

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO



**LENGUA CUCAPÁ: NEGOCIACIÓN SOCIAL Y CULTURAL DE
"LO INDÍGENA"**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

SUSANA ANGÉLICA GARRIDO CEDEÑO

BAJO LA DIRECCIÓN DE

DRA. ALEJANDRA NAVARRO SMITH

MEXICALI, B.C., ABRIL DE 2014.

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el apoyo económico durante el transcurso del programa y para la movilidad internacional. A la Universidad Autónoma de Baja California por abrirme la puerta para continuar con mi preparación profesional. Al Instituto de Investigaciones Culturales-Museo y a todo el personal que lo conforma, por ser mi segunda casa durante estos dos años y medio y por la oportunidad para desarrollar mi proyecto profesional y de vida.

A mi directora de tesis, Alejandra Navarro, por el conocimiento, la paciencia, la retroalimentación, las discusiones y la claridad que me ayudó a obtener durante el proceso de la maestría. A mis lectores, Raúl Linares por sus críticas y observaciones desde el primer semestre. A Eva Cacavari por su compromiso y por el apoyo y retroalimentación en otros momentos y lugares. A mis profesores, Raúl Balbuena, Everardo Garduño, Servando Ortoll, Luis Ongay, Paola Ovalle, Mario Magaña porque de cada uno me llevo algo trascendental y constructivo en lo personal y lo profesional.

Al pueblo cucapá de El Mayor y al de Pozas de Arvizu por permitirme entrar en sus espacios para observar y aprender de ellos. A mis informantes por el tiempo, el interés, las experiencias y el conocimiento que me compartieron.

A mis compañeros de generación por la dinámica dentro y fuera en el salón de clases. Especialmente a Diana Ortega por ser mi equipo desde un inicio y hacer más llevadero el trabajo. Gracias por tu amistad incondicional. Agradezco con el corazón a mis compañeros y amigos de casa a Nemesio Serrato, Tania Garay y Olinca Torres por los buenos momentos y también por los difíciles. Por supuesto, gracias a las niñas Maya y Baguira por ser las compañeras peludas de viajes y aventuras.

Inmensamente a mi familia por acompañarme en la distancia. A mi madre Doña Susana Cedeño por su ejemplo de fortaleza y empeño; a mi padre Ricardo Garrido Rodríguez por su apoyo moral incondicional; a Ricardo Garrido Cedeño mi hermano y mejor amigo por siempre tener la palabra certera para alentarme a seguir en la lucha. A Soni Peña y a Ximenita Garrido Peña por ser mi pequeña y nueva gran motivación.

A las personas que permanecen a pesar del tiempo y la distancia: Ruth Cervantes, Vanessa García, Natalia Alonzo, Nadia García, Nancy Sánchez, Mariel Rovalo, Arturo Lagunes, Rocío Garza y demás amigos entrañables por escribirme, llamarme o pensarme. A los seres

maravillosos que conocí en Colombia, especialmente al Mtro. Daniel Aguirre por compartir su inmenso conocimiento conmigo. Finalmente, pero no al último, a las personas que llegaron a mi vida en el final de esta etapa. A Carolina Robledo por su amistad, apoyo y enseñanza constante. Y a la Lic. Carmesí Verdin Verdugo por traer un bello caos a mi vida y hacer de estos últimos meses de mi estancia en Mexicali un momento de levedad y de perpetuidad.

Mi más sincero y eterno agradecimiento a todos.

Índice

Introducción

El proceso de negociación sociocultural de “lo indígena”.....21

Capítulo I. Significación y legitimación de lo cucapá.....27

“Se pierde la lengua porque se pierde la identidad”.....28

“Somos cucapás, debemos hablar nuestro idioma”.....40

Capítulo II. Valoración sociocultural de lo cucapá.....53

“Yo nunca me he avergonzado de ser indígena aunque esté güera y de ojos de color”.... 55

Hablar “bien” o “mal” el cucapá.....71

Capítulo III. El conflicto.....79

“Piensas en español el cucapá”.....80

“Están sacadas de onda contigo porque casi no vas a la comunidad”.....96

Conclusiones

Referencias

Introducción

Históricamente los cucapá han habitado de manera dispersa la zona de deltaica del Río Colorado que se ubica, casi por completo, en la parte noreste de la Península de Baja California con una pequeña sección en la parte sudeste de California y una porción menor en el suroeste de Arizona (Gómez, 2000, p.7). Los primeros reportes señalan que hace seis mil años se internaron en el norte de la península de Baja California diversas corrientes migratorias provenientes del sur de Estados Unidos, derivados de un tronco común de personas de filiación lingüística Yumana del linaje “Hokan-Sioux”. La lengua cucapá es una de las cinco agrupaciones lingüísticas de la familia cochimí-yumana de este linaje que tienen presencia en México; las otras agrupaciones lingüísticas son: kiliwa, kumiai, pai pai y ku’ahl (Álvarez, 1975, p. 97).

Actualmente los miembros del pueblo cucapá habitan en tres zonas principales: la Comunidad Indígena Cucapá El Mayor, en Baja California en el sur de Mexicali; Pozas de Arvizu en Sonora, y en la Reservación Cocopah de Somerton en Arizona, Estados Unidos. Respecto a la cantidad de hablantes de cucapá, las cifras varían, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 2008) indica que hay 206 hablantes, el Censo de Población y Vivienda de 2010 señala 145 hablantes, (INEGI, 2010) mientras que el Centro Cultural Tijuana identifica a 170 (CECUT, s/r). Sin embargo, estos datos contrastan con los proporcionados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) quienes señalan que el estado de la lengua cucapá es crítico porque (sin tomar en cuenta la población de Sonora) en Baja California se cuentan únicamente con cerca de siete hablantes todos mayores de cincuenta años y cerca de 10 bilingües pasivos (o semi-hablantes)¹ (Leyva, 2013, p. 3).

La escasez de hablantes de lenguas indígenas originarias en la zona obedece a un proceso sociohistórico que vivieron los grupos yumanos en general durante los últimos siglos. En este proceso la disminución de la población kumiai, pai pai y kiliwa se debió a dos factores principales: 1) la alta mortandad en el periodo misional; y 2) a un proceso de

¹ En este sentido el INALI considera que tres indicadores básicos para determinar el riesgo de desaparecer de una lengua: la cantidad de hablantes, la vitalidad y la dispersión de los hablantes. La lengua cucapá se encuentra en el grado de “variantes lingüísticas con muy alto riesgo de desaparecer”. Véase

proletarización vinculado a la asimilación cultural de los grupos yumanos –incluidos los cucapa-. (Garduño, 2011, p. 50). No obstante, a pesar de las condiciones adversas en las que han desarrollado sus culturas, los grupos yumanos viven en una constante resistencia activa en contra de la hegemonía, mediante la negociación de su identidad y de sus prácticas culturales. Al respecto, Everardo Garduño señala: “la transformación cultural y de identidad no necesariamente expresa los efectos negativos de los cambios estructurales sobre unos sujetos pasivos, sino más bien refleja las estrategias de resistencia a esos cambios de agentes sociales activos y creativos” (2011, p. 64).²

En conjunto, la posición geopolítica, los procesos sociohistóricos y las dinámicas globales que actualmente enmarcan los contextos sociales, políticos, históricos, económicos y culturales de las comunidades cucapás, determinan las condiciones bajo las cuales desarrollan su experiencia de la vida cotidiana y los significados y valores asociados a sus prácticas culturales. En tal situación, la lengua cucapá también está influida por las condiciones cosmopolitas³ o de globalización⁴ que conllevan a cambios en la significación y en los sistemas de valoración de las lenguas. Cabe señalar que la lengua, como sistema

² Para ilustrar mejor la trayectoria de los pueblos yumanos ver Garduño, Everardo, (1994), En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California, CONACULTA, México, Distrito Federal. Sobre la en la resistencia de los pueblos indígenas en la frontera ver Garduño, Everardo, (2004), Cuatro ciclos de resistencia en la frontera México-Estados Unidos, Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, No. 77.

³ Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim establecen que actualmente sólo es posible descifrar las condiciones nacionales de un fenómeno desde un marco de referencia cosmopolita. Esto se debe principalmente a las características del proceso de globalización en donde las situaciones sociales no pueden ser equiparables a escala mundial; por lo contrario, la desigualdad social las polariza (2008, p. 15). A esta afirmación añaden dos rasgos importantes de la generación global actual: el abismo económico que separa a los habitantes del primer mundo del resto de los demás y, la diversidad de los contextos culturales que se perciben, encuadran y valoran de diferente modo en cada caso sin apartarse de los parámetros de la cultura y la situación social del mundo (2008, pp. 15-16). De esta manera el ciudadano cosmopolita no reduce su existencia a un Estado-nación sino que vive en una doble identidad como ciudadano del “cosmos” y de la “polis” o ciudad. (Beck, 2004, p. 70).

⁴ Hugo Fanzio Vengoa señala que una lectura sociocultural de la globalización indica que este conjunto de procesos “ha privilegiado los aspectos simbólicos y culturales de la misma, ha destacado la consolidación y masificación de la industria cultural y el surgimiento de elementos de una cultura popular mundial que crea nuevos marcos de referencia para los consumidores y ciudadanos de todo el mundo” (2003, p. 15) Además señala también que esta lectura sociocultural de la globalización que se encuentra a partir de los estudios de Renato Ortiz y Néstor García Canclini, “rompió con la tesis antes predominante de que la globalización se encaminaría en la dirección de una mayor uniformación y homogeneización de todos los colectivos humanos, pues ha puesto el acento en los factores y situaciones diferenciadores a los que la globalización da lugar (2003, p. 15).

lingüístico,⁵ no es en sí misma la afectada por las circunstancias mundiales, sino los sujetos, grupos, pueblos y las prácticas y relaciones que entre ellos establecen.

En el contexto global de las lenguas, Natalia Bondarenko explica que actualmente existe un sistema lingüístico que es cerrado y abierto a la vez, en donde cada una de las lenguas existentes (unidades) forman un todo que experimenta constantes transformaciones. En este contexto, afirma que las lenguas nativas están destinadas a desaparecer y cita a Bordelois: “la cultura global del capitalismo salvaje que vivimos: una empresa destinada a demoler nuestra conciencia del lenguaje”, lengua que “se degrada inevitablemente con los ataques de la globalización” (2006, p. 89). Continúa explicando la tendencia y cita a Brünner:

Sólo 600 de los lenguajes que hemos heredado de nuestra presencia sobre la tierra se hallan «fuera de peligro» y tienen cierta seguridad de subsistir [...] Los restantes 5,600, o sea un 90%, se encuentran amenazados de extinción. Cada dos semanas desaparece para siempre una lengua; 20% de los lenguajes existentes están prácticamente muertos, ya que tienen entre 5 y 20 hablantes; 20% están moribundos, ya que nuevas generaciones no los aprenden, y 50% están amenazados, ya que el número de hablantes es reducido. (2006, p. 89)

Sin embargo, el panorama desfavorable al que se enfrenta la diversidad lingüística del mundo está determinado históricamente. En el caso de México, esto se debe a que a partir del siglo XVI las culturas originarias fueron absorbidas por las relaciones coloniales y por sus procesos hegemónicos, de aculturación, evangelización y castellanización.⁶ Como

⁵ Sobre la lengua como sistema Eugenio Coseriu señala que “la realización de la «facultad del lenguaje» propia de los hombres no ocurre de modo uniforme, sino bajo numerosísimas formas históricas que se llaman comúnmente lenguas” y añade “Además de existir como conjunto de actos lingüísticos concretamente expresados, la lengua también existe como conjunto de actos lingüísticos comunes virtuales: en la conciencia de cada uno de nosotros existe la lengua como un sistema, como modelo, y el mismo modelo existe también, aunque no en forma totalmente idéntica, en las demás personas que pertenecen a nuestra comunidad” (1983, p.32). De esta manera, la lengua como sistema lingüístico se definiría como la internalización de las normas lingüísticas compartidas por un grupo y determinadas históricamente.

⁶ Respecto a la diversidad lingüística en la Nueva España el encargo de los misioneros para evangelizar a los indígenas fue al principio una suerte de conquista espiritual pacífica. Concebían a las lenguas indígenas como una herramienta útil para el cometido de cristianizarlos. No obstante, esto no significó que haya sido una labor fácil. Por ejemplo, Ivonne del Valle indica que en las zonas fronterizas de la Nueva España el problema de la diversidad lingüística se acentuaba más porque “en ellas el náhuatl no funcionaba como lengua franca, ni era el instrumento más o menos generalizado para la comunicación” (2009, p. 75). Por ello, en zonas de la colonia en donde existían múltiples lenguas como Baja California, sumándole el factor nómada de su población, la evangelización se dificultaba. De este territorio de la Nueva España señala: «Naciones con pocos habitantes y poco empuje, una tierra prácticamente desierta, era lo que veían los misioneros para quienes una sola lengua habría garantizado la existencia de una nación menos “salvaje”» (2009, p. 76). Sobre las misiones en Baja California, Ivonne del Valle señala: “En la concepción jesuita, el aprendizaje de la lengua tiene un lugar central en la aproximación a la otra cultura [...] La coexistencia de varias lenguas en un solo territorio –el de la misión– parece una situación extraña: las relaciones se complican porque, como decía Ignaz Pfefferkon, los jesuitas a veces aprendían una lengua con tantas deficiencias en la pronunciación que los

consecuencia, la relación centro-periferia entre España y la Nueva España sentó las bases para las estructuras asimétricas que persistieron aun cuando se alcanzó la independencia de la Corona Española en el siglo XIX.

Después de la emancipación y durante la formación del Estado-nación mexicano los procesos hegemónicos, de asimilación y de aculturación de las identidades y formas de organización de los pueblos indígenas se acentuaron y propagaron a lo largo del territorio mexicano (Bengoa, 2005). Con el proyecto de nación se propuso alcanzar la soberanía y la unificación nacional a través de la destrucción o de la incorporación de las culturas originarias. En este sentido, el impulso republicano sostuvo y exacerbó la desigualdad de las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales heredadas de la colonia; mismas que construyeron las bases ideológicas y legales para justificar los despojos y la violación de los derechos de las poblaciones indígenas en el contexto de los países emergentes (Navarro, 2012, p. 83). En consecuencia, la integración de los pueblos originarios al proyecto de nación, progreso, desarrollo y modernidad fue condicionada a costa de abandonar sus sistemas de creencias, costumbres, intercambios, prácticas, territorios y lenguas.

Hoy en día la relación entre los pueblos indígenas y el Estado-nación se agrava porque éste último ha cedido el mando de los procesos políticos, económicos, sociales y culturales a las grandes empresas, a los medios de comunicación y al mercado en un contexto de políticas neoliberales. Como respuesta, se crean discursos que defienden la particularidad de las culturas, el reconocimiento de las diferencias y de respeto por lo indígena frente al embate de los procesos de globalización. Es así como se construyen los conflictos culturales que revelan las estructuras de dominación y de racismo que permean las interacciones entre los pueblos indígenas, el Estado y los demás sectores de la sociedad. En este tipo de conflicto se enfrentan, por un lado, los discursos globales, multiculturales, de unificación del mercado, de negociación, de oferta y demanda, de valoración idiomática y de dominación lingüísticos, que evalúan y condicionan la producción, consumo y reproducción de las diferentes lenguas; y por el otro, las políticas públicas e instrumentos jurídicos de derechos

indígenas no los entendían, y, por su parte, los indígenas hablaban tan “mal” el español que era difícil saber qué decían [...]” (2009, p.78-79).

indígenas, culturales, lingüísticos (nacionales e internacionales)⁷; los proyectos de revitalización y rescate lingüísticos que tratan de desestabilizar las estructuras de los mercados dominados por las lenguas y culturas hegemónicas y racistas.

Lo anterior conforma un proceso de negociación sociocultural, en donde los actores indígenas gestionan mediante elementos particulares de su cultura –como la lengua-, el reconocimiento de su identidad y diferencia; los significados asociados a sus prácticas; la valoración de su concepción del mundo, el reconocimiento de derechos y el acceso a recursos. Es decir, gestionan el reconocimiento de “lo indígena”. Bajo estas premisas surgió la interrogante: ¿Cómo es el proceso de negociación social y cultural de “lo indígena” a través de la lengua?

Con base en lo anterior, el **objetivo general** de la investigación fue: Identificar y explorar el proceso de negociación sociocultural de lo indígena en sus etapas –significación y

⁷ Saúl Vicente Vázquez (2012) reconoce que “existe un marco jurídico internacional para la protección de las lenguas indígenas y evitar la desaparición de los pueblos indígenas y sus lenguas, siendo la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas la de más reciente aprobación. Además se cuenta con los siguientes instrumentos jurídicos internacionales:

- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007).
- Recomendación de la UNESCO sobre la promoción y el uso del plurilingüismo y el acceso universal al ciberespacio (2003).
- Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y Plan de Acción (2003).
- Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (y Plan de Acción) (2001).
- Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (1998).
- Declaración y Programa de Acción de Viena (1993) Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias (1992).
- Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas o lingüísticas (1992).
- Convenio sobre la diversidad biológica (1992).
- Convenio No. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989).
- Convención sobre los Derechos del Niño (1989).
- Recomendación de la UNESCO relativa al Desarrollo de la Educación de Adultos (1976).
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y culturales (1966).
- Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965).
- Convenio No. 111 de la OIT sobre discriminación (empleo y ocupación) (1960).
- Convención de la UNESCO relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza (1960).
- Convenio No. 107 de la OIT relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes (1957).
- Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948).

En el plano nacional y tomando como base los instrumentos internacionales se creó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003) después de que se reconocieron las lenguas indígenas como lenguas oficiales en la reforma al Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y la reforma a la fracción cuarta del Artículo 7º de la Ley General de Educación.

legitimación, valoración y conflicto- asociadas a la lengua cucapá. De lo anterior se desprendieron los siguientes objetivos específicos:

- 1) Observar y documentar la participación de los hablantes y no hablantes de lenguas indígenas, del público, participantes no indígenas y de los representantes institucionales en los eventos lingüísticos abiertos al público en Baja California (Encuentros de lenguas indígenas, festivales, convivencias, fiestas tradicionales).
- 2) Registrar la experiencia y describir la percepción sobre la lengua de tres miembros del pueblo, involucrados en la promoción cultural no hablantes de cucapá.
- 3) Analizar la información producida y explorar cada una de las etapas identificadas del proceso de negociación social y cultural.
- 4) Relacionar el análisis de la información con los fundamentos teóricos y los conceptos que explicaran los datos empíricos producidos.

La pertinencia de la investigación reside en la relación entre cultura y lengua que se ubica teóricamente dentro los cuatro ejes conceptuales principales de los estudios culturales originarios de la Escuela de Birmingham: ideología, hegemonía, resistencia e identidad, en relación con el ejercicio del poder (Mattelart & Neveu, 2004). Por ello a lo largo de las siguientes páginas se retoman los ejes anteriores y se coloca el eje del poder en el centro del estudio⁸.

La relevancia de la investigación radica en el análisis, la interpretación y los hallazgos que deriven de los procesos construidos por los miembros del pueblo cucapá y de otros pueblos indígenas en torno a su lengua. Las categorías de análisis de la información producida permiten identificar las asociaciones de la cultura y la lengua con las estructuras sociales asimétricas, las relaciones de poder y con las ideologías hegemónicas y racistas. En contraste, las mismas categorías permiten ilustrar cómo los cucapás no hablantes de la lengua crean estrategias y gestionan recursos para mantener vigente su cultura y prolongar la vida de su lengua frente a la expansión de las lenguas y culturas dominantes.

Metodología

⁸ Mi planteamiento toma distancia de los estudios culturales en lo que la noción de poder desemboca en una despolitización y en un distanciamiento de la acción social que caracterizó el nacimiento de los estudios culturales latinoamericanos (Reynoso, 2004; Ecosteguy, 2002).

La metodología, entendida como un proceso dinámico de construcción y conocimiento del objeto de estudio, es la estrategia de la investigación para trascender del plano de lo abstracto a lo concreto. Al respecto, Rossana Reguillo establece que es

siempre el resultado de múltiples movimientos, es proceso y no estado; es aprendizaje y no respuesta; búsqueda y no receta y es ante todo, la explicitación de la relación entre el sujeto que conoce y el sujeto-objeto que es conocido [...] la metodología es un proceso de transformación de la realidad en datos aprehensibles y cognosibles, que busca volver inteligible un objeto de estudio. (2005, p. 93)

Tomando en cuenta lo anterior y considerando el objetivo general de la investigación, se recurrió a una metodología de investigación cualitativa, definida como

el proceso metodológico que utiliza palabras, textos, discursos, dibujos, gráficos e imágenes para comprender la vida social por medio de significados y desde una perspectiva holística, pues se trata de entender el conjunto de cualidades interrelacionadas que caracterizan a un determinado fenómeno. (Mejía, 2007, p. 278)

Tal enfoque cualitativo de la metodología me permitió identificar, observar, describir y analizar las prácticas y las relaciones que están asociadas a la **significación**, **legitimación**, **valoración** y al **conflicto** en torno a la lengua cucapá. Todo como un proceso continuo de negociación social y cultural de lo que socialmente se entiende como lo indígena y como expresión de la identidad y de otros fenómenos sociales y culturales asociados a esta categoría. En este caso, el enfoque cualitativo permite acercarse a los miembros del pueblo cucapá no hablantes de la lengua para conocer su percepción sobre la lengua como práctica y relación limitada a ciertos sectores y como producto de un devenir sociohistórico.

Se eligió la metodología cualitativa para la producción de los datos debido a que coloca la experiencia de los sujetos –subjetividad- al centro del análisis de la realidad social. En este caso el proceso de negociación sociocultural es un conjunto de acciones de la realidad social en donde los sujetos manifiestan su subjetividad. En tal proceso de negociación, acciones como los discursos sobre la lengua; relaciones entre los significados y prácticas asociadas a la lengua; los valores sociales y culturales atribuidos a ella y los momentos de conflicto y de disputa, entre los miembros del pueblo cucapá y de otros pueblos indígenas ,

. Aunque también son procesos que muestran la individualidad de los sujetos en interrelación con las estructuras sociales y objetivas. Continuando con la dimensión subjetiva, el punto central de la metodología cualitativa es comprender la intención de las acciones sociales, es decir, conocer y comprender las estructuras de motivaciones, valores, sentimientos, y pensamientos de los sujetos en la vida social. Es decir, el fin de la metodología cualitativa es comprender y analizar la realidad social a través de la orientación de la acción social en términos de Max Weber (1984).⁹

Asimismo, se optó por una metodología cualitativa de tipo interpretativo debido a la complejidad del fenómeno que se estudiará; a las teorías que se consideraron pertinentes; acorde con los objetivos planteados y dado el tiempo de la investigación. En la metodología de tipo interpretativo destacan la fenomenología, la etnometodología, la hermenéutica y el interaccionismo simbólico. (Marradi, Archenti, et. al., 2011) Estas corrientes del paradigma interpretativo de las ciencias sociales están estrechamente relacionadas y resaltan por su orientación hacia la interpretación de los significados de las acciones de los sujetos.¹⁰ Por ello, se consideró que la investigación cualitativa de tipo descriptivo, específicamente la etnometodológica fue la adecuada para los objetivos de esta investigación.

La metodología interpretativa tiene como base la observación y la descripción de las acciones y las interacciones de los sujetos. Estas estrategias permiten al investigador estar inmerso en la realidad estudiada y comprender los significados que los sujetos le atribuyen y no ser un simple observador ajeno a la realidad que se estudia. En este mismo sentido, Mariane Krause (1995) señala que en el paradigma interpretativo la realidad social se construye a través de los significados que los sujetos atribuyen a sus acciones y a su manera

⁹ El concepto de la acción social es previo al concepto de agencia de Giddens. Para Weber (1984) la acción social es una clase de proceder de los sujetos orientado por motivaciones de las que distingue cuatro tipos: la acción social racional con arreglo a fines; la acción social con arreglo a valores; la acción afectiva y la acción emocional.

¹⁰ La metodología de tipo interpretativo se considera la adecuada para los objetivos de la investigación en curso porque, como menciona Mejía: “se orienta a la interpretación del significado de la acción en una estructura explicativa del carácter del fenómeno, [...] cuyos elementos principales son los siguientes:

- Intención-significado de la acción, fines que se proponen los sujetos.
- Conocimientos, valores que orientan la acción
- Medios para realizar la acción
- Situación objetiva, contexto social
- El producto de la acción. La conducta fáctica”. (2007, pp. 287-288)

de definir su mundo. En tal paradigma la tarea del investigador radica en estudiar el proceso de interpretación que los agentes sociales hacen de su realidad e indagar en el significado que atribuyen a las cosas. Metodológicamente, cita a Vasilachis de Gialdino, y señala

el científico social no puede acceder a una realidad simbólicamente estructurada sólo a través de la observación”; deberá hasta cierto punto pertenecer al mundo estudiado (o compenetrarse de él) para poder “comprenderlo” (vale decir “interpretarlo”) porque “los significados sólo pueden ser alumbrados desde adentro”. Esto implica sumergirse en aquello que se desea estudiar y utilizar la comunicación como herramienta para acceder a los significados. Es decir, estamos hablando de una metodología que podríamos definir como *interpretativa-participante*. (1995, p. 7)

Enfatizando la importancia de la inmersión del investigador en la realidad estudiada para comprender e interpretar los significados, en conjunto con la investigación de tipo interpretativa, se efectuará una investigación de tipo etnográfica. Este tipo de investigación proviene de una larga tradición antropológica que inició con Bronislaw Malinowski (Navarro, 2012, p. 4) y tiene como base el trabajo de campo. Por su parte James Spradley define a grandes rasgos a la etnografía como “the work of describing a culture” (1979, p. 3). Al hacer referencia al término de cultura, es inherente referirse a un sistema de símbolos y significados. Por ello, al igual que el paradigma interpretativo, la etnografía busca interpretar los significados relacionados con las acciones y con los eventos de la vida cotidiana de los sujetos.

De igual manera, Julio Mejía señala que la etnografía privilegia la observación participante como el método que permite analizar los fenómenos sociales en su mismo contexto natural. En concreto, Mejía define la observación participante como una exploración en la que “el investigador estudia sistemáticamente a un grupo o comunidad desde adentro, en contacto directo con sus integrantes, interviniendo en la vida cotidiana como uno o más de la colectividad” (2004, p. 290).¹¹

¹¹ Por su parte, Jesús Galindo señala que el trabajo etnográfico es un encuentro de subjetividades entre el investigador social profesional y el sujeto social no investigador profesional. El contacto entre ambas subjetividades descubre la objetividad y por lo tanto la estructura del orden social. (1987, p. 155) Asimismo, con respecto al trabajo etnográfico indica que su base es el trabajo en el campo social de los sujetos de estudio. Divide el trabajo etnográfico en dos momentos: el primer momento que es el trabajo de campo en

El punto central del trabajo etnográfico es la entrevista, debido a la relación de interacción entre el investigador y el sujeto. Es el momento de contacto entre los marcos de referencia de sujetos y en el que, señala Galindo “el mundo social es puesto en duda, construido como objeto de estudio. La vida cotidiana y la historia son transportados a un nivel consciente. [...] rompe el orden convencional e introduce la sorpresa de “darse cuenta”, del descubrir lo que ya se sabía, de entender lo evidente” (1987, p. 158). Es decir, en la situación de entrevista el sujeto entrevistado indaga y reflexiona sobre su vida cotidiana y hace consciente lo inconsciente. Es investigador de su propia experiencia y analiza su mundo a través de la información que entrega al investigador.

En el caso de los cucapá la forma de acercamiento a sus discursos fue tomando en cuenta la posición del informante –como sujeto que emite el discurso- en el contexto social e histórico en el que se ubica y como señala Foucault (1970) considerando la “adecuación del discurso con sus poderes y saberes” (p. 46). Por el tiempo disponible para el estudio, el acercamiento a los discursos institucionales se limitaron a las situaciones sociales y a las interacciones con los miembros de los pueblos indígenas en los eventos que reunieron a hablantes de lenguas indígenas.

Los observables

A partir de la pregunta de investigación (¿Cómo es el proceso de negociación social y cultural de lo indígena a través de la lengua?) se procedió a operacionalizar las categorías de análisis de la siguiente manera:

- Categoría: significación y legitimación
 - Actores: miembros del pueblo cucapá hablantes y no hablantes de la lengua en Baja California y Sonora, hablantes de lengua indígenas de otros pueblos.
 - Acciones e interacciones: relación de la lengua con la cultura, las tradiciones, cantos, danza, la comida; expresiones sobre el ser cucapá

donde las actividades principales son observar, recolectar y conversar para obtener el registro de la información; y el segundo momento, que consiste en el trabajo de gabinete. (Galindo, 1987, p. 162) En conjunto, el trabajo etnográfico en sus diferentes momentos, tiene como finalidad describir, analizar e interpretar los significados de las relaciones entre el sujeto, el contexto y su experiencia.

- (el ser indígena), identificación y diferenciación de la cultura y la lengua cucapá.
- Espacios: privados y públicos
 - Categoría: valoración
 - Actores: miembros del pueblo cucapá hablantes y no hablantes de la lengua, personas no indígenas y representantes institucionales.
 - Acciones e interacciones: evaluaciones de la acción de hablar cucapá en los espacios sociales (casa, comunidad, escuela, etc.) y sus beneficios o desventajas (prestigio/desprestigio, inclusión/exclusión, discriminación, etc.), creencias, ideas y opiniones sobre el uso de la lengua indígena.
 - Espacios: públicos y privados
 - Categoría: conflicto
 - Actores: hablantes y no hablantes de lengua cucapá, representantes de instituciones, públicas, público asistente a los eventos públicos, académicos e investigadores, sociedad en general.
 - Acciones e interacciones: reuniones de normalización de la escritura de la lengua cucapá, eventos culturales, discusiones entre los representantes de las instituciones y miembros cucapás, disputas por el conocimiento y uso de la lengua.
 - Espacios: públicos y privados

Técnicas e instrumentos

Con base en los objetivos específicos de la investigación, se utilizaron diversas formas y protocolos de registro de la información. Entre ellos:

- ✓ Observación directa
- ✓ Observación participante
- ✓ Entrevista semiestructurada
- ✓ Diario y notas de campo

Acceso a los escenarios, selección de informantes y aspecto ético

El acceso a los escenarios públicos para la localización de informantes se hizo con las recomendaciones de Taylor y Bodgan: “ ir hacia donde están las personas y tratar de iniciar con alguna de ellas una conversación casual [...]”¹²(1987, p. 40). En el caso de los espacios privados el enfoque básico para acceder es al técnica de la bola de nieve, que consiste en “comenzar con un pequeño número de personas, ganar su confianza, y a continuación pedirles que nos presenten a otros”. (Polsky en Taylor y Bodgan , p. 41)

Con base en las necesidades de información que plantea la investigación la selección de informantes se hizo en dos fases:

- 1) Determinación abstracta con base en lo teórico. Consiste en “lograr la más completa representación ideológica y para ello establece los tipos o roles teóricos ideales para realizar el estudio. La pregunta a formularse por el investigador es: ¿quién tiene la información?”.¹³ (Báez, 2007, pp. 115-116) Para ello Taylor y Bodgan sugieren la estrategia del muestreo teórico

en el que el número de “casos” estudiados carece relativamente de importancia. Lo importante es el potencial de cada “caso” para ayudar al investigador en el desarrollo de comprensiones teóricas sobre el área estudiada de la vida social. Después de completar las entrevistas con varios informantes, se diversifica deliberadamente el tipo de personas en las cuales estamos interesados. Uno percibe que ha llegado a ese punto cuando las entrevistas con personas adicionales no producen ninguna comprensión auténticamente nueva. (1987)

- 2) La elección de los informantes con base en criterios de accesibilidad, disposición y de precisión en la información.

Una vez elegidos los informantes y con plena disposición para ser entrevistadas se les informó de los objetivos de la investigación y de la grabación en audio de las entrevistas, mismo que aceptaron sin inconvenientes. Por último, como protección de los

¹² En este punto es necesario señalar que las diferencias de sexo y edad pueden interferir en la interacción con los posibles informantes.

¹³ Báez (2007) señala que esta selección de informantes es deliberada (no es aleatoria sino meditada y pensada), intencionada (que por sus condiciones tengan interés en la investigación), dinámica (la búsqueda es activa).

colaboradores se optó por el anonimato de las informantes y se les cambió el nombre en las referencias de sus testimonios.

Análisis de los datos

Las tres entrevistas se analizaron mediante la técnica de análisis de dominios culturales de James Spradley. En ella se identificaron los dominios culturales más recurrentes para sustentar cada una de las categorías de análisis.

La codificación de los archivos de audio de los eventos registrados se hizo con el software Atlas Ti. Con base en el análisis previo de las entrevistas, se tomaron como referencias los dominios culturales más recurrentes para identificarlos como códigos con sus respectivas citas en cada uno de los archivos. La codificación de las entrevistas y los archivos de audio para sustentar las categorías fue la siguiente:

Categoría	Códigos
Significación y legitimación	<p>Discursos sobre la cultura, la identidad y la revitalización lingüística.</p> <p>Participación en eventos, reconocimiento y aprobación de lo indígena</p> <p>Reconocimiento de derechos</p>
Valoración	<p>Discursos sobre lenguas indígenas, Estado y modernidad.</p> <p>Competencia lingüística y/o sociocultural</p> <p>Opiniones y creencias sobre el uso de las lenguas indígenas.</p> <p>Cambios en la lengua</p>
Conflicto	Disputas por el conocimiento de la lengua.

	<p>Discursos institucionales y académicos sobre lo indígena</p> <p>Presencia e influencia de las figuras del Estado.</p> <p>Normalización de la escritura de la lengua cucapá</p>
--	---

Capitulado

La perspectiva de análisis se ubica dentro del marco de los estudios socioculturales en consecuencia la teoría y los autores investigados van más allá de una visión únicamente desde la lingüística o de la antropología. Por ello, la pregunta de investigación se aborda desde una perspectiva multidisciplinaria en donde las teorías y conceptos que se utilizan para explicar el problema van desde la sociolingüística, la antropología, la sociología y el análisis del discurso.

El primer capítulo está dirigido a explorar la etapa de la significación de la lengua, donde ésta se asocia a prácticas, interacciones y experiencias de la vida cotidiana de los individuos. De esta manera se puede observar cómo se construyen relaciones entre lengua, cultura, identidad, derechos, así como los proyectos de revitalización y rescate de las lenguas yumanas. Con todo lo anterior, en el primer capítulo se explica cómo la lengua adquiere significados asociados a las prácticas que el grupo reconoce como particulares de su cultura, mismos significados que se negocian. Es decir, lo que socialmente representa lo indígena en el caso de los cucapás no es la lengua en sí porque su lengua ya no se habla de manera cotidiana en Baja California. Es por ello que los significados asociados a la lengua son lo que en realidad se negocian. Este proceso se ilustrará a lo largo del capítulo con los testimonios de las informantes quienes remiten su experiencia asociada a la lengua con la pesca, la cultura, la comida, los cantos y la danza. No obstante, tales significados son legitimados por instancias de poder tales como el Estado y las instituciones públicas y el campo académico; es decir, son avalados en su originalidad desde una visión occidental¹⁴ y multiculturalista neoliberal. Sobre este último término y siguiendo a autores como Rachel Sieder y Charles Hale (2005), el multiculturalismo neoliberal es una condición en la que lo

¹⁴ El término de visión occidental se abordará a profundidad en el segundo capítulo.

indígena es aceptado o negado mediante criterios que son una mezcla de reconocimiento de derechos culturales y políticas sociales, y económicas neoliberales.

En el segundo capítulo se analiza la etapa de la valoración sociocultural de la lengua que representa lo indígena desde una dimensión ideológica. Al igual que en la significación, la lengua remite a diferentes prácticas y relaciones que son valoradas por la sociedad no indígena y el Estado - entre otros actores- de acuerdo con la percepción y apreciación de lo que es deseable o no en la vida social. Este proceso de valoración está sustentado en ideologías hegemónicas, que promueven, propagan e idealizan la cultura dominante como lo deseable. Allí, el racismo estructural¹⁵, los proyectos de mestizaje¹⁶ y la discriminación¹⁷ son los mecanismos que visibilizan la sobrevaloración de lo blanco-occidental frente a la subvaloración de lo indígena.

El capítulo tres, relaciona las dos etapas anteriores con el conflicto desde una dimensión del ejercicio del poder¹⁸ y de la dominación. El conflicto está presente a lo largo de todo el proceso de negociación; en la etapa de la significación y legitimación está presente en la estructuración de los esquemas y sistemas de diferenciación y de jerarquización. Está presente en la etapa de la valoración, en donde se confrontan diferentes sistemas de valores y cosmovisiones. El conflicto se presenta como resultado del ejercicio del poder y de una continuidad sociohistórica de las condiciones de dominación a cargo del Estado-nación y los grupos hegemónicos o dominantes. Concluyo el tercer capítulo con un análisis reflexivo¹⁹ de mi posición como investigadora dentro del proceso de negociación y en cómo el poder se ejerce también desde la academia.

¹⁵ Eduardo Restrepo define el racismo estructural como un “diseño institucional que mantiene en la práctica la subalternización de una poblaciones e individuos racialmente articulados. [...] Este racismo se encarna en acciones y omisiones concretas que, derivadas del funcionamiento mismo del sistema institucional, tiene el efecto de producir desigualdades y jerarquías entre individuos y poblaciones racializadas” (2012, p. 188).

¹⁶ En los capítulos dos y tres se aborda el tema de los proyectos de mestizaje desde la visión de varios autores.

¹⁷ La discriminación articula un acto de diferenciación y un ejercicio de exclusión. Los estereotipos son algunas de las imágenes o concepciones previas como base de la diferenciación. Mientras que la exclusión abarca el rechazo, la negación y el desconocimiento de quien es objeto de discriminación (Restrepo, 2012, p. 176-177).

¹⁸ El concepto de poder se usa para referir a un control social de un grupo sobre otro mediante la asimetría en las relaciones de poder y que de manera sistemática devienen en la dominación.

¹⁹ Pierre Bourdieu (2002c) llama reflexividad al ejercicio -sugerido para las ciencias sociales- de análisis que el mismo sujeto de conocimiento debe realizar sobre sí mismo. Es decir, objetivarse dentro del mismo tema de estudio.

Finalmente, para cerrar el documento se presentan las conclusiones generales de la investigación en donde se especifica y reconoce lo que queda pendiente para siguientes estudios.

Negociación social y cultural de lo indígena a través de la lengua.

El proceso de negociación fue interpretado a lo largo de la investigación, como un proceso continuo de gestión con fines de intercambio de capital simbólico, social y, en ocasiones con fines económicos.²⁰ El elemento cultural negociado también es considerado como el resultado de un sistema de producción o de construcción de categorías sociales y culturales. De esta manera la lengua como elemento cultural o representación de lo indígena es una mercancía cuya especificidad adquiere significados asociados a las prácticas, relaciones y experiencias de los individuos dentro del grupo social con el que se identifican; al ser legitimados –con base en ideologías hegemónicas- los elementos culturales son valorados, con lo que se determinan las ganancias específicas en contextos particulares. Sin embargo, los conflictos o confrontaciones culturales que tienen lugar, hacen visible que el proceso de negociación está inmerso en un continuo de relaciones de poder²¹ que involucra a diferentes actores, los principales: los miembros de los pueblos indígenas, el Estado y los investigadores, académicos e intelectuales.

Así, el proceso de negociación consta de tres etapas que no tienen un orden específico, son continuas y a menudo se entremezclan: 1) significación y legitimación, 2) valoración sociocultural, y 3) el conflicto. De esta manera se puede pasar de la etapa del conflicto a la significación y la legitimación o de la significación al conflicto, tanto como puede existir el conflicto en la valoración o en la legitimación. Sin embargo, para fines de esta investigación se analizó el proceso en las tres etapas antes mencionadas. (Ver figura 1)

²⁰ Pierre Bourdieu señala que el capital simbólico “aporta todo aquello que se coloca bajo el nombre de *nesba*, es decir una red de aliados y de relaciones a los que uno sostiene (y por lo que uno se sostiene) a través del conjunto de compromisos y las deudas de honor, de los derechos y los deberes acumulados en el curso de las generaciones sucesivas y que puede ser movilizado en las circunstancias extraordinarias” y añade “ es un crédito pero en el sentido más amplio del término, es decir una especie de avance, de cosa que se da por descontada, de acreditación, que sólo la creencia del grupo puede conceder a quienes le dan garantías materiales y simbólicas, se puede ver que la exhibición del capital simbólico [...] es uno de los mecanismo que hacen que el capital vaya al capital”. (2007, pp. 189-190) Es decir, el capital simbólico es un capital “material” en cuanto es desconocido y reconocido (p. 196). También indica que el capital simbólico y el económico están inextricablemente mezclados. De esta manera el capital simbólico será considerado como el reconocimiento y/o prestigio que se obtiene mediante el intercambio cultural.

²¹ En el capítulo 3 se abordará a fondo el concepto de poder, y relaciones de poder en el proceso de negociación social y cultural de lo indígena.

Figura 1. Proceso de negociación social y cultural de lo indígena



Fuente: Elaboración propia

Se eligió el término de lo indígena como concepto analítico debido a que la lengua cucapá (indígena), en conjunto con otros elementos y criterios, conforma la representación de los grupos y culturas indígenas. Con lo indígena me referiré a una construcción colectiva y conjunta de una categoría de representación cultural. Es también una construcción colectiva porque en ella participan activamente diversos actores: los miembros de pueblo indígenas; académicos e intelectuales y el Estado, entre otros. Por ello me parece el término más adecuado para describir su función en el proceso de negociación. Además se considera también como una construcción susceptible de interpretación y de cuestionamientos debido a la influencia del poder de diferentes sectores y grupos sociales. Asimismo, lo indígena se presenta como una construcción colectiva que considera los cambios y las transformaciones culturales de los pueblos nativos. Se considera también como una transformación del término indio/indígena²² que ha transitado de la visión colonizada a la visión de la acción social con capacidad de agenciar²³ –y negociar- su cultura. También es importante señalar

²² Guillermina Gómez señala que “el concepto de indio tuvo origen en la época de la conquista española debido a que fue la manera en que los españoles denominaron a la población nativa de América. Además supuso un sentido estamental, rodeado de un significado de inferioridad, sumisión y dominación” y agrega “En realidad, esta categoría no comprendía una definición cultural, sólo las etnias pueden entenderse como tal”. (2009, p. 2)

²³ Desde la sociología, en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (2006) se entiende por agencia a la capacidad de los sujetos para actuar y hacer cambios en las estructuras y los sistemas sociales. Los sujetos no son agentes pasivos sino activos que existen en una relación interdependiente y dinámica con los sistemas sociales.

que tal como en el proceso de negociación, en la construcción de lo indígena los actores indígenas son los eslabones principales de la construcción porque son sus prácticas, discursos y relaciones a través de los cuales se producen indígenas, es decir, son los productores de los elementos negociados.

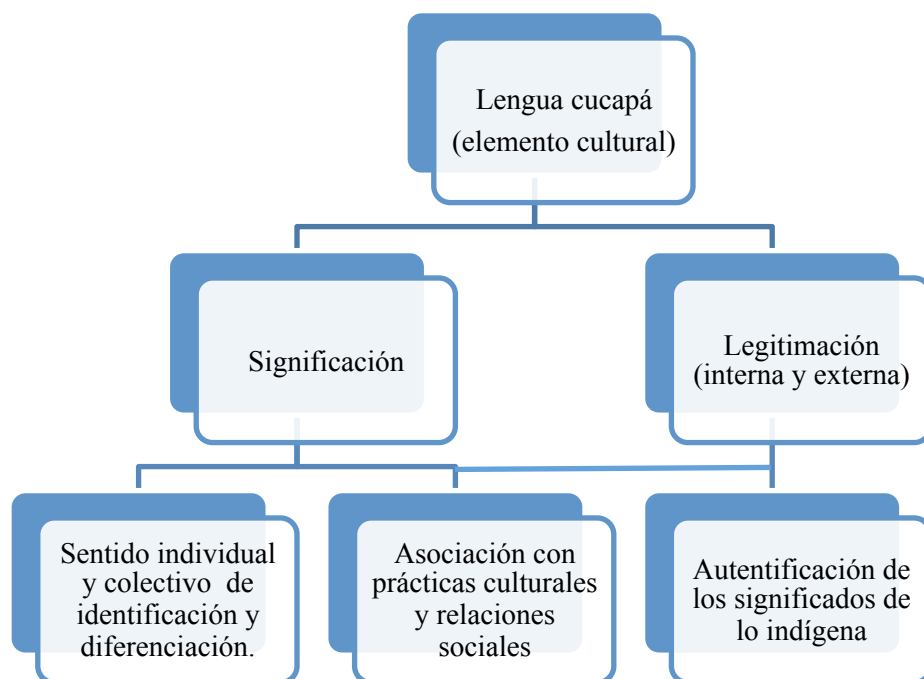
También se optó por no utilizar el término étnico, debido a que se considera una oposición estructural que refuerza las relaciones sociales asimétricas de poder mediante una diferenciación de los grupos, basándose principalmente en las características culturales.²⁴

Por lo contrario, lo indígena no se limita –desde mi perspectiva- a lo cultural como el término étnico, sino que considera -además de la cultural- la dimensión política, social, económica y principalmente la histórica que es fundamental en su construcción y aplicación para describir y analizar las dinámicas actuales de los pueblos indígenas.

La etapa de la significación y la legitimación se aborda de manera conjunta porque están vinculadas en un mismo punto. Es decir, existe una legitimación o autentificación de los significados atribuidos o asociados a la lengua cucapá. Si la lengua indígena refiere al territorio, a las costumbres, las tradiciones, la música, la danza, etc., lo que se legitima es esa asociación, mas no el elemento cultural como tal. Es decir, la lengua no es lo que se legitima sino su significado asociado a otros elementos culturales o prácticas como la pesca, la danza, los cantos, entre otros. De esta manera los significados que se le atribuyen a la lengua –entre los no hablantes de la lengua- refieren a un sentido individual y colectivo de identificación y diferenciación cultural que remite a otro tipo de prácticas y experiencias. Todos los significados asociados con la lengua pasan por un proceso de legitimación o de autentificación, tanto al interior como al exterior del grupo. De esta manera se define dentro del grupo quiénes son los cucapás legitimados para representar su cultura frente al resto de la sociedad y frente al Estado. (Ver figura 2)

²⁴ Aunque autores como Guillermo Bonfil Batalla definieron el término como “una categoría aplicable para identificar unidades socio-culturales específicas resulta ser una categoría más descriptiva que analítica” y la identidad étnica la consideró que no era solamente “una condición puramente subjetiva sino el resultado del procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia [...]” (1972, p.122).

Figura 2. Etapa de la significación y la legitimación de la lengua como elemento cultural de lo indígena



Fuente: Elaboración propia

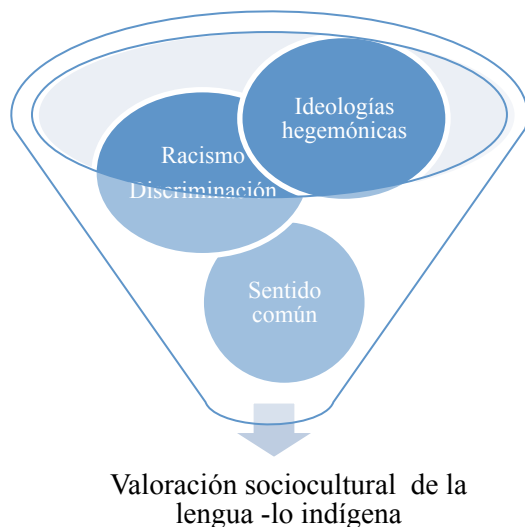
La etapa de la valoración sociocultural de la lengua como elemento de lo indígena, desde una dimensión ideológica, intenta explicar cómo se construye la evaluación, aprobación o refutación de las prácticas y elementos culturales, y de las relaciones sociales de un grupo. En esta etapa, las ideologías como ideas, opiniones, creencias y actitudes de los grupos dominantes o hegemónicos conforman una universalidad que es establecida como superior o deseable para toda la sociedad. Lo anterior con base en una racialización de las culturas como criterios para denominar la superioridad o inferioridad sociocultural que se aprehende y reproduce sistemáticamente en todos los sectores de la sociedad. A través de estos mecanismos se conforma un sentido común como concepción del mundo generalizada que se manifiesta en la percepción y apreciación de lo indígena (Ver figura 3).

Aunque en un inicio de la investigación contemplé utilizar el concepto de actitud lingüística²⁵, finalmente se optó por el término de valoración porque se considera de mayor

²⁵ Jitka Chrova en su estudio de "Actitudes hacia la lengua" hecho en la ciudad de Tijuana señala que "Es difícil imaginarnos que las creencias lingüísticas puedan existir independientemente, sin que se manifieste por medio de las actitudes. Las actitudes se reflejan en la conducta. Se pueden definir como una predisposición

aporte analizar el origen y no las consecuencias. Especialmente, la construcción de esta categoría y el análisis me llevó a un momento reflexivo en cuanto a mi posición profesional y personal frente a lo indígena, recordando situaciones y experiencias en las que identifiqué la valoración y cómo se ha reconfigurado en los últimos años.

Figura 3. Valoración sociocultural de lo indígena



Fuente: Elaboración propia

La etapa del conflicto se explica desde una dimensión del poder, mediante el análisis de las confrontaciones que tienen lugar entre los miembros de pueblo cucapá al interior de grupo y al exterior con el Estado, sus figuras y con otros sectores de la sociedad. Se aborda desde la visión del conflicto interétnico como resultado de los proyectos nacionalistas y como una oposición resultante de un sistema de diferenciación e identificación o de jerarquización social. Se optó por el término de conflicto interétnico o étnico nacional, precisamente para evidenciar cómo el término de lo étnico refiere a una oposición creada desde una racialización de las prácticas culturales y como resultado del ejercicio del poder. (Ver figura 4)

hacia cierta conducta o un aspecto de ella. Las actitudes son motivadas por las creencias. La actitud supone una posición y, con base en ella, se toma la acción correspondiente: el rechazo o la aceptación” (2004, p. 85). Si bien Crhová considera las creencias como base de las actitudes no profundiza en la valoración como una apreciación y evaluación de la acción. Considero que es la valoración la que motiva la actitud más no las creencias. Es por ello que en este estudio se profundiza más en las estrategias ideológicas que conforman la valoración.

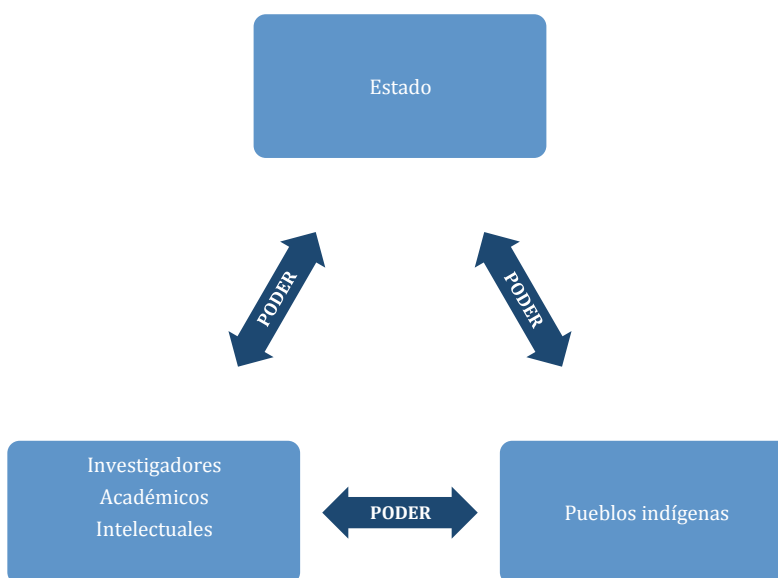
Figura 4. Etapa del conflicto en el proceso de negociación



Fuente: Elaboración propia

En realidad el conflicto es lo que produce la negociación sociocultural y está presente en todos los momentos. Involucra a todos los actores que construyen lo indígena: miembros de los pueblos indígenas, Estado, investigadores, académicos e intelectuales. Es por ello que se hace una reflexión en torno al papel del investigador en el proceso de la negociación, visto desde posición de sujeto/objeto de poder y de mediador (Ver figura 5).

Figura 5. Actores involucrados en el conflicto en torno a lo indígena



Fuente: Elaboración propia

Capítulo I

Significación y legitimación de lo cucapá

“El idioma es una fuerza potente, más que palabras independientes, se puede comunicar la mentalidad de una comunidad, sus actitudes y prioridades”.

CAROLINE DAVIES

Al inicio de la investigación pretendía hacer observable el modelo del mercado lingüístico de Pierre Bourdieu: $\text{habitus lingüístico} + \text{mercado lingüístico} = \text{expresión lingüística}$, discurso; sin embargo, las dificultades metodológicas que me encontré como la dispersión de los miembros de pueblo cucapá en tres zonas principales y su lejanía; la imposibilidad para establecer un número exacto de hablantes y el tiempo para realizar la investigación, fueron decisivas para reorientar la investigación hacia situaciones específicas. Tampoco resultaba factible hacer un trabajo etnográfico intenso por lo que se optó por el enfoque en situaciones sociales, como eventos, festivales, encuentros, convivencias, fiestas tradicionales, visitas eventuales a la comunidad más cercana (Comunidad Indígena Cucapá El Mayor), jornadas de pesca, entre otras.

De esta manera orienté mi atención a los eventos públicos que reunieron a hablantes de lenguas indígenas, con el objetivo de identificar quiénes eran los hablantes, establecer *rapport*²⁶ y crear el momento para la entrevista etnográfica, de tal manera que eso me condujera a encontrar y analizar todos los componentes del mercado lingüístico. No obstante, al notar la poca participación e incluso la ausencia de los hablantes cucapás en los eventos dirigí mi atención hacia los discursos sobre las lenguas indígenas, la identidad y la revitalización cultural que expresaban los hablantes de otros pueblos indígenas, representantes institucionales y público en general.

En otros eventos la participación de los cucapás se reducía a unos cuantos representantes y promotores de la venta de artesanías, la muestra de cantos y danzas. Por ello decidí que lo más factible era entrevistar a tales promotores culturales que sin ser hablantes de la lengua cucapá son los encargados de negociar y representar lo cucapá frente a los demás pueblos indígenas y a las instituciones gubernamentales. Es por ello que me enfoqué en conocer la

²⁶ Taylor y Bodgan (2000) señalan que el *rapport* consiste en establecer una relación de empatía o de confianza con los informantes de tal manera que se permitan compartir la información con el investigador.

percepción de tres promotoras culturales²⁷ quienes, sin ser hablantes de la lengua, la utilizan para negociar la cultura de su pueblo. Las preguntas centrales para responder eran: ¿Qué significa para ellas la lengua cucapá aunque no la hablen? Los hablantes le otorgan un significado de acuerdo con su experiencia, pero ¿y qué hay de los no hablantes? ¿Qué significado tiene la lengua en sus actividades y objetivos de promoción cultural?

En este capítulo me propongo explorar la etapa de significación y la legitimación del producto y del agente negociador. Para ello se debe entender esta etapa del proceso como el momento en que los agentes atribuyen sentido, con base en su experiencia individual o colectiva, a sus productos culturales para ser utilizados en determinados contextos y para intercambiarlos en ámbitos específicos con el fin de ser reconocidos y legitimar su cultura frente a la sociedad y el Estado. Para ello me baso en información recabada durante los eventos públicos que reunieron a hablantes de lenguas indígenas de diferentes pueblos; en la percepción de los proyectos de revitalización y rescate lingüístico; y en las experiencias al interior del grupo en donde la lengua –aunque los agentes no sean hablantes- está asociada a diferentes prácticas, relaciones y experiencias.

“Se pierde la lengua porque se pierde la identidad”

Cuando comencé a entrevistar a algunas promotoras culturales cucapás para identificar la importancia de la lengua en sus actividades, resultó revelador encontrarme con respuestas que para nada remitían a la lengua sino que se centraban más en los cantos, la danza, las tradiciones, los líderes culturales ya fallecidos y los proyectos de revitalización. Así, mis tres informantes sin ser hablantes de la lengua participan, y en ocasiones reciben recursos económicos, de los proyectos de revitalización lingüística o de talleres que son financiados por organismos gubernamentales y delegaciones estatales del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Con base en lo anterior, identifiqué la primera etapa del proceso de negociación: la significación, como la atribución de sentido a los elementos y a las prácticas de una cultura

²⁷ Andrea, encargada del museo comunitario; Alma organizadora de un taller de lengua indígena y Lorena, maestra de cantos y danza.

para ser legitimados. Los significados asociados a la lengua convenidos y compartidos al interior del pueblo cucapá se convierten en el elemento y el vehículo para negociar otros significados, entre ellos la identidad. Esta primera etapa tiene lugar al interior del grupo, a nivel colectivo e individual mediante la construcción del *habitus* por medio del cual se incorporan estos significados. Además son el producto que se intercambia en la negociación. La producción del significado se ubica en un lenguaje común que comparten los miembros de un grupo. Es decir, el significado de la lengua asociado a la cultura y al lenguaje común compartido en el grupo se transforma en un medio para la negociación. Stuart Hall²⁸ sostiene al respecto

El lenguaje es el medio privilegiado por el cual hacemos que las cosas ‘tengan sentido’, en el cual el significado es producido e intercambiado. Los significados pueden ser compartidos sólo a través de nuestro acceso a un lenguaje común. Entonces el lenguaje es central para el significado y la cultura y ha sido considerado repositorio clave de los valores culturales y significados. (1997, p. 1) ²⁹

En este sentido, Alma, una de mis informantes mencionó sobre la importancia de saber la lengua:

porque tampoco sabemos la lengua, entonces la lengua yo siempre he dicho, es el reflejo de nuestra identidad, y si no lo tiene, entonces yo me puedo sentir y ser indígena, pero si no tengo la lengua ¿pues entonces cómo, vea? Yo misma me engaño... Yo me pongo ahí, yo soy el ejemplo, yo no hablante de la lengua con Anastasia, pues es desconocer totalmente la cultura, porque no hablamos, no sabemos, porque no tenemos identidad de lo que es ser indígena, porque para mí es la identidad y pues Anastasia sabe mucho, ella toda la cultura desde que era niña. Y sí, ya le digo, entonces así es la diferencia, es muy grande porque no conocemos la cultura.

Es decir, para Alma la lengua es un elemento de la cultura que la identifica o diferencia como cucapá; hablar la lengua significa saber la cultura y saber la cultura significa ser

²⁸ Stuart Hall hace (1997) indica que al referirse al lenguaje lo hace en un sentido amplio, el cual abarca el lenguaje oral, escrito, visual, corporal, etc.

²⁹ Traducción libre de la autora.

cucapá. Esta asociación de la lengua con la identidad y la cultura se vinculan con la idea del lenguaje como representación del mundo construida y producida socialmente que une la cultura y sus significados. Para Stuart Hall esta representación implica “usar un lenguaje para decir algo significativo, o para representar, el mundo significativamente a otras personas... La representación es parte esencial del proceso por el cual el significado es producido e intercambiado entre los miembros de una cultura” (1997 p. 15).³⁰

Esto implica que la lengua es testimonio, en todos sus niveles -desde los conceptos expresados en las palabras, hasta las frases, oraciones y discursos- de símbolos, maneras de representar el mundo, de entenderlo. A eso se refiere Stuart Hall, con su análisis del lenguaje como sistema de representación. Según algunos lingüistas, la representación queda condicionada por la forma misma de la lengua -la famosa hipótesis extrema de Sapir-Whorf³¹, de que la lengua condiciona el pensamiento- para otros, el lenguaje oral, es universal, un medio singular para representar igual el contenido de las lenguas.

Así, el lenguaje es un sistema de representación de los significados de una cultura. John Searle indica que el significado en un acto de habla³² implica un “quiere decir algo” y hablar un lenguaje específico es tomar parte de una conducta gobernada por reglas. De esta manera el significado cobra sentido dependiendo del contexto o de manera inversa, y menciona: “El significado más que un asunto de intensión, es también, algunas veces al menos, un asunto de convención” (Searle, 2001, p. 54). Es decir, el sentido de hablar es acordado, convenido entre los miembros del grupo, quienes vinculan estos significados con el conocimiento de la cultura y la identificación o diferenciación de los miembros del pueblo.

Al respecto, mis tres informantes comparten experiencias similares en torno al uso de ciertas palabras al interior del grupo para identificarse al interior y al exterior del grupo. Las tres refieren que las “malas palabras” o groserías son comunes entre los hablantes y los no

³⁰ Traducción libre de la autora

³¹ Desde el relativismo lingüístico la hipótesis de Sapir-Worf propone que “Vemos, oímos y experimentamos como hacemos porque los hábitos lingüísticos de nuestra comunidad, nos predisponen hacia ciertas elecciones interpretativas” (Sapir, 1949, p. 69). Y que “las categorías y los tipos que aislamos del mundo de fenómenos no encontramos allá porque miran fijamente cada observador a la cara. Al contrario el mundo se presenta en un flujo calidoscopio de impresiones que se deben organizar en nuestras mentes. Esto significa, principalmente, por los sistemas lingüísticos en nuestras mentes” (Whorf, 1956, p. 212). Es decir, la lengua propia lleva a ver el mundo de forma diferente de concebir el mundo a aquellos que hablan otras lenguas.

³² Searle establece que “el acto o actos de habla realizados al emitir una oración son, en general, una función del significado de la oración” (1994, p. 27). Además en este acto de habla también es importante la intención de las oraciones y el contexto en el que se encuentra el hablante.

hablantes de lengua cucapá. Alma menciona *“yo me he interesado mucho en apoyar y en buscar siempre alguna que otra palabra que yo pueda aprender, puras groserías pero aprendí muy bien”*, mientras que Lorena expresó cuando le pregunté si sus hijos hablaban cucapá: *“pues sí hablan pero más lo que son malas palabras, a lo mejor porque me oyen a mí”* y Andrea respondió: *“les enseño a mis hijos en la casa, casi hay muchas cosas que cuando salimos y pues no quiero que me entiendan, pues sí, hay veces que los regaños, los chismes, les hablo y más o menos me entienden”*.

El uso de ciertas palabras –como las groserías- puede ejemplificar de cierta manera la implicación pertenencia e identificación con el grupo, y más importante aún, el sentido que se les atribuyen constituyen una manera de autentificar su “ser indígena” frente a la sociedad en general y frente a instancias de gobierno. Sobre ello, Muelhmann (2013) narra que en una situación de enfretamiento entre pescadores cucapá y policías quienes exigían a los pescadores demostrar que eran cucapás, estos últimos recurrieron a decir groserías en cucapá para demostrar su pertenencia al grupo, y señala: “Las malas palabras en cucapá funcionan para repudiar la afirmación de que la identidad cucapá se localiza en su lengua indígena y para criticar la competencia lingüística como una condición del grupo para el acceso a recursos” (p. 148). Es decir, los significados de la cultura y la lengua son adoptados y adaptados por los miembros del pueblo. La lengua significa “ser cucapá” los identifica y los diferencia aún sin tener una capacidad discursiva o competencia lingüística, tema que se discutirá más adelante.

La importancia del significado atribuido a la lengua en relación con la cultura radica en su capacidad para identificar y diferenciar. Respecto a la identidad Gilberto Giménez señala que

Sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos. [...] la identidad no es más que el lado subjetivo (o mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores. (2003, p. 1)

De esta manera para Alma, la pérdida de la lengua justificada en la idea de que se pierde la identidad implica una pérdida de la diferenciación con los otros grupos o culturas. Es decir,

para la informante se deja de hablar la lengua porque se deja de ser cucapá, por lo que se debe conocer la cultura para no perder lo cucapá (lo indígena) y de esta manera no se pierda la lengua. La lengua es entonces un significado de lo indígena del ser cucapá. Este significado es importante porque en el proceso de la negociación el elemento o producto cultural debe ser identificado y diferenciado de otros, es decir, su particularidad es lo que le atribuye el valor para ser negociado.

En este sentido, durante los eventos que reunieron a hablantes de lenguas indígenas³³ lo que se ubicaba en el centro de la negociación era el significado de hablar una lengua indígena. Acto que se retribuía con el emotivo reconocimiento a los hablantes de diferentes lenguas, por parte del público con sus aplausos (aun cuando no entienden una sola palabra de lo que se expresa en lengua indígena) y de las instituciones de gobierno. No obstante, este proceso de negociación también implica una deferencia como la señala Bourdieu, es decir, si las personas del público y de las instituciones no hablaran una lengua dominante y legítima como el español ese efecto “emotivo” no tendría sentido, situación que Bourdieu llama relaciones lingüísticas de fuerza³⁴ (2002, p. 149) que tienen lugar en el mercado lingüístico. En estos eventos públicos, las interacciones que tienen lugar, se asemejan a un campo, en palabras de Bourdieu, en donde los agentes e instituciones luchan con fuerzas diferentes según las reglas constitutivas de este espacio como campo de juego, para apropiarse de las ganancias específicas. En tal espacio, dice Bourdieu, “los que dominan el campo tienen los medios para hacerlo funcionar en provecho suyo, pero tienen que contar con la resistencia de los dominados” (2002, p.147). Por su parte, Gilberto Giménez interpreta el concepto de campo como

Un sistema específico de relaciones objetivas –que pueden ser de alianza o de conflicto, de competencia o de cooperación- entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran parte independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan, la especificidad de cada campo depende del tipo de recurso o de capital que allí tiene curso.

³³ Dos de los eventos dirigidos a hablantes y no hablantes de lenguas indígenas, académicos y público en general se realizaron en Ensenada, en el salón de eventos del Hotel Riviera. El objetivo del primer encuentro fue compartir e intercambiar conocimientos sobre las diferentes culturas indígenas en México, también se realizaron eventos culturales de música, danza, canto y venta de artesanía. Para el segundo evento el motivo de la reunión fue discutir en mesas de trabajo la importancia de preservar las lenguas indígenas y debatir sobre los derechos lingüísticos. Un tercer evento se realizó en el Parque Constitución de 1957 en Ensenada, y reunió, en su mayoría, a integrantes de los pueblos yumanos de Baja California. El objetivo fue convivir y realizar actividades culturales en las que las lenguas yumanas eran en punto central para las actividades.

³⁴ Este concepto se explicará y se discutirá en el tercer capítulo.

En cada campo el capital correspondiente se halla distribuido de manera desigual, lo que lo asemeja a un mercado donde se produce o negocia un cierto tipo de capital. (1994, p. 52-53)

Por lo anterior, si se considera que el mercado lingüístico es una negociación y que toda negociación es un intercambio se hablaría de que existe una transacción de significados de hablar una lengua (lo que significa para los hablantes, lo que significa para el público y lo que significa para los representantes de las instituciones de gobierno); este intercambio se efectúa mediante las expresiones lingüísticas o discursos y el sentido que se les atribuye. De esta manera, hablar la lengua no representa el elemento primordial de la negociación, sino su significado que es un medio para el reconocimiento de la identidad frente a otros grupos indígenas, frente a las instituciones de gobierno y la sociedad. Es decir, se construye un proceso de negociación mediante el significado de lo indígena en donde la lengua es un producto de la cultura y sirve para el reconocimiento de otros significados. En otras palabras, la situación lingüística que reúne a los hablantes de lenguas indígenas es la de un mercado o un campo lingüístico, Pierre Bourdieu menciona:

Cualquier situación lingüística funciona como un mercado en el cual el locutor coloca sus productos y lo que él produzca para este mercado dependerá de sus previsiones sobre los precios que alcanzarán sus productos. [...] Nunca aprendemos el lenguaje sin aprender, al mismo tiempo, sus condiciones de aceptabilidad. Ello equivale a decir que aprender un lenguaje es aprender al mismo tiempo qué tan redituable será en tal o cual situación. [...] Claro que este algo son palabras pero estas palabras no sólo están hechas para comprenderse; la relación de comunicación no es una simple relación de comunicación, sino también una relación económica en la cual está en juego el valor del que habla. (1990, p. 97-98).

No obstante, esta situación de mercado es una situación obligada por la dominación Occidental y existe “cada vez que alguien produce un discurso dirigido a receptores capaces de evaluarlo, apreciarlo y darle un precio” (Bourdieu, 2002, p. 145). En otras palabras, el discurso producido por un locutor en una situación determinada denota un *habitus* lingüístico que puede ser o no compartido con los receptores, quienes evalúan y aprecian lo que habla el locutor. Este *habitus* lingüístico se convierte en una etiqueta que determina el valor del discurso y del sujeto quien lo emite, esta situación específica comprende el modelo de Bourdieu. Este carácter social y colectivo de construcción de los

significados de hablar una lengua puede explicarse con lo que Bourdieu define como *habitus*

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (2007, p. 86)

Esto se puede observar con la participación en los eventos públicos que reúnen a hablantes de lenguas indígenas con la interiorización en los individuos de las reglas del campo lingüístico (normas dictadas por la cultura occidental hegemónica) que está enfocada en crear sujetos que se adecúen al campo en cuestión sin afectar los intereses de la cultura dominante. En su interpretación del concepto de *habitus* Gilberto Giménez lo comprende como

la interiorización de las reglas sociales como conjunto de disposiciones durables orientadoras de la acción [...] el *habitus* no tiene una génesis individual porque es el producto de la interiorización de las condiciones objetivas de existencia y de la experiencia de una trayectoria. Lo que se interioriza es, principalmente, la lógica del funcionamiento del sistema de diferencias constitutivas de los “campos” y, particularmente, del campo de las clases sociales. (1994, p. 47)

Es decir, el *habitus* lingüístico (indígena-cucapá) como una dimensión del *habitus* es un sistema de representación, debido a que el uso de una lengua de las expresiones que la constituyen son construidas, empleadas y significadas por los hablantes con el objetivo de representar su cultura. La lengua es utilizada por agentes que al intercambiar expresiones evidencian y reproducen las condiciones del entorno social en el que son producidas. Es decir, la lengua se convierte en la etiqueta cultural que identifica y diferencia a los sujetos. De esta manera, el mundo social está constituido por las prácticas, las representaciones y sus clasificaciones generadas y reproducidas por el *habitus* que su vez es construido

socialmente y constituye los principios generadores y unificadores de las prácticas de un grupo de agentes sociales. Al respecto Lorena señaló sobre la lengua y la cultura:

pues como es mi sangre son mis raíces. Pos haz de cuenta que es eso, si lo sé todo, las culturas, la lengua y todo, soy millonaria. Y más decir: soy cucapá y canto y danzo y estoy rescatando una tradición, como lo que es una comida... que como nosotros aquí que es la pesca... Y aparte que no nomás es el canto, es también platicar con ellos y decirles que es la, qué es una cultura, qué es una tradición, cuál es el respeto al canto, al bule, a la ropa cuando la traes puesta, tu ropa tradicional, todo eso hablarle, todo eso a los niños, y nos sentamos y platicando, explicándoles y pues los niños se están grabando todo eso.

Lo anterior indica que para Lorena la cultura cucapá está asociada a prácticas culturales que se transmiten de generación en generación. Es la reproducción de los elementos culturales y de sus significados lo que los identifica como cucapás. Estos esquemas que se producen y reproducen socialmente y que generan las prácticas a lo que Bourdieu se refiere con el *habitus*, al respecto señala:

el habitus es a la vez, en efecto, el principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento (principium divisiones) de esas prácticas. Es en la relación entre las dos capacidades que definen al habitus –la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de diferencias y de apreciar estas prácticas y estos productos (gusto)- en donde se constituye el mundo social representado, es el espacio de los estilos de vida. (1998, p. 168-169)

Es decir, los esquemas que reproducen las prácticas son motivo de enclasamiento o clasificación de los individuos, es la manera en que se estructura y se identifica o diferencia lo indígena como una categoría. Las prácticas que Leticia efectúa y que transmite a las siguientes generaciones son estructuradas social, cultural e históricamente para reconocerse como cucapá en diferentes niveles: al interior del grupo, frente a los otros pueblos indígenas y frente la sociedad en general. No obstante, esta esquematización de las prácticas está condicionada también por las condiciones socioculturales generales en donde la cultura dominante establece sus criterios de clasificación. Por ello, dentro del pueblo

cucapá –como en la diversos sectores de la sociedad no indígena- la importancia de preservar la lengua está a la par de aprender otra lengua dominante. Al respecto Lorena indicó cuando le pregunté sobre qué lenguas es importante hablar para las siguientes generaciones: “Pues ya ves que en los trabajos, o sea las fábricas y todo eso es muy importante también saber muchos idiomas y pues sí me gustaría que aprendieran (refiriéndose a sus hijos) pues el inglés”. De manera similar Andrea señaló que cuando era pequeña tuvo la oportunidad de aprender el inglés, más que el cucapá y menciona:

Algunos hablaban inglés te voy a decir, porque una familia que son sobrinos de mi mamá, pos ellos tenían un papá o padrastro, no sé qué era pero eran hijos del americano, pero ellos duraron un tiempo en el otro lado, luego los trajeron y hablaban bien moshos el español y hablaban más inglés. Yo no aprendí ni inglés ni cucapá, pero tuve la oportunidad de verdad de haber aprendido más el inglés.

Durante un evento de lenguas y culturas indígenas que se llevó a cabo en un hotel de Ensenada, Baja California, tuve la oportunidad de platicar con Daniel³⁵, hablante de zapoteco, inglés y español (él eligió ese orden). Durante la convivencia que tuvo lugar en el restaurante al finalizar el evento, charlamos sobre las diferentes lenguas que él habla, lo que me permitió preguntarle ¿qué diferencia hay entre hablar zapoteco y hablar inglés? A lo que él respondió: “Te lo explicaré con comida, así lo veo, es como comer pollo y nopalitos. El pollo tiene muchos químicos, hormonas, es digamos, artificial. Mientras que el nopal es natural, tiernito, nace de la tierra”.

Aunque el inglés representa para Daniel algo “artificial” o “no natural” también es cierto que es la segunda lengua que habla, después del español. Además es la lengua oficial en su contexto. Con respecto a las opiniones de Leticia y Andrea, el inglés representa una oportunidad de prestigio, de reconocimiento y de mejores aspiraciones laborales. Esto se debe a que el inglés ha sido incorporado como parte de la representación de la cultura dominante y de lo deseable para cambiar las condiciones sociales del contexto de los hablantes. Es decir, conocer una lengua dominante se considera como una oportunidad para

³⁵ Indígena zapoteco y cronista que vive y trabaja en Los Ángeles, California

escalar en la jerarquía social construida mediante elementos como la diferenciación de las culturas y de las lenguas.

Estas asociaciones de significados de la lengua con otras prácticas o con las experiencias, son algunas de las formas en que los pueblos indígenas mantienen vigentes sus culturas frente a la expansión y creencia generalizada del prestigio de las lenguas y culturas dominantes. Aunque la lengua no sea una práctica común a todos los miembros del pueblo cucapá que los identifique, la relación con otros elementos de su cultura les permite atribuirle un significado que representa su sentir y su ser indígena. En estas premisas se basan los objetivos de revitalizar y preservar la lengua y otros elementos culturales. Durante la entrevista con Andrea habló sobre la importancia de que los niños aprendan la lengua:

eso les da un impulso a los niños a seguir adelante y a seguir rescatando su cultura y a seguir aprendiendo, de que pueden compartir también sus experiencias, pueden compartir su música, su danza, de salir de aquí de la comunidad y presentarse en otros lugares donde van, de compartir la cultura con las otras comunidades, eso les ayuda bastante porque tanto aprenden ellos de presentarse y ellos pueden aprender también de los demás, de los otros niños o de los otros adolescentes, como ellos pueden transmitirle de los demás grupos que hay aquí, hay más gente.

Esta importancia que se le otorga a la difusión y revitalización de la cultura mediante la lengua implica que existe una necesidad de representación del ser cucapá, de lo que ellos identifican como su cultura. Por ello las nuevas generaciones son las encargadas de representar no sólo a la gente o al pueblo, sino los significados de lo cucapá. Es decir, se les forma y clasifica para que a su vez ellos reproduzcan los esquemas culturales que el pueblo ha definido como propios de su cultura. Entonces si se entiende el *habitus* como un sistema de disposiciones que rige las prácticas de los agentes sociales; esta noción también sirve para explicar cómo antes de aprender una lengua se valora su utilidad y los beneficios de producirla socialmente por las mismas condiciones de producción, validación y utilidad del conocimiento que Occidente ha establecido.

Si se lleva esto a un nivel más amplio y se piensa en que las lenguas amerindias están en un peligroso camino de desaparición, pero resaltando su vigencia a través de la atribución de significados asociados a otras prácticas, esta acción les permite -así sea para un número muy reducido de hablantes- la posibilidad de negociar su existencia e incluso su reivindicación. Esto para el mundo académico puede significar una curiosidad, el cómo la diversidad cultural se mira a sí misma y concibe el mundo que le rodea. Mediante estos análisis de su contenido, y como instrumentos de comunicación, la lingüística analiza las particularidades con que se construyen, el sinnúmero de posibilidades de arreglar el pensamiento a partir de las condiciones materiales que conforman su realización. Pero no sólo la lingüística, sino también estudios como éste desde una perspectiva sociocultural, que colocan al investigador dentro del proceso de negociación, tema que se discutirá más adelante en el tercer apartado de este documento.

Retomando el punto de cómo los hablantes se debaten para mantener su lengua en vigencia - aunque sea como lengua ‘minorizada’ en el contexto en que se encuentra- a través de los significados asociados a otras prácticas culturales, es importante señalar que es resultado de procesos sociohistóricos reales. Y es aquí en donde encaja bien la perspectiva sociológica de Bourdieu (1979), con su teoría de los campos y el *habitus*, como resultado de lo que se ha instituido con el tiempo, ‘agenciado’ por los sectores de población en las diferentes sociedades. Las cuales arrojan el derecho de conformar el orden social vigente y legitimarlo en todo un país, incluso, el haberlo interiorizado inconscientemente en los individuos de otros sectores hasta el punto de pensar que es lo natural, lo correcto, es decir, de aceptar que se es inferior ante otros, caso de los pueblos indígenas. Es decir, los significados que representan lo indígena se han conformado mediante esquemas que rigen y califican las prácticas culturales y sociales de los individuos, a través de la diferenciación se ha establecido una superioridad cultural o de clases.

De ahí la importancia de que las nuevas generaciones aprendan la lengua implica una formación dentro de un campo, el campo lingüístico, que está regido por el logos y la validación de Occidente. Esto se debe a que como en el mercado económico, hoy en día los sujetos que quieran defender y legitimar su valor como poseedores de un capital lingüístico se ven obligados a defender la existencia de su mercado reproduciendo a sus

consumidores y manteniendo sus interacciones lingüísticas, en otras palabras, negociando sus productos lingüísticos (culturales) en el mercado.

La importancia que se otorga a la revitalización y a la difusión de la cultura indica la preocupación de los cucapá porque el resto de la sociedad sepa que existen y que tienen una identidad que se refleja en el significado de sus prácticas culturales. Por ejemplo, Lorena señaló

Yo le digo a mis hijos, esto es como el pescado, es una comida que mi mamá nos hacía y mi mamá pescaba aquí en el río, pos también allá en el Zajón y es un sufrimiento y algo muy bonito para nosotros. Yo les digo a ellos, hay que seguir con esto, no la pierdan hijo, sigue tú. Fíjate en lo que yo hago para que cuando yo no esté tú lo hagas.

Aunque la lengua no figura como el elemento principal en su discurso, las asociaciones con otras prácticas son el medio por el cual pueden representar su cultura.

Así, en el proceso de negociación, después de significar o dar sentido al elemento cultural o a la práctica, con base en los esquemas y las estructuras sociales interiorizadas, se procede a una legitimación de ese significado de la lengua, que es en sí, una legitimación de las prácticas y de los agentes. De modo que el significado de hablar cucapá también responde a una lógica de occidentalización y homogeneización de los sistemas de representación del mundo promovidos por los Estados. Lógicas y sistemas que han orillado a los indígenas durante décadas a abandonar sus expresiones culturales, es por ello que los significados de hablar una lengua indígena cada día se asocian más a otros elementos como el reconocimiento de derechos y el acceso a recursos porque hay una legitimación cultural de por medio. No obstante, no todos los individuos serán reconocidos para acceder al campo y mucho menos para negociar, antes deben ser autenticados, su estructura social debe ajustarse a la clasificación y al sentido de sus prácticas construidas sociohistóricamente e influidas por el pensamiento dominante.

"Somos cucapás y debemos de saber nuestro idioma"

He mencionado que la negociación de una cultura y de una lengua es una imposición Occidental, me detendré a explicar en qué consiste esta afirmación. Considero que el sistema colonizador que llegó de Occidente hace más de 500 años a este continente creó las estructuras de dominación y de subordinación de lo diferente, de lo indígena, de lo no blanco, estructuras que persisten hasta la actualidad en otras formas, como el Estado-nación. Este logos occidental que obliga a negociar los significados y a legitimarlos como indígenas está incorporado como un racismo estructural en nuestras prácticas, en nuestro *habitus* y se manifiesta en la subvaloración de lo indígena frente a la sobrevaloración de lo europeo. Como menciona Arun Agrawal (2002), en general el conocimiento indígena y su transmisión han entrado en un proceso de sistematización occidental en el que además de demostrar su utilidad debe demostrar su originalidad, es decir, no sólo ser aprobado como útil sino también como indígena para ser protegido. Además señala que en este proceso de validación del conocimiento indígena establecido desde Occidente

puede utilizarse el poder de la maquinaria internacional de ayuda al desarrollo para otorgarle el sello de conocimiento indígena. La utilidad se convierte en requisito para creación de verdad. El valor de uso, combinado con la validación científica, invoca el poder de protección. (Agrawal, 2002, p. 11).

En otras palabras, la negociación de lo indígena como conocimiento implica que

La búsqueda de conocimientos y su validación por Occidente, están atravesados por el afán mercantilista o utilitario propio de nuestra sociedad moderna, lo que hace que dichos conocimientos tengan que ser manipulados, en aras de obtener su mayor eficacia, de tal forma que salidos de su contexto adquieren nuevas características y se moldean de acuerdo con los intereses o fines perseguidos, como el de su protección para el beneficio de toda la humanidad, entre ella a los mismos indígenas poseedores de este conocimiento. (Aguirre, 2008, p. 4)

De esta manera, el proceso de negociación sociocultural de lo indígena consiste en parte, en una legitimación de los significados asociados a la lengua –conocimiento de la lengua, tradiciones, danza, canto, etc.-; es decir, es una legitimación de las prácticas y de los agentes. La legitimación consiste en reconocer y validar los significados de los elementos

culturales y a los actores indígenas como auténticos. Esta parte del proceso tiene base en los criterios dominantes de Occidente que aprueban o niegan la utilidad del producto cultural, la autenticidad de la manifestación cultural y la capacidad de los actores para representar su cultura.

Así, dentro del pueblo cucapá la enseñanza de la lengua y de las tradiciones se dirigen especialmente a los sujetos que son identificados como cucapás, es decir a los individuos reconocidos como descendientes directos de personas cucapás o “no mexicanos”. Esta preocupación por transmitir el conocimiento de su cultura a sujetos específicos, o a los que yo llamaría “cucapás legitimados”, obedece a la finalidad de reforzar la identidad del pueblo para ser reconocidos por la sociedad no indígena y el Estado. Es decir, la diferenciación entre el ser o no cucapá define a los portadores legítimos o no legítimos de la cultura, quienes a su vez validan el reconocimiento del grupo ante otras instancias ya sean locales, regionales, nacionales o internacionales. Así, el ser cucapá conlleva a la selección al interior del grupo de los individuos autorizados y legítimos como portadores de la cultura.³⁶ Al respecto Andrea señaló sobre las clases de canto y danza que se imparten en la comunidad

pero también van muchos niños que no son indígenas cucapá pues, ni descendientes de los cucapá son, pues entonces a ellos yo digo que siempre deben de tratar de que los que son indígenas de aquí que pues que sean los primeros en aprender a cualquier cosa que vayan a aprender relacionado con la cultura de nosotros, entonces lo que pasó ahí que los niños que son hijastros de algunos de los señores aquí cucapá pos fueron los que aprovecharon más.

Esta legitimación del “ser cucapá” puede explicarse mediante la lógica del multiculturalismo neoliberal, así llamado por Charles Hale (2005) que consiste en la relación integral entre los nuevos derechos culturales y las reformas neoliberales políticas y económicas. Especialmente en Latinoamérica este proyecto neoliberal

³⁶ Alejandra Navarro (2007) señala que el problema radica en que a los sujetos no se les reconoce como legítimos para la actuación en otros espacios como los de la impartición de justicia, porque la categoría “indígena” no está asociada a ser defensor, ni a “saber leyes”, etc.

se ha convertido en un proyecto político hecho y derecho. El neoliberalismo abarca la doctrina económica pero también promete una reorganización de la “sociedad política” a partir de la descentralización, del recorte del Estado, la afirmación de los derechos humanos y haciendo un llamado para la funcionalidad mínima de las democracias [...] el neoliberalismo da luz a una nueva dirección en la política social, enfatizando el desarrollo de la sociedad civil y el capital social, y un acercamiento a los derechos culturales que a primera vista parece muy contradictorio. (Hale, 2005, p. 12)³⁷

Este proyecto multiculturalista neoliberal inició como un proyecto de asimilación cultural que se implementó en América Latina bajo el nombre de “mestizaje” y que permanece hasta la actualidad bajo la forma de políticas de “reconocimiento cultural”. Es decir, es un reconocimiento de las diferencias culturales con fines políticos, y dice Hale (2005), ha sido cautelosamente delimitado por las élites americanas quienes forman, delimitan y producen, más que suprimir, las diferencias culturales. Así, el modelo del multiculturalismo neoliberal se manifiesta en la figura del “indio permitido” como lo nombra Charles Hale (2004), una categoría sociopolítica creada por las élites dominantes para reservar el reconocimiento de derechos culturales y socioeconómicos a ciertos individuos o sectores con base en criterios raciales.

Así, más allá de la preocupación por el “ser cucapá” dentro de la comunidad el punto clave es el “ser indígena” frente a las instancias de poder que los reconocen y autorizan. Es de cierta manera, una imposición de rasgos identitarios para el reconocimiento de derechos que se observa al interior y al exterior de los pueblos indígenas porque “en general existe un estereotipo desde el punto de vista de la indumentaria, de los rasgos físicos, de la ubicación geográfica, de la celebración de fiestas, de sus viviendas, de sus formas de producción, de tratar a los enfermos y de alimentación” (Jamioy, 1994, p. 16).

Por su parte, Rachel Sieder explica sobre esta idea del “indio permitido”: “algunas demandas indígenas para el reconocimiento de la diferencia son admitidas como parte de las políticas públicas, mientras otros reclamos más radicales (de los “indios no permitidos”) son rechazados” (2006, p. 29). Un ejemplo de esta situación es la de los indígenas en Baja California, en donde los indígenas en la región y las autoridades de instituciones gubernamentales se diferencia entre nativos, yumanos y asentados (pueblos migrantes como mixtecos, zapotecos, ñhañhus, etc.) son distinciones que se reflejan en el acceso a

³⁷ Traducción libre de la autora.

derechos y a recursos. José Narciso Jamoy explica que esto se debe en parte a que actualmente “por el proceso de emigración e inmigración de personas de los diferentes grupos sociales al interior de cada pueblo o comunidad, se ha visto con mayor preocupación la necesidad de aclarar su identidad” y señala sobre un grupo indígena de Colombia

Así entre los *kamëntsá* se encuentran individuos a los que se les identifica o se identifican como *kabëng*: no nacieron en el territorio considerado como punto de origen de este pueblo y tampoco son hablantes de la lengua vernácula, pero se les da dicha identidad porque al menos uno de sus padres proviene de las familias primitivas de este territorio, lengua y cultura. (1994, p. 19)

En el caso de los indígenas en Baja California el reconocimiento como “indios permitidos” se encontraría en el cumplimiento con ciertas reglas impuestas por el Estado y sus políticas que los ubican dentro del discurso estatal y los convierte en un ejemplo a seguir. Mientras que los “indios no permitidos” son los que reclaman derechos más allá de esas políticas.

Asimismo, durante los eventos que reunieron a hablantes de lenguas indígenas de diferentes pueblos la mayor participación fue de los pueblos asentados. Los eventos sirvieron en todas las ocasiones para expresar la necesidad de reconocimiento de derechos básicos como servicios de salud, alimentación y laborales; derechos culturales y lingüísticos.³⁸ Para ejemplificar, los “indios permitidos” serían los hablantes de lenguas indígenas que participan y se ajustan a las reglas en los eventos que las instituciones del Estado organizan. No obstante, transgreden esa figura de “indios permitidos” cuando acoplan sus intereses y manifiestan y exigen derechos de salud, territoriales, laborales, culturales, etc., en los mismos eventos. Acciones que manifiestan la construcción y/o reforzamiento de su identidad lejos de las reglas impuestas por el Estado.

Retomando del sentido, el territorio y la pertenencia representa otro rasgo indígena incorporado en lo indígena y hablar una lengua supondría una relación con el territorio, una diferenciación entre los que pertenecen a un territorio y los que no, según la construcción de lo indígena. En consecuencia, se puede considerar que la pertenencia

³⁸ Cabe aclarar que la participación en los eventos es mayor por parte de los pueblos asentados debido a que numéricamente superan a los pueblos nativos de Baja California.

reconocida a un territorio también es un criterio de legitimación de lo indígena y determina la capacidad de negociación de los indígenas legitimados ante las instancias de poder, el Estado y la sociedad no indígena.

Además del reconocimiento occidental, la idea de la lengua como un rasgo de identificación de los indígenas permea los discursos de los mismos indígenas, instituciones y sociedad en general. Lorena señaló cuando le pregunté sobre la importancia de aprender la lengua: *“Debemos aprender porque es nuestra lengua, es nuestra tradición. Somos cucapás y debemos saber nuestro idioma”*. Esta idea de que los indígenas deben hablar su lengua para ser reconocidos como tales o como parte de un pueblo tiene base, por una parte, en criterios hegemónicos y raciales que fijan el reconocimiento de lo indígena y otorgan o niegan reconocimiento, derechos y recursos. Y por otro lado, tiene sustento en la idea de la lengua como elemento identitario. Por ejemplo, Shaylin Muhelmann señala que dentro de las nuevas generaciones el uso de las malas palabras son consideradas al interior del grupo como “una crítica, y un desafío a la imposición cada vez formalizada por el Estado respecto a la capacidad de la lengua indígena como una medida de la autenticidad y como un criterio informal e informal para el reconocimiento de los derechos indígenas” (2013, p. 146). Es decir, para el Estado el ser indígena significa hablar la lengua que le corresponde acuerdo con el grupo con el que se le identifica, si se cumple con este criterio es un indígena legítimo que tiene acceso al reconocimiento, a derechos y recursos. En otras palabras se legitima lo indígena como una imposición de la cultura dominante. Sin embargo, al interior de los pueblos el significado de hablar la lengua es en parte una construcción conjunta de los discursos del Estado y los discursos de identidad construida al interior de los grupos. Esto implica que no es forzoso hablar la lengua para identificarse como miembro del pueblo indígena pero sí podría considerarse un criterio de acentuación de dicha identidad.

La legitimación cultural que construyen en conjunto los pueblos indígenas, Estado y demás actores nace de la distinción de los hablantes y de los no hablantes o de los indígenas o no indígenas y estructura oposiciones que es necesario revisar; por ejemplo, lengua dominante/lengua subordinada entrama una serie de procesos de legitimación cultural. Para que una lengua sea dominante, primero es legitimada y oficializada frente a las demás, de esta manera para Pierre Bourdieu la lengua oficial es (más allá de la concepción de los lingüistas vinculada a la unidad política, remitida a un territorio específico e impuesta como

única a los habitantes) un código que “permite establecer equivalencias entre sonidos y sentidos, y también en el sentido de sistemas de normas que regulan las prácticas lingüísticas”. (1985, p. 22) Este código es evaluado y sometido a procesos de corrección constantes, hechos por sujetos con la autoridad para establecerla e inculcar su dominio. En otras palabras, una lengua oficial representa la ideología de un grupo de élite quien autoriza y regula los usos, el sentido y la difusión de la lengua y por lo tanto, de la cultura. Para que una lengua sea legítima, se deben controlar y regular a los sujetos que la utilizan. Para ello

se requiere un emisor legítimo, es decir, alguien que reconozca las leyes legítimas del sistema y que, como tal sea reconocido y cooptado. Se requieren destinatarios a quienes el emisor reconozca como dignos de recibir [...] De manera ideal, también es necesario que los receptores sean relativamente homogéneos desde el punto de vista lingüístico (es decir, social), homogéneos en cuanto al conocimiento de la lengua y al reconocimiento de la lengua, y que la estructura de grupo no funciona como sistema de censura capaz de prohibir el lenguaje que debe utilizarse. (Bourdieu, 1990, p. 101-102)

En otras palabras, la legitimación de una lengua radica en la homogeneización de sus hablantes por medio de la interiorización de las normas de uso de la lengua oficial. La función de una lengua es evaluada a través del uso correcto entre emisores y receptores autorizados. Si funciona y cumple con los parámetros establecidos, entonces es legítima, se oficializa y debe ser difundida y utilizada por el resto del grupo social que se identifica con esa lengua. Esto se debe a que “un lenguaje legítimo es un lenguaje con formas fonológicas y sintácticas legítimas, es decir, un lenguaje que responde a los criterios acostumbrados de gramaticidad, y que dice constantemente, además de lo que dice, que lo dice bien” (Bourdieu, 1990, p. 102). Un lenguaje legítimo es aquel que está avalado funcionalmente para comunicar de manera correcta. Pero ese lenguaje y lengua legítima como parte de una cultura corresponde a la autentificación y al reconocimiento del grupo que la utiliza.

Asimismo, el uso de una lengua también condiciona y está condicionado por el contexto, debido a que “La situación legítima es algo en lo cual interviene a la vez la estructura del grupo y el espacio institucional dentro del que se fundaría este grupo [...]”. (1990, p.102) Así, los hablantes deben utilizar la lengua aprobada social e institucionalmente en las situaciones establecidas de acuerdo a los parámetros acordados. Así que no sólo se trata de una lengua legítima, sino de situaciones, esto implica que el contexto cultural que

predomina es el denominado como propicio o aprobado para el uso de determinado lenguaje.

El proceso de reconocimiento, aceptación y autentificación de las lenguas subordinadas, las involucra automáticamente en relaciones de dominación lingüística; es decir, en relaciones de poder. Las lenguas dominantes, oficiales y legítimas reconocen a las lenguas subordinadas, pero bajo sus condiciones y con respecto a sus propios intereses. Las lenguas subordinadas deben de reconocer, primero, a la lengua dominante como oficial y legítima antes que reconocerse a sí mismas. Al respecto Bourdieu indica

Para que un modo de expresión (una lengua en el caso del bilingüismo, un uso de la lengua en el caso de una sociedad dividida en clases), se imponga como único legítimo, es preciso que el mercado lingüístico esté unificado y que los diferentes dialectos (de clase, regionales o étnicos) estén prácticamente regulados por la lengua o el uso legítimo. La integración en una misma comunidad lingüística, que es un producto de la dominación política reproducido sin cesar por instituciones capaces de imponer el reconocimiento universal de la lengua dominante, es la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüística. (1985, p. 23)

Principalmente y esto es muy importante, la legitimación está relacionada con la estratificación porque es en sí una jerarquización cultural y social. Más que hablar de una aprobación de la lengua como elemento cultural que corresponde con lo indígena legítimo, se estaría hablando de una aprobación de culturas como una clasificación con fines de diferenciación de la cultura dominante. Se clasifica las prácticas y a los agentes, para diferenciarlos; los legítimos o legitimados son los que corresponden con los criterios impuestos por la cultura y los estratos sociales dominantes. Las relaciones de dominación lingüística son en realidad de relaciones de dominación cultural en las que se impone una cultura como superior. Aunque si bien las lenguas indígenas son reconocidas como lenguas nacionales, más no oficiales en México, esto no ha garantizado los espacios para su uso. Esto demuestra que su reconocimiento no implica forzosamente una legitimación.

De esta manera se debe analizar cuáles son las situaciones en las que las lenguas indígenas son legítimas (Navarro, 2007) y en qué situaciones o contextos las culturas indígenas son reconocidas como auténticas (Muelhmann, 2013), pero principalmente se debe identificar quién es el legitimador oficial de lo indígena. Una posible respuesta señala que la autoridad reside en el Estado y en las instituciones encargadas de evaluar las prácticas culturales

indígenas. Con respecto al papel del Estado en la oficialización y la legitimación de las lenguas Bourdieu señala

La lengua oficial va íntimamente unida al Estado, tanto en su génesis como en sus usos sociales. En el proceso de constitución del Estado es cuando se crean las condiciones de la constitución de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial: obligatoria en actos y espacios oficiales (escuela, administraciones públicas, instituciones políticas, etc.), esta lengua de Estado se convierte en la norma teórica a la que se someten todas las prácticas lingüísticas. (1985, p. 22)

Por lo anterior, el Estado representa al principal legitimador de lo indígena, porque es quien aprueba o desaprueba la autenticidad de las expresiones de los actores y de sus prácticas asociadas, incluida la lengua. Sobre ello se debe recordar que la lengua no es el único elemento que constituye lo indígena, ni para el estado ni para los pueblos.

Sobre ello, unos meses después de terminar el curso del posgrado comencé a trabajar como asistente de investigación en el instituto al que pertenezco³⁹. En una ocasión recibí la llamada de Laura⁴⁰ para solicitarme una carta firmada por el Instituto de Investigaciones Culturales – Museo, de la Universidad Autónoma de Baja California en donde se le reconociera como indígena cucapá y como encuestadora en un proyecto de investigación para poder “cruzar” la frontera e ir al velorio de uno de sus familiares en Somerton, Arizona. Posteriormente, me comunicaron que esa carta no serviría y que debía comunicarme a la CDI para solicitar con ellos la carta. Me comuniqué a la Delegación de Ensenada de dicha institución gubernamental. Después de explicarle a la secretaria que me atendió y de que ella consultara al abogado de la institución gubernamental, me informó que necesitaba una carta firmada por la Presidenta de Bienes Comunales de la comunidad, en donde se reconociera que Laura era indígena cucapá de El Mayor. Finalmente, cuando le comuniqué a Laura el procedimiento que debíamos llevar a cabo para solucionar su requerimiento, con voz molesta dijo que intentaría conseguir la carta firmada. No se volvió a comunicar.

³⁹ Instituto de Investigaciones Culturales IIC-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California. El nombre del proyecto a cargo de la Dra. Alejandra Navarro Smith se denomina “Dinámicas globales, marcos legales y despojo territorial: procesos de recreación étnica en pueblos indígenas del siglo XXI en México”, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente y Universidad Autónoma de Baja California.

⁴⁰ Miembro del pueblo indígena cucapá. Vive en la comunidad de El Mayor. Es danzante que se presenta en eventos culturales públicos. No hablante de la lengua.

En esta situación se pueden observar al menos a tres actores por los que transcurrió el proceso de legitimación fallido: yo (al ser la encargada de iniciar el proceso), la Presidenta de Bienes Comunales, y el abogado de la CDI como figura del Estado. En diferentes niveles la certificación –fallida- de Lorena obedeció a diferentes matices del ejercicio de poder, proceso en el que Laura no tuvo competencia alguna. Ahora bien, el objetivo de comprobar su “ser indígena” para legitimarla frente a otras autoridades responde también a los significados asociados con lo indígena no desde la visión de los actores miembros del pueblo indígena, sino de la autoridades o del Estado. Para el Estado, Laura sería legitimada como cucapá al recibir una firma que corroborara que “vive” o que pertenece a una comunidad indígena. En este sentido, la cultura se reduce al territorio y a la pertenencia a una comunidad, a la residencia, es decir al estereotipo⁴¹ de lo que se ha construido sociohistóricamente como lo indígena.

Esta situación muestra la manera en que el Estado, a través de diferentes figuras y niveles, es el encargado de legitimar lo indígena, de aprobar o negar su autenticidad, al menos en términos de producción de documentos de identidad. Demuestra además que con la jerarquización cultural, no basta con que los individuos se identifiquen como tales porque es necesario que el Estado también los identifique y los legitime ante otras instancias, es decir, que otra cultura “superior” cerciore y reconozca la pertenencia a un grupo o cultura específica. Este proceso de certificación de los indígenas implica una distinción de los no indígenas, con lo que se clasifica y se califica tanto a los individuos como sus prácticas. Mismas que deben corresponder con lo que el Estado y la cultura hegemónica, en consenso con los mismos pueblos indígenas, han legitimado y categorizado como lo indígena.

Se debe añadir también, en este análisis de la situación con Laura, otro sentido del término “comunidad”. No sólo como lugar de residencia (localidad) sino en tanto forma de

⁴¹ Homi Babha señala que “Un rasgo importante del discurso colonial es su dependencia del concepto de “fijeza” en la construcción ideológica de la otredad. La fijeza, como signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demoníaca. Del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente. [...] es la fuerza de la ambivalencia lo que le da al estereotipo colonial su valor: asegura su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma sus estrategias de individuación y marginalización; produce ese efecto de verdad probabilística y predictibilidad que, para el estereotipo, siempre debe estar en exceso de lo que puede ser probado empíricamente o construido lógicamente, y sin embargo, la función ambivalente como una de las estrategias discursivas y psíquicas del poder discriminatorio, ya sea racista o sexista, periférico o metropolitano, queda por cartografiar” (2002, p. 91).

reconocimiento de la propiedad territorial de “bienes comunales”. Sobre esta figura se organiza la asamblea de “de derechosos” -como ellos se denominan- y su presidenta como presidenta de “la comunidad indígena” representa la asamblea de esa forma de tenencia de la tierra. De esta manera, la CDI pedía a Laura recurrir a una autoridad agraria indígena (la presidenta de bienes comunales) porque ella representa a una autoridad indígena reconocida oficialmente por el Estado Mexicano. Es decir, para esta institución de gobierno así como para otras instancias, la tenencia de la tierra es una forma de reconocimiento y legitimación de lo indígena. Laura al no tener un título de derechos agrarios no pudo obtener la carta que la avalara y certificara como indígena. Esta situación en conjunto expresa cómo las formas de organizaciones propuestas por el Estado (bienes comunales, ejidales, etc.) inciden negativamente en las relaciones internas de los miembros de los pueblos indígenas.

Sobre esto Alejandra Navarro (2012; 2013) señala que estos procesos son “formas contemporáneas de asimilación” de los pueblos indígenas. Por ejemplo, sobre los cucapás y la actividad de la pesca indica que los conflictos y las soluciones que propone -o impone- el Estado no consideran la particularidad cultural de los cucapá y en consecuencia no se respetan sus derechos colectivos, económicos, sociales, culturales, al territorio; a utilizar, administrar, conservar y controlar sus recursos naturales; y el derecho a la consulta previa, libre e informada, así como su derechos a la alimentación y al trabajo (Navarro, *et. al*, 2013, p. 136). Estas formas de asimilación que se presentan en la actualidad, señala Navarro, se ajustan a “las dinámicas productivas dirigidas por las políticas estatales” (et.al. 2013, p. 138), de esta manera se vinculan con los fines y los intereses de los grupos y sectores de poder. Además, estos procesos actuales de asimilación se justifican también en criterios hegemónicos que establecen la diferenciación entre ser o no “suficientemente indígena” (Navarro, *et. al*, 2013, p. 138). Por ello, los procesos de asimilación son mecanismos del proceso de legitimación o de autenticación para negar o reconocer las prácticas y los agentes que se ajustan o no a la construcción de lo indígena. Laura al no tener un derecho agrario, no fue legitimada como indígena, porque no se ajusta a la figura indígena que el Estado reconoce y aprueba como “legítimamente indígena”. En concreto, la idea de lo legítimamente indígena que corresponde con el estereotipo de lo indígena se puede sugerir como una conjunción de prácticas identitarias –entre ellas la lengua- y la

pertenencia a un territorio específico y en formas de organización asociadas a los grupos indígenas.

Ahora bien, la legitimación tiene lugar y permanece debido a que los esquemas que la representan se han naturalizado e incorporado en los individuos. Se reconoce la diferencia, la identificación pero al mismo tiempo se admite el cómo debe ser lo indígena para reconocerse y ser reconocidos por los demás. No obstante, esta aceptación de la legitimación también es parte de un consenso, de un acuerdo sobre lo indígena. Por ejemplo, en el siguiente fragmento de la entrevista con Lorena se puede interpretar su reconocimiento de lo indígena así como la identificación-diferenciación que lo legitima:

O sea no soy más que tú... somos iguales, le digo, nada más que pues la diferencia pues nosotros somos indígenas, tú también eres indígena, le digo... pero de otras partes, pero...aquí nosotros pues tenemos ya otras costumbre y eso... pero para mí, es mi orgullo eso, así decir que soy cucapá. Antes sentía poquita pena decir: soy cuapá y no hago nada, no me visto como los cucapá.

Aunque el mayor peso de la legitimación recae en el Estado, es importante señalar que también existe una legitimación interna y autónoma dentro del grupo, lo que ha contribuido a la continuidad de la lengua en las comunidades indígenas porque –aunque sean pocos los hablantes- sigue siendo funcional en ciertas situaciones y espacios –principalmente al interior de los grupos en el ámbito familiar-. Esto se debe a que la lengua está “ligada a condiciones ideológicas, sociales y económicas que reproducen la unidad de grupo, ya sea local o regionalmente, y que legitiman la importancia de mantener una identidad colectiva que exalte la diferencia lingüística, cultural y social.” (Coronado, 1992, p. 181). Sin embargo, la reproducción de los grupos sociales como unidades diferenciadas lingüística y socioculturalmente no se da en todos los casos. Lo que explica porqué parte de las comunidades indígenas han cedido a la presión de los grupos dominantes renunciando a sus características particulares, rechazando y negando aquellos elementos de su cultura para adoptar los de la cultura dominante y ser vistos por los demás como “no indígenas” dejando

de hablar su lengua para sustituirla por el español.⁴² Sobre esta situación de la pérdida de la lengua Teodora Cuero⁴³ señaló en una entrevista de radio: “*Yo pienso que se va a acabar porque nadie quiere hablar, sólo hablan castellano, aunque conozcan su lengua, yo pienso que no hablan porque antes se aburrían de uno*” (UABC RADIO, 13 de agosto de 2014).

Las condiciones de dominación lingüística en la que han persistido las lenguas indígenas, permiten suponer que existen otros factores que han propiciado la continuidad de la lengua. Gabriela Coronado señala que las formas de organización comunal han sido un elemento importante para la continuidad de las lenguas indígenas debido a que son el núcleo de la reproducción del grupo como unidad social y han sido transmitidas a través de los años de generación en generación en la lengua materna” (1992, p. 181). Además de los factores socioeconómicos, dentro de estas formas de organización comunal, entran en juego cuestiones ideológicas y culturales vinculadas con las lenguas indígenas que refuerzan la identidad del grupo. No obstante, se debe considerar que estas formas de organización comunal fueron una imposición del Estado y, aunque en la actualidad ya está integrada como parte del discurso de identidad de los pueblos indígenas y como referente cultural y de pertenencia de los pueblos, no deja de ser otra forma de clasificación diferenciación y legitimación de lo indígena. Aunque en términos prácticos más que discursivos, el ámbito más importante para la continuidad de la lengua –al menos dentro de los pueblos yumanos, incluidos los cucapá- es el familiar.

Retomando y resaltando la continuidad de las culturas y lenguas indígenas Laurent Aubague señala que “la lengua parece perdurar más que la historia [...] y son sus usos cotidianos los que la protegen eficazmente... la lengua es también un lugar de resistencia” (1986, p. 374). Es por ello que las formas de oralidad de las lenguas indígenas manifestadas en las esferas más inmediatas y cotidianas de las comunidades son un indicador de resistencia lingüística y de búsqueda de continuidad cultural. Al respecto, Pedro Lewin señala que además, la oralidad, al ser casi la única expresión del idioma, tiende a reducir la estratificación social que en algunos casos genera la apropiación

⁴² Gabriela Coronado señala que “un aspecto que no consideran los hablantes que renuncian al uso de su lengua en tanto diacrítico social y económico es el hecho de que las marcas de la lengua indígena son difícilmente borrables en la manera de hablar el español, y siguen marcando al hablante como miembro de un sector subordinado, en este caso con un carácter clasista” (1992, p. 181).

⁴³ Indígena kumiai y Autoridad tradicional de la Comunidad de la Huerta. Falleció en agosto de 2014 a la edad de 94 años.

exclusiva y socialmente diferenciada del dominio y uso de la escritura. Es decir, la oralidad representa un estilo específico de producción y reproducción cultural, sustentado en un intercambio horizontal, cuyas implicaciones se advierten en las formas de transmisión y aprendizaje del conocimiento y en su conservación de la memoria colectiva (1990, p. 357). En resumen, esta etapa del proceso de negociación consiste en la atribución de significados por parte de los agentes a sus productos culturales para ser utilizados en determinados contextos y para intercambiarlos en ámbitos específicos con el fin de ser reconocidos y legitimar su cultura frente a la sociedad y al Estado. De esta manera, la lengua es un elemento cultural que identifica y diferencia a los miembros del pueblo cucapá y está asociada a experiencias individuales y colectivas. Es decir, la lengua significa una manera de representar la cultura de un grupo y un elemento para representar lo indígena. Además estos significados de la lengua son legitimados o certificados – o no- por el Estado y al interior del grupo en su originalidad y pertenencia a la cultura que la identifica. Aunque en realidad son los sujetos y sus prácticas las que son puestas a prueba en esa legitimación que es efectuada con base en criterios de la cultura dominante y justificada en una visión occidental de lo indígena. Esto da paso a la siguiente etapa del proceso de negociación: la valoración sociocultural de lo indígena como una construcción ideológica.

Capítulo 2

Valoración sociocultural de lo cucapá

“Mi lengua es mía y nunca la voy a dejar”

TEODORA CUERO

En el capítulo anterior se explicó una de las etapas del proceso de negociación sociocultural: la significación y la legitimación de los agentes y de sus prácticas. Ahora es necesario explicar la etapa de la valoración de lo indígena analizando algunas situaciones que tuve la oportunidad de observar y de registrar durante el trabajo de campo. Cabe recordar que tanto en el proceso de negociación en general como en esta etapa de valoración, con la perspectiva sociocultural me refiero al enfoque de las prácticas y las interacciones sociales que tienen lugar al interior de un grupo.

Para la construcción de la categoría me enfoqué en la evaluación de los discursos y expresiones en lengua indígena durante los eventos públicos que reunieron a sus hablantes; en ciertos casos los hablantes de algunas lenguas, como los mixtecos residentes en Baja California, reunieron una cantidad importante de participantes en los eventos lo que propició que su intervención fuera en lengua indígena. Por lo contrario, los hablantes de lenguas yumanas (cucapá, kumiai, pai pai y kiliwa) reunieron grupos muy reducidos; en ocasiones sólo un par de representantes que hablaron en español durante su participación en los eventos. De esta manera me dediqué a identificar cómo era que se evaluaban los discursos y expresiones en lengua indígena; quiénes eran los que atribuían valor a la capacidad de los hablantes para construir discursos en su lengua y, con basé en qué criterios lo hacían.

Además de las observaciones y de su registro, también decidí que para producir la información era necesario entrevistar en diferentes momentos a mis tres informantes. En un inicio trabajé con entrevistas no estructuradas hasta llegar a la entrevista semiestructurada. Para sustentar la categoría de valoración me basé en un grupo de códigos o dominios culturales recurrentes que identifiqué en los análisis de las observaciones registradas en el diario de campo, de las entrevistas y de los archivos de audio recabados durante los eventos. Tales dominios o códigos fueron: opiniones y creencias sobre las

lenguas indígenas; competencia lingüística, cambios en la lengua y discursos sobre lenguas indígenas, Estado y modernidad.

De inicio enfoqué la categoría de la valoración cultural de la lengua tomando de referencia el modelo de valores culturales de Shalom Schwartz (2006) desde la psicología social.⁴⁴ Desde este enfoque, identifiqué que algunos criterios de evaluación se podían aplicar a una cultura indígena y su lengua; sin embargo, al notar que la orientación de la valoración cultural se dirige hacia las culturas y modos de vida occidentales y de sociedades “modernas”, por ello dirigí el enfoque hacia la importancia de la hegemonía en la construcción de la valoración⁴⁵. Con lo anterior, no me refiero a que las sociedades indígenas no sean sociedades modernas sino que son concebidas y diferenciadas con estos términos desde un pensamiento hegemónico e histórico que influye en su valoración. Por otro lado, me di a la tarea de hallar referencias a los valores culturales desde la perspectiva indígena, mismas que encontré en una ponencia de un grupo de indígenas de Oaxaca (Vicente, 2012) en donde los valores son relacionados con características de sociedades tradicionales y refieren a recursos naturales, territorio, conocimiento tradicional, entre otros.

Con base en lo anterior, identifiqué que este contraste de valoración cultural refleja una diferenciación justificada en ideologías que, debido a su sistematización e historicidad, se han tornado en ideologías hegemónicas que tienen base en la racialización de las prácticas culturales y han creado un sentido común de valoración de los “otros” como ajeno o lo que

⁴⁴ La autora propone para la identificación de estos valores culturales un esquema basado en los tipos ideales de Weber. En él se enfoca en seis valores básicos:

1. Los valores son creencias que están ligados inextricablemente al afecto.
2. Los valores se refieren a metas deseables que motivan la acción.
3. Los valores trascienden acciones específicas y situaciones. Esta característica distingue a los valores de estrechos conceptos como normas y actitudes que usualmente refieren a acciones, objetos, o situaciones específicas.
4. Los valores sirven como estándares de criterio que guían la selección o evaluación de las acciones, políticas, personas y eventos.
5. Los valores son ordenados por importancia relativa de uno a otro para formar sistemas de prioridades. Esta característica jerárquica también distingue los valores de las normas y las actitudes.
6. La importancia relativa de los valores guía la acción. El equilibrio entre relevancia y competencia de los valores es lo que guía las actitudes y el comportamiento (2006, p. 143)

⁴⁵ Entre los valores que destaca son: el igualitarismo (justicia social e igualdad), la autonomía intelectual (amplitud de miras y curiosidad), la autonomía afectiva (placer), la superioridad (ambición y osadía), la jerarquía (autoridad y humildad), el arraigo (orden social, obediencia, respeto por la tradición) y la armonía (unidad con la naturaleza y la paz en el mundo).

no es común. Este argumento me sirvió para relacionar y explicar la valoración de lo indígena que identifiqué en los datos producidos.

Partiendo de este punto, defino la valoración sociocultural como la percepción, apreciación y evaluación –aprobación o refutación- de las prácticas culturales y de las interacciones sociales que caracterizan a un determinado grupo, con base en las opiniones, actitudes e ideas compartidas en un grupo o sector que además son influidas por la cultura hegemónica y por criterios históricamente construidos. Con base en lo anterior, el objetivo del presente capítulo es explorar la etapa de valoración sociocultural de lo indígena que construyen en conjunto los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad no indígena. Para ello tomo como referencia principal las lenguas indígenas y otros elementos y prácticas culturales. Considero que la valoración sociocultural de las lenguas indígenas es una construcción hegemónica que se instauró ideológica, institucional y políticamente en todos los sectores de la sociedad desde hace varios siglos con base en una estructura racista, en el sentido que propone Eduardo Restrepo (2012)⁴⁶, como un racismo estructural institucionalizado, en ocasiones visible, en otras invisible y casi siempre negado.

"Yo nunca me he avergonzado de ser indígena aunque esté güera y de ojos de color"

Cuando comencé la tesina para graduarme como Licenciada en Sociología y más recientemente con la tesis de posgrado -aunque en realidad hace varios años decidí que las lenguas indígenas serían motivo de ensayos, trabajos escolares y de investigación- me he encontrado con tres argumentos recurrentes sobre las culturas indígenas, y el uso y función de sus lenguas: 1) el desconcierto, e incluso incomodidad, que para algunos hablantes de español resulta del hecho de que uno o varios hablantes de lengua indígena se expresen en su lengua frente a ellos; 2) la percepción de hermetismo o inaccesibilidad por parte de los miembros de pueblos y culturas indígenas hacia los demás sectores de la sociedad; y 3) la consideración de que los pueblos indígenas deben compartir y preservar a toda costa su

⁴⁶ Debemos recordar que para Restrepo el racismo estructural consiste en una institucionalización de las desigualdades y de la jerarquización de los grupos con base en la racialización de los agentes.

conocimiento, tradiciones, creencias y lenguas porque representan las raíces del país; mismo que se opone al uso de nuevas tecnologías o de inclusión en la modernidad.⁴⁷

Tales argumentos los he obtenido de diversas personas, estratos, sectores, y con diferentes experiencias; desde académicos, servidores públicos, empleados de empresas privadas, familiares, amigos, compañeros de clases, entre otros. Sus vivencias me refirieron a hablantes de maya en la península de Yucatán; de ñhañhu en el Distrito Federal y Estado de México, de náhuatl y totonaco en Puebla y Veracruz; y en los últimos años a hablantes de lenguas yumanas en Baja California.

Las personas que me expresaron la molestia o incomodidad que les provocaba el escuchar a una o varias persona enunciando palabras en lengua indígena frente a ellos, no refirieron lo mismo cuando les pregunté si también les molestaba que otra persona hablara en alguna lengua extranjera, ni cuando traslapé la situación a un hablante de lengua indígena monolingüe frente a hablantes de español. Sus respuestas coincidieron en la mayoría de las ocasiones: “no sé lo que dicen, no sé si se ríen o se burlan de mí”.

Por otra parte, a quienes argumentaron la inaccesibilidad o hermetismo tampoco les pareció adecuada la comparación que propuse entre pueblos indígenas y grupos de identificación de otras culturas o con bases ideológicas como los grupos religiosos. Ni qué decir de mi intento por explicar esta situación adjudicándole una carga sociohistórica de exclusión y discriminación hacia los pueblos indígenas en México misma que ahora condiciona su posición actual. Consideran que no es posible que la historia afecte hasta el día de hoy las dinámicas de los pueblos indígenas.

El último argumento sobre la importancia de preservar el conocimiento, tradiciones, creencias y lenguas como un deber, casi exclusivo, de los pueblos indígenas y su oposición con el uso de tecnología supone un contraste con la modernidad. Situación en la que desde muchas perspectivas los pueblos indígenas no son parte. Este último argumento pareciera no tener un proceso de larga duración con los intentos del Estado-nación mexicano durante el siglo XX de asimilar a los pueblos indígenas e integrarlos al proyecto de modernidad y la consecuente pérdida de la diversidad. Mucho menos pareciera que el proceso de asimilación fuera causa de la pérdida cultural, el esfuerzo y la dificultad de rescatar y preservar las prácticas de los pueblos indígenas actualmente. En concreto pareciera que el

⁴⁷ Diario de campo con fechas de 4 de enero de 2013, 6 de septiembre de 2013, 19 de abril de 2013, 10 de diciembre de 2013, 4 de abril de 2014 y 5 de junio de 2014.

difícil "deber" de los pueblos indígenas de preservar su cultura, sin caer en la contradicción ser parte de la modernidad, estuviera apartado del olvido, la discriminación y negación de un pasado indígena de nuestra sociedad. Misma sociedad que considera una contradicción o un hecho inconcebible que los pueblos indígenas se adapten y resistan a los embates, cambios y dinámicas globales de los que –como todos- no están exentos.

Al respecto del último argumento, durante el Encuentro de Lenguas y Culturas Indígenas al que asistí en 2013, un estudiante universitario le preguntó a las expositoras indígenas de la mesa denominada “Lenguas en peligro” sobre el hermetismo de su cultura, refiriéndose a que no comparten su cultura con el resto de la sociedad. Después de que Una de las hablantes de pai-pai le señaló que este hermetismo puede deberse a la falta de respeto hacia las culturas indígenas que ella ha identificado y experimentado a lo largo de su vida, además de que expuso la contradicción que para ella implica el ser indígena en la modernidad. Tomó el micrófono la “última hablante de kiliwa” Doña Laura -presentada así por la moderadora de la mesa y provocando una expresión de tristeza del público- quien respondió al estudiante, primero explicando por qué ella no hablaría su lengua indígena en ese momento:

Sí, es cierto porque tenemos mucha gente que nos llaman a las juntas, como a la reunión orita en donde yo me encuentro, no es primera vez que yo estoy aquí. He estado en San Diego, he estado en Mexicali, he estado México, por allá en otras partes donde son puros americanos y que la persona que va conmigo va interpretando al español. Yo no sé hablar en español así como ustedes. Sé hablar mejor en kiliwa, si yo les hablara en kiliwa hasta puedo hablar en palabras políticas muy elevadas, pero como no me entienden yo hablaré a como yo sé hablar.

Esta situación se puede analizar en tres momentos: el primero con la pregunta y afirmación del estudiante. Lo que el joven llamó “hermetismo” de las culturas indígenas responde a la creencia compartida sobre lo indígena como diferente, como “el otro” desconocido. Ese desconocido que figura en los libros de historia; en los discursos nacionales de igualdad, de respeto y reconocimiento de derechos; un desconocido del que se conoce su existencia pero que no corresponde con el modelo aprehendido. La cultura y la lengua de ese “otro”

⁴⁸desconocido son elementos extraños, ajenos a la cultura dominante y en ocasiones percibidos como exóticos o alejados de la modernidad. Las ideas, creencias, opiniones y actitudes hacia lo indígena tienen base en el desconocimiento de ese “otro”. Las culturas indígenas y sus miembros -lo indígena- nos parecen herméticos o inaccesibles porque son ajenos a nuestros referentes culturales más cercanos y porque la ideología de la cultura dominante occidental ha estructurado nuestra manera de pensar y actuar hacia lo indígena. El segundo momento de análisis es con la respuesta de la hablante de pai pai referente a la falta de respeto hacia las culturas indígenas y la contradicción indígena-modernidad. En este punto la contradicción que identifica la hablante de lengua indígena es resultado de la ideología sobre lo indígena dentro de los mismos pueblos indígenas, según la cual o se es indígena o se es parte de la modernidad, no son posibles ambas circunstancias. Sobre ello considero que tal percepción es una construcción sociohistórica que no contempla que los pueblos indígenas son, como el resto de la sociedad, parte de sistemas y estructuras dinámicas. El discurso de modernidad y de desarrollo que el Estado y la cultura hegemónica construyeron, y las acciones para ejecutarlo, concibieron esta idea de contradicción con base en un estereotipo de lo indígena. En él, la lengua como elemento de la cultura y práctica de los agentes también es concebido como indicador de atraso y de identificación indígena: si se es indígena se debe hablar una lengua indígena, si se desea inclusión en la modernidad se debe hablar una lengua dominante. Misma idea, creencia y opinión que la hablante de pai pai connota en su discurso. No obstante, pareciera que lo indígena debe ser compartido cuando es desconocido; por lo contrario al ser conocido es negado, excluido o invisibilizado.

En el tercer momento de análisis de la situación, la hablante de kiliwa respondió en primera instancia explicando la barrera que le significaba el lenguaje dominante (español) para comunicarse con el resto de la gente presente en el evento. Después anunció que su capacidad para expresarse o construir un discurso era mejor en lengua indígena; sin embargo, ella optó por expresarse en la lengua dominante para que los sujetos presentes entendieran y evaluaran su discurso, retribuido con aplausos y ovaciones. Este momento como los anteriores, es también una manifestación ideológica de la dominación y la

⁴⁸ Homi Bhabha (2002) señala que la “otredad cultural” es producto del discurso colonialista como aparato de poder sustentado en la diferenciación racial/cultura/histórica de los grupos que ha trascendido hasta una forma de gobernabilidad .

hegemonía lingüística del español sobre las lenguas indígenas. Aunque la hablante de kiliwa evalúe mejor sus prácticas lingüísticas-discursivas en lengua indígena no las efectúa porque los hablantes de español no la entenderían y además la evaluarían con base en opiniones y actitudes internalizadas construidas por la cultura dominante.

La situación completa es la manifestación en nivel microsocioal de las ideologías que permean las percepciones sobre lo indígena. Estas ideologías se revelan socioculturalmente a través de juicios valorativos positivos o negativos. La valoración positiva o negativa de una lengua influye en la reproducción de la misma. Si la valoración es positiva las lenguas se usan, tienen una función social y se reproducen, como es el caso de las lenguas dominantes como el español, el francés, el inglés o el alemán. Por lo contrario, si la valoración es negativa las lenguas se dejan de usar, no disminuye su función social y sus ámbitos de uso, se dejan de reproducir y se extinguen, ejemplo de ello lo constituyen las lenguas minoritarias y las lenguas indígenas. Sin embargo, cabe señalar que las valoraciones positivas o negativas están influidas por las ideologías. De esta manera la lengua se puede tornar en un factor positivo o negativo en el proceso de negociación de la cultura.

Esta etapa de valoración sociocultural de la lengua –como un elemento de la cultura- es parte de un fenómeno ideológico construido a través del tiempo. El valor que se le atribuye a la acción de hablar una lengua indígena está relacionada con tradiciones y creencias del grupo, de esta manera se liga a las ideologías. Sin embargo, estas ideologías construidas y reproducidas sostienen el sentido común respecto a lo indígena. En él tal sentido común construido se considera que las sociedades “tradicionales” representan o deben representarse en los pueblos indígenas y estos se contraponen con las sociedades “modernas” y al proyecto de Estado-nación moderno, lo anterior conforma una valoración como oposición en donde se contraponen lo indígena y lo moderno. Al respecto, considero que este tipo de dicotomías configuran la construcción de lo indígena y reducen a categorías insuficientes la situación de los pueblos indígenas; que como todos los demás grupos, son parte de la modernidad y de las dinámicas globales actuales.

Además, los valores como convenciones sociales son fundamentales en la construcción de las ideologías. Siguiendo a van Dijk, las ideologías son “sistemas básicos de creencias de un grupo”. (1999, p. 103) Es decir, los valores están asociados con “ideas socialmente

compartidas” (van Dijk, 1999, p.31). Asimismo, además de compartidos los valores son conocidos y aplicados socialmente entre los individuos en sus diferentes prácticas cotidianas y en diferentes contextos. De esta manera dice van Dijk los valores “[...] forman la base de todos los procesos de evaluación y en consecuencia de opiniones, actitudes e ideologías”. (1999, p. 101) En concreto, los valores son "los ladrillos básicos de las evaluaciones involucradas en las opiniones sociales, esto es, como atributos que son predicados de cualquier objeto socialmente significativo (personas, eventos, acciones, situaciones, etc.) [...]" (van Dijk, 1999, p. 102).

Por lo anterior, en lo que respecta a la acción de hablar en cucapá, los valores se asocian con la evaluación de la acción misma, de la interacción y de la dimensión social.⁴⁹ De esta manera las dimensiones de la acción y la interacción se evalúan según van Dijk con “un complejo conjunto de valores, tales como resolución, poder de decisión, rapidez o eficacia” mientras que la interacción “requiere de la evaluación por medio de una serie de valores sociales, tales como la cortesía, tolerancia, cooperación, espíritu de servicio o altruismo, entre muchos otros”. Estos mismos aspectos de evaluación de la interacción también se ajustan a la dimensión social, es decir, “a estructuras sociales más complejas, relaciones sociales, organizaciones y sociedades enteras”. (1999, p. 102-103)

De manera similar, Thompson considera que en la producción de las formas simbólicas de la cultura, existen procesos de evaluación y conflicto por parte de los sujetos quienes las producen, transmiten y reciben. A estos procesos en los que las formas simbólicas son “valoradas y evaluadas, aprobadas y refutadas constantemente” Thompson los denomina procesos de valoración que define como: “procesos en virtud de los cuales y por medio de los cuales se les asigna ciertos tipos de valor.” (2002, p. 218) Estos valores son estructurados sociocultural e históricamente, no son creados de un día para otro. Esto se debe a que tanto los valores como el lenguaje y las relaciones sociales se transforman y conforman a través del tiempo. En este punto también cabe señalar que existe un cambio en la postura del Estado Mexicano, ha pasado de los proyectos de castellanización y de unificación lingüística al reconocimiento del valor de la diversidad; ha intercambiado las

⁴⁹ Van Dijk establece que los valores se presentan en diferentes dimensiones: mente, cuerpo, carácter, acción, interacción y sociedad. Y que cada uno tiene sus propios criterios de evaluación especial. (1999:102-103) Para el caso de esta investigación únicamente me centraré en los valores asociados a las dimensiones de la acción, la interacción y la sociedad.

políticas de minorización por las de pluralismo cultural y lingüístico. Sin embargo, una tarea pendiente es otorgar el reconocimiento y valor de lenguas oficiales –y no sólo nacionales- a las lenguas indígenas para ampliar sus espacios de uso y reproducción.

Retomando el aspecto de los valores asociados a las culturas, Shalom H. Schwartz los define como

las concepciones compartidas de lo que es bueno y deseable en la cultura, los ideales culturales. Los valores culturales forman y justifican las creencias, acciones y metas individuales y grupales. Acuerdos institucionales y políticas, normas y prácticas diarias expresan énfasis de los valores culturales subyacentes en las sociedades.⁵⁰

Como se puede observar, en la valoración cultural no se evalúa lo que “es” sino lo que son “los otros”; sus prácticas e interacciones son evaluadas desde un inicio como una amenaza para las normas y valores de los grupos dominantes. Es decir, se siguen ciertos criterios hegemónicos pero con el consenso de los demás grupos subordinados, así dice Gramsci que el ejercicio normal de la hegemonía, está caracterizado por “una combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran, sin que la fuerza supere demasiado al consenso, sino que más bien aparezca apoyada por el consenso de la mayoría” (1975, p. 124).

Por su parte, van Dijk describe este proceso hegemónico como momento de construcción del consenso étnico dominante, en este proceso la legitimación ideológica de las prácticas racistas la llevan a cabo los grupos de élite que, a través de discursos, exaltan los valores de los grupos dominantes. De esta manera se fomenta el racismo o etnicismo, que van Dijk define como el

sistema de predominio de un grupo étnico que se basa en la categorización mediante criterios culturales, la diferenciación y la exclusión, entre los que se encuentran el lenguaje, la religión, las costumbre o concepciones del mundo. A menudo estos criterios étnicos y racistas son inseparables dentro de esos sistemas de predominio. (2003a, p. 24)

De esta manera se hablaría de que la hegemonía como la define Gramsci, es similar al racismo de élite de van Dijk mediante el cual se reproduce la cultura de la élite dominante, es decir, que el racismo tiene muchas dimensiones culturales y se sustenta y legitima en la cultura (2003a). Son los grupos racistas de élite quienes a través de expresiones y discursos propagan, reproducen e instalan en los individuos los criterios racistas o etnicistas para

⁵⁰ Traducción libre de la autora.

diferenciar y categorizar las diferentes manifestaciones culturales. Este racismo incorporado en nuestras prácticas se manifiesta en diferentes normas, valores y actitudes frente a las diferentes clasificaciones raciales y étnicas. Además, dice van Dijk, es un racismo negado (2003a).

En este punto me parece adecuado abordar el concepto de raza o de racialización, a la que me he referido en varias ocasiones. Restrepo (2012) señala que los conceptos de raza, y racialización deben diferenciarse para utilizarse como instrumentos analíticos. No obstante, indica que en la práctica o en el uso de los conceptos se articulan diferentes factores, desde las teorías biologicistas, evolutivas, antropológicas, entre otras y cita a Appelbaum, Macpherson y Roseblatt (2003) quienes proponen

Una distinción entre la ‘raza’ como hecho social –esto es, como fenómeno histórico contingente que varía en el tiempo y en el espacio-, y la ‘raza’ como categoría analítica, como instrumento teórico para dar cuenta de estas diferentes articulaciones. [...] destinar la palabra ‘raza’ sólo para marcar los fenómenos que son identificados como tales por los contemporáneos[...] No asumimos que raza ha hecho referencia siempre y en todas partes a la biología, la herencia, la apariencia o intrínsecas diferencias corporales, sino que prestamos atención a cómo los actores mismos despliegan el término. [...] la ‘racialización’ como instrumento analítico referido al proceso de marcación de las diferencias humanas de acuerdo con los discursos jerárquicos fundados en los encuentros coloniales y en sus legados nacionales. Esta distinción entre ‘raza’ y ‘racialización’ permite enfatizar la ubicuidad [...] pero subrayando los específicos contextos que configuran el pensamiento y práctica racial. (p. 156-157)

Existen múltiples manifestaciones de racismo, de los mestizos o no indígenas frente a los indígenas, e incluso entre los mismos grupos indígenas. Ejemplo de estas manifestaciones de racismo son la exclusión y la discriminación hacia los indígenas del sureste de México por parte de otros grupos indígenas en los eventos culturales en Baja California; el hecho de llamar “indio” de manera despectiva a uno de los miembros del mismo pueblo cuando hay un conflicto o en las interacciones cotidianas; y hasta la burla y el desprecio de los niños no indígenas de las escuelas públicas y privadas cuando los indígenas presentan sus cantos y danzas en los eventos culturales.⁵¹ Esto sucede porque la reproducción social de las prácticas racistas

⁵¹ Diario de campo fechas: 20 de abril de 2013, 25 de julio de 2013 y 21 de febrero de 2014.

implica la continuación de las mismas estructuras, fruto de unos procesos activos, como es el caso de una cultura, una clase, o de hecho, todo un sistema social. En este caso es fundamental que los propios integrantes sociales estén activamente comprometidos en el proceso de continuación: esta contribución continuada sirve para perpetuar una estructura social o unas normas y unos valores culturales. (van Dijk, 2003a, p. 50)

Es decir, que se trata de un racismo estructural el que sustenta la valoración de lo indígena. Tanto la cultura como la lengua se valoran con base en criterios racistas, consciente o inconscientemente la reproducción de estas prácticas establecen que lo identificado como indígena no es deseable. Estos criterios racistas instaurados mediante las ideologías hegemónicas o el racismo de élite construyen el prejuicio y la discriminación hacia lo indígena, hacia su particularidad frente a una universalidad.

En este sentido, Slavoj Žižek sostiene que este enfrentamiento entre universalidad y particularidad culturales es un rasgo distintivo del discurso multiculturalista; y señala que en él, “toda noción ideológica universal siempre está hegemónizada por algún contenido particular que tiñe esa universalidad y explica su eficacia” (1998, p. 137). Esto implica que una ideología hegemónica representa los intereses de una cultura particular que es impuesta como universal, al respecto añade:

El hecho de que un vínculo entre el Universal y el contenido particular que funciona como sustituto sea *contingente* significa precisamente que es el resultado de una batalla *política* por la hegemonía ideológica. [...] los intereses particulares asumen la forma de universalidad (“los derechos humanos universales son de hecho los derechos del hombre blanco propietario...”). (1998, p. 139)

Es por ello que la distribución desigual de las lenguas –con ello me refiero a la desigualdad en los espacios de uso, al número de hablantes y la distribución geográfica- y de sus hablantes, su desplazamiento y muerte son ejemplos del enfrentamiento entre universalidades y particularidades culturales. Las diez lenguas más habladas en el mundo⁵² representan la universalidad (con intereses particulares) y el resto representan la particularidad. Sin embargo, es mediante el consenso que la universalidad se convierte en hegemónica. En este proceso, dice Žižek, la universalidad hegemónica incorpora al menos dos contenidos particulares: “el contenido popular auténtico y la distorsión creadas por las

⁵² Las diez lenguas más habladas en el mundo son: chino, español, inglés, hindú, árabe, portugués, bengalí, ruso, japonés y javanés (Lewis, et. al, 2014).

relaciones de dominación y explotación” (1998, p. 140). De esta manera, la universalidad hegemónica incorpora algunos intereses particulares para acoplarlos a sus propios intereses. En otras palabras, el proceso de las universalidades hegemónicas se basa en las ideologías dominantes que incorporan “una serie de motivos fundamentales de los oprimidos rearticulándolos [y los rearticulan] de tal forma que se volvieran [vuelven] compatibles con las relaciones existentes de dominación” (Žižek, 1998, p. 140).⁵³

Por su parte, la percepción y evaluación del uso y función de las lenguas indígenas como elemento representativo de las prácticas culturales y las relaciones sociales de un grupo particular, se forman en diferentes etapas y momentos históricos, siempre con base en las opiniones, actitudes y creencias generalizadas de la cultura dominante consensuadas y casi nunca cuestionadas. Sobre esta formación de las ideologías Gramsci menciona: “los cambios en los modos de pensar, en las creencias, en las opiniones, no suceden por “explosiones” rápidas generalizadas, suceden comúnmente por “combinaciones sucesivas” según “fórmulas” sumamente variadas. La ilusión “explosiva” nace de la falta de espíritu crítico” (1999, p. 100). Como ya se mencionó anteriormente, los cambios en la postura del Estado –al menos en el discurso- de las políticas de minorización lingüística a las de pluralismo lingüístico representan esta parte de la ideología que permea, hasta el día de hoy, la valoración de las lenguas indígenas. No obstante, en estos cambios de postura del Estado, las ideologías hegemónicas han sido fundamentales. Por ello, se estaría reconociendo una valoración sociocultural de las lenguas indígenas basada en una ideología hegemónica como proceso sociohistórico.

La valoración sociocultural de la lengua como un fruto ideológico se manifiesta en un sentido común construido históricamente, entendido como un conjunto de concepciones del mundo

de tendencias filosóficas y tradicionales que han llegado fragmentadas y dispersas a la conciencia de un pueblo. De este “sentido común” se retomarán referencias y ordenamientos que justifiquen o reprueben los actos de la vida pública o privada. (Paoli, 1984, p.24)

Así, la valoración sociocultural como la evaluación y la aprobación o refutación de las prácticas de los agentes, tiene base en un sentido común que dicta las referencias y

⁵³ Corchetes de la autora.

ordenamientos que justifiquen o aprueben las prácticas y es resultado de un devenir histórico. Sobre esto añade Paoli

Para entender la coherencia del “sentido común”, hay que estudiarla como un conjunto de respuestas conceptuales y de acción que se ha ido formulando para adaptarse a esas circunstancias. Las adaptaciones que se sucedieron en el pasado de un pueblo y se han ido sedimentando en su actuar y pensar, constituyen recursos culturales de los que ese pueblo puede echar mano. (1984, p. 25)

Para la construcción de un sentido común –como conjunto de concepciones del mundo- es una conciencia colectiva. En este sentido Gramsci menciona

La elaboración unitaria de una conciencia colectiva exige condiciones e iniciativas múltiples. La difusión de un centro homogéneo de un modo de pensar y actuar homogéneo es la condición principal, pero no debe ni puede ser la única. Un error muy difundido consiste en pensar que cada estrato social elabora su conciencia y su cultura del mismo modo, con los mismos métodos [...]. (1975, p. 99)

Es decir, el sentido común dicta la percepción y la apreciación de las prácticas que varían en cada estrato social o cultura. Aunque existe un punto compartido como referente –la concepción del mundo- cada cultura construye sus valores con base en sus experiencias y contextos sociohistóricos particulares. La importancia que se le da a hablar una lengua dominante o minoritaria no es la misma en todos los estratos; no obstante en todos los casos se da importancia al hecho de hablar la lengua dominante.

El sentido común que rige la valoración sociocultural de las culturas indígenas revela la homogeneización del pensamiento. El objetivo: imponer una concepción del mundo, no por la fuerza, sino a través del consenso. En otras palabras se pretende el establecimiento de una clase y pensamiento o aparato hegemónico. Paoli los define como

[...] un sistema político-cultural de clase, que tiende a cohesionar cada vez más orgánicamente a determinado contingente humano y a imponerle sus finalidades sociales, sus formas ideales de organización política económica, y por ello mismo, se estructura como un sistema de dirección y dominio. La hegemonía sólo puede existir y desarrollarse en tanto existe un aparato de hegemonía bien organizado, que genera un conjunto institucional y un proceso de transformaciones culturales adecuadas a sus necesidades sociales. (1984, p. 28)

El aparato hegemónico es el nivel ideológico, mientras que la hegemonía es la práctica y la materialización de dicho aparato. Con ellos se pretende la unificación del sentido común a

través de la dirección y del dominio de una concepción de mundo que es, sin embargo, consensuada mas no impuesta. Esta unificación del sentido común, se piensa que sólo puede alcanzarse a través de una identidad nacional basada en una lengua nacional (Paoli, 1984, p. 29). En conjunto, el proceso de construcción de un sentido común y sus resultados pretenden una unificación cultural.

Si la hegemonía es la manifestación ideológica de una supuesta supremacía cultural consensuada de una clase sobre otras, esta se difunde a través de prácticas y discursos, que evalúan (valoran) las diferencias culturales. Teun van Dijk sostiene que la hegemonía es un proceso de construcción del consenso étnico dominante, y en este proceso existe una “legitimación ideológica de las prácticas racistas” (2003, p.19). En consecuencia, la valoración de lo diferente, de lo otro, representa una amenaza para las normas o valores de la clase o raza dominante. Sobre esto considero que el racismo es un sustento para la hegemonía, en donde las diferencias culturales o fenotípicas son algunos criterios para evaluar a los sujetos y sus prácticas. Asimismo aunque la valoración hegemónica logra imponerse ideológicamente, también es cierto que la resistencia y la capacidad de acción de los demás sectores atentan e incluso logran cambiar persistencia de las ideologías hegemónicas y de las prácticas racistas.

El racismo de élite –como lo llama van Dijk- disfrazado y conceptualizado como hegemonía⁵⁴

no consiste únicamente en las ideologías de supremacía racial de los blancos, ni tampoco en la ejecución de actos de discriminación como la agresión evidente o flagrante, que son las modalidades de racismo entendidas en la actualidad durante una conversación formal, en los medios de comunicación o en la mayor parte de las ciencias sociales. El racismo también comprende las opiniones actitudes e ideologías cotidianas, mundanas y negativas, y los actos aparentemente sutiles y otras condiciones discriminatorias contra las minorías, es decir, todos los actos y concepciones sociales, procesos, estructuras o instituciones que directa o indirectamente contribuyen al predominio del sector blanco y a la subordinación de las minorías. (van Dijk, 2003, p. 24)

⁵⁴ Tal vez el racismo difiere de la hegemonía en cuanto a la coacción y la coerción. Mientras que el racismo puede tomar formas muy violentas y agresivas, la hegemonía se manifiesta de una manera más sutil y menos visible. En todo caso la relación entre ambos radica en que el racismo se puede fundamentar en la hegemonía y a través de las prácticas racistas se establece la hegemonía.

Un ejemplo de este racismo que del que habla van Dik y que me interesa mostrar, se encuentra en las declaraciones de la titular de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Nuvia Mayorga, el 28 de julio de 2014 refiriéndose a las prácticas de los pueblos indígenas: “Si no los supervisas, les das dinero, compran 50 borregas y a lo mejor se las reparten o se las comen en los 15 años de la hija, o en la boda del hijo”. También afirmó que la CDI tiene que enseñar a trabajar a los campesinos y agricultores indígenas (CEAS, 2014). Sobre esto, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS) manifestó en un pronunciamiento que la directora de la institución gubernamental: “atribuye a los indígenas un comportamiento económico irracional e impone atributos negativos que contribuyen a fortalecer una identidad negativa y llena de prejuicios” (CEAS, 2014).

Mediante este tipo de concepciones hegemónicas de las diferencias, se construyen las categorías y los estereotipos que identifican y valoran a los sujetos y sus prácticas, desde una perspectiva que puede considerarse también como una manifestación del racismo. En este sentido, el estereotipo del indígena o del indio en México se construyó históricamente e ideológicamente. Beatriz Urias Horcasitas menciona que poco después de la independencia de México el nuevo régimen comenzó con propagandas para políticas en donde se mostraba la figura del indio como “un ser perezoso, borracho, viciosos, sodomita, violento, tendiente a la barbarie y a la rebelión. Este estereotipo alternó con aquel que lo representó como un ser pasivo y sugestionable” (2007, p. 41). Mediante esta construcción ideológica del indígena se comenzó forjar el contraste de lo moderno, de lo socialmente aceptable, de los valores deseados por sociedad moderna mexicana frente a la pobreza, el atraso, la marginalidad y la criminalidad representada por lo indígena.

Retomando el ejemplo de la declaración de la directora de la CDI, se puede observar que su evaluación y reprobación de las prácticas culturales de los indígenas tienen base en el sentido común –conjunto de concepciones del mundo- construido y reproducido con prácticas y discursos racistas de élite o hegemónicos. Es decir, la valoración de lo indígena está sustentada en una idea de 'raza' conformada sociohistóricamente y que prevalece en la estructura social y mantiene la supuesta 'superioridad' de lo blanco-occidental-europeo sobre lo indígena.

Como resultado de estas valoraciones negativas, las prácticas culturales indígenas se estigmatizan, motivando su abandono y su probable desaparición y consecuentemente su abandono. Un ejemplo de esta situación, es el testimonio de Alma, quien compartió su experiencia y las razones por las que ella no vivió en la comunidad de El Mayor y no aprendió la lengua:

mi mamá no quiso que viviéramos [en El Mayor] porque ella quiso que tuviéramos educación, quiso que nos fuéramos a buscar un buen trabajo, entonces por eso mi mamá no quiso que viviéramos ahí y que no aprendiéramos la lengua para que no nos discriminaran porque ésa es la palabra, a mamá dice que la discriminaron mucho, mi mamá no hablaba español y la mandaron a la escuela y se reían de ella, de todos sus hermanos porque eran muchos.

En una encuesta realizada en 199 hogares cucapás de diferentes lugares de Baja California y Sonora, una de las encuestadas respondió a la pregunta ¿Algún integrante de su hogar participó el último año en alguna danza o fiesta (kuri kuri)?: *“No sabemos nada de nuestras tradiciones, nos criaron fuera de todo eso por el motivo de que mi abuela mexicana era racista en todos los sentidos”*.⁵⁵

Esta idea difundida de mejoramiento en las condiciones de vida a costa del abandono de lo indígena, tiene su origen en ideologías como la del mestizaje entendido como "un movimiento jerárquico hacia arriba -de blanqueamiento físico y cultural" (Wade, 1997 en Walsh, 2009). Este blanqueamiento, dice Walsh "ha funcionado -y sigue funcionando- en todos los niveles de la sociedad; más que como tránsito de indígenas a mestizos o cholos -o de ellos a la categoría de blanco-mestizo- representa y significa el tránsito de la mayoría de la sociedad hacia la occidentalización, al euro-anglo-centrismo y los valores, actitudes y razón asociados con la "blancura" (2009, p. 26).⁵⁶ No obstante, en este análisis -al igual que en el de Catherine Walsh- lo que interesa es lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) ha

⁵⁵ Se trata de la encuesta aplicada a hogares cucapá dentro del proyecto en el que participé como asistente de investigación, titulado "Dinámicas globales, marcos legales y despojo territorial: procesos de recreación étnica de los pueblos indígenas del siglo XXI en México". CIESAS Occidente-UABC.

⁵⁶ Catherine Walsh señala que en el mestizaje cultural están presentes los "mestizajes reales" como procesos complejos que ocurren en la cotidianidad y no implican siempre un blanqueamiento o rechazo de lo indígena. Estos diferentes tipos de "mestisismos" están presentes en las prácticas políticas, sociales, culturales y epistémicas de diferentes grupos (2009, p.27). Sin embargo, al igual que Walsh lo importante en este análisis no son los "mestizajes reales", sino el mestizaje como discurso de poder.

llamado "matriz colonial del mestizaje", y que Sajinés (2005 y en PIEB, 2007) analiza entendiéndolo "el mestizaje como discurso de poder" (en Walsh 2009, p. 27) y que se define como

un proyecto político-intelectual de mestizaje forjado en el marco estructurante del hecho colonial y asentado en las relaciones de dominación. Sin duda, la categoría mental de 'raza' fue el inicio para legitimar estas relaciones y estructura, y moldear la sociedad moderna 'nacional'. (Walsh, 2009, p. 27)

Es decir, el mestizaje se concibe como un proyecto de mejoramiento de la raza mediante el blanqueamiento físico y cultural de los indígenas, a través la adopción de prácticas y discursos occidentalizados con el supuesto de un ascenso en la estratificación social, pero siempre por debajo de lo europeo. El poder del mestizaje como discurso está incorporado en todos los sectores de la sociedad. Dentro de los mismos grupos indígenas se recurre a la sobrevaloración de lo blanco sobre lo indígena, por ejemplo: Andrea expresó en la entrevista *"Yo desde bien chica siempre me interesé en mi cultura, yo nunca me he avergonzado de ser indígena aunque esté güera y de ojos de color, y aunque no me lo crean pero ¡Soy Cucapá!"*. Catherine Walsh señala que

Al establecer una escala de superioridad con el blanco europeo arriba, el indio y el negro en los peldaños más bajos -"indio" y "negro" siendo categorías identitarias homogéneas y negativas impuestas- y los mestizos como las nuevas identidades ubicadas en el medio, los colonizadores lograron imponer un patrón de dominación. Pero este patrón no se quedó allí sino que fue determinante en la instauración de un sistema conflictivo y permanente de clasificación racial y social, que sirvió para la universalización de la civilización capitalista -incluyendo la explotación del trabajo- y la formación de las sociedades "nacionales" emergentes criollo-mestizas. (Quijano en Walsh, 2009, p. 28)

Este proceso histórico de "blanqueamiento" racial y cultural, según lo señala Peter Wade, reitera la diferencia mientras que la ideología del mestizaje sumerge las diferencias de raza, región e incluso de clase en una identificación común del mestizo (1994, p. 65).⁵⁷ Ambos procesos, el de blanqueamiento y el de mestizaje, han estado presentes en las conformaciones de los estados-nacionales latinoamericanos y dictan en la actualidad la

⁵⁷ Traducción libre de la autora.

percepción y la valoración de lo indígena por debajo de lo mestizo y de lo blanco-occidental.

Es así como la idea de la superioridad racial determina la valoración de lo indígena, lo deseable dentro de un grupo; se evalúan sus prácticas culturales, su lengua, sus creencias, su cosmovisión con los estándares blancos-europeos-occidentales y desde una visión racializada. Esta perspectiva implica, por un lado que, las lenguas indígenas son representaciones de atraso, de desprestigio porque así se ha estructurado histórica, social y culturalmente. Por otro lado, las lenguas indígenas ocupan el peldaño más bajo en la categorización de las lenguas mientras que las lenguas dominantes ocupan los lugares más altos y de mayor prestigio y beneficio. De esta manera la valoración de lo indígena se asocia a los criterios racistas.

Otro fenómeno sociocultural que se presenta en torno a lo indígena y lo mestizo o “lo mexicano” – como lo nombran los cucapá y los yumanos en general- es la idea de los indígenas "puros" frente a los mestizos y es producto del mismo proyecto ideológico. Knight señala que el culto al mestizo se convirtió en un aliado del indigenismo y de la glorificación del indio, desde que se contempló integrarlo y “mestizarlo” en el proceso de convertirlo en un símbolo nacional de México (en Wade 1994, p. 66). No obstante, señala que esta parte del proyecto mantiene al racismo en una prisión conceptual –y yo añado, discursiva- negando la fingida superioridad cultural y racial europea mientras proyectan una imagen mestiza homogénea (Wade, 1994, p. 66). Con ello, el mestizaje se puede considerar actualmente como una búsqueda de lo indígena en lo occidental o en lo nacional. Es por ello que considero que ser “más indígena” o “menos indígena” responde al mismo discurso de poder del mestizaje y cumple con la misma función de categorizar y jerarquizar con base en la idea de raza.

Aunado a estas cuestiones sociohistóricas, ideológicas y de sentido común sobre lo indígena, existe una sincronización de la valoración sociocultural con la valoración centrada en lo económico, moderno y occidental. En consecuencia, la lengua se torna en competencia, capital y moneda de cambio por la imposición del modelo neoliberal y del sistema capitalista, en donde cualquier elemento o práctica cultural –como la lengua indígena- se convierten en bienes de consumo.

Hablar “bien” o “mal” el cucapá

¿Cómo evaluar la capacidad de un hablante de lengua indígena para expresarse o para construir discursos? ¿Cuáles son los criterios de evaluación? ¿Quiénes los evalúan y qué valor les atribuyen? ¿Por qué en los eventos para hablantes de lenguas indígenas la lengua que predomina es el español?

Retomando la respuesta de la hablante de kiliwa explicada en el apartado anterior, ésta connota una competencia lingüística referida a la noción de *habitus*. Esa situación manifestó que el *habitus* lingüístico, como una dimensión del *habitus*, es decir un “sistema de esquemas generadores de prácticas y de esquemas de percepción de ambas prácticas” (Bourdieu, 2002, p. 156), define la manera en la que los hablantes de lengua indígena se expresan frente a un público hablante de lengua dominante. Por ello en una situación determinada el locutor que elabora un discurso manifiesta las condiciones sociales, históricas y culturales de los esquemas que rigen sus prácticas. No obstante, es la situación dice Bourdieu, “la que permite la realización del *habitus*” (2002, p. 156). El *habitus* lingüístico, implica una competencia lingüística no en sentido chomskyano sintáctico del lenguaje⁵⁸, sino como señala Anthony Giddens

La competencia lingüística no consiste sólo en dominar sintácticamente las frases, sino también en dominar las circunstancias en las que son apropiados determinados tipos de frases [...] el dominio del lenguaje es inseparable del dominio de la variedad de contextos en los que se usa el lenguaje. (1991, p. 258)

Bourdieu menciona que el *habitus*, como competencia puede sustituirse por la noción de capital lingüístico, entendido como “el poder sobre los mecanismos de formación de los precios lingüísticos, el poder para hacer que funcionen en su propio provecho las leyes de formación de los precios y así recoger la plusvalía específica” (1990, p. 146). Concretamente, un capital lingüístico implica dominar una lengua específica de un campo específico con certeza, decir las palabras gramaticalmente correctas y socialmente aceptadas dentro de ese campo. Este capital requiere no sólo de conocer las reglas gramaticales, sino de conocer también los contextos de la vida social en la que se habla de

⁵⁸ Bourdieu indica que en este sentido chomskyano, la situación no se reduce sólo al acto de ejecución del habla, sino que “recuerda que existe una lógica específica de la ejecución, que lo que ocurre en el nivel de la ejecución no se puede deducir del simple conocimiento de la competencia” (2002, p. 144).

tal o cual manera, en otras palabras, el campo determina y acepta lo que se habla y cómo se habla. Por ejemplo: para los productos lingüísticos indígenas los campos de inserción son cada vez más reducidos. Aunque esto no significa que los hablantes de lengua indígena no tengan competencia lingüística, sino que el campo en el que la pueden demostrarla es reducido y se ajusta al dominio del español. Así, Doña Laura tiene competencia lingüística en kiliwa pero el campo es dominado por el español, en consecuencia sus expresiones y discursos se evalúan con base en las reglas del español. De esta manera se estaría identificando una falta de competencia lingüística de los escuchas en un espacio regido por el uso de la lengua dominante.

Por otra parte, se puede considerar que una lengua indígena no sugiere competencia lingüística de quien la habla, no al menos en un campo dominado por el español; es decir, el hablante no posee una capacidad discursiva y sus expresiones no tienen valor de acuerdo con los criterios establecidos por el idioma dominante y representados en las personas quienes escuchan al hablante; en consecuencia éste último dejará de producir las expresiones y discursos y sus espacios de intercambio serán cada vez más reducidos.

De esta manera el valor de hablar una lengua indígena adquiere el estatus de capital, al respecto Bourdieu señala

el *habitus* es un capital que, al estar incorporado, tiene el aspecto exterior de algo innato. [...] es un producto de los condicionamientos que tienden a reproducir la lógica objetiva de dichos condicionamientos, pero sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que “reproduzcamos” las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible, de manera tal que no se puede pasar sencilla y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos. Aunque esta capacidad de engendrar prácticas, discursos u obras no sea de ninguna manera innata, aunque esté históricamente construida, no se puede reducir por completo a sus condiciones de producción, para empezar porque funciona de manera sistemática [...]. (2002, p. 155-156)

Esto advierte que la capacidad para construir discursos que se adapten a situaciones específicas es invertido como un capital; hablar bien, crear discursos convincentes, hacerse entender por el público es una remuneración de nuestra capacidad lingüística, al intercambiarla forma un excedente y su retribución será el reconocimiento de nuestro discurso y de nuestras expresiones. Por lo tanto, la situación hace del *habitus* de los sujetos un capital.

No obstante, Dell Hymes (1971) señala que no se debiera de hablar de una competencia lingüística sino de una competencia comunicativa o performance comunicativo, es decir que un hablante de cierta lengua debe saber manejar el contexto en el que habla, lo que se debe o no hablar, en qué lugar, con qué sujetos, la manera, cumplir con las reglas gramaticales, entre otros criterios formales.

Este *habitus* o competencia lingüística puede compararse también con la valoración idiomática⁵⁹, definida por Pedro Lewin como “el conjunto de actitudes y representaciones que los miembros de una comunidad asumen y construyen en relación a las diversas relaciones que implican la condición de su idioma” (Lewin, 1990, p. 336). De esta manera la valoración idiomática considera las condiciones sociales y culturales en las que se desenvuelven las prácticas lingüístico-discursivas de los agentes.

En el plano de la producción social de la lengua o de la acción social –cabe recordar que con la lengua me refiero a las prácticas, relaciones sociales y sujetos que la involucran- la lengua se convierte en un elemento de valoración y de reflexión. Lo anterior supone que el plano de la conciencia lingüística⁶⁰ y el uso real de la lengua, son la representación ideológica del valor y de la función social que la lengua involucra en su proceso de construcción y de los elementos que caracterizan la dinámica social reconocida por sus hablantes. No obstante, esta compleja relación entre el uso de la lengua y de los planos de reflexión valorativa se encuentran estrechamente vinculados a los procesos de cambio o continuidad de las prácticas lingüísticas y de las transformaciones de las representaciones ideológicas (Lewin, 1990, p. 336). Si bien la valoración idiomática se centra en la valoración de las formaciones lingüísticas discursivas, la influencia ideológica es fundamental. Es por ello que propongo que más que una valoración idiomática se trata de una valoración sociocultural de las lenguas indígenas.

La competencia se ajusta a la situación, en ella está en juego el poder y el valor del que habla. Quienes reconocen al hablante no lo hacen por el alcance comunicativo de sus expresiones o discursos sino lo reconoce de acuerdo con el contexto al que lo asocian, mismo contexto que delimita lo que el hablante dice. Esto implica que la capacidad de quien habla es evaluada desde criterios hegemónicos, es decir, si cumple con el estereotipo de lo indígena, es reconocida la competencia del hablante. No se reconoce al hablante en

⁵⁹ Tomo prestado este concepto de la lingüística para explicar la valoración social de las prácticas lingüísticas.

⁶⁰ Término empleado por Pedro Lewin con un sentido equivalente a “valoración idiomática”.

cuestiones comunicativas sino de pertenencia y de coincidencia con las estructuras socioculturales con las que se le identifica. Con base en este argumento me parece más acertado el concepto de competencia lingüística de Bourdieu para ilustrar cómo los grupos hablantes de lenguas dominantes reconocen la capacidad de los hablantes de lenguas subordinadas no en cuestiones comunicativas, sino socioculturales. Incluso en el caso del pueblo cucapá se podría hablar de una competencia sociocultural más que lingüística. La identificación y la pertenencia al grupo no radican necesariamente en la lengua.

El hecho de que, entre los cucapá, la identificación y la pertenencia al grupo no radiquen necesariamente en la lengua se puede explicar con la casi nula participación de los hablantes de lengua cucapá en los eventos. Durante las entrevistas, mis tres informantes señalaron a las personas que ellas reconocen como hablantes de lengua cucapá dentro del pueblo. Mencionaron en promedio a siete personas de las cuales sólo dos participaron en eventos públicos de hablantes de lenguas indígenas; sin embargo, su participación se limitó a la presentación de rituales o de expresiones de unos cuantos segundos. Por lo contrario, los participantes en los eventos públicos son personas no hablantes o semihablantes que acuden a los eventos en representación del pueblo cucapá.

Ahora bien, las estructuras que forman a un agente social se tornan en su beneficio o perjuicio de acuerdo al contexto lingüístico en el que se desenvuelva. Por ejemplo, cuando le pregunté a Alma cómo se sintió durante las jornadas de normalización y si asistiría de nuevo, respondió: *“No, pues no entendía, no me sentí bien porque este muchacho como que nos estaba opacando y no me gustó, ya ve cómo nos ofendió para mí fue una ofensa”*. En este caso ella hizo referencia a la situación con un hablante de cucapá de la comunidad de Pozas de Arvizu que es muy reconocido, quien la encaró para preguntarle por qué estaba ahí si ella no era hablante. No obstante, casi un año después de esa situación, el Director del INALI invitó a Alma, junto con otras dos personas no hablantes, como representantes cucapás en un evento por el Día Internacional de la Lengua Materna.⁶¹ Entonces ¿qué tipo de competencia lingüística tienen Alma y otros representantes cucapás no hablantes de la lengua? Me atrevo a proponer que acorde con la situación, a los actores se les atribuye una competencia sociocultural con base en lo indígena, debido a que sin ser hablantes de la lengua se les atribuye una capacidad de representación frente a las instituciones y a la

⁶¹ Diario de campo 17 de febrero de 2014.

sociedad no indígena. Esta capacidad de representación se justificaría en la asociación de lo indígena y la lengua como característica de identificación, es decir, se trata de una competencia sociocultural entendida como una capacidad de representación frente a la sociedad y a las instituciones con base en criterios de identificación y categorización de las interacciones y las prácticas asociados con lo indígena.

Retomando la idea de la competencia lingüística –más parecida a la competencia comunicativa- dentro de los miembros del grupo sobre los hablantes o semihablantes, es también condicionada por una ideología hegemónica. Considero que más que el hablar bien o mal, lo que se evalúa es esa idea de tradicionalidad que se les impone socialmente a los pueblos indígenas. De acuerdo con esta idea, pareciera que su lengua no debe cambiar, debe mantener sus estructuras intactas, lo mismo pasa con sus tradiciones o costumbres: la lengua como los indígenas y su cultura deben quedar suspendidos en el tiempo, reforzando así que lo indígena se contrapone a lo moderno. En este mismo sentido, la percepción de los hablantes sobre su habilidad se define únicamente en términos de “hablar bien” o “hablar mal”, puesto que es tan reducido el número de hablantes que en realidad no es posible hablar de una competencia lingüística. Se evalúa lo que se dice en cucapá en función de lo que se entiende en español. Leticia respondió lo siguiente cuando le pregunté qué tanto sabía hablar en cucapá:

Yo no sé, la verdad no sé mucho. Es muy, pues casi nada, oigo que lo hablan, lo entiendo pero no lo puedo hablar y no lo hablo por miedo a que aquí se pronuncia diferente y eso, tiene un sonido, tiene otra forma de pronunciarse, Ora que yo convivo más allá en Sonora con los cucapás, me doy cuenta de que ellos lo hablan diferente a aquí.[...] si lo entiendo más pero el hablarlo no me atrevo, a miedo a que me corrijan y me digan: ¿Qué estás diciendo?, el que sí sabe me va a preguntar qué estoy diciendo.

Andrea señaló cuando le pregunté algo similar:

Nosotras cuidábamos a mi abuelita y ella hablaba puro, puro cucapá, y pues yo le entendía todo, ahorita de vez en cuando mi mamá habla y pues hay cosas que me

quedo haciendo memoria, no puedo contestar rápido porque no me acuerdo pues, pero sí se me hace difícil ahorita yo ya que mi mamá habla, pues yo hablo poco. Pero también lo que pasa es que aquí le hemos cambiado mucho nosotros, no hablamos una lengua correcta, mi mamá habla bien ella, su idioma. Nosotros, yo le he cambiado un poco y mi mamá me dice que ya no estoy hablando bien las cosas.

¿Pero por qué el español como lengua dominante se adapta a las transformaciones que exige la comunicación actualmente y la lengua cucapá no presenta esta adaptación? ¿Por qué y quiénes insisten en mantener las estructuras lingüísticas de la lengua cucapá para su “buen” uso? Atribuyo esta valoración a la idea del pasado y “lo tradicional” como una construcción de lo que debe ser y seguir representando lo indígena. Con base en ello la habilidad lingüística de los hablantes de cucapá es evaluada asimétricamente con español para continuar con la diferenciación y la jerarquización lingüística y cultural. El español representa lo moderno y la lengua indígena “lo tradicional”. Sobre esto Everardo Garduño señala que esta idea de tradicionalidad de los pueblos indígenas -muy ligada a la antropología- sirvió en ocasiones para explicar cómo se admitía a los sujetos como pasivos al “concebir ‘lo tradicional’ como una entidad estática [asumiéndolo]⁶² como una forma inmutable de ‘tipo ideal’ que está constantemente amenazado por los procesos de asimilación y destribalización...” (2011, p. 62). Aunque actualmente se puede reconocer esta permanencia de “lo tradicional” ligado a lo indígena –por ejemplo cuando el lingüista encargado de registrar el vocabulario durante las sesiones de normalización de la escritura de la lengua cucapá se negó a escribir algunas palabras en la manera en que lo solicitaban los hablantes justificándose en que “*los antiguos no lo escribían de esa manera*” o que no correspondían las palabras al vocabulario cucapá sino que eran “*préstamos del español*”- también se debe reconocer una capacidad de agencia de los miembros del pueblo cucapá para negociar “lo tradicional” y para transformarlo y adaptarlo a sus intereses. Porque debe señalarse que ni los indígenas ni el Estado son un bloque monolítico o atemporales pero sí el resultado de un devenir histórico.

Ahora bien, la valoración del cucapá no es positiva frente al español porque de esa manera se ha estructurado a través de proyectos ideológicos. Anteriormente los proyectos de

⁶² Corchetes de la autora.

asimilación cultural que el Estado implementó con el objetivo de alcanzar la unidad nacional a costa de la destrucción de los pueblos y culturas indígenas se reflejó en la disminución de los hablantes y la reducción de los espacios para la práctica de su lengua. El hablar “bien” o “mal” una lengua indígena se hace desde la perspectiva de validación Occidental hegemónica. Mientras, que las lenguas dominantes se adaptan a las transformaciones que exige el sistema y con ello su valor se mantiene o se eleva, por ello la lengua se convierte en un criterio de evaluación social, cultural, política y económica de beneficio para las lenguas dominantes. En consecuencia, el uso de las lenguas indígenas se restringen a espacios privados, reduciendo con ello su función social. En este aspecto el Estado no ha logrado generar los espacios para el uso de las lenguas indígenas como resultado de un devenir histórico con el proyecto de castellanización en los siglos pasados. Así, la evaluación del hablar una lengua responde a los criterios occidentales de valoración del conocimiento. Se evalúa lo indígena, se le atribuye un valor que no es propio de su cultura sino dictaminado por lo que no es común a la cultura hegemónica. Esta valoración incluye un conjunto de supuestos como el hecho de que no se evalúa cómo hablan su lengua indígena sino en comparación con el hablar el español. Se desacredita el lenguaje indígena como elemento de su sistema cultural. Los cambios en la valoración de las lenguas indígenas corresponden con los cambios en la comunicación y con la imposición del modelo neoliberal. Se valora no sólo a los hablantes y la funcionalidad de la lengua sino también su cultura. No son valores naturales sino creados por el sistema con base en las ideologías dominantes y por la idea de modernidad, que se obliga a transformar los sistemas de valores de los pueblos indígenas. Sin embargo, frente a esta valoración impuesta se presenta una resistencia, por ejemplo: luego de conocer a Lorena en una jornada de pesca, entré en comunicación con ella a través del Facebook, de esa manera pude hacer el *rapport* para entrevistarla. En esta red Lorena se expresa en lengua indígena en diversas ocasiones, así puede ser que aunque la lengua no se transforme o adapte, sí cambia la manera de utilizarla y los espacios de uso.

También, si el cambio de las palabras o las adaptaciones del lenguaje al entorno no han funcionado, es precisamente por este “choque” ideológico entre la modernidad y las sociedades tradicionales. El español se debe adaptar para sobrevivir y propagarse mientras que las lenguas indígenas deben mantener esa estructura tradicional obligada. Lo mismo se

puede decir sobre las diferentes culturas. Además ésta tradicionalidad obligada -y justificada en lo que representa y “debe” representar- para las culturas y lenguas indígenas influye en los valores que se les atribuyen por parte de la sociedad no indígena y del Estado. Es decir, se mantiene la diferenciación y la jerarquización de lo indígena frente a lo mestizo y a lo occidental y moderno.

En resumen, la competencia lingüística denota una evaluación y apreciación de la lengua indígena con base en criterios de la cultura y la lengua dominante. No se evalúan los discursos y las expresiones en lengua cucapá sino en comparación con el español y para mantener la distancia entre la lengua dominante y la dominada. De esta manera los cambios en la lengua son considerados como negativos porque pierden la tradicionalidad que les ha sido impuesta. También, se les atribuye una competencia sociocultural –más que lingüística- a algunos miembros de pueblo cucapá con fines de representación de lo indígena frente a otros pueblos y ante las instituciones.

En conjunto, la valoración de lo indígena es el resultado sociohistórico de proyectos ideológicos hegemónicos como el mestizaje, que justifican sus fines mediante un sentido común de clasificación racial de las prácticas culturales y de las relaciones sociales particulares de los pueblos indígenas. En el proceso de negociación sociocultural de lo indígena esta etapa de valoración es fundamental para entender el origen y la causa de los conflictos que tienen lugar al interior del pueblo cucapá y al exterior con las instituciones gubernamentales y con las figuras que representan al Estado, conflictos, en los que el poder es el punto clave.

Capítulo III

El conflicto

"Creemos que la manera de alcanzar la riqueza en la vida es a través del conocimiento.

Te da poder y es tu responsabilidad usarlo con sabiduría.

Si transmites ese conocimiento, eres el responsable del resultado.

Si alguien hace un mal uso de tus enseñanzas, si las usan para hacerle daño a alguien, tú,

como la persona que se lo diste, también eres responsable del daño". (Davies, 2014)

TRINA, INDÍGENA MAIDU

Como se ha visto, a lo largo del proceso de negociación de una cultura a través de la lengua, las diferentes etapas implican básicamente a tres actores: los miembros del pueblo indígena, la sociedad no indígena y el Estado-nación con sus representantes. En la etapa de la significación y la legitimación de la lengua se puede observar cómo los significados asociados a la lengua refieren a prácticas, experiencias e interacciones compartidas entre el grupo y que son medios para revitalizar y fortalecer su identidad y su cultura. Desde una perspectiva multiculturalista también se observa cómo estos significados son cuestionados en su originalidad y correspondencia con el grupo para ser legitimados. Mientras que en la etapa de la valoración sociocultural de la lengua y de sus hablantes se puede identificar el plano ideológico hegemónico expuesto en las prácticas racistas y discriminatorias que los grupos dominantes han establecido y propagado, conformando así los esquemas de valoración sociocultural de lo indígena.

En este último apartado explicaré cómo los conflictos culturales y lingüísticos están presentes en todas las etapas del proceso de negociación que -cabe señalar una vez más: es continuo y no tiene un orden fijo- debido a las relaciones de poder y de dominación que tienen lugar sistemáticamente en el orden sociocultural. De esta manera sostengo que el proceso de negociación de la cultura a través de la lengua está permeado de conflictos (étnicos y étnicos nacionales) que visibilizan las relaciones de poder que tienen lugar al interior de los pueblos indígenas y al exterior con las instituciones y con el Estado.

Finalmente, para cerrar el documento presento un análisis del poder desde la academia o el medio intelectual con base en la experiencia de la investigación. En ella cuestiono y

reflexiono mi posición dentro de la academia, como productora de una mercancía que me inevitablemente me involucra en el proceso de la negociación y me hace sujeto-objeto de poder.

“Piensas en español el cucapá”

Durante las sesiones de normalización de la escritura de la lengua cucapá⁶³ a las que acudí en el 2013 presencié las disputas, discusiones, altercados y situaciones de tensión que permearon el evento durante los tres días que duraron las sesiones. El conflicto más frecuente se presentó cuando el lingüista del INALI encargado del registro del vocabulario, justificaba con términos académicos el porqué de la escritura y la pronunciación de las palabras en cucapá frente al descontento de los hablantes quienes defendieron constantemente su posición. El lingüista les explicaba, en lenguaje especializado incomprendible para la mayoría -propio de su disciplina-, a los hablantes de cucapá las razones por las cuales se debía escribir de determinada manera las palabras. El lenguaje académico del lingüista incrementó la confusión y el desacuerdo, no sólo entre los hablantes sino entre todos los presentes (representantes del INALI, representantes de otros pueblos cucapá no hablantes de la lengua y yo como estudiante).

Andrés, uno de los hablantes de cucapá procedente de Pozas de Arvizu fue quien constantemente enfrentó al lingüista. Andrés, defendió su posición como hablante y exigió en reiteradas ocasiones al lingüista que escribiera las palabras como él lo solicitaba porque él sería el maestro y tenía que entender primero para después enseñar a los niños. En una de las negativas, el lingüista explicó lo siguiente: *-En esta palabra debemos cambiar la grafía (representación escrita del sonido) ch por z, porque todas deben tener la misma raíz. Es como el español, que todas las palabras que inicia con esa grafía deben tener la misma raíz-* Ante este argumento todos los hablantes de cucapá ahí presentes contestaron *-No es lo mismo-*. Finalmente, ante la insistencia del lingüista, que seguía expresándose con un lenguaje académico incomprendible, los hablantes de cucapá optaron por dejar que él decidiera cómo escribir la palabra. Andrés concluyó esa discusión diciéndole al lingüista:

⁶³ Sesiones que se realizan durante tres días consecutivos una vez al año. En 2013 fue el segundo año de las reuniones.

Piensas en español el cucapá. Situaciones como la anterior se presentaron en mayor o menor grado durante los tres días de las sesiones de trabajo para la normalización de la lengua cucapá.

En esta situación, la primera perspectiva de análisis se centra en el conflicto como una confrontación de diferencia e identificación. En realidad lo que Andrés defendió fue su identidad como cucapá. Cuando solicitó que el lingüista escribiera las palabras como él lo requería, solicitó que el significado de las palabras fuera identificado y válido para ellos. Es decir, los significados de las palabras debían ser identificados y compartidos entre los hablantes de cucapá como miembros de un mismo grupo. De manera similar cuando el lingüista comparó el cucapá con el español y los hablantes respondieron que no era lo mismo, defendieron la diferencia de su lengua, su particularidad. Lo que hicieron fue diferenciar su lengua del español, diferenciarse como hablantes de cucapá frente a los hablantes de español. Al respecto, Pierre Bourdieu establece que este proceso de identificar y diferenciar es parte de un sistema en donde “la identidad social se define y se afirma en la diferencia” (2002, p. 170).

Ahora bien, este encuentro de identificación y de diferencia de significados, lo atribuyo a un conflicto étnico que Rodolfo Stavenhagen define como

la confrontación y social política prologada entre contendientes que se definen a sí mismos y a los demás en términos étnicos; es decir, cuando algunos criterios como la nacionalidad, la religión, la raza, el idioma y otras formas de identidad cultural se utilizan para distinguir a sus contrincantes [...] Los conflictos no se originan de manera natural porque haya grupos de personas diferenciadas étnicamente, sino por los significados especiales que se atribuyen a esas diferencias que las hacen parecer irreductibles e incompatibles. (2001, p.4)

Es decir, el conflicto étnico está asociado a la diferencia de los significados porque hablar en cucapá no significa lo mismo para los hablantes del pueblo que para el lingüista representante del Estado-nación. Los desacuerdos en cómo escribir o pronunciar las palabras en cucapá se deben a la diferencia de los significados que están implicados en las palabras. Es por ello que la confrontación tuvo –y tiene- lugar de manera sistemática, no sólo en las sesiones de normalización sino también las múltiples interacciones entre los diferentes pueblos indígenas y el Estado. Además, más allá de los significados también

está en juego el valor y el uso de la palabra (incluida la normalización de su escritura). La forma de expresarse del lingüista denotó una manera de ejercer el poder, su poder como especialista y que trató de imponer sobre los hablantes y no hablantes de la lengua cucapá. El origen del conflicto de cierta manera se debió a que el problema era que los hablantes no entendían el lenguaje sofisticado del lingüista. Así, esta situación mostró la manera en la que el poder se ejerce en el ámbito académico-institucional.

Retomando la diferencia de los significados tiene base en el *habitus* como sistema generador de prácticas, de productos enclasables de percepción de la apreciación y de su capacidad de diferenciar (Bourdieu, 2002, p. 170). Es decir, los sistemas de clasificación de los sujetos y sus prácticas producen la diferencia de los significados y del valor de la lengua para cada actor involucrado en las situaciones sociales. Esto se debe, dice Pierre Bourdieu a “la construcción del *habitus* como fórmula generadora que permite justificar simultáneamente las prácticas y los productos enclasables, y los juicios, a su vez enclasados, que constituyen a estas prácticas y a estas obras [prácticas]⁶⁴ en un sistema de signos distintivos” (2002, p. 170). El significado de la práctica de hablar una lengua determinada es distinto en cada clase social. La interpretación y la evaluación de los significados originan una diferenciación de las prácticas y de los sujetos.

En este sentido la práctica de hablar una lengua dominante o dominada clasifica y califica a los individuos. No obstante, el conflicto no nace de la clasificación, sino de la confrontación de los distintos significados construidos mediante la percepción, la apreciación y la evaluación de las prácticas. La distinción -internalizada en los individuos- implica también la diferenciación de las prácticas porque el *habitus* es también un sistema de diferenciación social. Así, por ejemplo, el *habitus* del lingüista es diferente al *habitus* de Andrés porque sus condiciones de vida social son diferentes. Por ello la percepción, la apreciación y la evaluación de la práctica de hablar cucapá difiere en cada uno. El conflicto nace de la diferencia de los significados de saber la lengua –desde la lingüística o desde el uso cotidiano de los hablantes- condicionados por las estructuras y los sistemas que generan las prácticas. Estas condiciones son –casi siempre- inconscientes y producto de la división de las clases sociales. En consecuencia, dice Bourdieu, “las más fundamentales oposiciones de la estructura de las condiciones (alto/bajo, rico/pobre, etc.) tienden a

⁶⁴ Corchetes de la autora.

imponerse como los principios fundamentales de estructuración de las prácticas y de la percepción de la prácticas” (2002, p.171). Así, las disposiciones de las estructuras como esquemas que rigen las prácticas crean las condiciones opuestas -en este caso hablante de español/hablante de lengua indígena- que “devienen sistemas de signos socialmente calificados (como “distinguidos”, “vulgares”, etc.)” (Bourdieu, 2002a, p. 172).

Asimismo, la distinción es consolidada y legitimada por los grupos dominantes con la finalidad de delimitar una diferencia sobre lo común. Se debe enfatizar que esa distinción es el resultado histórico de las condiciones sociales que estructuran la diferenciación de las prácticas, de los agentes y de las diferentes cosmovisiones. Y no sólo se construye la distinción, sino que también se justifica una dominación legitimada (o legitimidad) de una definición particular de cultura (Bourdieu, 2002b, p. 92). Es decir, se instala ideológicamente y se legitima esa distinción, sobre ello Pierre Bourdieu señala

Y, para que el círculo ideológico se cierre perfectamente, basta que esos hombres de cultura encuentren en una representación esencialista de la bipartición de su sociedad en bárbaros y civilizados la justificación de su derecho a disponer de las condiciones que producen la posesión de la cultura y la desposesión cultural, estado de “naturaleza” destinado a aparecer como fundado en la naturaleza de los hombres que están condenados a ella.⁶⁵ (2002b, p. 92)

Insisto, el conflicto nace de la sistematización de la diferencia. El lingüista como legítimo representante de la cultura dominante adquiere esa posición por las condiciones históricas y sociales. La lengua y la manera de legitimar el conocimiento sobre ella, se convierte en el punto de diferencia entre un grupo y otro; sin embargo, es una diferencia cultural la que está detrás. El español representa la civilización, la lengua cucapá sólo podrá alcanzar ese estatus cuando se asemeje al español, al menos en su escritura

En este conflicto étnico con base en la lengua, la construcción de la distinción entre hablar una lengua y otra es resultado de un proceso social e histórico diferente. El significado de hablar cucapá y la distinción con el español está determinado históricamente mediante las políticas del lenguaje que se aplicaron desde la época colonial, durante la conformación del

⁶⁵ Aunque Pierre Bourdieu lo explica mediante la distinción entre la cultura y el arte, su idea sobre la bipartición o jerarquización de la sociedad y los criterios que se establecen para justificar y legitimar a la cultura dominante me parecieron adecuados para este análisis.

Estado-nación mexicano, e incluso, hasta el día de hoy. Aunque hay que recordar que existe un cambio en las políticas y discursos del Estado hacia lo indígena. No obstante, Las confrontaciones son el resultado de un continuo de relaciones lingüísticas de fuerza en donde el español ha sido impuesto ideológica y prácticamente como la lengua oficial dominante, símbolo de civilización, modernidad y progreso.

Las relaciones lingüísticas de fuerza -que terminan por ser relaciones lingüísticas de dominación porque son sistemáticas- quedan al descubierto en la interacción entre los actores y la situación. Porque, dice Bourdieu, “son relaciones que trascienden de la situación, porque son irreductibles a las relaciones de interacción” (2002, p. 148); es decir, la interacción entre el lingüista y los hablantes de cucapá evidencia que la situación (la normalización de la lengua) es un complejo de relaciones de poder en donde la lengua oficial (español) domina las interacciones dentro de un sistema lingüístico unificado y legitimador de otras lenguas.

Hay que señalar que aunque existe un conflicto, también existe un consenso, las diferencias son interiorizadas, naturalizadas, es la labor del *habitus*; por ejemplo, el siguiente testimonio de Miguel Sandez, indígena cucapá:

Como herederos de una tradición inmemorial, tenemos que decirles a todos nuestros hermanos, a los Cochimí, a los Cucapá, a los Ko'lew y a los Jaspuyaim, que solamente la educación nos salvará de la desaparición total de la tierra que hoy resguardan nuestros mayores.

Todas nuestras luchas por la tierra, por la salud, por hacer paisano al paisano; por educarlo, deben fortalecerse en la base natural de nuestra identificación. Las luchas sociales de hoy sólo pretenden asegurar un patrimonio para nuestros linajes tribales y esto no se puede lograr al margen de la alfabetización, de la capacitación, de la preparación en el conocimiento Mjuali (no indígena).

Si se puede escribir y leer en nuestra propia lengua, con el alfabeto paisano, se puede escribir y leer en nuestras historias y nuestras oraciones; las reglas de los viejos, las ansiedades de los jóvenes.

Nuestras lenguas se pueden escribir, nuestros problemas se pueden difundir y los pactos pueden conocerse en la lengua de casa.

La escritura y la lectura de las lenguas son tan sólo técnicas que bien manejadas pueden contribuir a nuestra liberación.

Que cada paisano, que cada hijo del sol, aprenda y enseñe a cada hermano el arma de la lectura y de la escritura paisana. (Ochoa Zazueta, 1976 en Trujillo, 2002)

Se puede observar que existe una relación lingüística de dominación en la que la lengua es considerada el arma de resistencia o de poder para contrarrestar la dominación cultural de los grupos hegemónicos o “no indígenas”. No obstante, este testimonio del año 1976 en relación con la situación actual de la lengua cucapá demuestra que no ha funcionado esta estrategia de lucha contra el poder. El proyecto de normalización de la lengua cucapá que, hasta el día de hoy no se ha concretado, apoya de cierta manera se la estandarización de la lengua. En donde una lengua dominante con base en sus criterios valida, legitima y aprueba institucionalmente a otra lengua. Así la normalización de una lengua indígena consiste en la castellanización de la misma. Su reconocimiento como lengua legítima para las situaciones depende de la aprobación y de la reglamentación de instituciones que ostentan el poder para evaluar su uso y sus producciones discursivas con base en criterios lingüísticos de la lengua dominante.

Sobre ello Enrique Hamel señala que dado que “en el 96% de los Estados del mundo coexisten diferentes grupos lingüísticos, las relaciones de dominación y subordinación, y los procesos de desplazamiento y resistencia entre lenguas y sus hablantes constituyen fenómenos prácticamente universales” (1995, p. 12). Este tipo de fenómenos, en muchas ocasiones, esconden o desembocan en otros tipos de conflictos: políticos, económicos, ambientales, lingüísticos, etc. Estos últimos los definen como la

relación asimétrica entre una lengua dominante y otra dominada... [...] En su dimensión en el cambio del tiempo, se puede conceptualizar como relación dialéctica entre dos tendencias históricas: una que representa la expansión de la lengua dominante y el consecuente desplazamiento de la lengua indígena; y la otra que articula los factores de resistencia lingüística y étnica. En situación de bilingüismo social, la relación entre las lenguas y particularmente el estatus y ámbito de la lengua indígena constituyen un importante punto de cristalización y el objeto y muchas veces el instrumento de un conflicto interétnico. (Hamel, 2003, p. 65)

Por su parte Rodolfo Stavenhagen sostiene que los conflictos debidos a la diversidad cultural dentro de los estados nacionales se deben a que

la concepción hegemónica y ampliamente extendida del estado nacional monoétnico no corresponde a la heterogeneidad cultural de la gran mayoría de los países del mundo [Los] conflictos etnonacionales que han caracterizado a numerosas regiones durante los últimos

decenios del siglo XX tiene[n] su origen con frecuencia en la incapacidad del Estado para manejar adecuadamente la diversidad étnica en el interior de sus fronteras. (2006, p. 216).

En concreto, se puede hablar de conflictos lingüísticos que denotan conflictos culturales o étnicos y que tienen origen en la idea de la diversidad cultural y lingüística como obstáculos para la unificación del pensamiento a través de una cultura y un lenguaje común y compartido. Sobre la idea de la creación de lenguajes nacionales y mundiales, Elliot Goodman señala:

Un lenguaje nacional, como el nervio central de una memoria nacional, es probablemente el medio sencillo más importante a través del cual las tradiciones nacionales son naturalizadas y transmitidas. Todos estos ingredientes producen un sentido de cohesión nacional, un lenguaje nacional es sin duda el elemento fundamental aunque la existencia de varios Estados-nacionales multilingües indicaría que las lenguas nacionales no tienen por qué ser una barrera insuperable para el crecimiento de las lealtades más amplias. (1968, p. 717)⁶⁶

Es decir, el poder del discurso nacionalista que promueve la unificación lingüística es el motor del conflicto. Los enfrentamientos, las discusiones, el control del lingüista sobre los hablantes son producto de ese nacionalismo y del saber Occidental legitimados e instaurados en los discursos y prácticas políticas, sociales, y culturales. El poder del nacionalismo se ubica en la capacidad de control sobre las acciones de los sujetos, las relaciones entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad en general. En este sentido para Pierre Bourdieu, la diferenciación de las lenguas a través del ejercicio del poder presupone una unificación del mercado –unificación lingüística- en donde se acuerdan las leyes y los precios de los productos lingüísticos para restringir la entrada a ciertos productores. Es decir

el mercado lingüístico tiene leyes de determinación de los precios que hacen que todos los productores de productos lingüísticos, de hablas, no sean iguales. Las relaciones de fuerza, que dominan el mercado y provocan que ciertos productores y productos tengan un privilegio de entrada, suponen que el mercado lingüístico está relativamente unificado. (Bourdieu, 2002, p. 148)

⁶⁶ Traducción libre de la autora

Se trata de una unificación de mercado cultural, de una demanda cultural homogénea y de productores homogéneos. Un mercado en el que la cultura y la lengua dominante son identificadas con el mayor valor, criterio que garantiza su función social y ámbitos de uso dentro del sistema (uso oficial y público) en detrimento de las lenguas indígenas y minoritarias (uso privado, familia, comunitario). Para esta unificación cultural y lingüística, la diversidad constituye un obstáculo. Al respecto Enrique Hamel proporciona los siguientes datos:

Hoy en día se hablan alrededor de 6,500 lenguas, es decir, tenemos 6,500 grupos y pueblos etnolingüísticos en el mundo que comparten los espacios físicos y políticos de menos de 200 estados soberanos. Por lo tanto, el estado monolingüe y monocultural representa una utopía, aunque todavía muy poderosa a nivel de las ideologías occidentales, en el mundo actual. A la diversidad lingüística territorial que ha evolucionado a lo largo de la historia – México cuenta con 62 lenguas indígenas (y 340 variedades dialectales), Nueva Guinea con más de 700 y la India con más de 1,600- se le añade la multiplicidad lingüística moderna de la migración: en el Gran Londres se hablan más de 260 lenguas, en el área de San Francisco se cuenta un número similar. En las capitales, las avenidas y los metros del mundo industrializado frecuentemente escuchamos con mayor intensidad las lenguas latinas, africanas y asiáticas que las lenguas del mismo país. (2008, p. 46)

Ahora bien, las confrontaciones basadas en la diversidad cultural y lingüística reforzadas con proyectos ideológicos nacionalistas y de mestizaje - representadas en los conflictos entre el lingüista y los hablantes de cucapá- muestran a dos actores con contextos sociohistóricos y socioculturales diferentes que no comparten los mismos significados en torno a la lengua y en donde las relaciones de poder sustentan la dominación lingüística. Esto se puede explicar también como un problema de interpretación de tales significados. El acto de hablar en cucapá es interpretado de diferente manera por los hablantes de la lengua, por el lingüista y por mí. Sobre esta interpretación de los significados Alfred Schutz señala que es una construcción intersubjetiva en donde cada actor dota de significado a las acciones que realiza mediante otro acto de significación previo de otros actores o de los mismos. De esta manera se construye un significado subjetivo o el sentido

que quiere decir que un ser racional asume una cierta actitud hacia un objeto cualquiera con el que se enfrenta [o acción que vivencian como un hecho de su mundo]⁶⁷ y procede a explicarla, es decir a “interpretar” esta experiencia suya; una explicación de un aspecto de su propia experiencia. (Schutz, 1972, p. 62)

No obstante, es preciso señalar que ya sea que se trate de confrontación de la diferencia o de interpretaciones, en concreto se trata de conflictos culturales, de confrontaciones entre diferentes *habitus* constructores de significados y de maneras diversa de percibir el mundo cotidiano.

Tal como menciona Enrique Hamel, los conflictos lingüísticos, pueden esconder u originar otro tipo de conflictos; por ejemplo, los conflictos culturales.⁶⁸ El lingüista como figura legítima del Estado para aprobar la norma de la escritura de la lengua cucapá representa a la cultura y a la lengua dominante. Los hablantes de cucapá representan a la cultura y a la lengua dominada, que sin embargo, resisten y defienden su posición. El poder encarnado y ejercido por las figuras del Estado evidencian las condiciones de subordinación de los pueblos indígenas dispuestas histórica, social, cultural, económica y políticamente. Para que la norma de la lengua cucapá sea aprobada deber parecer lo más cercana al español, al menos en su escritura, por ser una lengua dominante. Este conflicto más que lingüístico manifiesta las condiciones de confrontación cultural, del choque entre concepciones del mundo, del contacto entre valoraciones socioculturales diferentes. Sobre esto Aníbal Quijano señala que

las relaciones de dominación-conflicto entre los grupos sociales, en las dimensiones económico-sociales y políticas de la sociedad, condicionan también sus relaciones en la dimensión cultural, así como las relaciones que se establecen entre los propios elementos de la cultura global de esa sociedad. (1980, p. 22)

Asimismo, indica que los elementos que integran el orden y el universo cultural global “no se integran ocupando un mismo nivel dentro de la estructura cultural, sino formando, núcleos estructurados que se subordinan los unos a los otros, que compiten entre sí o que

⁶⁷ Corchetes de la autora.

⁶⁸ Enrique Hamel (2003) señala que es difícil diferencia entre el conflicto y el contacto cultural. En el caso del conflicto lingüístico que desde la sociolingüística interpretativa se analiza el conflicto entre la lengua nacional de México, y las lenguas subordinadas y sus consecuentes procesos de desplazamiento y resistencia que produce la asimetría de poder detrás del contacto lingüístico. (p. 64).

convergen” (Quijano, 1980, p. 23). Esto fortalece la idea de las relaciones lingüísticas de fuerza y de dominación lingüística están basada en la jerarquización de la diversidad cultural. En esta jerarquización el orden estructural y las relaciones de poder determinan la posición de cada cultura o lengua como dominante o subordinada. La jerarquización cultural y lingüística se debe a que “la cultura de los dominantes” es también “la cultura dominante” y esto significa, dice Aníbal Quijano, que “los núcleos estructurados de elementos culturales que portan los grupos dominantes en las dimensiones económico-social y política de la sociedad, son hegemónicos en la dimensión cultural de esa sociedad (1980, p. 24).

Esto implica que no todos los grupos poseen la misma “cultura de los dominantes”, sino que en los grupos dominados existe una matriz cultural que los orienta hacia la cultura de los dominados y es por eso que se hace la “cultura dominante”. Esto es lo que Bourdieu define como *habitus* y como esquemas generadores de prácticas, como estructuras estructurantes. Así, el hecho de que el lingüista compare el cucapá con el español es una manifestación de la cultura de los dominantes, del *habitus* dominante y hegemónico, en donde la lengua cucapá debe adquirir las características necesarias y más cercanas al español para ser reconocida. En este sentido, la matriz de orientación cultural hacia lo dominante está condicionada por el ejercicio del poder porque funciona sistemáticamente como instrumento de dominación y como “mecanismo de integración social” (Quijano, 1980, p. 25) o como se ha planteado, de unificación.

Hasta aquí se ha observado cómo el conflicto es resultado de: 1) la construcción sociohistórica de los diferentes significados atribuidos a una lengua; y 2) un continuo de relaciones de fuerza en donde la cultura y la lengua dominante se impone sobre otras. En ambas situaciones el poder es un elemento de suma y definitiva importancia. Para explicarlo mejor, retomaré el concepto del mercado lingüístico. En éste, el poder se ejerce desde el momento de la producción del discurso que establece las leyes y los precios de las lenguas y sus construcciones discursivas, definiendo así la dominación y la subordinación de las lenguas y de los agentes. En este proceso las relaciones de dominación lingüística implican que las relaciones de poder son sistemáticamente asimétricas, es decir, que los grupos que ostentan y ejercen el poder de manera prolongada lo hacen inaccesible a otros individuos o grupos. En este sentido, considerar la existencia de la dominación implica

también la existencia de la subordinación basada en la distribución desigual del capital lingüístico. Como resultado, en el discurso del mercado lingüístico las lenguas dominantes representan mayor capital lingüístico como producto de su posición privilegiada a través del ejercicio del poder.

El mercado lingüístico está permeado por relaciones de fuerza en donde se sostiene la asimetría del poder y la polarización entre los productores y los productos lingüísticos.

John B. Thompson define el poder como

la capacidad que faculta o habilita a algunos individuos para tomar decisiones, seguir objetivos o realizar intereses; los habilita de tal manera que, sin la capacidad conferida por la posición que ocupa dentro de un campo o institución, no habrían podido seguir el trayecto relevante. (2002, p. 225)

En este caso, el lingüista y Carolina como representantes institucionales y figuras del estado, están habilitados y facultados para tomar decisiones y conseguir los objetivos y alcanzar los intereses que su institución les demanda. El Estado los legitima y otorga el poder para evaluar la lengua cucapá y normalizar su escritura. Ambas figuras encarnan la cultura dominante y la continuación de un proyecto hispanoamericanista o panhispanista⁶⁹ que históricamente ha afectado y condicionado a los pueblos indígenas.

Si el conflicto surge de la distinción y dominación de una cultura sobre otras, entonces esto significa que el conflicto tiene base en la construcción de la diferencia. Históricamente no hay diferencia más clasificatoria y calificadora que la racialización de las prácticas ejercida por parte de los grupos dominantes. En otras palabras, es el racismo de élite o hegemónico el que está detrás del conflicto. En este sentido, Teun van Dijk señala que las relaciones de poder o de dominio de un grupo son esenciales para sostener y reproducir el racismo y menciona:

Dicho poder no es personal, ni individual, sino social, cultural, político y económico naturaleza de las acciones de los miembros de un grupo dominado están limitadas por las acciones, la influencia o los deseos evidentes de los miembros de un grupo

⁶⁹ José del Valle señala que estos proyectos " se basaba en la convicción de que la cultura española, encarnada en la lengua, persistía como vínculo inalienable entre las naciones hispanohablantes incluso tras la independencia de los territorios americanos (...) el hispanoamericanismo ha perseguido el fortalecimiento de esa unidad y la construcción de una armónica comunidad panhispánica postimperial, cultural, económica y políticamente operativa" (2011, p. 554).

dominante. En otras palabras, el ejercicio del control social sobre otros grupos limita la libertad social de éstos. (2003, pp. 44-45)

Por su parte Michael Foucault también hace referencia al control en el ejercicio del poder sobre los individuos y señala:

esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto. (s.a., p. 7)

Este control sobre los sujetos como parte del ejercicio del poder, presente en la negociación y como motivo de conflicto, es visible en algunas situaciones e interacciones entre los miembros de pueblos indígenas y las figuras del Estado; por ejemplo: antes de salir al receso el segundo día de las sesiones de normalización de la escritura de la lengua cucapá, Antonio (miembro del pueblo cucapá de Pozas de Arvizu y hablante de la lengua) se acercó a Carolina⁷⁰ para solicitarle que ciertos políticos y personas no tuvieran crédito en el trabajo de esos días y que no estuvieran implicados de ninguna manera en la aprobación de la norma de la lengua cucapá, a lo que ella les respondió: *Sólo el INALI puede aprobar la norma. Ni ustedes ni nadie más*. Carolina sabía de su autoridad para responder esas palabras porque tiene el poder que le transfiere su institución. En esa interacción Carolina representó al Estado-nación legitimador o deslegitimador de las prácticas culturales indígenas. De esta manera, el poder ejercido en tareas institucionales ha estructurado y mantiene actualmente la diferenciación y la jerarquización de las lenguas que visibilizan los conflictos culturales y lingüísticos que se producen de la confrontación entre los diferentes sistemas de valores y maneras de concebir el mundo.

En el capítulo anterior sobre la valoración se abordó el tema de la ideología y se mencionó que el Estado-nación desarrolló -y sostuvo por mucho tiempo- un sistema de homogenización lingüística, en el que se impuso la idea del español como lengua superior a las lenguas indígenas. Basándose en prácticas racistas y discriminatorias se forjó la

⁷⁰ Empleada del INALI, de nacionalidad chilena y encargada del proyecto de normalización de la escritura de la lengua cucapá.

valoración de lo indígena. El propósito fue la unificación de la lengua, a través de una lengua nacional que sería indispensable para el desarrollo y la modernidad del país. La ejecución de este plan originó y mantiene en la actualidad un conflicto entre la lengua nacional y la diversidad lingüística del país. Aunque se ha abandonado el discurso de la unificación lingüística para el desarrollo de la nación, la realidad es que las lenguas indígenas aún no cuentan con los espacios sociales suficientes que aseguren su supervivencia. Las políticas del lenguaje que el Estado-nación ejecutó durante décadas aún causan estragos en la diversidad lingüística dado que la mayoría de las lenguas en México se encuentran en peligro de desaparecer. Al respecto Enrique Hamel afirma:

El siglo XXI se inicia[ó]⁷¹ como un siglo en que predominan los conflictos culturales, por lo menos como detonantes, frente a un siglo XX caracterizado por su contradicción principal entre sistemas políticos-económicos (capitalismo versus socialismo). Los conflictos arrancan muchas veces a partir de las ideologías hegemónicas que imponen y justifican un sistema político-económico planetario (libre mercado, polarización social, hegemonía militar unilateral, democracia formal, derechos humanos. (2008, p. 48)

En este momento del análisis, considero que se llega al punto clave del conflicto: el Estado y la clase hegemónica como continuadores de un proyecto colonialista renombrado como “nacionalismo” que promueven la diferenciación-unificación cultural. Con esto me refiero a que ambos han estructurado histórica, social y políticamente la diferenciación de los actores y de sus prácticas con base en un ideal nacionalista con fines de unificación cultural. Es decir, se diferencia para clasificar, para jerarquizar, para imponer como superior una concepción del mundo, misma que se propaga como universal y como objetivo por alcanzar para todos. Ambas figuras –Estado y clase hegemónica- son los ejecutores del poder a través de sus discursos y proyectos nacionalistas basados en una racialización que representa y justifica el atraso o el progreso de los grupos. En consecuencia todo lo que presuponga un obstáculo para el progreso es excluido, invisibilizado o conducido hacia su desaparición.

En ese afán diferenciador-unificador basado en la racialización de los agentes y de sus prácticas, se construye y ejerce un proyecto de transformación. La fuerza del discurso nacionalista radica en que fue instaurado ideológicamente y reforzado con el proyecto de

⁷¹ Corchetes de la autora.

mestizaje entendido -como se mencionó en el capítulo anterior- como un proceso de transición “hacia arriba” y mediante un blanqueamiento cultural y físico. De igual manera Leith Mullings (1994) señala que en los países latinoamericanos se instauraron: 1) la noción de “blanqueamiento” de lo indígena y de lo negro como representación del atraso y de lo primitivo para llevar la nación hacia la modernidad y la civilización; y 2) el progreso hacia “lo mestizo” como una representación del pasado y de una mezcla que sumergió las diferencias reales de raza, género y región, y negando la discriminación racial existente y la subordinación (p. 26).⁷² Estos procesos, señala Mullings (1994), son parte de la conformación de la etnicidad que está vinculada a la nacionalidad⁷³ y señala que tal vínculo es “la llave para representar la comunidad y la historia. Principalmente en situaciones de colonialismo, esclavitud y otras formas de opresión [...] estas construcciones se convirtieron en instrumentos importantes para la otredad racial...” (p.27).⁷⁴

Por su parte, Pem Davidson Bick, sostiene que estas representaciones de raza y clase son la base de la “construcción social del pasado” que ha empoderado a los grupos blancos de élite. Es decir, que se trata de una construcción hegemónica del pasado que muestra las diferencias raciales como antagónicas e incluso naturales. Añade también que tales construcciones niegan el poder a otros sectores y crean unos “lentes raciales” a través de los cuales se observa el mundo y que facilitan el ejercicio del poder, necesario para mantener las condiciones del tercer mundo (1994, p. 38-40).⁷⁵

También Peter Wade señala que como resultado de un sistema de poder de la empresa colonial española se crearon dos fuerzas: 1) la discriminación que mantiene a los negros y a los indígenas en posiciones laborales y culturales subordinadas; y 2) la mezcla racial como un complejo de transformaciones físicas y culturales. Ambos procesos no fueron sólo paralelos y coexistieron, sino que fueron procesos interpenetrados en donde la discriminación “entró en el corazón mismo de la mezcla física y cultural, creando jerarquía socio-racial y cultural finamente graduada” (1994, p. 60). De esta manera se forjó una construcción social del pasado en dos sentidos

⁷² Traducción libre de la autora

⁷³ Además de etnicidad y nacionalidad, el autor señala al género y a la sexualidad como construcciones de representación y de otredad racial.

⁷⁴ Traducción libre de la autora.

⁷⁵ Traducción libre de la autora.

1) como una era de negrura e indianismo que conduce hacia un presente y un futuro más blanco, y 2) como un tiempo de democracia mixta, creando de un estado contemporáneo de mezcla, una vez subordinados los negros y los indígenas y negando la subordinación. Ambas representaciones están ligadas a las ideologías de lo mestizo y el blanqueamiento que derivan de estructuras históricas de la sociedad y que constituyen sistemas de conocimiento con lo que la gente aprehende su realidad y contra la cual lucha con el fin de cambiarla.⁷⁶ (Wade, p. 71-72)

El poder se ejerce desde la construcción de la representación de lo indígena, lo mestizo, lo blanco, lo étnico y lo nacional. Sobre ello señala Bourdieu que estas representaciones tienen como propósito producir efectos sociales mediante su designación como realidad objetiva. Menciona además que los debates entre las nociones de región y de ‘etnia’ o ‘etnicidad’ en realidad son eufemismos cultos que sustituyen la noción de ‘raza’ pero que en la práctica siempre están presentes y subraya

la búsqueda de criterios «objetivos» de identidad regional o étnica no debe hacer olvidar que, en la práctica social, estos criterios (por ejemplo, la lengua, el dialecto, o el acento) son objeto de representaciones mentales, es decir de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento en que los agentes invierten sus intereses y presupuestos, de representaciones objetales de las cosas (emblemas, banderas, insignias, etc.) o actos, estrategias interesadas de manipulación simbólica cuyo objeto es determinar las ideas que los demás pueden hacerse de esas propiedades y de sus portadores. (1985, p. 87)

Es decir, que las representaciones sostienen las ideologías que definen la apreciación y la percepción de los sujetos y de sus prácticas. Se convierten en la realidad de las prácticas y discursos cotidianos y en formas del ejercicio del poder. De esta manera el nacionalismo se convirtió en la realidad objetiva, en la representación de la modernidad y del desarrollo, mientras que lo indígena fue durante muchos años la representación del atraso. El poder del discurso nacionalista quedó claro cuando en una de las sesiones de normalización de la escritura de la lengua cucapá se consultaba el nombre que deseaban para el pueblo cucapá. El lingüista propuso varias opciones: Comunidad indígena cucapá, Pueblo indígena cucapá o Nación Indígena cucapá. Luego de debatir por varios minutos Andrés –manifestando la voluntad de todos los hablantes presentes- respondió: “*Queremos que sea Nación Indígena*

⁷⁶ Traducción libre de la autora.

Cucapá para que se entienda que son todas las comunidades pero que al mismo tiempo se sepa que son diferentes”.

No obstante, se debe reconocer que existe también un poder de los pueblos indígenas quienes mantienen vivas sus culturas y sus lenguas a pesar de las circunstancias adversas a las que se han enfrentado históricamente. Considero que el llamar resistencia a las respuestas y estrategias de los pueblos en contra del poder es reforzar el mismo poder del discurso y una manifestación de la subordinación. El poder es poder cuando se ejerce desde arriba pero si es desde abajo se llama resistencia.

En este sentido, si bien es cierto que estas condiciones de asimetría y diferencia de los campos no son las más adecuadas, ni las más propicias para su reproducción, también es cierto que no son siempre una limitante o una restricción; pueden ser también creativas y productivas, es lo que Giddens denomina como la dualidad de la estructura

La constitución de agentes y la de estructura no son dos conjuntos de fenómenos dados independientemente, no forman un dualismo sino que representan una dualidad. Con arreglo a la noción de dualidad de estructura, las propiedades estructurales de sistemas sociales son tanto un medio como un resultado de las prácticas que ellas organizan de manera discursiva. [...] Estructura no se debe asimilar a constreñimiento sino que es a la vez constructiva y habilitante. (2006, p. 61)

Por lo tanto, si las estructuras determinan las condiciones de las culturas indígenas esto no necesariamente implica que sea en sentido limitante o restrictivo sino que también las habilita y las impulsa hacia nuevos horizontes. Esto nos ilustra una óptica poscolonial en la que los indígenas asumen y negocian su papel como subalternos, dice Mario Rufer, es

un juego de relaciones de poder que si lo analizamos bajo los binarismos de poder/resistencia o colaboración/protesta, nos impide, comprender los mecanismos sutiles con los cuales, cultura, pueblo e identidad son significantes que se negocian a diario, y en la tensión de esa negociación se produce su dimensión política. Una política posible e histórica. (2012, p.71)

Sin duda, esto lo sabía muy bien Andrea mientras contemplábamos la llegada de un grupo de 60 niños procedentes de una escuela privada de Mexicali quienes acudían a la comunidad a conocer cómo viven los cucapá. Andrea tomó su vestido y su pectoral, se dirigió a la habitación contigua para “vestirse de indígena cucapá” no sin antes decir: “*Empecemos el simulacro*”. A esto se refiere Rufer con la frase “se producía indio [a]”

(2012, p.) que refleja a una situación de agencia –referente a la facultad de actuar sobre las estructuras- y se trata “de una operación política que asume la asimetría en el universo simbólico: la subalternidad se expresa en esa agónica hibridez que habita el saberse dentro de un sistema de representaciones que no se administra pero en el que se puede operar” (Rufer, 2012, p. 70).

Hasta aquí se ha observado cómo el ejercicio del poder es motivo y origen de los conflictos interétnicos o étnicos nacionales. Este ejercicio del poder se efectúa mediante sistemas de diferenciación cultural que a su vez implican una jerarquización social. También se ejerce mediante proyectos nacionalistas con base en ideologías de mestizaje y de blanqueamiento físico y cultural de los pueblos indígenas. Estas confrontaciones culturales que permean el proceso de negociación sociocultural hacen visibles las estructuras asimétricas y las relaciones de poder entre los pueblos indígenas, el Estado, sus figuras. Sin embargo, existe también un último actor en estos conflictos dentro del proceso de negociación: el investigador como sujeto/objeto de poder.

A lo largo de este capítulo se ha abordado el conflicto como parte del proceso de negociación de la cultura, en cada una de las tres etapas que identifiqué: significación, legitimación y valoración. Analizando este conflicto, se ha observado cómo a través del poder el Estado y los grupos dominantes o hegemónicos, han construido la diferenciación de los significados de las prácticas y les han atribuido una valoración positiva –que tiende hacia lo blanco u occidental- o negativa – referente a lo indígena o negro-. Se ha explorado también cómo este conflicto se refleja en las confrontaciones étnicas y nacionales que tienen una trayectoria sociohistórica.

Para cerrar este apartado, analizaré cómo el poder también se ejerce en la misma investigación. Considero que las relaciones de poder también están presentes en la relación entre el investigador y el sujeto/objeto de estudio y que por lo tanto la producción de conocimiento-poder-verdad es motivo de cuestionamientos, además de que involucra al investigador en el proceso de la negociación sociocultural de lo indígena.

“Están sacadas de onda contigo porque no vas a la comunidad”

En la última etapa del trabajo de campo y con sólo una entrevista pendiente para concluir con los registros de observables necesarios, acudí a un recorrido por los sitios ancestrales cucapás. Recibí la invitación de Andrea por medio de Verónica⁷⁷, una estudiante de posgrado quien hacía también trabajo de campo en El Mayor y en el Indiviso. Después del recorrido acordé con Andrea que acudiría a la semana siguiente a una de las clases del taller de lengua a la cual finalmente no pude asistir. Un par de días después Verónica me escribió advirtiéndome que Andrea le había comunicado que “*estaban muy sacadas de onda conmigo porque casi no iba a la comunidad*”.⁷⁸ Me sugirió que hablara con ellas para explicarles mi trabajo y las causas por las que yo no estaba ahí con ellos. Esta situación me produjo una reflexión respecto a mi papel como investigadora y la “veracidad” de mi estudio.

En primer lugar, el papel del investigador me refiere a una posición de producción de conocimiento y de poder. Para Michel Foucault los sistemas de poder producen sistemas de conocimiento y funcionan mediante la institucionalización del discurso científico incorporado en los aparatos educativos. Asimismo, el poder en el conocimiento científico radica en la capacidad para descalificar otros tipos de conocimiento -por ejemplo, el popular- y para imponerse como la verdad. De esta manera existe una jerarquización de los conocimientos y un poder asociado a la ciencia (1980, p. 83-85).⁷⁹

En mi experiencia, el papel del investigador es fundamental para el pueblo cucapá. En los dos años de estar en contacto con ellos me refirieron al menos a cinco investigadores quienes vivieron en la comunidad en los últimos cuatro años para hacer sus estudios. Esto me llevó a cuestionar ¿qué tanto de los datos que produje para mi estudio ya estaban contruidos por otros investigadores anteriormente y depositados o adoptados en los discursos de los miembros del pueblo cucapá? por ejemplo, Andrea compartió la siguiente experiencia:

⁷⁷ Verónica es estudiante mexicana de Doctorado en Antropología Social en Brasil. Me contactó vía Facebook para solicitar alojamiento en su estancia en Mexicali durante los cinco meses que duraría su trabajo de campo con pescadores cucapá. Desde su llegada a Mexicali sin ningún problema se insertó en la comunidad de El Mayor. Inmediatamente la familia del fallecido jefe tradicional cucapá la alojó durante sus visitas a la comunidad.

⁷⁸ Diario de campo 25 de febrero de 2014.

⁷⁹ Traducción libre de la autora.

cuando nosotros éramos chicos pues tuvimos ahí algunos problemas también cuando llegamos a la escuela [...] tuvimos ahí un problema cuando en aquel tiempo en los setentas cuando llego el antropólogo Ochoa Zazueta, nosotros llegamos a las escuelitas que teníamos ahí, unas escuelas de cachanilla, pero venían maestros que venían de allá de fuera pues, de allá de Mexicali. Me acuerdo que venían unas mujeres, una muchacha que era de Tampico, Tamaulipas [...] pero ahí iban otros niños de los campos y de terrenos indios pero que tampoco no eran de la comunidad, no eran indígenas cucapá tampoco. De ahí este, pues el antropólogo empezó a decirle a mi mamá y a las demás personas de la comunidad que tenían hijos en la primaria, que nosotros no podíamos estar con las personas, o sea si acertó el señor ¿verdad? [...] No, no terminamos pues porque nos sacaron, porque que el contacto con los blancos, decía el señor que como pues a las otras personas que no, él decía los blancos, nosotros éramos los rojos ¡yo creo!, que nos iba a afectar en este asunto de que no íbamos a practicar nuestra lengua, íbamos a aprender otras costumbres de los mexicanos, decía el antropólogo, y bueno yo en un tiempo lo miraba mal y yo pienso que tenía toda la razón ¿verdad? (risas), porque a lo mejor quizá pues todos los que hablábamos cuando éramos pequeños [...] empezamos a tener contacto con las otras personas y perdimos esto lo que fue nuestra lengua materna.⁸⁰

Por su parte, Alma también mencionó al antropólogo Ochoa Zazueta porque utilizó algunos de sus libros como guía para crear la carta descriptiva del taller de lengua cucapá.⁸¹ En otra situación, durante las reuniones de normalización, el lingüista encargado de las negociaciones con los miembros de pueblo cucapá constantemente se refirió a Ochoa Zazueta para determinar si una palabra se escribía o pronunciaba correctamente de acuerdo con lo que el antropólogo documentó durante los años 70.⁸² En una cuarta situación, un profesor investigador del instituto al que pertenezco me preguntó si ya había leído a Ochoa Zazueta cuando supo de mi tema de investigación. Luego de responderle que no, un par de

⁸⁰ Entrevista del 28 de febrero de 2014.

⁸¹ Diario de campo 23 de mayo de 2013.

⁸² Diario de campo 23 de mayo de 2013.

semanas después me prestó el libro en donde el antropólogo documentó la diferenciación lingüística de Baja California (Ochoa, 1982).

Estas referencias reiteradas me indican que la influencia de los investigadores e intelectuales como productores de conocimiento tiene amplia incidencia en la construcción de la experiencia y los discursos de los pueblos indígenas. Como también es fundamental para los trabajos académicos que los secundan, no me refiero con esto a una crítica al estado de la cuestión o del arte, sino a una predisposición en los conceptos y las nociones sobre el objeto de estudio que se reproducen socialmente y se convierten en realidades objetivas. Aunque Pierre Bourdieu sugiere una “ruptura con las nociones previas” como “la condición para construir el objeto científico. Pero esta ruptura sólo puede llevarse a cabo mediante la ciencia del objeto, que simultáneamente es ciencia de aquellas nociones previas contra las cuales la ciencia construye su objeto” (2002b, p. 98), de esta manera también existe una legitimación del producto intelectual.

En este sentido, los intelectuales también inciden en la construcción de las representaciones que dictan la apreciación y la percepción de las prácticas y de los sujetos, es decir, en la conformación de las ideologías. Esto se debe a que los intelectuales son productores de bienes simbólicos, en su campo –el intelectual- está incluido dentro de un tipo de campo político, que les atribuye a los agentes una posición determinada (Bourdieu, 2002b, p. 98-99). El campo intelectual, dice Bourdieu

[...] por grande que pueda ser su autonomía, está determinado, en la estructura y en la función, por el lugar que ocupa en el interior del campo de poder). Se debe constituir tal campo intelectual como un sistema pre-determinado de posiciones, que exige clases de agentes provistos de cualidades determinadas (socialmente constituidas), tal como un mercado de trabajo exige puestos. (2002b, p. 106)

De esta manera tanto los campos intelectual, académico y científico son un mercado. Su lógica se estructura de la misma manera que el mercado lingüístico, el conocimiento es un capital, una competencia. Aunque eso sería tema de otra investigación. El punto importante aquí es que el investigador como intelectual también es parte del proceso de negociación de una cultura. Esto se debe a que los intelectuales son

una fracción dominada de la clase dominante, que en razón de su posición estructuralmente ambigua está necesariamente obligada a mantener una relación ambivalente tanto con las fracciones dominantes de la clase dominante (los burgueses), como con las clases dominadas (el pueblo), y a hacerse una imagen ambigua de la propia función social. [...] están obligados a identificarse, más o menos claramente, en función de lo que realmente son, es decir, productores de mercancías. (Bourdieu, 2002b, p. 108)

El investigador se encuentra en la posición ambigua de ser parte de los grupos dominantes o hegemónicos y al mismo tiempo –principalmente en estudios en donde el contacto con los grupos dominados es mayor- es parte del pueblo. De esta manera el investigador se convierte en una especie de mediador dentro del proceso de la negociación en el que su interpretación de “lo indígena” adquiere el status de conocimiento, e incluso de verdad científica.

Para Pete Wade (1990) la ideología es también un sistema de conocimiento y, por lo tanto de poder, producida por los intelectuales. Refiere al papel de los intelectuales mexicanos en la instauración de la ideología del mestizaje y el blanqueamiento para la construcción de la nación a inicios del siglo XX. Como ejemplos señala a José Vasconcelos con el término de “raza cósmica” y a Manuel Gamio con la idea del mestizo como la “raza nacional de México” y como “la cultura nacional del futuro” (Knight en Wade, 1990, p. 65).

Para ilustrar mejor, José Vasconcelos consideraba que “las lenguas vernáculas debían ser exterminadas y sustituidas por el idioma español [...] sostenía que el indio no tenía un estándar civilizado común a todos los miembros de su raza; por lo tanto, el indio debía ser obligado a reconocer la victoria del espíritu español en el lenguaje” (Heath, p. 137-138). Las posiciones de los intelectuales de la época con respecto a las lenguas indígenas mostraron el afán de revestir al indio de raza mestiza o hispana, negándoles el derecho de continuar con su cultura bajo los requerimientos de formar una nación. Estos discursos intelectuales-nacionalistas, continuaron hasta entrada la década de los años 30.

En otra demostración de la influencia de los intelectuales y los grupos de élite en la instauración de la ideología del mestizaje, en 1940 el presidente Lázaro Cárdenas declaró en el Congreso Indigenista Interamericano: “Nuestro problema indígena no está en conservar ‘indio’ al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio” (De la Peña, 1995, p.120).

Esta posición de los intelectuales en la creación de lo indígena ha sido trascendental. Mario Rufer señala que en la construcción de la hegemonía y de la dominación las élites nacionalistas y los intelectuales se convirtieron en los

“ventrílocuos de la población” [...] que funcionó y funciona todavía [...] Políticos e intelectuales en sus respectivas funciones, “hablan” los intereses del otro, “educan” la posición subalterna, “domesticar” el lenguaje de los campesinos y en una pretensión de legitimidad política: la argumentación suele ser la de explicar adónde funciona la ideología, adónde se tiñe la masa de “falsa conciencia”, adónde el subalterno es incapaz de ser coherente con sus propios intereses. (2012, p. 68)

A eso me remite la expresión de “darles voz”⁸³, que se utiliza ocasionalmente en el ámbito académico; sin embargo, desde mi perspectiva es una práctica más del poder que manifiesta la asimetría en las relaciones y las prácticas sociales, en donde el investigador debido a su posición como intelectual y con un cierto poder en su campo, es el encargado de hacer que los reclamos, demandas, conocimientos, etc., de los pueblos indígenas sean visibilizados o escuchados. De esta manera el papel de los investigadores o intelectuales manifiesta también un ejercicio de poder.

Ahora bien, si de cierta manera el investigador es el encargado o asume voluntariamente la tarea de “darles voz” eso lo inserta automáticamente en el proceso de negociación. De cierta manera funge como el promotor del producto que los informantes, a nombre de más personas, les comparten. En este sentido, el investigador tiene en sus manos una gran responsabilidad, sobre lo que escribe y afirma porque puede ser de gran relevancia no sólo en campo académico-intelectual-científico sino también en la percepción del resto de la sociedad sobre los pueblos indígenas y de los pueblos mismos, e incluso para orientar políticas públicas. He ahí la historia oficial que con esa responsabilidad de crear una conciencia histórica nacional también se ha encargado de mantener las estructuras asimétricas de poder y de dominación.

Sobre ello, recientemente al tratar de hallar en internet el cargo político que tiene dentro de la comunidad un miembro del pueblo cucapá me encontré con un texto de Gabriel Trujillo

⁸³ Esta expresión se discutió en clases durante los primeros semestres de la maestría. Misma expresión que me encontré en varias ocasiones durante los encuentros de hablantes de lenguas indígenas en las que también participaban académicos. Sin embargo, la expresión cobró tal fuerza que decidí analizarla e integrarla en el documento cuando Verónica me sugirió que la utilizara para explicarles a las personas del El Mayor la importancia de mi trabajo. Diario de campo 27 de febrero de 2014.

Muñoz (2002), llamado “*Entrecruzamientos: La cultura bajacaliforniana, sus autores y sus obras*”⁸⁴ en el apartado “Los verdaderos pioneros: Los indios californios” hace un análisis de la situación actual de los pueblos yumanos en Baja California con base en un estudio de las condiciones socioculturales en las que se han desarrollado a lo largo de los últimos siglos. En el texto y desde su posición hace una aseveración muy ilustrativa, desde mi perspectiva, de la influencia y el poder del investigador en la percepción de “lo indígena”, señalando

En la situación actual existe una gran ambivalencia: si no se acercan a la cultura de los no indígenas quedarán marginados de las oportunidades de desarrollo económico y social necesarias para su propia comunidad, pero si lo hacen perderán a un ritmo más veloz sus valores y costumbres, el lenguaje que los une entre sí y que los identifica como un pueblo. En pocas palabras; perderán su identidad. (p. 23)

Lo que el autor identifica como necesario es lo que he tratado a lo largo del texto, esa construcción de cómo debe de ser lo indígena estructurada con base en ideas, creencias y opiniones de la cultura dominante. El “quedar marginados del desarrollo económico” es el mismo discurso nacionalista que se ha manejado desde hace siglos. Ahora bien, al aseverar que el “lenguaje que los une entre sí y que los identifica como pueblo” reduce la cultura a la lengua –o lenguaje- y excluye a los pueblos de cualquier capacidad de agencia o de negociar.

Continuando con el tema del poder del investigador-académico-científico-intelectual, durante las sesiones de normalización y en los eventos que reunieron a hablantes de lenguas indígenas, pude observar que la participación de investigadores representantes de instituciones de gobierno o de universidades utilizaban constantemente un lenguaje académico o especializado que resultaba incomprensible para las personas allí presentes que en su mayoría eran miembros de pueblos indígenas y estudiantes. Esto lo atribuyo a la legitimidad que poseen los intelectuales y los representantes institucionales en los que hay un poder delegado, que simbolizan y representan autoridad; conocimiento y poder que se hace presente en su lenguaje y en sus discursos. Al respecto Bourdieu indica que

⁸⁴ Le atribuyo el apartado a Gabriel Trujillo Muñoz debido a que el texto no está disponible en su totalidad en la página de internet por lo que no fue posible revisar el índice para cerciorarme de quién era el autor del apartado. Sin embargo, en el apartado tampoco aparece el nombre de otro autor.

Como máximo , el lenguaje se limita a representar esa autoridad, la manifiesta, la simboliza: en todos los discursos de institución, es decir, de la palabra oficial de un portavoz autorizado que se expresa en situación solemne con una autoridad cuyos límites coinciden con los de la delegación de la institución, hay siempre una retórica característica. Las características estilísticas del lenguaje de los sacerdotes y de los profesores y, en general, de todas las instituciones, características tales como la rutinización, la estereotipización y la neutralización, proceden de la posición que ocupan en una campo de competencia esos depositarios de una autoridad delegada. (1985, p. 69)

Mi posición dentro del campo del conocimiento, me ubica en el proceso de la negociación y del conflicto porque produzco una mercancía para el campo intelectual. Incluso, la misma investigación es un proceso de negociación; a través del investigador, los pueblos indígenas también crean una mercancía para la negociación, desde ahí comienza el intercambio. El investigador toma la mercancía de los pueblos indígenas y la transforma en otra mercancía a la que –por su posición de poder- se le atribuye mayor valor y función, de esta manera el poder actúa en el ámbito académico-intelectual.

Lo anterior me remite a Gramsci, en la formación de los intelectuales. En este proceso una de las formas de producción de los intelectuales consiste en que

Todo grupo social que surge sobre la función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente uno o más tipo de intelectuales que le dan homogeneidad no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político”. (1967, p. 21)

Esa producción de intelectuales en gran parte reside en el ámbito académico. Las instituciones escolares de educación superior también funcionan como mercados, en donde los productos –llámense investigaciones- son una mercancía. Para ello el campo académico forma a sus intelectuales, mismos que son los encargados de promover y sustentar el orden hegemónico.

Ahora bien, Gramsci reconoce que “todos los hombres son intelectuales, pero que no todos tienen en la sociedad la función de intelectuales” (1967, p. 26), de esta manera el conocimiento de los pueblos indígenas no es considerado motivo de intelectualidad. Por el contrario, son los investigadores quienes en nombre de los pueblos indígenas presentan sus conocimientos, esto se debe, según Gramsci a las relaciones sociales generales que caracterizan la posición de los individuos dentro de una estructura. Aunque si toda persona

es un intelectual, eso significa que todos los individuos poseen un tipo de conocimiento para determinado grupo social; sin embargo, la misma jerarquización social, cultural, científica y académica impide el reconocimiento de otros intelectuales fuera del campo.

Sobre cómo actúa el poder en la academia y específicamente en la producción del conocimiento científico, Foucault señala que se trata de entender

qué es lo que gobierna los enunciados y la manera en que gobiernan para constituir un conjunto de proposiciones que son científicamente aceptables, y por lo tanto capaces de ser verificadas o falseadas por productores científicos. En concreto, hay un problema de régimen, de la política de la enunciación científica. En este nivel no es tanto una cuestión de saber lo que el poder externo impone en la ciencia, sino de cómo circulan efectos de poder entre los enunciados científicos, lo que constituye un régimen interno de poder [...]. (1980, p. 113)

Es decir, dentro del campo científico-académico-intelectual existe un régimen interno de poder, es un campo –en palabras de Bourdieu- en el que constantemente se lucha por el capital de ese campo, mismo que impone sus reglas de juego y se autoregula.

Quiero volver a las sesiones de normalización por última ocasión para cerrar el apartado. El último día de las sesiones y después de tres días de estar presente en ellas, decidí –con permiso desde el primer día de las reuniones- que debía tomar algunas fotografías y videgrabar algunos minutos de la sesión. Si bien no para analizarlas al menos para comprobar mi asistencia a las autoridades del Instituto de Investigaciones Culturales en donde estudié. Luego de grabar por varios minutos, revisaba la grabación y mientras escuchaba a los hablantes de cucapá intercambiar palabras, Andrés interrumpió la sesión para preguntarme si estaba grabando, le contesté que en ese momento ya no. Molesto me dijo que no le parecía que estuviera grabando, me preguntó yo quién era, recalcó que le incomodaba la grabación y dejó en claro que el trabajo era de ellos y que no le parecía que luego yo quisiera sacar provecho de su trabajo. Le contesté que no había ningún problema y que en ese momento borraría el video, así lo hice.

Después del desconcierto y de analizar la situación comprendí que en realidad a lo que Andrés le llamó trabajo es el conocimiento como poder. La confrontación que nos involucró a los dos, no está tan alejada de la que tuvieron ellos con el lingüista o con Carolina. Para Andrés además de que yo represento a una “mexicana” y eso me

diferenciaba de los cucapá, yo no estaba en posición de tomar ese conocimiento porque sólo ellos tienen la capacidad para negociarlo con quienes ellos decidan.

Conclusiones

El proceso de negociación sociocultural es un intercambio simbólico de elementos. La lengua como uno de esos elementos es aprovechada por los pueblos indígenas, que asociada a otros se han forjado la representación de “lo indígena”. En este conjunto de elementos, son los significados que se asocian a las prácticas lo que conforman “lo indígena” para ser negociado. Los significados son también claves para la identificación y diferenciación del grupo indígena en cuestión. Aunque la lengua no es un elemento indispensable de identificación, las personas no hablantes de cucapá identifican en ella una oportunidad para rescatar su cultura y su identidad. Además la lengua puede o no implicar un acceso a recursos económicos y reconocimiento de derechos. Sin embargo, los significados asociados a la lengua deben ser legitimados o autenticados en su originalidad como indígenas. Así, las experiencias colectivas o individuales en torno a la lengua y la cultura son las que se buscan preservar y revitalizar porque remiten a una construcción sociohistórica incorporada como esquemas que rigen sus prácticas en la actualidad.

La legitimación de los significados que consiste en una autenticación de “lo indígena”, es en realidad una autenticación de las prácticas y de las interacciones sociales particulares de los agentes que son identificados como indígenas. Como se ha venido señalando, para que un elemento cultural sea considerado como “indígena legítimo” es necesario que cumpla con unos criterios establecidos desde una visión occidental o “no indígena”. De esta manera, la legitimación consiste también en una jerarquización cultural porque refuerza la idea de la superioridad de unas culturas sobre otras. Además, la legitimación cultural está vinculada con la clasificación de los individuos y de sus prácticas. Dentro del pueblo cucapá la legitimación está ligada al conocimiento. Los cucapás legitimados por el mismo grupo, y en ocasiones por las instituciones gubernamentales, son los elegidos para recibir y reproducir el conocimiento de su cultura y sus costumbres, conocimiento que los diferencia de los mexicanos. En este sentido, el conocimiento de la lengua representa un medio para ser legitimado como cucapá, no sólo al interior del grupo sino frente a la sociedad y frente a las instituciones y al Estado.

Lo anterior tiene sustento en un proceso de valoración sociocultural de la lengua como un elemento representativo de lo indígena. Esto como una construcción sociohistórica que revela la dimensión ideológica de la clasificación prácticas culturales y de las interacciones

sociales que caracterizan a determinados grupos, en este caso los pueblos indígenas. Estas ideologías promovidas cultural, social y políticamente por los sectores dominantes se instauran como universalidades frente a las particularidades culturales y, de esta manera, se conforman como ideologías hegemónicas. El mestizaje y el nacionalismo, son ejemplos de cómo las ideologías hegemónicas han construido un sentido común -como concepción del mundo- que determina la valoración negativa de lo indígena con base en la racialización de las prácticas culturales y en la sistematización de la discriminación.

Dentro del pueblo cucapá la valoración de lo indígena también está ligada a un racismo estructural, en el que al igual que en el resto de la sociedad, se sobrevalora lo blanco-occidental frente a la subvaloración de lo indígena o de color. Sin embargo, la continuidad de la lengua y de las culturas indígenas señala que también existe una fuerte relación con la identidad. De igual manera, la valoración del hablar bien o mal el cucapá como atribución de una competencia lingüística está vinculada con la representación de “lo indígena” en donde la competencia se torna en sociocultural. De esta manera la valoración negativa vinculada a las lenguas y culturas indígenas ha determinado la situación de peligro en la que se encuentran. Sin embargo, también existe una valoración positiva entre ciertos sectores del pueblo cucapá quienes trabajan en proyectos de revitalización, rescate y preservación de la lengua, los cantos y la danza. Es decir, valoración sociocultural de lo indígena descubre el nivel práctico de la acción de las ideologías hegemónicas que tienen base en discursos racistas negados. No obstante, dentro del proceso de la negociación, la valoración también adquiere rasgos positivos que son precisamente los que toman los agentes para negociar.

Con respecto al conflicto, éste se presenta en cada etapa del proceso de negociación sociocultural, incluso se podría sugerir que la misma negociación es un proceso de conflicto. En él, las manifestaciones culturales adquieren un significado conformado por la experiencia y el contexto social de los individuos como parte de un grupo. Posteriormente, los significados son legitimados de acuerdo con su correspondencia con el grupo y la cultura en cuestión. Además, las prácticas culturales son evaluadas y apreciadas negativa o positivamente en el proceso de la negociación. En todas las etapas el poder tiene un efecto fundamental.

En la etapa del conflicto están involucrados diferentes actores, mismos que están inmersos en un continuo de relaciones de poder. Específicamente la normalización de la escritura de lengua refleja las asimetrías del mercado lingüístico acentuadas por las instituciones y el Estado. Estas asimetrías conforman las estructuras sociales, de ahí su sistematicidad y perduración.

Uno de los orígenes de este conflicto radica en la diferenciación, tanto de significados como de la valoración a través del ejercicio del poder de los grupos hegemónicos o racistas de élite en conjunto con el Estado. La distinción entre lo nacional y lo étnico representa una jerarquización de las culturas y es uno de los principales motivos de conflicto, que confronta sistemáticamente al Estado-nación con la diversidad cultural y lingüística.

El poder como conocimiento inmiscuye al investigador en el proceso de negociación debido a que se convierte en una especie de mediador entre el pueblo o los informantes y el Estado o las instituciones. Así, el investigador también está sujeto al poder o conocimiento de los informantes, sin embargo, también es objeto de poder porque participa en la producción o transformación del elemento como mercancía. El intercambio que tiene lugar entre los informantes y el investigador es también una relación de poder entre ambas partes. Finalmente, considero que es necesario para estudios posteriores analizar detalladamente el conflicto en cada una de las etapas. Para ello aún quedaron por analizar ocho horas de audio de las sesiones de normalización que considero que serán fundamentales para concretar el proceso de negociación como un posible modelo de explicación. También falta por analizar desde una perspectiva lingüística lo que no se ha contemplado en las interacciones entre los hablantes, no hablantes, sociedad no indígena y representantes institucionales. También sería de gran riqueza para el estudio tomar el mismo modelo aplicado en las personas hablantes para conocer y comparar las experiencias de las personas que aún practican y viven la lengua cucapá.

Referencias

- Abaugue, L. (1986), “*Desplazamiento o afianzamiento de las lenguas indígenas en Oaxaca*” en Barabas, M. En Alicia y Bartolomé, Miguel A. Coordinadores, Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca. Colección Regiones de México, INAH, 1era edición, México, 1986, p. 374
- Agrawal, A. (2002), El conocimiento indígena y la dimensión política de la clasificación. *Revista Internacional de Ciencias sociales*, No. 173.
- Álvarez de Williams, A. (1975); “*Primeros pobladores de la Baja California. Introducción a la antropología de la península*”.
- Álvarez - Gayou Jurgenson, J. (2003); *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*, Paidós educador, Barcelona.
- Báez y Pérez de Tudela, J. (2007); *Investigación cualitativa*, ESIC Editorial, Madrid, España.
- Beck, U. (2004), *Poder y Contra-poder en la era global – La nueva economía política mundial*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim E. (2008), *Generación global*, Paidós, Barcelona.
- Bhabha, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Manantial. Buenos Aires.
- Bock Phillip, K. (1962), Social structure and language structure. En Fishman, J. (1968), *Readings in sociology of language*, Mouton Publishers, The Hague, Neatherlands.
- Bondarenko, N. (2006); *Dinámica del desarrollo lingüístico del mundo globalizado*, *Revista Saber*, Universidad de Oriente.
- Bonfil Batalla, G. (1972), *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*. Consulta en línea 26 de junio de 2013. Disponible en http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/bonfil_indio.pdf
- Bourdieu, P. (1985), *Lo que significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*, Ediciones Akal, Madrid.
- Bourdieu, P. (1990), *El mercado lingüístico*, *Sociología y cultura*, Editorial Grijalvo, pp. 143-158.
- Bourdieu, P. (1998), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus, España.
- Bourdieu, P. (2002), *Sociología y cultura*, Grijalvo, México.

- Bourdieu, P. (2002b), *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Editorial Montessor, Jungla Simbólica.
- Bourdieu, P. (202c), *El Oficio del sociólogo*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (2007), *El sentido práctico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Centro Cultural Tijuana, (CECUT), Sistema de información cultural Tijuana. Pueblos y culturas indígenas. Fecha de consulta 27 de octubre de 2012 en <http://www.cecut.gob.mx/sispopulares.php>
- Crhová, J. (2004), *Actitud hacia la lengua*, Cuadernos del CEC-Museo; 3, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- Consejo Nacional de Población (CONEPO), *Baja California y sus etnias nativas*, (2005), “*Estado en movimiento*”, Mexicali, Baja California, número 4, año 4, noviembre.
- Coseriu, E. (1983), *Introducción a la lingüística*, Consulta en línea 7 de noviembre de 2012, disponible en <http://textosenlinea.com.ar/academicos/Introduccion%20a%20la%20linguistica.pdf>
- Davidson Buck, P. (1994), *Racial representations and power in the dependent development of the United States South*, en Bond G. & Gilliam A. (Edits.) (1994), *Social Construction of the past: representation as power*. One World Achaeology; 24, Routledge, London and New York.
- Davies, C. (2014), *Los indígenas que quieren que su lengua desaparezca*, BBC, California, 13 de noviembre de 2014. Consulta en línea 20 de noviembre de 2014. Disponible en http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2014/11/141102_idiomas_desaparicion_california_indigenas_lav
- De la Peña, G. (1995), “*La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo*”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, Núm. 6, pp. 116-140.
- Del Valle, I. (2009), “*Escritura y cuerpo jesuita: notas sobre epistemología y subjetividad*”, en *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas del siglo XVIII*, Siglo XXI Editores.

- Ecosteguy, A. (2002); Una mirada sobre los estudios culturales latinoamericanos, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, junio, año/vol. VIII número 015, Universidad de Colima, México.
- Fanzio Vengoa, H. (2003), Escenarios Globales: el lugar de América Latina, Universidad de los Andes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Departamento de Historia, Ediciones Uniandes, Colombia.
- Foucault, M. (s/a), El sujeto y el poder. Consulta en línea: 22 de mayo de 2013. Disponible en: <http://www.slideshare.net/Gatojazzy/michel-foucault-el-sujeto-y-el-poder>
- Foucault, M. (1970), El orden del discurso. Fabula Tusquets Editores, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1980), Power/Knowledge. Selected interviews & other writings 1972-1977, Pantheon Books, New York.
- Galindo, J. (1987), Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta. La entrevista como centro de trabajo etnográfico. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, año/vol. I, No. 003, Universidad de Colima, México.
- Garduño, E. (1994), En donde se mete el Sol... historia y situación actual de los indígenas montañeses en Baja California, Culturas Populares de México, Conaculta, México.
- Garduño, E. (2011), De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California, cuadernos del CIC-Museo, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- Garduño, E. (Inédito), The notion of resistance.
- Giddens, A. (2006), La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giddens, A., Turner, J. (et. al.); (1991) La teoría social, hoy. Alianza, México.
- Giménez, G. (1994); La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos. En González, J.A. & Galindo, J., Metodología y Cultura (coord.), Consejo Nacional para la cultura y las Artes, México, pp. 33-55.
- Giménez, G. (2005), La cultura como identidad y la identidad como cultura, III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, Guadalajara, Jalisco. Consulta en línea 27 de agosto de 2013. Disponible en http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table_id=70

- Goodman, E. (1960), World state and world language. En Fishman, J. (1968), Readings in sociology of language, Mouton Publishers, The Hague, Neatherlands.
- Gómez, G. (2009), “*Ser indígena en la Reforma Agraria, Jalisco, México 1915-1924*”. Sociedad hoy, Núm. 17. Universidad de Concepción, Chile.
- Gómez Estrada, J. (2000), La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios. Colección Baja California: Nuestra Historia, Universidad Autónoma de Baja California, México.
- Gómez Ferri, J., Grau Muñoz A. (et.al.), (s/a), “Técnicas cualitativas de investigación social”, Departamento de sociología y antropología social, Universidad de Valencia, Consulta en línea 7 de abril de 2013. Disponible en http://ocw.uv.es/ciencias-sociales-y-juridicas/tecnicas-cualitativas-de-investigacion-social/tema_4_la_organizacion_de_la_inv.pdf
- Gramsci, A. (1967), La formación de los intelectuales, Editorial Grijalvo, México, Distrito Federal.
- Gramsci, A. (1999), Cuadernos de la cárcel. Tomo I. Biblioteca Era, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Gramsci, A. (2000), Cuadernos de la cárcel, Tomo 6, Biblioteca Era, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Gumperz J. & Hymes, D. (1986), Directions in Sociolinguistics. The ethnography of communication, Basil Blackwell. Great Britain, T.J. Press Ltd, Padstow, Cornwall.
- Hale, C. (2002), *Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of identity in Guatemala*”, Journal of Latin American Studies, Vol. 34, No. 3. Cambridge University Press.
- Hale, C. (2004), Rethinking indigenous politics in the era of the “indio permitido”, Report on rece, Part 1. Nacla Reporto n the Americas.
- Hale, C. (2005), “*Neoliberal Multiculturalism: the remaking of Cultural Rights and Racial Dominance un Central America*”, PoLAR, Vol. 28. No. 1. University of California.
- Hall, S. (1997), Representation. Cultural Representations and signifying practices, SAGE Publications, London.
- Heath, B. S. (1972), [La Política del Lenguaje en México](#): de la Colonia a la Nación. Colección de Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México.

- Hamel, E. (1995), Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas, *Alteridades*, Vol. 5, Núm. 10, pp. 11-23.
- Hamel, E. (1996), Conflictos entre lenguas, discursos y cultura en el México indígena: ¿La apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio? En Klesing-Rempel, Úrsula (ed.), *Lo propio y lo ajeno, Interculturalidad en sociedades multiculturales*, México: Plaza & Valdés, pp. 149-189.
- Hamel, E. (2003), Conflicto entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: los procesos de desplazamiento lingüísticos, *Palavra 11*, (Lenguas em contato), Río de Janeiro: Editora Tarepa. Pp. 63-88.
- Hamel, E. (2008), La globalización de las lenguas en el siglo XXI: Entre la hegemonía del inglés y la diversidad lingüística. En Da Hora, Dermeval & Lucena, Rubens Marqués de (eds.), *Política Lingüística na América Latina*, João Pessoa: Idéia – Editora Universitária, 45-77.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Información (INEGI), Censo de Población y Vivienda 2010. Consulta en línea 6 de octubre de 2010: http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm
- Jameson, F. & Zizek, S. (1998), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Editorial Paidós, Argentina.
- Jamioy Muchavisoy, J. (1995), La lengua nativa es parte de la “Identidad Indígena”, en *Lenguas Aborígenes de Colombia, Memorias 3*, Simposio “La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica”, Marta Pabón Triana Coordinadora, Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes –CCELA- Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Krause, M. (1995); *La investigación cualitativa: un campo de posibilidades y desafíos*, *Revista Temas de Educación*, no. 7.
- Lewis, M. P. Gary, F. Simmons (et, al), (eds.), (2014), *Ethnologue: Languages of the World*, 17th edition, Dallas Texas. Consulta en línea 25 de mayo de 2014. Disponible en: <http://www.ethnologue.com>
- Lewin, P. (1990). Conflicto sociocultural y conciencia lingüística en Oaxaca, en Barabas, A., & Bartolomé, M. Alberto. (1990). *Etnicidad y pluralismo cultural : la dinámica*

- étnica en Oaxaca*. 1. ed. en la colección Regiones. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.
- Leyva, A. (2013), De la actual dificultad de permanecer: el futuro de las lenguas yumanas, Centro INAH, Baja California.
- Mattelart, A. & Neveu, E. (2004), Introducción a los estudios culturales, Paidós, México.
- Mejía Navarrete, J. (2004), Sobre la investigación cualitativa. Nuevos conceptos y campos de desarrollo, *Investigaciones Sociales*, Año VIII, No. 13.
- Merlinsky, G. (2006), La entrevista como forma de conocimiento y como texto negociado para una pedagogía de la información, *Cinta Moebio*, Vol. 27.
- Muehlmann, S. (2013), Where the river ends. Contested indigeneity in the mexican Colorado Delta, Duke University Press.
- Mullings, L. (1994), *Ethnicity and representation* en Bond G. & Gilliam A. (Edits.) (1994), Social Construction of the past: representation as power. One World Achaeology; 24, Routledge, London and New York.
- Navarro Smith, A. (2007), “*Los indígenas no hablan “bien”*”. *Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México*”, Culturales, vol. III, núm. 5. Universidad Autónoma de Baja California, México.
- Navarro Smith, A. (2012), “*Conflicto y distancia. Notas críticas de lecturas y trabajo de campo antropológico*”, *Latin American Research Review*, Vol. 47, No. 3.
- Navarro Smith, A. (2012), “*Representación y antropología visual: videos y construcción de los significados sobre lo cucapá*”. *Revista Chilena de Antropología Santiago de Chile*. No. 20. 2012 (2). Pp. 79-105.
- Navarro Smith, A. (et. al) (2013), “*Legislación de pesca y obstáculos para el reconocimiento de derechos al uso preferencial de recursos naturales del pueblo cucapá*”, *Revista de estudios & pesquisas sobre as Américas*, Vol. 7. Número. 2.
- Ochoa Zazueta, J. (1982), Baja California: diferenciación lingüística, Colección Sobretiros, Universidad de Occidente, Los Mochis, Sinaloa.
- Paoli, A. (1984), La lingüística en Gramsci, Premia editores. México.
- Quijano, A. (1980), Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en Perú. Mosca Azul Editores, La Paz, Perú.

- Reguillo Cruz, R. (2005); *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, ITESO, Universidad Iberoamericana, México.
- Restrepo E. (2012), *Intervenciones en Teoría Cultural*, Editorial Universidad de Cauca, Popayán, Colombia.
- Reynoso, C. (2000), *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Gedisa, Barcelona.
- Rufer, M. (2012), “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”, en Kaltmeier, Olaf; Corona Berkin, Sarah (eds.) *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales*, Gedisa, México.
- Sapir, E. (1949), *Culture, Language and Personality*. The regents of the University of California.
- Schwartz, S. (2006), A theory of cultural value orientations: explication and applications. En *Comparative Sociology*, Vol. 5, issue 2-3, Koninklijke Brill, NV, Leiden, pp. 137-181.
- Searle, J. (2001), *Actos de habla*, Ediciones Cátedra, Madrid, España.
- Spradley, J. (1979), *The ethnographic interview*, Wadsworth, California, USA.
- Spradley, J. (1980), *Participant observation*. New York, Holt, Rinehart & Winston. Traducción de Víctor O. García. Consulta en línea 10 de marzo de 2013. Disponible en <http://www.facebook.com/l.php?u=http%3A%2F%2Fcursounneherasfadycc.files.wordpress.com%2F2011%2F10%2Ftraduccic3b3n-spradley5.pdf&h=cAQG7fRSV>
<http://www.facebook.com/l.php?u=http%3A%2F%2Fcursounneherasfadycc.files.wordpress.com%2F2011%2F10%2Ftraduccic3b3n-spradley4.pdf&h=cAQG7fRSV>
- Schutz, A. (1972), *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Sieder, R. (2006), *El nuevo multiculturalismo en América Latina: ¿Regulación o emancipación?*, Boletín especial, 30 Aniversario, Colegio de etnólogos y antropólogos sociales A.C., CEAS, Distrito Federal, México.
- Stavenhagen, R. (2001), “*Conflictos étnicos y estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo*”, *Estudios Sociológicos*, Vol. XIX, núm. 1. El Colegio de México. México.

- Stavenhagen, R. (2006), *La presión desde abajo: Derechos humanos y multiculturalismo*, en Gutiérrez Martínez, D. (comp.) (2006), *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, México.
- Szurmuk, M. & Mckee Irwin, R. (2009), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Siglo XXI Editores, Instituto Mora, México.
- Thompson, J. B. (2002), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Taylor, S.J., y Bogdan, R. (1987), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, España.
- Trujillo. G. (2002), *Entrecruzamientos: la cultura bajacaliforniana, sus autores y sus obras*. Universidad Autónoma de Baja California. Plaza y Valdés Editores, Mexicali, México.
- UABC RADIO, (2014), *Autoridad tradicional*, 27 de agosto. Consulta en línea 28 de septiembre de 2014. Disponible en <https://www.facebook.com/notes/comunidad-ind%C3%ADgena-kumiai-la-huerta/autoridad-tradicional/915235238491900>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (2008), *Atlas de lenguas en peligro*. Consulta en línea 22 de octubre de 2012. Disponible en <http://www.facebook.com/l.php?u=http%3A%2F%2Fwww.unesco.org%2Fculture%2Flanguages-atlas%2Findex.php%3Fhl%3Des%26page%3Datlasmap&h=0AQEfOVDG>
- Van Dijk, Teun A., (1999), *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- Van Djik, Teun A. (2003), *Racismo y discurso de las élites*, Gedisa, España.
- Van Djik, Teun A. (2003b), *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Gedisa, España.
- Vicente, S. (2012), *Las lenguas originarias de los pueblos indígenas y el desarrollo*. Segundo seminario Internacional de las lenguas indígenas, INALI, 26 y 27 de septiembre, México, Distrito Federal.

- Wade. Peter, (1994), *Representation and power: ben Bond G. & Gilliam A. (acks in Colombia, Edits.)* (1994), Social Construction of the past: representation as power. One World Achaeology; 24, Routledge, London and New York.
- Walsh, C. (2009), Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Aby-Yala, Quito, Ecuador.
- Weber, M. (1984), Economía y sociedad, FCE, México.
- Whorf, B. (1956), Language, thought, and reality. The M.I.T. Press. Massachusetts institute of technology. Cambridge, Massachusetts.