, no juegan un papel periférico para comprender la identidad cultural étnica de los yumanos, si no todo lo contrario, pues como lo ha mencionado Hope, la intervención de las instituciones mestizas influyen en como los grupos indígenas se conciben así mismos procediendo a reivindicar su identidad étnica.

Un factor decisivo en este proceso es la adopción por los indígenas de los discursos oficiales y académicos, lo cuales les proporciona una herramienta para construir su discurso sobre lo que son o deben ser. Sus fuentes se originan en muchas de las investigaciones de carácter histórico y antropológico; así también, en los discursos oficiales que definen a los grupos indígenas en la categoría de patrimonio cultural intangible y que por su inminente riesgo de extinción, como se verá más adelante, tienen que ser salvaguardados como

⁸² Margarita Hope, “Los movimiento de reivindicación étnica en la Baja Pimería: una primera aproximación”, en: Rafael Pérez-Taylor, Miguel Olmos Aguilar y Hernán Salas Quintanal, *Antropología del desierto: paisaje, naturaleza y sociedad*, UNAM-COLEF, 2007, p. 94.

sustento de la memoria histórica no solo de los indígenas, sino también de los propios mestizos.

Sergio Cruz Hernández, quien trabajó las representaciones sobre la cultura indígena desde una organización no gubernamental, el Instituto Culturas Nativas de Baja California (CUNA, A.C.), concluye que la construcción de lo indígena tiene una íntima relación con el discurso que se construye desde esta instancia no gubernamental. Esto es, como lo dice el autor, que “[...] los valores y aspiraciones sociales, las normas institucionales y la relación agente/posición; así como el discurso y la práctica discursiva de CUNA, representa la cultura indígena [...]”⁸³ y en base a ésta formulan sus estrategias para la conservación de su cultura o lo que debe de ser conservado desde los tópicos de la educación, cultura y salud.

Así, este panorama ofrece trabajar sobre un lugar común, en el que la correlación identidad étnica/discurso institucional brinda una clave para el entendimiento y comprensión del proceso de la reivindicación de la identidad étnica de los grupos yumanos contemporáneos, en el que las prácticas discursivas institucionales son un bálsamo en la recuperación y conservación de la inminente pérdida de la cultura indígena y del impacto que este tiene en la reinvención de su identidad.

Se visualiza, entonces, que desde la década de los setenta se han llevado a cabo distintos programas y proyectos para el rescate de la cultura indígena yumana; desde concursos de historia oral indígena hasta talleres de lengua indígena y comida tradicional, entre otros, dirigidos por las instituciones gubernamentales así como por las ONG con el objetivo de mantener, preservar y difundir la cultura indígena yumana, no únicamente entre

⁸³ Sergio Cruz Hernández, *Representaciones de la preservación de la cultura indígena nativa de Baja California*, tesis de maestría en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Baja California, Ensenada, 2008, p. 30.

los indígenas, sino que además, el pasado indígena así como la cultura contemporánea han tenido un lugar primordial en la historia bajacaliforniana en los procesos de construcción para una identidad del bajacaliforniano.

1.7.5 El patrimonio cultural como discurso institucional

El concepto de *patrimonio cultural*, como parte de las políticas culturales, está asociado a la patrimonialización y revalorización de los bienes culturales materiales e inmateriales del pasado y del presente y que tiene como finalidad la construcción de la identidad de un grupo o de una sociedad que busca en sus orígenes nutrir la identidad colectiva.⁸⁴

Es precisamente en esta llamada *identidad colectiva* donde se articulan dos discursos.

En primer lugar:

- 1) El discurso institucional: este proyecta un concepto sobre lo indígena y su pasado con fines de construir la identidad colectiva mestiza a partir del rescate y difusión del pasado indígena. En el caso del discurso político de Milton Castellanos Everardo es el de construir una identidad colectiva del bajacaliforniano a través de las políticas culturales, asociados a una perspectiva oficial e institucional del resguardo de la memoria histórica,⁸⁵ en el que los espacios como el museo, interviene para administrar la memoria histórica. En segundo lugar:

- 2) El impacto del discurso oficial institucional para (re)definir la identidad étnica yumana desde los propios grupos indígenas. Ésta toma el carácter de herramienta

⁸⁴ Giménez, *Estudio sobre la cultura y las identidades sociales*, p. 217.

⁸⁵ Milton Castellanos Gout, Entrevista realizada por Guillermo Estrada Cosío, 12 de marzo de 2012, Mexicali, Baja California.

discursiva para resignificar y reivindicar su identidad étnica, esto es, buscar el reconocimiento como grupo social.

Es en esta articulación de los discursos, en la que se ve la necesidad de que al hablar de reivindicación de identidad étnica de los grupos yumanos contemporáneos y es necesario partir del funcionamiento de las instituciones. Esto nos ayuda a tener una perspectiva de mayor amplitud en la comprensión de este problema sobre lo indígena en Baja California ya que, además, una complementa a la otra en esta dinámica de las identidades colectivas en la que las autopercepción y la heteropercepción entran en un continuo proceso dialéctico.

CAPITULO II

Nosotros los blancos, ustedes los indios: discursos entorno a lo indígena en el México poscolonial

[...] la construcción del ideal de nación siempre ha tenido que enfrentarse a la categoría del indio. El indio muerto que se retoma para alimentar las glorias de la patria, el indio vivo que insistente aparece para mostrarnos lo inacabado de la identidad nacional.

Leticia Reina, 2011: 22

La tarea del presente capítulo se centra en comprender el proceso de representación social del indígena en México; proceso de vital importancia en la construcción de la identidad étnica. Se ha tomado como referencia las posturas teóricas de los estudios poscoloniales⁸⁶ con el fin de comprender cómo se construye el indígena (la otredad) como ser, proyectado por los discursos hegemónicos, pues como bien lo señala Edmundo O’Gorman, “[...] ni las cosas ni los sucesos son algo en sí mismos, sino que su ser depende del sentido que se les conceda dentro de un marco de referencia [...]”.⁸⁷

Es importante esta perspectiva en el desarrollo de esta investigación, ya que históricamente el proceso de construcción del indígena en México tiene íntima relación con ciertas tradiciones discursivas de tendencias hegemónica dentro de las que caben el Estado y sus instituciones; y las académicas como la antropología y sus variantes disciplinarias que históricamente ha tenido una íntima relación con los estudios de los grupos indígenas. Cabe

⁸⁶ Para Gayatri Chakravorty Spivak, “Los estudios sobre el discurso colonial, cuando se centran sólo en la representación de los colonizados o en el tema de las colonias, pueden servir en ocasiones para la producción del saber neocolonial actual, colocando el colonialismo/imperialismo a salvo en el pasado y/o sugiriendo una línea continua desde aquel pasado hasta nuestro presente”, Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica de la razón poscolonial, hacia una historia del presente evanescente*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 13.

⁸⁷ Edmundo O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido del su devenir*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 57.

señalar que la ciencia histórica también ha contribuido es estas representaciones sociales sobre lo indígena.

A lo largo de la historia mexicana los discursos con relación al otro (extraño, diferente) ha tenido una larga práctica discursiva. Se ha concebido, por una parte, desde la postura teológica; por otro, las científicas como el positivismo y el darwinismo social muy presentes durante el siglo XIX y XX; la política liberal decimonónica, y por el indigenismo de Estado que durante XX tuvieron gran impacto en los estudios antropológicos mexicanos y en los proceso de integración a las dinámicas sociales y económicas mestizas.

Así mismo, es importante señalar la herencia que estos discursos han tenido en las arcas institucionales (tanto académicos como gubernamentales) actuales como el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que son aún, las que en el siglo XXI mantienen la voz oficial referente a lo indígena.

Estos dos organismos toman importancia en este estudio, pues se instalan en el estado de Baja California en la década de 1970 bajo una misma dimensión centralista, fabricando un discurso sobre los grupos indígenas de esta localidad. A estas instituciones se incluyen algunas de carácter local como la Dirección de Difusión Cultural que igualmente fomentan la investigación sobre grupos indígenas yumanos.

Cabe aclarar que hoy en la actualidad los grupos indígenas tienen una presencia política activa en la vida pública, en foros y mesas de diálogos, pero que aun así, estas actividades siguen en su mayoría dirigidas por instituciones académicas y gubernamentales, quienes son los que abren las puertas a su presencia pero sin dejar de lado la postura de presentarlos de forma folklórica y patrimonialista.

Así, para tener una idea más clara en relación a como se proyecta y desde dónde la otredad, se optó la postura de lo poscolonial como una estrategia metodológica para comprender teóricamente los discursos sobre los otros y la relación con su identidad. Esta decisión metodológica favorece a esta investigación en la tarea de comprender la construcción del discurso sobre lo indígena, el cual, ha mantenido una estrecha relación desde los inicios de la conquista española a la actualidad, ya que ha conservado el carácter de discurso hegemónico institucional, así como una vía para la fabricación de identidades y alteridades.

2. La otredad

¿Qué es la “la otredad”? ¿cómo se construye? y ¿quién la construye? Aquí, es importante referirse primero al concepto de “la otredad” para después comprender esta relación binaria de *otredad-identidad* la cual será importante en el desarrollo de capítulos posteriores, principalmente al que se refiere a la cuestión de la identidad étnica yumana a partir de la construcción de lo indígena desde posturas discursivas institucionales y académicas, ya que en esta dinámica interrelacionar, coexisten dos identidades: la étnica: los grupos yumanos; y la mestiza: representada por las instituciones y académicos, que contribuyen en la construcción de un discurso sobre la primera.

De acuerdo con Esteban Krotz, la “otredad” se caracteriza por una serie de atributos o marcadores colectivos. Krotz, señala que una persona es reconocida como el *otro* cuando es miembro de una comunidad, portador de una cultura, heredero de una tradición, representante de una colectividad; cuando es “[...] *punto nodal* de una estructura permanente de comunicación, *iniciado* en un universo simbólico, *participante* de una forma

de vida distinta de otras, *resultado* y *creador* de un proceso histórico específico, único e irrepetible”,⁸⁸ lo cual, lo hace diferente en su relación frente a otros grupos sociales imponiendo sus fronteras de diferencia.

Tomando esta referencia de Krotz respecto a la representación de “la otredad” y en base en la perspectiva de los estudios poscoloniales, es posible comprender cómo se construye la identidad del “otro” desde un “nosotros” bajo un discurso hegemónico, que como menciona Alfonso Mendiola, “[...] construye la identidad del colonizado desde la lógica del colonizador”.⁸⁹

De acuerdo con este criterio de Mendiola, estos discursos son productores de alteridades desde marcos de referencia históricos e ideológicos muy particulares. Sin embargo, es importante cuestionar sobre estas alteridades, cómo y por qué perduran; qué instituciones y bajo qué interés reproducen estos discursos, y cómo estos discursos son apropiados y reproducidos por la “otredad” para referirse a sí mismo como grupos sociales diferentes y diferenciados poniendo este discurso en práctica con el fin de autorepresentarse mediante un discurso contrahegemónico.

Así, Mendiola deja muy claro en esta discusión dos aspectos fundamentales para esta investigación: en primer lugar, la posibilidad de construir y representar mediante un discurso al “otro”; en segundo, como estas representaciones discursivas respecto a ese “otro” ayuda a reafirmar su diferencia, es decir, su identidad.

⁸⁸ Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 58-59.

⁸⁹ Alfonso Mendiola, en Prólogo de Guy Rozat Dupeyron, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 8.

Mendiola pone como ejemplo los siguientes discursos colonizadores que construyen identidades:

[...] el discurso machista que dice lo que es la mujer; el discurso pedagógico que dice lo que es el niño; el discurso antropológico que dice lo que es el primitivo; el discurso histórico que dice -desde el presente- lo que es el pasado; etcétera. Y todo esto sin permitir que aquel del que se habla diga quién es. Todos estos discursos colonizan la alteridad desde la mismidad. Pero esto no sería importante si el construido en el discurso se mantuviera a distancia de esa identidad. Es decir, si se diera cuenta de que sólo es una construcción imaginaria [...] desde la lógica del colonizador.⁹⁰

Esto es, según el autor, la importancia que retoma en el grupo puesto bajo en construcción del discurso hegemónico, o construcción imaginaria del colonizador, como lo señala Mendiola, como “el deber ser”, autorepresentándose según el discurso proyectado por el observador. Así, como Mendiola lo señala, “El problema se presenta cuando el colonizado asume como su identidad lo que el colonizador dice que él es; cuando no sólo acepta la identidad que el colonizador le adjudica, sino que además lucha por ser de acuerdo con ella”.⁹¹

Puede añadirse, entonces, que es a partir del discurso hegemónico por el cual un grupo social puede tomar conciencia de quiénes son y del valor que como colectividad tienen en la sociedad y reivindicar su identidad étnica. Incluso, la construcción de la otredad

⁹⁰ Mendiola, Prólogo, Rozat, *América Imperio del demonio*, p. 8.

⁹¹ Mendiola, Prologo, Rozat, *América imperio del demonio*, p.9.

ha sido una herramienta eficaz para reafirman la identidad de grupos hegemónico quienes con el fin de fortalecer su identidad colectiva, reinventan al otro.⁹²

2.1 El binomio otredad/identidad: clave conceptual para comprender la construcción de la identidad étnica

La identidad, como se vio en el capítulo anterior, es una construcción relacional, de encuentros, de interacciones sociales que se va construyendo a lo largo del tiempo, que permanece en el tiempo, que se transforma, se inventa y se reinventa en contextos históricos y sociales. La identidad es resultado de un complejo proceso en permanente construcción que se elabora en la interacción social.

Es también, la identidad, una construcción social colectiva que se construye frente al “otro” diferente, reflejo indiscutible de quienes somos. En el marco de este postulado, para los estudios de identidad siempre es importante referirse a una construcción dual de relaciones sociales de carácter dialéctico y contrastivo, esto es entre el “nosotros” que se comprende frente a “los otros”, y “los otros” que construyen su identidad con referencia al discurso procedente desde el “nosotros.”

De acuerdo con Reinhart Koselleck, mediante el término “nosotros” (desde donde se genera el discurso sobre el otro) “[...] se puede articular o instaurar lingüísticamente una identidad de grupo por el uso enfático de la palabra ‘nosotros’, proceso que es explicable conceptualmente cuando ‘nosotros’ comporta en su concepto nombres colectivos como ‘nación’, ‘clase’, ‘amistad’, ‘iglesia’ etc.,” que permiten marcar los límites de la identidad.⁹³

⁹² Este último está relacionado con la construcción del discurso oficial de “patrimonio cultural” que ha tenido presencia en Baja California a partir de la incorporación de instituciones oficiales y organismos civiles, principalmente el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

⁹³ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 113.

Históricamente estas relaciones *nosotros-los otros* han sido de tipo disimétricas y están emparentadas con procesos de colonización donde un grupo con posición de superioridad proyecta una representación valorativamente inferior sobre los otros. Tanto en México como en el resto de América Latina, el *otro-indio*, entre otras categorías sociales, fue discursivamente construido desde el observador y narrador como bárbaro y salvaje, entre otras denominaciones, opuesto en su momento histórico y social, a un “nosotros superior”.⁹⁴

Esta representación que durante trescientos años perduró desde una perspectiva teológica, hacia finales del siglo XIX y en el transcurso del XX, toma su función desde el discurso político liberal, científico y académico. Para la primera mitad del siglo XX lo indio se concibe desde lo institucional y por supuesto la naciente antropología indigenista mexicana forma parte elemental de esta construcción dejando toda una estela en la historiografía antropológica.

2.2 Indígenas bajo el discurso poscolonial en México

Como en resto de América Latina, la concepción discursiva en relación a la *otredad* tiene una larga y profunda trayectoria histórica que se remonta desde los primeros contactos entre europeos y los habitantes del llamado “Nuevo Mundo”, como lo señala Edmundo O’Gorman en su clásico libro *La invención de América* en el cual la idea de América es reflejo del imaginario de la Cultura de Occidente.⁹⁵

En esta obra el autor desarrolla la idea de que América no fue un descubrimiento meramente físico,⁹⁶ sino una “invención” desde las estructura del imaginario occidental del

⁹⁵ O’Gorman, *La invención de América*, 2006.

⁹⁶ O’Gorman, *La invención de América*, p.6.

siglo XV; de ahí, que se consideré en primer instancia a América y sus habitantes indios como discurso histórico e historiográfica sometido a una concepción ideológica condicionada por una época y desde un imaginario de la cultura occidental europea creado en un momento determinado.

Guy Rozat, por su parte, habla desde una perspectiva muy similar a la de O'Gorman en relación con la construcción y proyección de indio, o *indio imaginario*, que toman el papel de *otredad*. Estos son representados desde un discurso hegemónico con fines de reforzar una identidad social del occidental, esto es a partir de los grupos sociales colonizados como los indios y otras categorías sociales subalternas que van surgiendo en el transcurso de la historia mexicana mediante los procesos de mestizaje, proceso sociocultural muy presente durante el México colonial.

Así, Rozat hace hincapié en que el discurso mexicanista, como discurso histórico nacional, aun sienta sus bases en esos discursos tejidos desde el occidente para referirse a América y sus habitantes indios (o indígenas).

Gran parte de los discursos que se han generado históricamente sobre el indio y lo indígena están contruidos desde una perspectiva hegemónica, bajo los calificativos del “primitivo” o “bárbaro”, negando al “otro”, del quien se habla, diga quién es.⁹⁷ Desde esta postura discursiva de carácter hegemónico (la teológica y burguesa decimonónica) en relación al otro, el indio sigue conservando una representación en la conformación de las estructuras sociales occidentales, que hoy en día están representadas por algunas instancias de carácter gubernamental y académicas mestizas

⁹⁷ Mendiola, Prologo, Rozat, *América imperio del demonio*, p.9.

2.3 Edwar Said y el orientalismo: otra propuesta teórica para comprender la construcción del *otro*

El proceso de construcción de la otredad y su constante dialéctica con el nosotros, es parte también de la tesis central del orientalismo, propuesta por Edward Said. En ella reflexiona precisamente sobre los procesos mediante el cual se definen determinadas realidades sociales, políticas y culturales, principalmente el oriente frente a occidente, y como consecuencia el primero se representa como subordinado al segundo en un juego de poder,⁹⁸ presentándose nuevamente esta práctica discursiva de construcción de identidades en la que se ha estado indagando.

Según Hashim Ibrahim Cabrera, el orientalismo de Said surge como una visión política de una realidad de la cual destaca la superioridad de Europa; un nosotros occidental frente al extraño oriente (los otros). De nuevo, volvemos al juego de la dualidad en la que el “nosotros” construye una imagen del “otro”. Según Said, en relación a cómo se ha construido un imaginario sobre Oriente, menciona que:

[...] el progreso de las instituciones y de los contenidos del orientalismo coincide con la expansión europea que tiene lugar desde 1815 hasta 1914. Los grandes imperios, el británico y el francés, fueron, una veces aliados, otras rivales, pero compartieron no sólo el territorio, los beneficios o la soberanía, sino el poder intelectual de eso que Said denomina orientalismo, el archivo general de las informaciones e ideas adquiridas en el proceso de dominación. Tales ideas explicaban el ser de los orientales y su comportamiento,

⁹⁸ Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books Editions, United States of America, 1975.

otorgándoles una mentalidad y haciendo posible que los europeos entrasen en contacto con ellos, considerándolos de acuerdo a dichas ideas”.⁹⁹

La importancia de la propuesta de Said radica en una concepción de oposición binaria entre occidente (nosotros superior) y oriente (lo extraño e inferior); el primero siempre sometiendo al segundo imponiendo una identidad subalterna del otro frente una identidad de carácter hegemónico; esta última, como constructora de una objetivizante identidad social.

2.4 Gayatri Chakravorty Spivak: los estudios subalternos como perspectiva de la otredad

Otro de los postulados teóricos de interés y que da explicación a ciertos premisas de la identidad, como el de construir una identidades objetivizante sobre de el otro, es la propuesta de Gayatri Chakravorty Spivak y cómo es problematizado el sujeto en el discurso hegemónico. Aunque la pregunta central que plantea Spivak en relación al sujeto subalterno es “¿Puede hablar el subalterno?,” a idea central planteada por Spivak radica en cómo se construye discursivamente y cómo se representa la otredad como sujeto subalterno, un sujeto que históricamente no ha tenido voz.

Aunque Spivak centra su discusión específicamente en el caso de las mujeres como sujeto subalterno, “sujeto históricamente enmudecido”,¹⁰⁰ como ella misma lo señala, cabe la idea de concebir de igual manera el aspecto colonialista de la historiografía decimonónica y de de principios del XX sobre lo indígena en investigaciones científicas y sociales realizadas por antropólogos físicos europeos en México que generan toda una concepción

⁹⁹ Hashim Ibrahi, Cabrera Orientalismo: en torno al discurso de E. Said, en: *Revista Verde Islam*, Número 6, Primavera de 1997, p.11.

¹⁰⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, en *¿puede hablar el subalterno?*, Revista Colombiana de Antropología, Vol. 39, enero-diciembre, 2003, p. 340.

sobre el indígena a partir de sus trabajos con descripciones que emergen desde el logos occidental.

Algunas de estas ideas fueron aceptadas y aplicadas por la misma antropología mexicana, sobre todo la de carácter indigenista de la primera mitad del siglo XX y por el mismo Estado que señalaba a los indios como “[...] sujetos incómodos del proyecto de Estado-Nación [...]”.¹⁰¹ En base a lo dicho, la interrogante que surge es: ¿son los discursos académicos e institucionales actuales representaciones discursivas hegemónicas constructoras de identidades, como lo hace notar Alfonso Mendiola, Rozat y el propio Said?

2.5 Indígenas en el discurso poscolonial mexicano

En México desde mediados del siglo XIX los discursos sobre lo indígena se construyeron bajo una concepción muy similar a la teológica que prevaleció durante el proceso de colonización. El indígena siguió siendo representado como el *otro* diferente que tiene que ser colonizado y educado según los parámetros culturales occidentales.

Sin embargo, ése *otro* ya no se concibe desde la estructura discursiva del evangelizador y el teólogo, sino desde una creciente clase burguesa que fundamenta su discurso bajo una lógica del occidente interiorizada por un proceso de índole sociocultural bajo los ideales decimonónicos de una nacionalidad mexicana.¹⁰²

Así, la transformación coyuntural del discurso sobre el indígena durante el XIX se articula en función de la necesidad de formar un mundo unido bajo la lógica de la mercancía y de una representación científica del mundo y su devenir en el tiempo. Esto dio origen a

¹⁰¹ Mariano Báez Landa, *Indigenismo y antropología. Experiencia disciplinar y práctica social*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011, p.13.

¹⁰² Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, Universidad Veracruzana, México, 2010, p. 15.

una práctica discursiva “historiográfica científica americanista”,¹⁰³ como Rozat la llama, de la naciente burguesía decimonónica mexicana y de una nueva forma de representar la realidad social incluyendo el indio.

Vicente Riva Palacio, por ejemplo, a finales del siglo XIX consideró para la formación de una nacionalidad el vínculo de estudio de la antropología de las razas con el de la filosofía zoológica. Su planteamiento y justificación como hombre de ciencia e intelectual de la época moderna, giraba en torno a que

[...] el “cuerpo” de la nación sólo podría construirse a partir de la homogenización de los “cuerpos” de los individuos que la integraban, pues ‘las naciones, al igual que los individuos, deben tener un espíritu, un alma nacional, pero también un cuerpo, un organismo material igualmente nacional.’¹⁰⁴

Durante este siglo en México se desarrolló un pensamiento sistemático que da cuenta de un país dividido en dos partes antagónicas, hasta esos momentos irreconocibles: los indios y los otros. Este conflicto social situó al XIX en una imposibilidad de llegar a la consolidación de la nación mexicana. Igual que Vicente Riva Palacios, otros intelectuales de la época como Manuel Orozco y Berra, Francisco Bulnes, Francisco Pimentel, Andrés Molina Enríquez, entre otros, están convencidos de que sin una solución al problema indio en México, la construcción de una nación no tendría sentido.¹⁰⁵

¹⁰³ Rozat, *indios imaginarios e indios reales*, p.15.

¹⁰⁴ Beatriz Urias Hocasitas, Medir y civilizar, en *Revista Ciencias*, Núm. 60-61, octubre de 2000 - marzo de 2001, UNAM, México, 2001, p. 29.

¹⁰⁵ del Val, *México, identidad y nación*, p.131.

Durante la Reforma y el triunfo del ala liberal se hizo evidente la necesidad de llevar a la creciente nación por un proyecto de unificación social común. Si desde la independencia se consideraba a los grupos indígenas como un obstáculo a favor del progreso y modernización, durante la República Restaurada, la idea que prevaleció fue la de homologar a todos los grupos sociales “[...] bajo la concepción del individuo autónomo y libre de ataduras corporativas”.¹⁰⁶

Finalmente, en el XIX los preceptos de bárbaro y la idea de que solo convirtiendo al indio a la religión cristiana podía dejar de serlo, se cambiaron por las ideas científicas como el evolucionismo que postulaban que el cambio debía darse por medio de la razón y la educación, ideas que perduraron hasta el siglo XX por medio del indigenismo de Estado y sus premisas de integración a la nación por la vía de programas sociales y educativos como la educación bilingüe con el fin de que el indio dejara de ser indio y se convirtiera en un ciudadano mexicano.

2.6 La percepción científica del indio decimonónico

Durante la segunda mitad del XIX y principios del XX México fue visualizado por investigadores extranjeros como un lugar idóneo para realizar trabajos antropológicos, etnológicos y lingüísticos bajo los paradigmas lamarckianos, evolucionistas, organicistas, que habían penetrado durante los años sesenta del XIX con la Misión Científica Francesa que acompañaba a la expedición militar intervencionista.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Beatriz Urias Hocasitas, Medir y civilizar, en *Revista Ciencias*, Núm. 60-61, octubre de 2000 - marzo de 2001, UNAM, México, 2001, p. 29.

¹⁰⁷ Beatriz Urias Hocasitas, Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX), en: *Revista de Indias*, vol. LXV, núm. 234, 2005, p. 357. <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/539/605>.

Durante últimos años del siglo XIX estas investigaciones, principalmente las que se sustentaban en técnicas craneométricas, fundamentaron las ideas de que el mundo indígena debía desaparecer o transformarse para así poder integrarse a un proyecto de Estado y de nación centrado en la homogenización cultural, racial, económica y social.¹⁰⁸ Estas ideas prevalecieron en los indicios del pensamiento indigenista mexicano en el siglo XX.

También, durante el siglo XIX e inicios del XX la ciencia antropológica intentó explicar y definir al indio desde la perspectiva científica. Desde esta panorámica, la fisioantropometría, la craneometría, la medicina y la antropología criminal, justificaron y construyeron una “explicación científica” sobre la degeneración e inferioridad de la “raza indígena” así como su comportamiento criminal.¹⁰⁹

Estas representaciones respecto al indígena¹¹⁰ se construyen desde un nosotros occidental tomando éste un papel de sujeto subalterno. Claramente se percibe en estas descripciones científicas una interpretación del indígena como lo hace notar Spivak en el caso de la mujer, “[...] una constitución del sujeto y formación del objeto [...] como figura desplazada [...]”;¹¹¹ un sujeto que no tiene más que elegir entre el mundo moderno o su desaparición.

¹⁰⁸ Beatriz Urias Hocasitas, Medir y civilizar, en *Revista Ciencias*, Núm. 60-61, octubre de 2000 – marzo de 2001, UNAM, México, 2001, p.34.

¹⁰⁹ Beatriz Urias Hocasitas, Medir y civilizar, *Revista Ciencias*, Núm. 60-61, octubre de 2000 – marzo de 2001, UNAM, México, 2001.

¹¹⁰ Es importante señalar que el concepto *indio* mantiene una raíz del México colonial, mientras que *indígena*, es una construcción que tiene mayor relevancia, según Guy Rozat, posterior a la victoria del régimen porfirista vinculado a la tarea de construir una ideología nacional que fuera capaz de generar un nuevo consenso social e impulsar nuevas prácticas políticas, económicas y sociales; además, de buscar oponer al nacionalismo Cosmopolitán de las clases elitistas y afrancesadas del antiguo régimen una nueva idea de nación que tomaba su legitimidad en la idea de una raza mestiza. Este ensalzar a la raza cósmica, raza de bronce, conlleva a una cierta recuperación del pasado indígena, Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, Universidad Veracruzana, México, 2010, p. 25.

¹¹¹ Gayatri Chakravorty Spivak, en *¿puede hablar el subalterno?*, Revista Colombiana de Antropología, Vol. 39, enero-diciembre, 2003, p. 358.

Con estos referentes se puede decir que históricamente lo indígena se ha construido y representado desde el imaginario occidental como sujeto sin voz: en primer lugar, desde el evangelizador y militar de la Europa del siglo XVI; en segundo, desde la clase burguesa e intelectual decimonónica influenciada por la literatura de la Europa ilustrada del siglo XVIII, y un tercer momento, por el cientificismo social, el académico, quién no solo dice qué es el sujeto, sino que también da voz y construye un deber ser sobre el otro. Como señala Ranajit Guha, según Spivak, “[l]a historiografía del colonialismo [...] ha sido dominada por largo tiempo por el elitismo -elitismo colonialista y elitismo burgués-nacionalista [...]”.¹¹²

2.7 La formación del discurso indigenista mexicano del siglo XX

Hasta las primeras dos décadas del siglo XIX México siguió manteniéndose como colonia de la corona española y su relación con ella fue siempre de sometimiento económico y social. Pero aun después de la revolución independentista los discursos sobre la construcción de una nación y un Estado se mantuvieron bajo una lógica eurocentrista, hegemónica, bajo la tutela de la clase alta de la época excluyendo al indígena del proyecto mestizo de nación.

Durante la segunda mitad del siglo XIX el liberalismo mexicano tomo la dirección del país y como lo señala Jorge Chávez Chávez, la primera generación de liberales proyectaba una afiliación del indio a la nación mexicana en calidad de individuo, libre de lazos culturales corporativos¹¹³ para forjar el futuro de la nación homogénea en el que se abandonaran las diversas identidades culturales que conformaba gran parte del territorio y truncaba el progreso de la misma.

¹¹² Ranajit Guha, según Gayatri Chakravorty Spivak, en *¿puede hablar el subalterno?*, Revista Colombiana de Antropología, Vol. 39, enero-diciembre, 2003, p. 322.

¹¹³ Jorge Chávez Chávez, *Los indios en la formación de la identidad nacional mexicana*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 2003, pp. 26-27.

Las medidas que se tomaron para incorporar al indio en calidad de mestizo al cuerpo de la nación a lo largo de este proceso de construcción del Estado mexicano por las autoridades y la elite del XIX, fueron, según Chávez, cuatro: la educación, el mestizaje, la privatización de sus bienes comunales y el uso de la represión armada para lograr el sometimiento y pacificación.¹¹⁴ El largo siglo XIX y el parte del XX, definitivamente uno de los mayores retos fue la de construir una sola sociedad, una sola nación, un país, como señala José del Val, en el cual todos

[...] sus habitantes se consideraran miembros de una sola sociedad y compartieran un conjunto de valores, hábitos y proyectos. En síntesis, que compartieran una cultura que diera sentido y continuidad a la época de la liberación del yugo colonial. Esta tarea fundamental le fue asignada a la antropología en México y constituye, asimismo, el fundamento último del indigenismo mexicano.¹¹⁵

Como lo señala del Val, la propuesta integradora del discurso indigenista no rompió del todo con el discurso decimonónico que se había fundado acerca de las razas mexicanas y su estrecho vínculo con el poder establecido. Este vínculo desfavoreció para la realización de una crítica al evolucionismo, pues los estudios de corte antropológico con perspectiva indigenista ofrecían soluciones inmediatas erradicando todo tipo de preocupaciones de carácter teórico y conceptual.¹¹⁶

¹¹⁴ Chávez, *Los indios en la formación de la identidad nacional mexicana*, p 65.

¹¹⁵ del Val, *México. Identidad y nación*, UNAM, México, 2008, p.130.

¹¹⁶ Beatriz Urias Hocasitas, Medir y civilizar, en *Revista Ciencias*, Núm. 60-61, octubre de 2000 – marzo de 2001, UNAM, México, 2001, p.34.

Esta idea llevó a que durante la primera mitad del siglo XX la problemática en torno a las cuestiones indígenas hiciera más amplia la disyuntiva decimonónica de “medir y civilizar”. Así, “[...] los términos bajo los cuales se planteó esta integración conllevaron la imposición de un modelo de sociedad y de nación basada en la uniformidad dentro del cual debía quedar reducido un complejo mosaico de culturas, razas e identidades”.¹¹⁷

Sucede que el discurso indigenista en sus inicios asimiló elementos sobre las teorías de las razas al discurso que glorificó el mestizaje como esencia de la nación. Beatriz Urias, señala que el indigenismo mexicano retomó la concepción acerca del “carácter moral” del pueblo mexicano, el sentido de las nociones de progreso y atraso así como la idea de que la nación debía estar compuesta por una raza uniforme que fuera síntesis de todos los grupos étnicos que habían contribuido a forjarla.¹¹⁸

El siglo XX vio nacer en México el surgimiento de una antropología de carácter científico con objetivos de impulsar el desarrollo social, entre los cuales se hallaban los de incorporar a las poblaciones aborígenes a la civilización contemporánea; problema que tenía fracturada a la sociedad desde años atrás. Como objetivo central sería en de la incorporación del indio. Así, al inicio de este siglo, se crean algunas instituciones como la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento que fundada Manuel Gamio¹¹⁹ en 1917.¹²⁰

¹¹⁷ Beatriz Urias Hocasitas, Medir y civilizar, en *Revista Ciencias*, Núm. 60-61, octubre de 2000 – marzo de 2001, p. 35.

¹¹⁸ Beatriz Urias Hocasitas, Medir y civilizar, en *Revista Ciencias*, Núm. 60-61, octubre de 2000 – marzo de 2001, UNAM, México, 2001, p.35.

¹¹⁹ Manuel Gamio (1883-1960), fue precursor de la antropología aplicada en México y de los estudios regionales con perspectiva interdisciplinaria referidos a las áreas culturales. Así mismo, fue el primer encargado de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos del gobierno mexicano de 1917, que dependía del Ministerio de Agricultura. Mario Báez Landa, *Indigenismo y antropología. Experiencia disciplinar y practica social*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011, p.15.

¹²⁰ del Val, *México, identidad y nación*, p. 134-135.

En este México posrevolucionario, se buscan distintas estrategia, ya de índole institucional moderno, para la incorporación de los grupos indígenas. Así, surge la Casa del Estudiante Indígena, internados indígenas, las misiones culturales y las escuelas rurales, que como lo señala de Val, fueron más fracasos que logros.¹²¹

Otras propuestas también surgieron a partir de la VIII Conferencia Interamericana de 1938, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán que como resultado tuvo la creación del Instituto Indigenista Interamericano, organismo de la Organización de Estados Americanos (OEA). El objetivo era impulsar políticas de integración indígena a través de la creación de institutos indigenistas nacionales que cubrieran en su totalidad la añeja y gran problemática que significaban las sociedades indias en el resto del continente americano. De aquí, surge el Instituto Nacional Indigenista (INI) y los centros coordinadores que fueron instalándose a lo largo y ancho del país.

La larga contienda integracionista en México ha llevado al Estado a crear toda una serie de instituciones y políticas destinadas específicamente para solucionar el problema indígena. Así surge el INI, hoy la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI), que como lo señala Mariano Báez, estas instituciones tiene como principal característica dentro de sus funciones principales, el integrar a la población indígena a un proyecto nacional¹²² en una constante labor de definir lo indígena y de proyectarlo como un problema social; pero también de velar por su conservación como parte integral de la nacionalidad mexicana, pues ahora se trabaja arduamente, junto con otras instituciones, por preservar su cultura, de rescatar y revitalizar lo que se ha perdido o está al borde de la desaparición.

¹²¹ del Val, *México, identidad y nación*, p. 134.

¹²² Báez, *Indigenismo y antropología*, p. 113.

Sin embargo, el punto aquí, es que lo indígena sigue estando bajo la perspectiva institucional y su discurso de los cuales se abordado. Si tomamos en cuenta la perspectiva histórica se puede observar que lo referente a lo indígena o la historia de lo indígena ha estado acompañado de las instituciones ya sean gubernamentales y/o académicas.

Es por eso, que las propuestas poscoloniales y de subalternidad ayudan a comprender tanto históricamente como en la actualidad, cuál ha sido el papel de las instituciones frente a lo indígena y viceversa, lo indígena frente a las instituciones; también, cómo ha sido construido históricamente lo indígena desde la postura del nosotros occidental (las instituciones mestizas) como por parte del folklore nacional, lo representativamente bello, pero por otra parte, han representado el atraso, la piedra que obstruye el camino para llegar a la modernidad como lo representaba el discurso decimonónico mexicano, pero ante todo una postura de encontrar y dar una respuesta al nosotros desde el otro, negando que el otro construya su propia imagen.

Para consolidar más estas ideas, los discursos colonialistas y hegemónicos han tendido a lo largo de este proceso histórico a inventar, resignificar y reivindicar identidades. Por un lado señalando y construyendo al otro; por otro, reforzando la identidad a partir de la diferencia ante el otro, como bien lo señala Eduardo Mendieta respecto al orientalismo: “una maquina de identidad que produce y reproduce cierta ontología del sí mismo, [...] dispositivo de poder-conocimiento o dispositivo epistemo-onto-lógico que reproduce un ‘sí mismo’ y un ‘otro’ en posiciones [...] jerárquicas [...]”.¹²³

¹²³ Eduardo Mendieta, *Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el latinoamericanismo*, Centro de Estudios Culturales, UC, Santa Cruz, octubre de 2006.

CAPITULO III

Instituciones y discurso entorno a lo indígena e identidades étnicas en Baja California

Las personas que se acercan a tratar de ayudar a los indígenas tiene más éxito cuando respetan profundamente sus creencias, su ambiente cultural, sus adormecidas tradiciones, y algo más: su derecho a manejar su propio destino.

Anita Álvarez de Williams, 160:2004.

Uno de los discursos que mayor relevancia ha tenido en los últimos cuarenta años en torno a los indígenas nativos de Baja California es el de una perentoria extinción de su lengua y con ello la extinción de su cultura, específicamente la kiliwa. Frente a esta alarmante idea, las instituciones como el INI hoy CDI e INAH, están llevando una cruzada para rescatar, revitalizar y difundir la cultura yumana.

Para evitar la extinción, se han tomado distintas estrategias preventivas que desde la de los setenta del siglo pasado se han llevado a cabo, dando una permanente continuidad has hoy en día. Así, se han fundado museos, se organizan foros académicos y formas no solo de preservar lo que existe, sino de reintegrar prácticas que ya habían desaparecido o están al borde de su extinción como la lengua.

Pero las intenciones académicas e institucionales por llevar a cabo la revitalización ha tenido indiscutiblemente un impacto en la identidad de estos grupos por reactivar el

patrimonio cultural intangible y hacerlo visible, como lo mencionó alguna vez Milton Castellanos, “[...] conocer más profundamente nuestras raíces históricas y culturales”.¹²⁴



Primer concurso de tradición oral indígena en Baja California, en San Antonio Necua. 22 de marzo de 1986. Instituto Nacional Indigenista y Museo Regional Universitario Archivo Histórico del Estado, Fondo Pablo L. Martínez

Así, antropólogos, historiadores, lingüistas e instituciones han integrado este discurso en sus investigaciones y programas. Han llevado a la par una serie de actividades para plantear el problema en conjunto junto con los indígenas. Tal es el caso de foros dedicado a los yumanos: *AUKA. Diálogos de saberes*, que se realiza desde hace dos años en el que convergen puntos de vista de académicos e indígenas y discuten los problemas, retos y

¹²⁴ Milton Castellanos Gout, *...Y todos lo entendieron. 31 discursos de Milton Castellanos Everardo*, Litografía Limón, Tijuana 1987, p.147.

posibles soluciones a sus problemas, primordialmente a la llamada extinción cultural, entre otros como la territorialidad, las tradiciones y el patrimonio material.



Kuri kuri. Al centro Juan Aguilar Emes. En el CAREMEN A.C.
Tecate B.C.
Fuente: Hernán Franco M.

3. El surgimiento de las instituciones y el rescate de lo indígena

Desde hace ya cuarenta años que un discurso sobre la extinción de la lengua de los grupos yumanos persisten en Baja California, y con ella la pérdida total de su cultura. Pero últimamente han surgido posturas divergentes que postulan por un rechazo respecto a esta idea, tal como Garduño lo señala:

Al respecto, nosotros creemos que los indios montañeses no se encuentran en esta disyuntiva, pues de hecho viven inmersos en la cultura no indígena, en una relación muy estrecha con ella, sin que su situación marginal ante las oportunidades de desarrollo haya desaparecido, como tampoco ha desaparecido su identidad.¹²⁵

El proceso de institucionalización en las áreas de difusión cultural, políticas culturales y de la investigación académica se presentó a partir de la década de 1970 en Baja California, después de treinta y tres años de haber pasado de Territorio Norte a su incorporación como estado de la federación. Esto dio pie para que durante la gestión de el Lic. Milton Castellanos Everardo como gobernador (1971-1977), se implementaran una serie de proyectos y programas de diferente índole dirigidos al rescate de la cultura indígena nativa por medio de investigaciones académicas.

En este contexto social bajacaliforniano es que se gestan las instituciones oficiales, surgen de ellas dos discursos esenciales que ayudan a comprender el proceso de reivindicación de la identidad étnica actual: por un lado, el discurso de la inminente extinción que predomina en las instancias académico-institucionales y en la sociedad

¹²⁵ Everardo Garduño, *En donde se mete el sol... historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, CONACULTA, Culturas Populares de México, p. 148.

bajacaliforniana, y por otro el de patrimonialización de la cultura indígena, y del que se desliga una serie de proyectos de revitalización de la cultura material e inmaterial, como resultado de la idea de la desaparición de las lenguas nativas.

Los trabajos de intervención que se han realizado desde organismo federales como el Instituto Nacional Indigenista¹²⁶ (INI, hoy CDI¹²⁷), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y estatales como la Dirección de Difusión Cultural (DDC), fijaron las bases para la investigación y los trabajos de rescate y revitalización de la cultura indígena nativa del estado de Baja California desde las disciplinas como la antropología, la arqueología, la historia y la lingüística.

Cabe señalar que anterior a la década de los años setenta las investigaciones referente a los grupos indígenas habían sido realizadas por antropólogos norteamericanos en base a los paradigmas de mayor tendencia en esos años, como el difusionismo y el particularismo histórico en los se encuentran los trabajos de Roger Owen, Homer Aschmann, Peveril Meigs y Hellen C. Micheelsen, que dejaron un gran legado historiográfico que sirvió de base para todas aquellas primera investigaciones bajacalifornianas, sin embargo, sus objetivos, que si era registrar y comprender el proceso de extinción, no estaban perfilados a revitalizar la cultura de estos grupos.

Estas instituciones, unas con fines de asistencia social, como el INI, con una carga históricamente ligada a la ideología indigenista e integracionista de finales del siglo pasado; otras como el INAH y la DDC, con el propósito de investigar, difundir y preservar el

¹²⁶ El INI fue fundado en 1948 como un organismo para investigación, consulta, información y ejecución y se dispuso que dependiera directamente del Ejecutivo Federal. En sus primeros años estuvo al frente el Dr. Alfonso Caso. Miguel Ángel Sámano Rentería, *El indigenismo institucionalizado en México, (1936-2000), un análisis*, p. 147.

¹²⁷ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

patrimonio cultural, así como las educativas y académicas como el Museo del Estado: Hombre, Naturaleza y Cultura (hoy Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, UABC) llevaron a cabo estudios de intervención con los distintos grupos indígenas que residen en el estado, con objetivos bien definidos: rescatar y revitalizar la cultura indígena, tangible e intangible, en un contexto en el que el discurso de su extinción era predominante.

La importancia de dar seguimiento a estos organismos, de las cuales se desprenden las investigaciones y patrimonialización de la cultura indígena, reside por una parte en identificar comprender su discurso de operabilidad en relación con lo indígena y el reconocimiento institucional que les otorgaron como grupos nativos o descendientes de los “antiguos pobladores,” así como el impacto social que tuvieron estos discursos en estos grupos indígenas.

3.2. Institucionalización e identidad étnica: el surgimiento del INI en Baja California

En 1975, por iniciativa de jefes indígenas de los grupos nativos yumanos de Baja California, asistieron al primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Janitzio, Michoacán, para solicitar la apertura del Centro Coordinador Indigenista en el estado de Baja California (CCI) por las consecuentes problemáticas con la tenencia de la tierra,¹²⁸ entre los que destacaba la distribución agraria, delimitación de linderos, invasiones, adjudicación de sitios sagrados a ejidos mestizos y despojo de tierras.¹²⁹ Este problema ha sido una constante aún en la actualidad ya que en estas tierras existen lugares que son sagrados para los yumanos y representan un elemento importante en la conformación de su identidad étnica.

¹²⁸ Norma Alicia Carbajal Acosta, promotora cultural del CDI, entrevista realizada por Hernán Franco M., el 16 de junio de 2011, Ensenada, Baja California.

¹²⁹ Jesús Vargas Ramírez, *Reporte de la investigación. El Instituto Nacional Indigenista en Baja California, 1989-1999. Documento para la Historia del INI en Ensenada*, INI, 1994.

En entrevista con Norma Carbajal, coordinadora del área de promoción cultural de la CDI, en Baja California, menciona que asistieron al congreso varios representantes indígenas para dar solución a las problemáticas mencionadas anteriormente, de los cuales se encontraban Bernardo Aldama, jefe tradicional de La Huerta; Cruz Ochurte, de Arroyo de León; Juan Álvarez, jefe pai-pai, Margarito Duarte Ochoa, pai-pai de San Isidro; Sabino Espinoza, jefe de san José de la Zorra; Anselmo Domínguez Ortiz, jefe de San Antonio Necua; Onésimo González, pai-pai y Miguel Sandez González, pai-pai.¹³⁰

Los resultados obtenidos fue la instalación en 1975 del Centro Coordinador Indigenista en la ciudad de Mexicali, bajo la dirección de Anita Álvarez de Williams a nivel estatal. Este organismo federal, se instaló como resultado de las problemáticas de un proyecto de fraccionamiento de terrenos y su incorporación al mercado,¹³¹ problemas que persistían, sobre todo en el área del delta del Río Colorado, desde la década del cuarenta del siglo veinte con la colonización de del Valle de Mexicali.¹³²

Cuatro años más tarde, en 1977, el instituto se trasladaría a la ciudad de Ensenada por cuestiones de operatividad, ya que en dicha ciudad se agrupaba la mayor población indígena del estado, incluyendo la de procedencia de otros estados de la republica. Así mismo, se instala la primer Jefatura de Educación Indígena siendo el primer director el indígena pai-pai, Miguel Sandez González.¹³³

¹³⁰ Norma Carbajal Acosta, promotora cultural del CDI, entrevista realizada por Hernán Franco M., el 16 de junio de 2011, Ensenada, Baja California.

¹³¹ Everardo Garduño, “Vicisitudes de la antropología indianista en Baja California. Enfoques e instituciones: el caso del CIC-Museo”, en: Victoria Novelo y Juan Luis Sariago (coordinadores), *Antropología en las orillas*, Universidad Intercultural de Chiapas, México, 2011, p.124.

¹³² José Alfredo Gómez Estrada, *La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios*, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, 2000.

¹³³ Norma Carbajal Acosta, promotora cultural del CDI, entrevista realizada por Hernán Franco M., el 16 de junio de 2011, Ensenada, Baja California.

Es este un momento coyuntural, como menciona Everardo Garduño; es un contexto en el que los grupos yumanos “cobran visibilidad” teniendo presencia los antropólogos mexicanos, que inician las primeras investigaciones sobre las lenguas yumanas, mitos y formas de autoridad, así como los procesos de la llamada aculturación. En este mismo contexto, indica el autor, surge el Museo del Estado: Hombre, Naturaleza y Cultura,¹³⁴ que dio seguimiento y énfasis a los estudios antropológicos, y así, se gesta un vínculo entre indígenas e instituciones.

A partir de la instalación de INI y el CCI, los grupos indígenas empiezan a tener mayor presencia en foros para la defensa de su patrimonio territorial y cultural. En un documento que forma parte del archivo administrativo del INAH, en Mexicali, se localizó la ponencia de Josefina López Meza, indígena kumiai de Peña Blanca, del Municipio de Tecate. El documento con fecha en 1995, está dirigido a los representantes del Congreso de la Unión, al H. Cámara de Diputados, Poder Ejecutivo Federal, Secretaría de Gobernación, Secretaría de Desarrollo Social e Instituto Nacional Indigenista, y hace mención específicamente sobre el problema de la tierra, problema que durante muchos años ha aquejado a los grupos yumanos. El documento dice:

Señores y señoras, en representación de los compañeros indígenas de los diferentes grupos étnico de Baja California, vengo a exponer lo siguiente.

Nosotros los indígenas de este estado somos los primeros pobladores, los dueños legítimos de este territorio, para quienes la tierra es sagrada, es decir no tiene precio fuimos atropellados y despojados de nuestro territorio, cuando la secretaría de la reforma agraria, concedió derechos a ejidatarios llegados de

¹³⁴ Everardo Garduño, Vicisitudes de la antropología indianista en Baja California, p.124.

otros lados, sin consultarnos y sin tomar en cuenta nuestra posesión ancestral y los documentos en algunos casos de 1800 y 1900, que les presentamos, negándose sencillamente a admitir que nosotros ya estábamos aquí; ahora bien, se modifica el artículo 27 de *nuestra constitución*, se aprueba y está actualmente en vigor la nueva ley reglamentaria; se crea la Procuraduría Agraria y volvemos a empezar a gestionar nuestros problemas agrarios y no sabemos si estamos igual o peor que antes porque, ahora nos dicen que una posesión de dos mil años no vale que hay que esperar hasta 1997, es decir que cumpla 5 años la nueva ley, y nuestros documentos, nuestros panteones, pinturas rupestres y demás pruebas ¿no va señores, este problema lo enfrentamos las siguientes comunidades [...].¹³⁵

Una serie de documentos fechados en la década de los noventa dan cuenta de este problema de tenencia de la tierra y de aspectos importantes de la identidad étnica de los yumanos en relación a sus espacios sagrados como los panteones y otros lugares que representan para ellos parte fundamental de su patrimonio e identidad cultural. En este documento hay una reafirmación constante a un “somos” y “nosotros” que deja en claro su adscripción hacia un grupo, como lo hace notar Koselleck: el término “nosotros” puede instaurar lingüísticamente una identidad colectiva, pues el “nosotros” implica permanencia a un grupo social.¹³⁶ Con esta premisa se puede percibir a través de estos documentos la evidente identidad étnica de estos grupos yumanos basada en su territorio.

¹³⁵ Ponencia de Josefina López Meza, Foro Nacional de Consulta Sobre Derechos y Participación Indígena, San Quintín, Ensenada, Baja California, 1995, Archivo administrativo del Centro INAH-BC.

¹³⁶ Koselleck, *Futuro pasado*, p. 113.

Así, en este mismo documento reafirman su identidad étnica con una relación directa con su pasado, al autodenominarse “[...] somos los primeros pobladores [...]” y exigir “[...] nuestro derecho ancestral a el territorio”. Exactamente una referencia de identidad como lo señala Berger y Luckman íntimamente ligada a un pasado no experimentado.¹³⁷

Si bien con la instalación de estas instancias, como el INI tenía objetivos de asistencia social y solucionar problemáticas como el de la tierra, también ocasiono problemas políticos y económicos e inconformidad con agente externos como el caso de los cucapá del Ejido Cucapá Mestizo y el incidente con el antropólogo Jesús Ochoa Zazueta, quienes se quejaron de la invención de nombramientos dentro de este grupo.

En agosto de 1994 se envía un oficio en forma de queja al representante de la Dirección de Culturas Populares del estado en que se declaran en inconformidad por una serie de invención de tradiciones de las cuales ellos desconocen:

[...]la autonabrada autoridad de la Comunidad Cucapá asesorada por el Sr. Antropólogo Ochoa Zazueta han hecho algunas Leyes que toda la Comunidad desconoce, ha hecho Parlamentos e inventado una serie de puestos para hacer daño a comuneros y a nuestros hermanos Indígenas de Baja california [...] el multicitado Sr. Ocho Zazueta, ha asignado puestos, como lo hizo con el Sr. Onésimo González Sáinz, miembro de la Comunidad [...] al darle el nombramiento de “AUTORIDAD TRADICIONAL”, “TATA MANDON SEÑOR DE LA TIERRA” Y “CAPITAN”. Así mismo, nombró un COSEJO

¹³⁷ Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 44-50.

DE ANCIANOS, costumbres que hasta el más viejo de la Comunidad desconoce [...].¹³⁸

De igual forma los problemas entre instituciones y representantes de algunas de ellas, no siempre fueron o han sido benevolentes y positivas. Este documento nos permite observar intentos de manipulación y explotación política y económica hacia estos grupos. Es difícil, en este caso, desligar de estos contextos estas discordias entre las instancias y su contacto con los indígenas. Esto, igualmente no refiere a pensar que los procesos de construcción de identidades dentro de los marcos sociohistóricos de los cuales nos habla Bartolomé¹³⁹, Díaz-Polanco¹⁴⁰ y del Val¹⁴¹, entre otros.

Este documento nos permite comprender el rechazo a agentes externos que tiene con finalidad, desde el punto de vista de los indígenas, dañar su identidad y por ello defender su integridad como colectividad. Debemos entender, también, como se vio en el capítulo II de este trabajo, que estas relaciones instituciones-indígenas, son históricamente relaciones de poder y que históricamente se ha querido inventar a otro para construirnos como grupo occidental dominante.

3.2.2 Objetivos del INAH en materia indígena

En la década de 1990, el INAH-BC se comprometió en trabajar en el rescate de la cultura indígena bajo el concepto de una inminente extinción. Así, en el documento *Propuesta de*

¹³⁸ Oficio dirigido al representante de la Dirección de Culturas Populares, Tijuana Baja California, por los integrantes de la Comunidad Indígena El Mayor Cucapá, Mexicali, B.C., a 29 de agosto de 1994, Archivo Administrativo del Centro INAH-BC. El 12 de septiembre del mismo año, se le dirigió otro oficio manifestando su inconformidad al respecto, al entonces gobernador del estado de Baja California, Ernesto Ruffo Appel.

¹³⁹ Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón...*

¹⁴⁰ Héctor Díaz-Polanco, *La cuestión étnico nacional*, Fontarama México, 1998.

¹⁴¹ del Val, México, *identidad y nación*.

trabajo del Instituto Nacional de Antropología e Historia con los pueblos indígenas, en Baja California se dejó claro que:

Las comunidades indígenas autóctonas de nuestro Estado, con aproximadamente 1,200 sobrevivientes de sociedades prehispánicas, viven principalmente en ocho comunidades y son hablantes de lenguas del filum lingüístico yumano. En la actualidad habitan principalmente en el medio rural y dependen de alrededor de 300,000 hectáreas. Están en vías de extinción a causa de problemas de carácter, político y social.¹⁴²

Con base en la contribución para el desarrollo de los pueblos indígenas en líneas educativas, culturales y de desarrollo sustentable, las políticas del INAH tienen por objetivo propiciar la participación de los pueblos indios en la conservación, cuidado y protección de la cultura indígena, estableciendo proyectos de investigación y de intervención directa con los integrantes de los distintos grupos indígenas yumanos con el fin de preservar y rescatar la cultura nativa.¹⁴³

En materia de educación, el INAH propone participar en la elaboración de material didáctico para maestros de educación básica con el objetivo de *recuperar los valores de la identidad particular indígena* de México en los aspectos nacional, regional y local; así también en el plan de lo educativo se propone la revalorización de la lengua indígena por

¹⁴² *Propuesta de trabajo del Instituto Nacional de Antropología e Historia con los pueblos indígenas de Baja California*, 1995, Archivo administrativo del Centro INAH-BC.

¹⁴³ *Propuesta de trabajo del Instituto Nacional de Antropología e Historia con los pueblos indígenas de Baja California*, 1995, Archivo administrativo del Centro INAH-BC.

medio de su rescate, estudio y difusión a través de la investigación de académicos y la formación de especialistas indígenas en las áreas del campo etnográfico.¹⁴⁴

Si bien es claro que un objetivo del INAH, es el cuidado del patrimonio cultural materia e inmaterial, la idea de transformado es también velar por una identidad mestiza. Pues como bien lo describe esta institución en su propuesta de trabajo con los pueblos indígenas del estado, es tomar las acciones que se requieran para la participación de los pueblos indígenas en el cuidado y protección del patrimonio cultural de la nación y revalorizar su cultura.¹⁴⁵

A esto me refiero, a que no se debe descartar que implícito en esta labor existen otros intereses como el de dar una intensidad y reforzar también una identidad colectiva del baja californiano, como dice Bernard Lewis, la memoria histórica de una sociedad, grupo o comunidad es indispensable para construcción de una identidad colectiva.¹⁴⁶

3.3 La cultura indígena como discurso para construir una identidad bajacaliforniana: el caso de la Dirección de Difusión Cultural y el Museo del Estado: Hombre, Naturaleza y Cultura en el discurso de Milton Castellanos Everardo

Es importante mencionar que una característica en la que se fundamentan algunos de estos proyectos es bajo las políticas públicas y culturales mestizas y actúan bajo el concepto de rescate y revitalización del patrimonio cultural intangible que fundamenta, también, la identidad del mestizo, en este caso, de los bajacalifornianos; sobre todo cuando se habla

¹⁴⁴ “Aportaciones del INAH a las gestiones que realicen los pueblos indígenas en el plano de lo educativo y desarrollo”, apartado: Educación, en: *Propuesta de trabajo del Instituto Nacional de Antropología e Historia con los pueblos indígenas de Baja California*, 1995, Archivo administrativo del Centro INAH-BC.

¹⁴⁵ Propuesta de trabajo del Instituto Nacional de Antropología e Historia con los pueblos indígenas de Baja California, Archivo Administrativo del INAH-BC., Mexicali Baja California.

¹⁴⁶ Lewis, *La historia recordada, rescatada, inventada...*

como de este como un baluarte para “nuestra nacionalidad” y de un folclor que enaltece *nuestra* nuestras raíces.

El patrimonio cultural es una forma objetivada de administrar el pasado y los bienes culturales, ya sea una nación, una región, un estado o municipio. Como bien lo señala Giménez

[...] el proceso de patrimonialización responde en primer término a una *demanda social de memoria* en búsqueda de los orígenes y de la continuidad en el tiempo, lo que conduce a un gigantesco esfuerzo de inventario, de conservación y de valorización [y revalorización] de vestigios, reliquias, monumentos y expresiones culturales del pasado. Y como la memoria es generadora y nutriente de identidad, responde también a la necesidad de crear o mantener una identidad colectiva mediante la escenificación del pasado en el presente.¹⁴⁷

Así, este museo del estado, que ha sido un punto de referencia obligado para la historia cultural y académica de Baja California, se inauguró durante el sexenio del Lic. Milton Castellanos Everardo (1971-1977) como gobernador del reciente estado de Baja California,¹⁴⁸ dentro de los proyectos culturales de los cuales destacó en 1975 la Dirección de Difusión Cultural. Este departamento tenía como una de sus actividades prioritarias la de la investigar y difundir lo referente a los aspectos culturales en el estado, entre ellos, investigar y difundir la historia por medio de proyectos museográficos.

¹⁴⁷ Giménez, *Estudios sobre cultura y las identidades sociales*, p.217

¹⁴⁸ Baja California se consolidó como estado en el año de 1952, Lawrence Douglas Taylor Hansen, “La creación del estado de Baja California”, en: Catalina Velázquez Morales (Coord.), *Baja California un presente con historia*, tomo II, UABC, Mexicali, 2002, p, 161.

Este sexenio representó para Baja California un avance significativo tanto en creación de infraestructura como para la difusión de expresiones artísticas e investigaciones académicas. Como respuesta al aislamiento que la entidad bajacaliforniana había tenido por muchos años con el mundo de la cultura a nivel nacional, Milton Castellanos organizó un departamento de cultura, que posteriormente tomaría el nombre de Dirección de Difusión Cultural del Gobierno del Estado (hoy Instituto de Cultura de Baja California) dirigida en sus inicios por Jorge Esma.¹⁴⁹ Según el propio Milton Castellanos expresó con relación al tema de la siguiente forma:

Es función del estado la de velar por el mejoramiento intelectual y espiritual de la comunidad. Toda esta sección cultural de la que hemos venido hablando, todo este apoyo para propiciar un despegue que puso a Baja California en el mapa cultural de México, se debe fundamentalmente a la responsabilidad, a la participación, al entusiasmo y la gran respuesta de los bajacalifornianos, quienes motivaron el desarrollo de programas que mejoraron el estilo de vida en estas latitudes [...] La casa de la cultura y el museo cada día tienen más afluencia y mejores procesos técnicos.

La semilla fue sembrada con respeto, con cariño y con profunda conciencia de lo que nuestras raíces históricas como nación y como estado; la respuesta es esta permanente y fructífera acción que genera nuevos valores culturales.

[...] la cultura la hacen los pueblos, ya que es la expresión misma de sus valores... la cultura es un derecho social, no debemos perder de vista esto.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Humberto Hernández Tirado, *Testimonio de un hombre, entrevista de Humberto Hernández Tirado a Milton Castellanos Everardo*, Litografía Limón, Tijuana, 1983, p. 162.

¹⁵⁰ Humberto Hernández Tirado, *Testimonio de un hombre*, p. 168.

Dentro de los programas y actividades de esta Dirección de Difusión Cultural, estaban la de la realización de cortometrajes y programas radiofónicos, fundación y creación de bibliotecas públicas, galerías, teatros y exposiciones museográficas orientadas al rescate e investigación de los grupos étnicos de Baja California.

Así, se llevó a cabo en el año de 1977, la instalación del museo por parte del gobierno estatal. Este proyecto, alentó la promoción para los primeros investigadores e investigaciones en el ámbito de lo profesional y que tuvieron lugar los trabajos de Anita Álvarez, Everardo Garduño y Jesús Ángel Ochoa Zazueta.¹⁵¹

Así, uno de los fundamentos para la creación del Museo del Estado: Hombre, Naturaleza y Cultura, como parte de su política de Milton Castellanos era “[...] desarrollar formas de identidad colectiva a partir de identificar una cultura propia del bajacaliforniano”.¹⁵² Para ello dio empuje a las actividades de investigación dirigidas al rescate y exhibición de la cultura indígena de Baja California por medio de del ejercicio de la presentación de la cultura nativa a través de muestras museográficas.

¹⁵¹ Gina Walther, conferencia “usos y desusos del museo: la evolución del museo de la UABC” en el marco del día internacional del museo, IIC, 18 de mayo de 2012, Mexicali, B.C., Centro Documental del Instituto de Investigaciones Culturales, UABC.

¹⁵² Milton Castellanos Gout, entrevista inédita realizada por Guillermo Estrada Cosío, Mexicali, 2012.



Visita del Ejecutivo a Comunidades Indígenas Bajacalifornianas.

Visita del Lic. Milton Castellanos Everardo a las comunidades indígenas durante su gubernatura. Informe de gobierno, publicado en el diario La Voz, 2 de octubre de 1972, Archivo Administrativo del Ayuntamiento de Tecate, Baja California.

En su discurso de noviembre de 1975, en la ciudad de Ensenada, en la bienvenida de la Quinta Asamblea Nacional del Seminario de Cultura Mexicana, se expresó de la siguiente forma hacia los presentes:

Esta es una entidad síntesis de México; no sé de qué lugar puedan proceder todos y cada uno de los corresponsables, pero sí estoy seguro de que todos ellos encontrarán en Baja California amigos o quizá parientes; pero así como hoy vienen a este evento cultural de todas partes de México, así vinimos de todos los confines de nuestra patria, a hacer de Baja California un baluarte de nuestra nacionalidad; con grandes proyecciones, con una pasión en la defensa

de nuestras tradiciones y de nuestra cultura; con una gran pasión nacionalista, con un profundo amor a nuestra patria [...] Preservar nuestra riqueza cultural. Con que afecto los recibimos a todos, aquí en Ensenada [...] con tanto de deseos de preservar nuestra riqueza cultural. Y lo estamos logrando, maestro Salvador Azuela, porque tenemos población madura y juventud perseverante en esa defensa de nuestras tradiciones; porque existe esa voluntad en la diaria confrontación que necesariamente tenemos con otras culturas, de ser permanentes defensores de la nuestra, de nuestras tradiciones, de nuestra música, de nuestro folclor, aún cuando adoptemos lo nuevo, porque eso es también la cultura; aún cuando aceptemos las modas y las costumbres en su diaria evolución, seguimos aquí en Baja California queriendo lo antiguo, lo tradicional [...] Esta es Baja California en su folclor, en su cultura, en todo. Es una síntesis de todo lo nuestro. Esta es la Baja California que quiere que el Seminario de Cultura Mexicana entusiasme a los historiadores y a los investigadores para que profundicen más en nuestras raíces y en el estudio de todo lo nuestro. Ya es tiempo de que los mexicanos estudiemos lo nuestro. Estamos por editar un libro de Anita Álvarez de Williams, que versa sobre arqueología y sobre diferentes aspectos de nuestra cultura indígena. Lo más importante de ese libro es que proporciona una amplia bibliografía, pero sobre todo, que nos hace un señalamiento muy importante: en esa bibliografía el 90 por ciento es de extranjeros que han investigado las raíces de Baja California; y creemos nosotros que ya es tiempo de que los investigadores mexicanos hagan lo propio: que estudien a la Baja California y nos entreguen

el fruto de su esfuerzo para perpetuar en nuestros jóvenes la posibilidad de conocer más profundamente nuestras raíces históricas y culturales.¹⁵³

La propuesta de Milton es clara, construir una identidad colectiva del bajacaliforniano a partir de la riqueza cultural, esto es, ver el pasado indígena como una fuente que fortalezca nuestra identidad como mestizos. Y esto es fundamental para dar pie a la instauración de una institución como el Museo y la intervención de profesionales de la investigación social para profundizar en nuestras raíces históricas. Se está hablando aquí de un discurso de alto contenido nacionalista y profundamente patriótico al estilo de principios del siglo XX.

Así también, no se puede dejar de observar estos elementos de una perspectiva dual entre pasado-presente, nosotros-los otros, folclore-modernidad, que atraviesa la identidad occidental. Es importante hacer esta mención, porque el resultado de esto, fue otra institución con fines de estudiar e investigar lo referente a los grupos indígenas yumanos; aquí, se vuelve a consolidar esta perspectiva de comprender, como se mencionó al inicio del texto la indiscutible relación de la identidad étnica yumana actual en su con estas instituciones que cada vez tienen mayor vínculo, y que como dinámica de construcciones identitarias en una función dialéctica, reivindica la identidad étnica y da paso también a un viejo discurso colonial de construir al otro para conocerme.

3.4 Los yumanos bajo el discurso de la extinción cultural

La idea de la extinción de la cultura yumana en Baja California ha sido sin lugar a duda una idea que ha movilizó a las instituciones gubernamentales y no gubernamentales así como

¹⁵³ Milton Castellanos Gout, *...Y todos lo entendieron. 31 discursos de Milton Castellanos Everardo*, Litografía Limón, Tijuana, 1987, pp. 145-147.

a muchos académicos de México y de Estados Unidos. También, esta idea se ha expresado desde el campo académico a partir de distintas teorías. Ha sido y sigue siendo este discurso un lugar común entre investigadores e instituciones.

3.4.1 Algunas posturas teóricas referente a la pérdida de la identidad yumana

Por una parte se puede mencionar las teorías de la baja natalidad posterior a la etapa misional. Entre estas, se encuentra la teoría del etnosuicidio que planteó Jesús Ochoa Zazueta durante la década del los setenta del siglo XX. Zazueta proponía como factor importante de la baja densidad poblacional indígena el abuso de consumo de la palmilla. Según él, señala Garduño, esto fue resultado del despojo territorial tradicional y por el cual, estos grupos “[...] experimentaron la pérdida de la conciencia de procreación, y ello se expresó en una especie de decisión inconsciente de detener su reproducción”.¹⁵⁴

David Zarate, le da una gran importancia al uso excesivo de la palmilla, agave endémico de la región que fungía como alimento principalmente durante la primavera y que empezó a consumirse en mayor cantidad en otras estaciones del año debido a la pobreza de estos grupos. Esto ocasiono a que el alto contenido de alcaloides de esta planta asociada a propiedades anticonceptivas ocasionara una grave disminución en la población indígena.¹⁵⁵

La teoría de la proletarización y de la asimilación cultural también ha incurrido en la idea de una extinción o disipación cultural. La primera, hace referencia a una reducción de la población indígena yumana por una supuesta destrribalización que inicio a principios del

¹⁵⁴ Garduño, *De comunidades inventadas*, p. 56.

¹⁵⁵ Everardo Garduño, *De comunidades inventadas* p. 57.

siglo XX al integrarse a las filas del trabajo de la economía regional como vaqueros, borregueros, mineros trabajadores agrícolas.¹⁵⁶

Por lo que corresponde a la teoría de la asimilación cultural, la disipación de la identidad étnica yumana, se debe a su integración a las dinámicas capitalistas del siglo XX y una completa integración a la cultura occidental dominante eliminando su identidad cultural.¹⁵⁷

Otra teoría que se acerca a este proceso de extinción de estos grupos yumanos es el de aculturación como parte de un proceso histórico que puede representarse en tres coyunturas históricas: la primera que se da a partir del contacto con los españoles; la segunda en el México independiente induciéndoles a la noción de propiedad privada, y tres, al de un exterminio de los grupos indígenas para apoderarse de las tierras.¹⁵⁸

Después de haber realizado un pequeño esbozo de las teorías que tiene relación con la idea de un proceso de disipación desde las teorías asimilacionistas o aculturativas, así como el de la proletarización, para este estudio es importante retomar esta idea de la extinción, no como una teoría para explicar la dimensión poblacional referida a la autoadscripción étnica o a los estudios de demográficos, sino como una práctica discursiva de representación de estos grupos yumanos actuales, pues se cree en este estudio, que este discurso ha contribuido, aún hoy, a formular proyectos interinstitucionales que buscan un remedio para conservar la cultura de los grupos yumanos, lo cual ha aproximado a los indígenas en una comunión con las instituciones, formulándose una interrelación en la que

¹⁵⁶ Everardo Garduño, *De comunidades inventadas* p. 59.

¹⁵⁷ Everardo Garduño, *De comunidades inventadas* p. 59-61.

¹⁵⁸ Everardo Garduño, "Los indígenas del norte de México: icono de una era transnacional, en José Manuel Valenzuela Arce (coordinador), *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estado Unidos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 140-145.

su identidad esta en un proceso coyuntural de reinvencción, a lo que aquí se le llama proceso de reivindicación de la identidad étnica; un proceso dual de interdependencia: instituciones-indígenas en la que uno depende del otro.

Así, para este estudio es importante dar seguimiento a este discurso de extinción, porque sea este o no una realidad, ya que existen puntos divergentes, es evidente que éste es un discurso vigente entre académicos, instituciones y los propios grupos yumanos. Así, este discurso ha formado parte de los discursos más recurridos desde notas de medios impresos locales y nacionales; hasta un referente obligado en la justificación de textos académicos,¹⁵⁹ programas y proyectos institucionales, y de organizaciones civiles que trabajan para conservar las tradiciones de la cultura indígena y evitar su desintegración.

Sin embargo, se han propuesto otras posturas para el estudio de los yumanos que ayudan a comprender desde otra referencia teórica la permanencia y organización. Por ejemplo, las investigaciones de Everardo Garduño, que sugiere un nuevo marco teórico para su estudio y que pone en duda la noción de la asimilación cultural y extinción. Este autor sobre los *hiperespacios* y *políbio*, así como la idea de *comunidades invisible*, *la resistencia* y la *agencia*. Estos paradigmas rompen con la clásica perspectiva etnográfica que pronunciaban la persistencia de un grupo étnico a la existencia de pueblos geográficamente identificables y con distintivos patrones culturales.¹⁶⁰

¹⁵⁹ En el prologo del libro de Everardo Garduño, *En donde se mete el sol... historia actual de los indígenas montañeses de Baja California*, p.11, señala: “La diversidad étnica de nuestro país parece correr un grave riesgo en la península de Baja California: el de la extinción y aniquilamiento cultural. Al asunto contribuye, por un lado, la indisposición de algunos sectores institucionales por considerar la cuestión indígena como parte vertebral, no digamos de sus políticas de atención básica sino como elementos articuladores de la conciencia histórica local y nacional – cuyo legado debería apuntar a un nuevo proyecto de nación- , indisposición contra el cual el equipo del Museo Regional Universitario luchó para, finalmente, sacar a la luz pública éste y otros textos anteriores.

¹⁶⁰ Everardo Garduño, “De comunidades inventadas a comunidades invisible: hacia un marco teórico para el estudio de los yumanos de Baja California”, en: *Estudios fronterizos*, vol. 2, núm. 4, julio-diciembre de 2001, pp. 19-48.

Aun así, las posturas institucionales y académicas insisten y trabajan bajo el discurso de la extinción, por lo que han enunciado un frente de acción para evitarlo y con ello, han incluido a los grupos en una serie de proyectos que han impactado en su forma de autorepresentarse como indígenas, retomando las indicaciones que algunos académicos les señalan que deben seguir para continuar conservando su identidad.

Por ejemplo. En el caso de una mesa de discusión del evento *¡AUKA! Diálogos de saberes II*,¹⁶¹ que moderó el Dr. Francisco Barriga y en la que se discutió la problemática de la extinción y rescate de la lengua yumana, Barriga, lanzó la pregunta a los representantes de los grupos indígenas yumanos presentes en la mesa: “¿cómo fue que tomaron conciencia de la importancia de su lengua?” La respuesta por parte de Norma Meza, kumiai de Juntas de Nejí respondió: “pues tomamos conciencia cuando llegó Margaret [Field]¹⁶² [...] pues empezamos a documentar [...] es que pues deberíamos seguir practicando, porque nosotros, cómo nos identificamos que somos nativos kumiai o pai-pai... por eso lo rescatamos [la lengua]”.¹⁶³

Esto ayuda a comprender que la interacción entre integrantes de los grupos indígenas, en este caso kumiai, y académicos, está teniendo un impacto en cómo autorepresentarse y qué características culturales se deben conservar para persistir como grupo étnico y poder responder a esa dinámica de diferenciación en el que puedan ellos marcar sus límites identitarios a través de la idea patrimonio cultural, que postula por el

¹⁶¹ *¡AUKA! Diálogos de saberes II: patrimonio cultural yumano*, en su versión 2012 en la ciudad de Mexicali, Baja California, en la mesa *El patrimonio lingüístico yumano. Del nudo al nido avances en protección y revitalización de las lenguas yumanas*

¹⁶² La Dra. Margaret Field, lingüista e investigadora del American Indian Studies, de San Diego State University, señaló a integrantes del grupo indígena kumiai, que su lengua era un factor determinante para su identidad étnica, lo que llevo a que indígenas realizaran talleres para recuperar la lengua y otras tradiciones.

¹⁶³ Norma Meza, kumiai de Juntas de Nejí, en *¡AUKA! Diálogos de saberes II. Patrimonio cultural yumano*, 6,7 y8 de septiembre de2012.

rescate de tradiciones o raíces culturales de alguna región y que sirve para resaltar la identidad de un pueblo o nación.

La discusión sobre cómo se ha consolidado esta creencia de la extinción, ayuda, entonces, a comprender ciertas acciones para rescatar o revitalizar tradiciones que con el tiempo han ido desapareciendo. Este discurso, entonces, se ha convertido con el tiempo, en un eje central de las instituciones que marca la pauta, indiscutiblemente, de un problema a resolver.

3.4.2 Sobre el discurso de extinción de la lengua yumana

Desde algunos hacia acá, en periódicos regionales de la época como el diario *La Voz de la Frontera*, se publicaron algunas notas del entonces cronista Pedro F. Pérez y Ramírez, que hace constar que “[l]os cucapá, muchos o pocos, se dice que su extinción se debió a la tuberculosis, las enfermedades venéreas y el alcoholismo que no se conoció entre ellos (sic)”.¹⁶⁴ En la nota, es claro lo que señala el autor, entonces cronista de Mexicali: los grupos cucapá prácticamente estaban extintos por factores de la herencia colonial como las enfermedades venéreas y el alcoholismo.

En el mismo diario, pero del 12 de julio 1987 aparece el encabezado: “kiliwa, una tribu que se extingue”.¹⁶⁵ En este artículo, escrito por el profesor Jaime Félix Peñalosa B. se apoya en los textos de Anita William *Los primeros pobladores de la Baja California* y de Malcom Rogers, *Stone art of San Diego dieguito plateau*, para realizar una descripción del origen y llegada de los primeros pobladores a la península. El autor hace una reflexión

¹⁶⁴ *La Voz de la Frontera*, junio de 1974, Archivo Histórico del Estado de Baja California (AHEBC), Fondo Pablo L. Martínez, caja 15, expediente 68.

¹⁶⁵ *VOZ-A-NOVA*, domingo 12 de julio de 1987, AHEBC, Fondo Pablo L. Martínez, caja 14, expediente 37.

respecto a los grupos indígenas que habitaban en Tecate en ese momento y que hace referencia a su extinción:

De aquella hermosa tribu, que fueran nuestros ancestros de este pueblo hermoso llamado Tecate, del que me siento hijo adoptivo y cuyas tierras me cobijar[án] por una eternidad, solo quedan 17 personas agrupadas en 4 familias: “Los Cuero”, “los Calles”, “los Mateo” y “los Meza”, diseminados en la ranchería de Nejí de arriba, donde está una venerable anciana con dos hijos que trabajan de vaqueros (los Mateo). En rancho Plateros viven los Cuero, dos matrimonios con tres hijos; la Nopalera donde viven los Calles que son siete, de los cuales uno está inválido (tiene las piernas amputadas) tres mujeres y 4 hombres.

La mayoría de ellos pasan temporadas en la reserva indígena de Campo, California, sobre todo los hombres, donde les dan ropa, alimentos y algunos dólares, los que al llegar a Tecate, les sirven a esta gente para gastárselos en licor o vino y regresar a sus ranchos a embrutecerse.¹⁶⁶

Sobre los kiliwa ha proliferado una serie de notas y textos referente a su extinción. En 2005 y 2006 se publicaron algunos reportajes en el diario nacional La Jornada. Por ejemplo, el encabezado “tragedia cultural: inminente extinción de la lengua kiliwa”,¹⁶⁷ y “firman kiliwa pacto de etnocidio. Acordaron dejar reproducirse, ante la carencia de servicios y el despojo de tierras”.¹⁶⁸

¹⁶⁶ VOZ-A-NOVA, domingo 12 de julio de 1987. Cabe señalar, que este mismo artículo se publicó en el mismo diario el domingo 14 de octubre de 1990. Sin embargo, se publicó con el nombre de Profr. Jaime Félix Peñaloza B.

¹⁶⁷ La Jornada, viernes 1 de abril de 2005.

¹⁶⁸ La Jornada, martes 21 de noviembre de 2006.

Pero esta preocupación de extinción de los grupos indígenas yumanos tenía antecedentes desde las investigaciones antropológicas y etnográficas que investigadores estadounidenses habían realizado durante la primera mitad del siglo XX. Everardo Garduño, menciona que:

[...] el campo de la antropología en Baja California estuvo, en sus inicios, dominado principalmente por antropólogos estadounidenses que representaron sucesivamente los paradigmas clásicos del particularismo histórico o empirismo boasiano, el difusionismo kroeberiano y el funcionalismo del más puro corte de Margaret Mead, aplicados a los estudios indígenas en la región. La preocupación principal de estos especialistas en esos años era explicar el llamado fenómeno de extinción de los grupos yumanos, como resultado de las enfermedades epidémicas o de factores psicológicos, o bien elaborar exhaustivas taxonomías o etnografías que documentaran (rescataran) las particularidades culturales de estos indígenas en proceso de desaparición.¹⁶⁹

Esta idea por la amenazante extinción de las culturas indígenas del noroeste de México no era una preocupación meramente de nivel local o estatal. En 1988, en *Las primeras jornadas de etnohistoria*, coordinadas por el INAH, el antropólogo Alejandro Figueroa Valenzuela, hacía énfasis que hasta esos años el noroeste de México era una región virgen en cuanto a los estudios antropológicos, particularmente en las áreas de etnología y etnohistoria.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Garduño, Vicisitudes de la antropología indianista en Baja California, Novelo y Sariago, *Antropología en las orillas*, p.124.

¹⁷⁰ Alejandro Figueroa Valenzuela, “Extinción y continuidad en las sociedades indias de México. Esbozo de una problemática”, en *Primeras Jornadas de Etnohistoria memorias 1988*, M. del Refugio Cabrera y Nélida

Valenzuela se refiere a esta región en el marco de *Las primeras jornadas de etnohistoria* como una zona de predecible extinción de las culturas indias.¹⁷¹ Así, señala lo siguiente:

¿Qué ha pasado en la actualidad con las sociedades aborígenes del noroeste de México? En la zona peninsular tal vez solo se pueda constatar la existencia, y no sin dificultad, de unos cuantos hablantes de la lengua kiliwa y cucapá, y al parecer se trata ya de culturas muertas, dado que se han perdido las características que una vez las definieron como sociedades y culturas particulares y distintas de otras [...] En el caso de los kiliwa y cucapá, ni siquiera se dispone de información censal que, sin pedirle exactitud, indique o constate al menos su existencia actual. Sin embargo, al parecer queda todavía un reducido número de hablantes de las lenguas aborígenes, aunque sólo se trata de ancianos. Además, los descendientes de los kiliwa y cucapás están sujetos a grandes procesos de dispersión social y cultural, por lo que la extinción en ellos, sino es ya un hecho, está llegando a sus consecuencias últimas.¹⁷²

3.4.3 La extinción de los yumanos: ¿Mito o realidad?

3.4.4 Movilidad y agencia social y resistencia. Perspectivas que rompe con la extinción

Como se ha visto, el discurso de extinción es hasta ahora un discurso dominante para tratar el tema de los yumanos. Sin embargo, aquí estamos frente a otra postura que desafía lo

Bonaccorsi V. (Coordinadoras), Escuela Nacional de Antropología e Historia – INAH, Cuadernos de Trabajo, Núm. 10, México, 1988, p. 23.

¹⁷¹ Figueroa Valenzuela, *Extinción y continuidad en las sociedades indias de México*, p.25.

¹⁷² Valenzuela, *Extinción y continuidad en las sociedades indias de México*, p.25

posibilidad de la disipación o desaparición del mapa de estos grupos. Garduño señala que tratar la noción de agencia y resistencia refuta aquellas hipótesis que se refieren a la supuesta disipación de los yumanos por efecto del consumo de la palmilla, la proletarización y asimilación cultural. Para este autor, los procesos de dispersión geográfica, procesos de asentamiento y la movilidad son estrategias de resistencia de los yumanos. Esta última, señala Garduño, es parte de su identidad: “[...] las identidad de los yumanos se vincula a una ideología de resistencia [...]”.¹⁷³

Sin embargo, estos proceso de movilidad han modificado la identidad de estos grupos, pues los procesos de movilidad han ocasionado que la lengua no se trasmite de manera tradicional y se acentué con mayor vitalidad esta idea de la extinción de los grupos yumanos y con ello de su misma cultura; para lo que se está intentando reintroducir con ayuda de las instituciones aspectos que los ayuden a fortalecer su identidad cultural.

La movilidad como se dijo es un factor que ha detonado la perdida de la lengua, tal como lo menciona una indígena del grupo kiliwa, quienes tiene el problema más grave de riesgo de perder la lengua: “[...] se han salidos muchos de las comunidades indígenas jóvenes que son de las preparatorias, secundarias, universidades, a escuelas de afuera porque en las regiones no tenemos escuelas, simplemente. Es uno de los motivos por los que se ha estado perdiendo la lengua, porque ellos tienen que salir de la comunidad [...]”.¹⁷⁴

Con esto, no estoy afirmando que estén o hayan perdiendo su identidad; sino que bajo el discurso de patrimonio cultural intangible, de la cual la lengua (en vías de extinción) es parte, y que tienen por objetivo las instituciones que se han menciona, se ha hecho pensar

¹⁷³ Garduño, *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas*...p. 73-74.

¹⁷⁴ *Diálogos de saberes II: patrimonio cultural yumano*, Mexicali Baja California, 6,7, y 8 de septiembre de 2012.

que su lengua es vital como una forma de marcar sus límites identitarios y que sin ella se pierde toda su cultura.

Así, el nacimiento de las instituciones en Baja California empiezan a tomar un papel importante para la presencia de los indígenas en foros y eventos públicos que permiten reivindicar su identidad, y que ésta esta relación grupos yumanos- instituciones ha impactado varios aspectos en la vida de los indígenas. En el caso del INI, está el testimonio de María Emes Boronda y el de Norma Carbajal, promotora cultural de la CDI.

María Emes menciona, en relación al trabajo que el INI realizó para rescatar su cultura yumana, o revitalizar como lo indican las instituciones:

Antes no querían a los indios. No los querían... ¡“Indios borrachos”!... ¡Indios cochinos, indios apestoso”! Así nos trataban ¿eh?, los mexicanos que supieron de nosotros. Y ahora, ya se acordaron. Ahora (que el) gobierno, fue el que saco que hay casa cultural¹⁷⁵... llamaba a Norma,¹⁷⁶ en (el) INI; ella fue la que (nos) llevo pa’ Santa Catarina... Me hablaron ahí, abajo (en la escuela), en una junta, pero como nadie quiere cantar, habla(ron) conmigo, porque antes nosotros... empezamos a cantar por ahí y (a) bailar en indio y todos los de mi gente, nos regañaban... “Que pasaban vergüenza porque nosotros andába(mos) haciendo eso[...].¹⁷⁷

Este testimonio de María Emes, ayuda a comprende que con el avance de la institucionalización se fue gestando un proceso de revalorización de la cultura indígena

¹⁷⁵ El subrayado es mío, para indicar aspectos importantes.

¹⁷⁶ Se refiere a Norma Carbajal, quien aún en la actualidad trabaja para la CDI, en el área de promoción cultural.

¹⁷⁷ Julia Bendímez Patterson, *Raíces profundas, corazones ancestrales. María Emes Boronda. Historia oral*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexicali, 2008, p.81.

yumana por medio de proyectos interinstitucionales gubernamentales y académicos. Como se ve en el testimonio de María Emes y el contacto con el INI y los inicios de rescate de las tradiciones. María Emes deja claro que “[...] Hasta que pidió (el) gobierno ahora, que no se acabaran los indígenas. (Pidieron) que enseñá(ramos) a los chiquillos, bailables y palabras en indio. Hace poco fue eso”.¹⁷⁸

Sin embargo, este proceso de relaciones entre indígenas e instituciones con la intención de revitalizar la cultura indígena, ha provocado cambios en cómo se autorepresentan y cómo se heterorepresentan estos grupos. Norma Carvajal hace mención al proceso de cambio que estos grupos han tenido en sus tradiciones, a partir de la década de los setenta del pasado siglo, cuando ella empezó a realizar trabajos de investigación entre los distintos grupos y como esposa de un indígena:

Desde mis treinta años de convivencia con ellos y mis 20 años de casada con un kumiai y viviendo en una comunidad, eh, te puedo decir que... como todo proceso, como todo... la cultura, como tal, este, no ha escapado de eso [de cambios]. Ha tenido etapas.

Yo conocí las comunidades indígenas en 1977, no con el INI, yo llegue a trabajar aquí con otra institución, y la zona que me tocaba atender, era kiliwa, Santa Catarina, San Isidoro y la comunidad de La Huerta. Y en aquel tiempo, las fiestas tradicionales se realizaban de otra manera, si tu quieres era más puro el asunto, más... original. La primera fiesta en la que me toco a mi presenciar, que fue en 1977, en Santa Catarina, eh... era... estaban todas las comunidades ahí, este, don Juan Albañez, la autoridad tradicional presidia, este... no había un

¹⁷⁸ Bendímez, *Raíces profundas*, p. 81.

programa como ahora, que te dicen va a cantar el señor fulano y es tal... ¡no!. Era como un entendido donde abría... abría, este, la ceremonia el cantante local. Y con un canto que... que era... que era el canto específico de esa hora, que se abría con, se abría antes las fiestas con *el canto de la medida del sol* y después seguía un número de cantos llamados *pajaritos o shacalmuech* y luego seguía otra canción del... del... de la madrugada, seguía otro número de cantos de, pudiera ser *jemcit*, pudiera de *niumul*, o *shacalmuech* y luego seguía la canción de la *madrugada grande* y luego la *salida del sol* hasta las seis de la mañana. Y... este... cantaba el cantante principal *la medida del sol* y luego cantaban todos cantantes que llegaban de otras comunidades y danzaban y todo eso, y luego la canción de la madrugada la cantaba otra vez el cantante local. Y así era, y era compartir lo que tenían. Yo recuerdo que... que había cocido de hueso con con trigo y frijol, que había... este, atole de bellota, que había tortillas de harina... ahora no, ahora es barbacoa, ahora es birria, ahora son... son otras cosas.

También lo que se tomaba, también lo que se tomaba, pues que era agua de manzanita, de de los frutos propios del lugar. Y eso ha ido cambiando, eso ha ido cambiando. Ahora... si bien son más concurridas, porque antes antes ya sabían que se iba a realizar la fiesta en el mes de agosto Catarina, por ejemplo, la gente de las comunidades llega a caballo o como podía... y eran menos, la concurrencia, pero la fiesta en si eran tres días [...] y era otra secuencia, era otra forma de hacer las cosas. Y... también en esas fiestas... pues se conocían las parejas, se conocían las parejas, se se hacían los novios, y después ya se realizaban las alianzas matrimoniales con los distintas clanes o linajes... era muy

diferente, ahora este la artesanía ya es para venta... ahora... es otras cosa...

[...] indiscutiblemente un museo como el de Tecate, como el que hizo el CAREM es la octava maravilla porque una de las cosas más lamentables... que sucede con nuestra sociedad es el desconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas, sobre todo de los pueblos indígenas originarios [...] cosas como la existencia de este museo pues nos está mostrando cuales son las raíces culturales de este estado, cuáles son las raíces históricas de este estado... [...] y pues sí, efectivamente sí se han ido perdiendo muchas cosas, la lengua principalmente... de tal manera que tenemos grupos que como el kiliwa donde únicamente tenemos cinco hablantes y de esos cinco hablantes solo hay un lugar donde se habla cotidianamente [...] la situación de las lenguas yumanas el INALI las considera como lenguas en peligro de extinción o casi extintas ya, lo cual esperamos que no suceda, porque si sucede es una pérdida para la humanidad, porque con la muerte de la lengua se va todo.

Ahorita tenemos un caso, los descendientes de cochimí de Santa Gertrudis que están luchando por su reconocimiento como pueblo indígena, pero si nos remitimos al artículo segundo de la constitución, que dice, que nos habla de la autoadscripción, que ellos nos dicen “somos indígenas nos asumimos como tales”, tenemos que reconocerlos como tales, ¡pero! qué elementos culturales tenemos para validar o reconocer que sí lo son; ya no hablan la lengua; ya no hacen ahora sí que ninguna actividad tradicional en lo que a cultura se refiere; que tuvieran la danza, que tuvieran, que tuvieran la fiesta tradicional, ya no,

entonces si esto sigue así en el resto de las comunidades la verdad pues vamos a estar igual.¹⁷⁹

3.4.5 Acuerdo Interinstitucional de Colaboración para la Atención a las Lenguas en Riesgo de Desaparición de la Familia Lingüística Cochimí-yumana, en Baja California.

Más reciente, en septiembre de 2011, se llevó a cabo en la ciudad costera de Ensenada, Baja California, la firma del convenio interinstitucional para el rescate de las lenguas indígenas de la región en peligro de extinción llamado *Acuerdo Interinstitucional de Colaboración para la Atención a las Lenguas en Riesgo de Desaparición de la Familia Lingüística Cochimí-yumana, en Baja California*. En el discurso de apertura, Javier López Sánchez, director general del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), dio inicio al programa dirigiéndose al público (en su mayoría indígena y académico) con las siguientes palabras:

Señoras y señores de los pueblos cucapá, kiliwa, ku'ahl, kumiai y paipái de la familia lingüística cochimí-yumana: las lenguas nativas de estas tierras están en alto riesgo de desaparecer.

Para nosotros los indígenas la pérdida de la lengua, de la lengua de nuestros padres, de nuestros antepasados, significa la desaparición de nuestros pueblos, de toda una manera de ver, entender y actuar en el mundo. Se pierde el ser cucapá, kiliwa, ku'ahl, kumiai y paipái, así como los conocimientos resultantes de siglos de experiencia y vida en Baja California.

Las instituciones presentes y los pueblos indígenas no estamos dispuestos a aceptar esta realidad; por eso hoy nos estamos comprometiendo las instituciones públicas y las organizaciones civiles a hacer todos los esfuerzos

¹⁷⁹ Norma Alicia Carbajal Acosta, promotora cultural del CDI, entrevista realizada por Hernán Franco M., el 16 de junio de 2011, Ensenada, Baja California.

que estén en nuestras manos para seguir hablando y escuchando las voces de los hombres y las mujeres del desierto de Baja California, voces de hombres y mujeres fuertes. Asimismo, en el futuro esperamos escuchar la de los niños y jóvenes.¹⁸⁰

Es de notarse que la idea de la posible o inminente extinción de las culturas nativas ha sido un generador de proyectos y programas de revitalización de las tradiciones indígenas y las lenguas desde las esferas gubernamentales y ha caracterizado en parte proyectos interinstitucionales y académicos que velan por detener este problema, que es no solo un tema de quienes pertenecen a los grupos yumanos, sino también de quienes no pertenecen a ellos.



Firma interinstitucional para el rescate de las lenguas cochimi-yumana, septiembre 29 de 2011.
Fuente: Hernán Franco M.

¹⁸⁰ Discurso de Javier López Sánchez, Director del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas en apertura de las actividades de *Diálogos entre saberes I: hablantes yumanos y lingüistas*, Ensenada, B.C., 29 y 30 de septiembre de 2011.

Conclusiones y consideraciones finales

Un aspecto fundamental para comprender la identidad étnica de los actuales grupos indígenas nativos de Baja California, es que deben ser, también, comprendidas en su relación con las instituciones gubernamentales y académicas, ya que existe una relación mutua entre indígenas e instituciones. Esto es, la identidad étnica es una construcción binaria, la cual no se puede comprender aislada, inmutable.

Así, la identidad de estos grupos se ha ido construyendo en una constante interacción con las instituciones tanto académicas y del Estado. Su identidad es, pues, una construcción relacional en la que las instituciones juegan un papel importante. Pero de igual forma, la construcción de la identidad del bajacaliforniano va de la mano con la imagen y representación del indígena que se ha formulado desde las instituciones mestizas.

Así, tomando en cuenta la idea central de la identidad colectiva, es esta una construcción dual entre el nosotros y los otros; es decir, que su relación con las instituciones han sido una fuente para revalorar y reivindicar su identidad. Se puede decir que estamos frente a un momento coyuntural de su reinención como grupos étnicos; pero también es importante señalar, que en esta construcción discursiva sobre lo indígena, existe también la postura de encontrar a ese otro que confluya en la construcción de una identidad del mestizo.

En este caso, la identidad es un binomio que se comparte tanto por las identidades de los grupos yumanos como por los no indígenas. Es decir, la identidad indígena es también un elemento para construir la idea de la identidad bajacaliforniana. Por eso la importancia de rescatar la cultura indígena como una forma de conocer nuestro pasado o “nuestras raíces”. Creo que la postura nacionalista y patriótica de Milton Castellanos deja claro su interés en la fundación de un museo, en el que se muestre ese pasado histórico que nos une a los

bajacalifornianos como una entidad homogénea que además de sentir la identidad nacional, también se pueda fortalecer una identidad local, como lo dice Milton Castellano Gout, “construir una identidad colectiva del bajacaliforniano” ¿Cómo? Conociendo nuestras raíces a través de las investigaciones y la difusión mediante el Museo del Estado Hombre y Naturaleza. ¿Cómo? Por medio del rescate de quienes representan hoy en día ese pasado.

Perspectivas encontradas: como salmón contracorriente (reflexión sobre el proceso de trabajo)

Durante el proceso de construcción de esta investigación las posturas encontradas sobre cómo se desarrolló el trabajo fue inevitable (o del cómo debió haberse desarrollado). Es por ello que dedico este pequeño espacio para plasmar las problemáticas que giraron en torno a esta investigación. El ir contracorriente fue siempre un reto y algo desgastante. No navegar con dirección a lo tradicional fue siempre un problema; fue como navegar con la bandera negra de dos tibias cruzadas y un cráneo. Aun así, siempre estuve convencido de mi labor y las recomendaciones de mi director de tesis y mis lectores.

Al parecer la larga tradición antropológica en México ha creado en los antropólogos una postura de ser ellos quienes tienen la primera y última palabra respecto a la temática indígena. Aunque en Baja California no hay una tradición académica en la formación de antropólogos, como lo señaló en algún momento el Dr. Miguel Olmos Aguilera,¹⁸¹ la postura de algunos en relación a investigaciones que “salen de cauce antropológico” e institucional, (que no son muchos como en el caso de otras entidades en el centro y sur de México, en el que si existe una larga tradición en la formación de antropólogos, como la

¹⁸¹ Según el Dr. Miguel Olmos, investigador del Colegio de la Frontera Norte (COLEF) señaló en el marco del *Seminario antropología en las orilla* que organizó el Cuerpo Académico Indígenas y Globalización del Instituto de Investigaciones Culturales, Museo – UABC, que en Baja California no existe la antropología, ya que no existe una institución académica en el estado que forme antropólogos. *Seminario antropología en las orillas*, 31 de octubre y 1 de noviembre de 2011.

Escuela Nacional de Antropología e Historia [ENAH]) incomodan y se les cataloga como “políticamente incorrectas.”

Es precisamente el caso de esta investigación para obtener el grado de maestro en Estudios Socioculturales que ha sido señalada por algunas autoridades institucionales de la CDI y antropólogos con el título de autoridades en el tema indígena como “políticamente incorrecta”; claro está, por una parte, por salirse del cauce de la perspectiva antropológica tradicional e institucional (aunque fue elaborado este trabajo dentro de un programa educativo de gobierno); no haber sido dirigida por un antropólogo, y principalmente por hablar de una *reivindicación de la identidad étnica* (políticamente incorrecto) y no, como se dice desde antropología oficial y las instituciones gubernamentales: la revitalización del patrimonio cultural (lo políticamente correcto), las cuales estas autoridades han trabajado desde las décadas de los setenta y ochentas del siglo pasado.

Sin embargo, estoy convencido de que la monoperspectiva indigenista que ha predominado y con la cual ha sido trabajado el tema en México desde las primeras década del siglo pasado, ha gestado ya todo un imaginario de lo que es y debe ser el indígena; de lo que debe preservar; de cómo se debe tratarse “el problema” de lo indígena, es decir, lo políticamente correcto y lo contrario, “lo políticamente incorrecto.” Quizá sea esta la eterna maldición de la esencia colonialista de la antropología.

Bibliografía

- Álvarez de Williams, Anita, *Primeros pobladores de Baja California. Introducción a la antropología de la península*, CONACULTA-INAH, México, 2004.
- Barth, Fredrik (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México, 1997.
- Bendímez Paterson, Julia, *Raíces profundas, corazones ancestrales. María Emes Boronda. Historia oral*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexicali, 2008.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Argentina.
- Cruz Hernández, Sergio, *Representaciones de la preservación de la cultura indígena nativa de Baja California*, tesis de maestría en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Baja California, Ensenada, 2008.
- Navarro Smith, Alejandra, 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, *Revista Chilena de Antropología Visual* número 12, Santiago, diciembre 2008.
- Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México, 2007.
- Del Val, José, *México, identidad y nación*, UNAM, México, 2008.
- Dube, Saurabh, Llegadas y salidas: la antropología histórica, en: Historia, antropología, modernidad, sur de Asia, en Estudios de Asia y África, XLII: 3, 2007.
- Falcón, Romana, *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad*, Plaza y Janés, México, 2002.
- Garduño, Everardo (Coord.), *Cultura, agentes y representaciones sociales en Baja California*, UABC, México, 2006.
- _____ *En donde se mete el sol... historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, CONACULTA, México, 1994.

- _____ *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*, Universidad Autónoma de Baja California, CDI, Mexicali, 2011.
- Gayatri Chakravorty Spivak, en ¿puede hablar el subalterno?, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, enero-diciembre, 2003.
- Giménez, Gilberto, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA, México, 2007.
- _____ *Identidades sociales*, CONACULTA, México, 2009.
- _____ *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. II, CONACULTA, México, 2005.
- Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Madrid, 2008.
- Castellanos Gout, Milton, ...*Y todos lo entendieron. 31 discursos de Milton Castellanos Everardo*, Litografía Limón, Tijuana, 1987.
- Gutiérrez Chong, Natividad, *Mitos nacionales e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado Mexicano*, CONACULTA, México, 200.
- Gutiérrez Martínez, Daniel y Balslev, Helen (Coords.), *Revisitar la etnicidad*, El Colegio de Sonora- Siglo XXI, México, 2008.
- Hashim, Cabrera, Ibrahi, *Orientalismo: en torno al discurso de E. Said*, en: *Revista Verde Islam*, Número 6, Primavera de 1997.
- Hernández Tirado, Humberto, *Testimonio de un hombre, entrevista de Humberto Hernández Tirado a Milton Castellanos Everardo*, Litografía Limón, Tijuana, 1983.
- Hope, Margarita, “Los movimiento de reivindicacion étnica en la Baja Pimería: una primera aproximación”, en: Rafael Pérez-Taylor, Miguel Olmos Aguilar y Hernán Salas Quintanal, *Antropología del desierto: paisaje, naturaleza y sociedad*, UNAM-COLEF, 2007.
- Krotz, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Lewis, Bernard, *La historia recordada, rescatada, inventada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto, *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*, Fondo

Estatal para la Cultura y las Artes de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, La Paz, 2010.

- Novelo, Victoria y Sariago, Juan Luis., Vicisitudes de la antropología indianista en Baja California, en: (coordinadores), *Antropología en las orillas*, Universidad Intercultural de Chiapas, México, 2011, p.124.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, FCE, México, 2006.
- Owen, Roger, *The indians of Santa Catarina, Baja California Norte, Mexico, Concepts of Disease and Curing*, Ph. D. thesis, University of California, Los Angeles, 1959.
- Reina, Leticia, *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano. Historia e historiografía de los movimientos rurales*, Siglo XXI, México 2011.
- Restrepo, Eduardo, “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”, en *Revista Jangwa Pana*, Núm. 5, 2007.
- _____ Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio, en Gabriela Castellanos Llanos, Delfín Ignacio Grueso y Mariángela Rodríguez (coordinadores), Porrúa, México, 2010.
- Renkema, Jan, *Introducción a los estudios sobre análisis del discurso*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- Rodríguez Tomp, Rosa Elba, *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Baja California Sur, La Paz, 2006.
- Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, Universidad Veracruzana, México, 2010.
- Said, Edward, *Orientalism*, Vintage Books Editions, United States of America, 1975.
- Sámano Rentería, Miguel Ángel, *EL indigenismo institucionalizado en México, (1936-2000), un análisis, s/f.*
- Wilken-Robertson y Don Laylander en: *La prehistoria de Baja California. Avances en la arqueología de la península olvidada*, Don Laylander, Jerry D. Moore, Julia Bendímez Patterson (Coords.), CONACULTA-INAH, México, 2010.
- Urias Hocasitas, Beatriz, “Medir y civilizar”, en *Revista Ciencias*, Núm. 60-61, octubre de 2000 – marzo de 2001, UNAM, México, 2001.

- Valenzuela, José Manuel (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad y modernización*, COLEF-Plaza y Valdes, México, 2004.
- van Dijk, Teun A., *El discurso como estructura y proceso. Estudio sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Vázquez Morales Catalina (Coord.), *Baja California, un presente con historia, tomo II*, UABC, Mexicali, 2002.

Páginas Web:

- <http://www.bajacalifornia.gob.mx/icbc/historia.html>
- <http://www.sandiegohistory.org/collections/davis/davispg1.html>

Hemerográficas:

- *La Voz de la Frontera*, junio de 1974, Archivo Histórico del Estado de Baja California, Fondo Pablo L. Martínez, caja 15, expediente 68.
- *VOZ-A-NOVA*, domingo 12 de julio de 1987, Archivo del Estado de Baja California, Fondo Pablo L. Martínez, caja 14, expediente 37.

Documentos:

- Ley de Fomento a las Artesanías Indígenas de Baja California Publicado en el Periódico Oficial No. 52, de fecha 23 de Noviembre de 2001, Tomo CVIII
- Javier López Sánchez, Director del INALI, discurso de apertura de actividades: *Diálogos entre saberes: hablantes yumanos y lingüistas*, Ensenada, B.C., 29 y 30 de septiembre de 2011.
- Propuesta de trabajo del Instituto Nacional de Antropología e Historia con los pueblos indígenas de Baja California, archivo administrativo del Centro INAH-BC.

Entrevistas:

- Mike Wilken-Robertson, 26 de agosto de 2011, Tecate, Baja California.
- Norma Alicia Carbajal Acosta, promotora cultural del CDI, 16 de junio de 2011, Ensenada, Baja California.
- Javier Ceseña, Presidente del Instituto Culturas Nativas de Baja California, A.C.,

Registro audiovisual:

- *Diálogos de Saberes I*, Ensenada Baja California, 29 y 30 de septiembre de 2011.
- *Diálogos de saberes II: patrimonio cultural yumano*, Mexicali Baja California, 6,7, y 8 de septiembre de 2012.
- *Nativa 2011*, Ensenada, Baja California.