

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO**



**ROCAS DE MEMORIA:
GEOGRAFÍA SIMBÓLICA CUCAPÁ, KILIWA Y PA IPAI**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

VANESSA JEAN RUIZ ORTEGA

BAJO LA DIRECCIÓN DE
EVERARDO GARDUÑO RUIZ

MEXICALI, B.C., ABRIL DE 2015.

Índice

INTRODUCCIÓN	7
Sobre rocas y memoria.....	8
Objetivos y objeto de la investigación	11
Sobre la relación de la autora con su objeto de estudio	12
Reflexión sobre las implicaciones éticas del estudio	15
Apoyos recibidos para la realización de este proyecto	17
Descripción del capitulado.....	18
I. GEOGRAFÍA SIMBÓLICA	21
El geosímbolo: paisaje y memoria.....	22
Territorio.....	24
Operaciones y escalas de construcción territorial	25
Aportaciones de la ecología cultural para la comprensión de la territorialidad	29
Territorio simbólico	31
Símbolismo	33
Estudio de los símbolos.....	35
Análisis del geosímbolo.....	38
Códigos de lo histórico	38
Códigos religiosos.....	40
Códigos de lo expresivo.....	41
II. YUMANOS DE LA BAJA CALIFORNIA: ANTECEDENTES	50
Cucapás.....	56
Kiliwas	59

Pa ipais	61
Los yumanos actuales	63
Modos de subsistencia actual	66
Conflictos por tierras yumanas	69
Titularidad y conflictos por la tierra	69
Cosmogonía cucapá, kiliwa y pa ipai.....	73
Introducción a la geografía simbólica de los tres grupos yumanos	77
III. CUCAPÁS: PARIENTES DEL WISHPÁ	83
Montañas, cerros y cuevas	83
Wishpá: Cerro del Águila	83
Wicñieh: Cerro Prieto	85
Wijachajt Ñimcur: Cerro de la Ballena.....	86
Wicñiur: Las Pintas.....	89
Cañón de Guadalupe	91
Luahchajt Ñinmchuljit: Cola del Diablo	92
Sayuul Juak: Cerro del vestido roto	93
Wiyicup: La Ventana	94
Wiñejuak: Cerro de las Garzas.....	97
La Bruja de los cerros frente al Prieto.....	98
Agua.....	99
Río Colorado.....	99
Laguna Salada.....	104
Pozo Coyote	107
Ja'ñisaak: Agua de las Mujeres.....	110
Panteones	110
El Meganito.....	110
Area de Maatcat.....	112

Distribución cartográfica de los geosímbolos cucapá.....	115
IV. KILIWAS: A LOS PIES DE UEI MIJAK.....	116
Montañas, cerros y cuevas	116
Uei Mijak: Cerro Rayado.....	116
Ueitweim: Cerro Picacho.....	119
Picacho del Diablo	122
Cerros de los monitos.....	123
Cerros de la Cabellera.....	124
Cerro del Cuatro.....	127
Rocas.....	129
Piedra hechicera de San Pedro Mártir.....	129
Piedra hechicera camino a Arroyo de León	132
Petroglifos en Arroyo de León.....	135
Piedra juguete.....	136
Agua.....	138
Pocitos de Agua Caliente	138
Aguaje de los ojos cerrados	140
Aguajes kiliwa	140
Panteones y casas tumba.....	141
Lugares tumba.....	142
Panteón del Pedregal.....	147
Distribución cartográfica de los geosímbolos kiliwa.....	149
V. PA IPAIS: A ORILLAS DE JAKTBJOL.....	150
Montañas, cerros y cuevas	150
Uijjumbruip: Cerro Sabio.....	150
Uicual: Cerro Cuero.....	152
Uibnat: Cerro de la Palmilla.....	154

Uijamichmimp: Cerro de los gusanos	154
Cerro Colorado.....	156
Map'crair.....	158
Rocas.....	159
La piedra del canto en el Cerro De la Cruz.....	159
Los tres brujos.....	161
El hoyo de Jalkutat.....	166
Agua.....	169
Jaktbjol: Agua ruidosa	169
“El aguajito” que lleva hacia el mar de San Isidoro.....	171
Panteones	171
Matklieb: Panteón de Catarina.....	171
Lugar de reposo al aire.....	174
Áreas	174
Exmisión de Santa Catarina	174
La Placita	178
Distribución cartográfica de los geosímbolos pa ipai	179
VI. CONCLUSIONES	180
Símbolos dominantes	180
Nodos, redes y mallas de su territorio simbólico	181
Perfiles de la geografía simbólica cucapá, kiliwa y pa ipai	184
Gigantes de roca.....	184
Guardianes del paso	185
Lugares de encuentro	186
Lugares de reposo	187
Lugares de vida	187
Sobre la magia y el cuerpo, la vida y la muerte	191

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 194

INTRODUCCIÓN

“Construir monumentos, marcar espacios, respetar y conservar ruinas, son procesos que se desarrollan en el tiempo, que implican luchas sociales, y que producen (o fracasan en producir) esta semantización de los espacios materiales” (Jelin y Langland, 2003: 3,4).

Este trabajo es un resultado de investigación y registro de 55 sitios que en conjunto representan el territorio simbólico de las etnias cucapá, kiliwa y pa ipai. Estos son lugares de importancia cultural, resultado de procesos naturales (i.e. montañas, agujeros, rocas, etc.), o de la actividad humana (i.e. pictógrafos, petroglifos, cementerios, asentamientos históricos, etc.). Los cucapá, kiliwa y pa ipai son grupos de origen yumano y de tradición seminómada, cazadora, recolectora y pescadora, antiguos habitantes de la península de Baja California. Su hábitat comprendía tres ecosistemas diferentes: los valles, las sierras y las costas. El territorio de estos tres grupos se extendía desde el Golfo de California hasta el Océano Pacífico, y de las estribaciones al sur de la sierra de Juárez, al norte de la sierra de San Pedro Mártir. El caso cucapá se diferencia por su ubicación tradicional en las orillas del golfo de California, el delta y las márgenes del río Colorado. Debido a diferentes procesos de colonización la territorialidad yumana se ha visto transformada.

En la actualidad estos grupos se encuentran en comunidades sedentarias con límites territoriales específicos bajo la forma de ejidos o bienes comunales. Pese a ello, la extensión simbólica de su territorio trasciende los límites del marcaje político y legal, y confirma la afirmación de Simon Schama en el sentido de que el escenario físico de todo grupo se construye tanto de estratos de memoria como por capas de roca (Schama, 1995).

Sobre rocas y memoria

La roca granítica (en especial la cuarzodiorita y granodiorita¹) es el componente principal de la península de Baja California (alrededor de un 75%)... El resto se compone de “otras rocas cristalinas (gneises, cuarcitas y esquistos), andesitas y basaltos de origen volcánico [...] y rocas sedimentarias de origen reciente” (Peinado y Delgadillo, 1990: 26). Las formaciones de rocas crean cordilleras, cerros y paisajes que parecen esculpidos en diferentes tonos de color. Su solidez se combina, como aquellas vetas blancas de cuarzo atravesando una masa de piedra gris. Las rocas persisten incluso en las arenas del suelo bajacaliforniano.

Lo que se puede decir de las piedras depende más de la memoria. Desde este enfoque la memoria se comprende como las significaciones atribuidas a un pasado compartido. Lo relevante se externa (no el tiempo o la experiencia, sino su recuerdo y sentido atribuido), evocados por el narrador, para reconstruir un escenario y la experiencia vivida. La memoria no es historia porque sus pautas no tienen un orden estrictamente temporal y tampoco es sólo un acto subjetivo de origen psicológico, porque involucra el contexto social y sus demandas. La memoria se comprende aquí más como un acto político: “las poéticas del tiempo narrado, exhibido o argumentado, responden a una puja de poder sobre intereses del presente” (Rufer, 2014: 91).

Los “sujetos” o “informantes” (su memoria), determinan lo importante, lo que ha de compartirse, los detalles que sirven para ilustrar las significaciones aprendidas en el pasado, que toman existencia en el presente. Su narración implica una postura política (o identitaria, si se prefiere)... Quienes participan como informantes en esta investigación son indígenas, en su

¹ En un acercamiento visual a este tipo de roca se distinguen gránulos diminutos, cohesionados, de colores claros (como cuarzo) y negros (dioritas). La roca vista desde lejos da la apariencia de ser gris.

mayoría mayores de 50 años, algunos mayores de 60, otros mayores de 70. Ellos han sido testigos de procesos históricos que los identifican como sujetos coyunturales, que vivieron desde la primera mitad del siglo pasado y que vieron la transformación acelerada de sus contextos. Los descendientes de los mayores ancianos, nacieron en un seno cuya transformación tiene un ritmo sutil pero constante, tomando en cuenta el establecimiento de vías más efectivas de comunicación en esta región, como las carreteras, que se abrieron después de la segunda mitad del siglo XX. La memoria de los más jóvenes se alimenta también por las formas de adscripción identitaria, multi-indígena y transnacional (Garduño, 2004: 41), cuya apropiación responde a necesidades de afirmación política ante otros grupos o instituciones.



Imagen 1. Inocencia, informante cucapá, frente al cerro Las Pintas. Fotografía: Vanessa Ruiz.

La memoria no sólo varía en función del poder de clase, etnia, género y demás variables conocidas sino también en función de la edad. Después de todo, como dice Saldarriaga

Roa, “cada generación aporta y elimina algo. Lo que sobrevive, sumando los aportes, se traslada a otras generaciones” (Achugar, 2003: 194).

Es por esto que a la memoria se le identifica también como “el lugar desde donde se habla”. Visto de otra manera, es “el lugar desde donde se construye conocimiento” (Achugar, 2003: 191), tomando como premisa que el conocimiento no sólo proviene del discurso científico... Aquí se valoran los saberes compartidos por los guías “informantes”, bajo el enfoque de que, gracias a su relevancia cognitiva, toda información recordada, elaborada y transmitida, es importante o memorable para el ámbito en el que se expresa.



Imagen 2. En la foto aparecen dos cantantes pa ipai: Kenneth Reza y Delfina Albañez. Ellos fueron guías en nuestra visita del territorio pa ipai. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Objetivos y objeto de la investigación

El objetivo general de esta investigación fue una descripción, registro e interpretación de la geografía simbólica de los grupos cucapá, kiliwa y pa ipai, a partir del concepto geosímbolo. En este trabajo se considera geosímbolo a todo sitio, ruta, o área cartografiable, que por razones históricas, políticas, religiosas o expresivas-estéticas, constituyen un objeto de importancia cultural para determinada colectividad. Las preguntas iniciales fueron: ¿Qué geosímbolos identifican los cucapá, kiliwa y pa ipai, cómo son y dónde están localizados? ¿Cuáles son sus relatos y significaciones asociadas? ¿Qué revelan los símbolos acerca de la cultura de estos grupos?

Los geosímbolos representan una marca territorial, constituyen una pertenencia sociocultural de alguna colectividad o pueblo, no exenta de conflictos: “Como ‘vehículo de memoria’, la marca territorial no es más que un soporte, lleno de ambigüedades, para el trabajo subjetivo y para la acción colectiva, política y simbólica, de actores específicos en escenarios y coyunturas dadas” (Jelin y Langland, 2003: 4). El estudio de los geosímbolos implica el encuentro con estas dimensiones que confluyen.

Como técnica principal se utilizó la entrevista con informantes clave. El acercamiento hacia el objeto de estudio comenzó explorando las narrativas en torno a ‘lugares importantes’ de cada cultura, planteando ejemplos de lugares simbólicos kumiai, como los llamados “lugares con historia” (Garduño, Caccavari y Tapia, 2011). Para el reconocimiento de la geografía y las características morfológicas de los sitios se utilizó la observación directa de corte naturalista. Como apoyo se utilizaron herramientas de registro audiovisual, tanto de las entrevistas como de

los sitios. El trabajo de campo se inició con preguntas tipo *grand tour*,² para obtener un listado libre en el que se identificaron los geosímbolos e informantes. En posteriores visitas se realizaron entrevistas tipo *mini tour* acerca de las narrativas asociadas a los sitios. Muchos sitios fueron visitados, fotografiados, videograbados y geolocalizados.

Sobre la relación de la autora con su objeto de estudio

La elección del objeto de estudio responde a un interés muy propio que tiene raíces en tres momentos de mi historia personal: Las rocas y piedras semipreciosas fueron un objeto de gran fascinación para mí desde la niñez, lo que me indujo a coleccionar, examinar e identificar tipos de rocas y cuarzos, sus cualidades físicas. Asesorada en aquellos momentos por el paleontólogo Pedro García. Tuve más de 40 tipos de cuarzo, obsidianas de color azul, verde, marrón, negro, tornasol... Indagué también sobre sus agregados simbólicos (los “poderes” del cuarzo, los usos de estas piedras en diversas culturas y significados atribuidos).

Gracias a las maravillas de la tierra siempre tuve un gusto y predilección por conocer lugares. He tenido oportunidad de recorrer la franja de la península de Baja California hacia el norte, atravesando la frontera internacional, rumbo a los estados de Arizona, California, Oregon, Utah, Wyoming, Montana, Washington, Idaho. Circular vía terrestre permite capturar los tránsitos visuales entre las costas hacia los valles pastizales, más allá las sierras y bosques de árboles inmensos llenos de cascadas, para bajar al desierto de nuevo, cerca del Río Colorado.

Mientras estudiaba la carrera de psicología (más un par de años después), viajé

² Para información detallada sobre las técnicas de *grand tour* y *mini tour* en etnografía, consultar a James Spradley (1980).

anualmente hacia el sur de la República Mexicana. En esas travesías (y gracias a las grandes personas que me llevaron), entré en contacto con un grupo nahua de la sierra de Zongolica en Veracruz. Con ellos conocí la valoración simbólica de los lugares dentro del bosque tropical: las ofrendas que depositan en los ojos de agua, las ceremonias que se realizan en las cuevas, los cantos y rezos dedicados a ciertos cerros o momentos de la noche o el día... Entonces me vi valorando el espacio desde otra postura, respetando los sitios, llevando una ofrenda para obsequiar al lugar, o por lo menos, entrar en un estado de silencio. Como psicóloga me surgió la inquietud de saber qué pasa con esos cambios de apreciación que determinan cuando un lugar es sagrado (y cuando no), cuándo se da permiso de usarlo como diversión y cuándo es obligatorio hacer un tipo de reverencia, o cómo se negocian ambas posturas para estar en paz, ya sea con los “espíritus” del lugar, o con los habitantes de la comunidad, que suelen tomar muy en serio las actitudes hacia sus lugares sagrados...

Un tercer momento surgió cuando decidí realizar un proyecto de tesis para entrar a la Maestría en Estudios Socioculturales del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la UABC. Los estudios socioculturales son un campo que se enfoca en las expresiones culturales y que observa las prácticas de un actor dotado de subjetividad en relación con su contexto históricamente estructurado. Constituyen una exploración cualitativa e interpretativa de los significados y sentidos de los discursos y las prácticas. Son un campo de estudio sin adscripción disciplinaria que analiza los hechos sociales apoyados en la teoría y enfoque de diferentes ciencias sociales y humanidades (Mattelart y Neveu, 2004; Reynoso, 2000). En este sentido la presente investigación se sustenta en su mayoría con aportaciones de antropología, geografía, semiótica y sociología.

Se sabe de antemano que en un proyecto de investigación es mejor elegir un tema de

genuino interés, porque será un tema que se convertirá en vocación (o en su defecto, en obsesión). Decidí incorporarme al área “Cultura y medio ambiente”, de la línea ‘Indígenas y globalización’, porque en esa línea estaba mi repertorio de cuestionamientos más definidos. En un inicio el interés estaba en identificar los significados atribuidos al consumo que produce la huella ecológica de la sociedad mexicalense (en Mexicali, mi localidad de origen). Una complejidad de relaciones culturales, económicas y geográficas relativizan el acercamiento simbólico hacia los recursos naturales. Percibí de inmediato que la huella ecológica me llevaba de entrada al aspecto utilitario de la relación sujeto-naturaleza y creí que esa no sería la línea más motivante (en aquél entonces). Al acudir al Mtro. Alberto Tapia Landeros, descubrí que mi más pujante interés estaba en el *geosimbolismo*. Él me brindó un noble apoyo, orientación y empatía, y con él estoy sinceramente agradecida.

Reconozco que este trabajo se ha dado gracias a todos los yumanos que me dieron la oportunidad para convivir de cerca, recibíendome en su casa, y que han compartido su conocimiento. Quiero hacer presente a “los informantes”, a quienes no conocía antes de emprender este estudio, y que ahora son parte de mi historia de vida, de quienes recibí mucho y agradezco todo este trabajo: Inocencia González, Antonia Torres, Citlalli Ruano, Martín Rodríguez, José Ochurte, Leonor Fardlow, Elías Espinoza, Mónica González, Hipólita Espinoza, Eusebio Álvarez, Tito Ochoa, Anacleta Albañez (QEPD), Amalia Albañez, Gloria Regino, Adelaida Albañez, Delfina Albañez y Kenneth Reza. Cada uno de ellos contribuyó al planteamiento de esta tesis y para ellos es este trabajo. Con la esperanza de que la presente documentación les sea útil, valiosa y favorable. Es producto de la intención por visibilizar la vigencia de su cultura y territorialidad. Y quiero aclarar que en ese intento, procuré escribir los nombres de los lugares en su lengua nativa, en la pronunciación que pude rescatar con mi oído de

las grabaciones de audio... Si hay alguna corrección o nuevos nombres de su cartografía, con gusto lo incorporamos.

Reflexión sobre las implicaciones éticas del estudio

El conocimiento construido por los grupos indígenas toca esferas que las estructuras de análisis 'moderno' occidental no sostienen en su universo común. Hay diferencias en la sintaxis con la que se construye el mundo indígena en comparación con el discurso científico tradicional. Parte desde la construcción cultural que separa al sujeto del objeto, separa al testigo del fenómeno, pone a la cultura vs naturaleza, propio del "dualismo ontológico" característico del paradigma occidental. Desde ese lugar no se entiende a la integración cuerpo-naturaleza de la construcción indígena (Le Bretón, 2002: 8; Luque y Robles, 2006: 54, 55).

Como investigación implica una dimensión ética. Se puede ver desde varios ángulos. Uno de ellos, es el lugar de la entrevistadora como interesada externa al grupo. La indagación académica sobre los lugares indígenas conlleva una problemática ética mas no es irresoluble. Por un lado el riesgo está en la postura del investigador como foráneo, no nativo, que en su afán de construcción de conocimiento, evidencia información íntima de los grupos. El riesgo está en la utilización de la información para principal beneficio de los investigadores que "saquean" conocimiento, lo publican y reciben honores por el mismo sin retribuir al grupo en lo mínimo (Luque y Robles, 2006: 36). Otro tipo de riesgo plantea la hermenéutica, con la cual la información original es interpretada desde el criterio de análisis académico, con su propia descripción de la cultura del nativo. Esta es una posición incómoda para los "sujetos de estudio" que comúnmente no podrán acceder a los espacios académicos para reivindicarse o recuperar información...

¿Qué información puede ser riesgosa en este caso? En específico, la descripción y localización de lugares indígenas pueden servir como instrumento sutil para la colonización: la academia poniendo a disposición de los externos al grupo su información más sagrada junto con su perfecta localización en el mapa. Para otro tipo de intereses, el acceso a los lugares significa la posibilidad de alterarlos, vandalizarlos o desaparecerlos. Como antecedente cercano, se tiene documentada la desaparición de ‘lugares con historia’ de la geografía simbólica kumiai, otro grupo yumano de Baja California (Garduño et al., 2011; Garduño, 2014). Estas razones son suficientes para que algunos grupos nativos hayan optado por no compartir a los otros sus saberes más apreciados. Esto explica por qué ciertas naciones indígenas han preferido cerrar las puertas o condicionar la entrada a sus territorios simbólicos como una estrategia de preservación de la cultura y los sitios y otros objetos sagrados (Gulliford, 2000: 182-186; Luque y Robles, 2006: 36, 47).

No obstante, la propuesta de este trabajo va dedicada a la documentación de su territorio simbólico pensando en la superación de los mencionados riesgos éticos y políticos. Los yumanos entrevistados no ignoran estas implicaciones. Más de un informante cuestionó para qué quería saber cuáles eran sus sitios importantes. Tuve que explicar los propósitos del trabajo. En una interacción con uno de ellos, le pregunté si no sentían un riesgo al revelar sus sitios a otras personas. Aseguró que para otros indios tal vez sí, pero para ellos no. Lo considera más viable que desfavorable. Se sabe que los yumanos han pedido estudios que registren la presencia de sitios sagrados. En mi opinión creo que tienen la ventaja debido a que este documento sirve como evidencia formal de la existencia de su territorio simbólico. La mayoría de sus lugares de valor cultural están fuera de su jurisdicción territorial, y han sido prácticamente invisibles.

Esta investigación participó en la elaboración de un video documental llamado *Paisaje y*

memoria: la geografía simbólica de los yumanos de Baja California, financiado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Consistió en la elaboración de tres cortometrajes de 30 min cada uno, narrados en lengua nativa, y que retratan la geografía simbólica de los pueblos cucapá, kiliwa y pa ipai. Mi participación en ese proyecto de memoria audiovisual se debe al doctor Everardo Garduño, quien me invitó a colaborar.

Apoyos recibidos para la realización de este proyecto

En este punto se completan los agradecimientos a todos los que apoyaron de diferentes formas la culminación de este producto. Debo reconocer que el principal soporte en este proceso ha sido mi director de tesis, en quien encontré un franco apoyo y amistad. A lo largo de dos años de acompañamiento hemos compartido experiencias y unas cuantas preocupaciones. Visitamos los lugares, nos asoleamos, y viajamos horas por carretera a diferentes horas del día y la noche. Quiero expresarle que he encontrado en él a uno de mis seres humanos favoritos, en quien mi admiración se desdobra como profundo respeto y sincero agradecimiento. Gracias por toda tu paciencia, buen humor y generosidad, Everardo Garduño Ruíz.

Quiero agradecer también a las personas que estuvieron muy cerca de mí durante el proceso de construcción de este trabajo, mi hermano Rodrigo Ruiz Ortega, y Luis Alberto Curiel, artista creador del proyecto *Rupestroide*, por su apoyo moral y material para aquellos días en que necesité respaldo extra. Así también a mi amigo Julián Güereña, quien me ayudó además en la edición de la cartografía. Mis padres Leticia Ortega y Rodrigo Ruiz siempre tendrán mi agradecimiento en cualquiera de mis logros... Y en especial agradezco al antropólogo Efraín

García Landa por influir insospechablemente en mi vida y mis caminos, así como a Gricelda Rivera y Acacio Acatécatl, quienes me llevaron de la mano a tantos lugares sagrados...

Se recibieron muchas ayudas externas para la realización de este proyecto. Gracias a la CDI, el Instituto CUNA, el IIC-Museo UABC, la productora Polen Audiovisual y la edición de Juan Carlos López, se generó el video documental. De esa experiencia recupero muchos momentos y aprendizajes. Agradezco también el apoyo del doctor Oswaldo Leyva, del Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica de la UABC Mexicali, en Arquitectura, quien me asesoró en el manejo de la georreferenciación, y me facilitó documentos muy importantes y útiles. Agradezco a todos los lectores que ayudaron a lo largo de la construcción de esta tesis: la doctora Judith Ley, la doctora Nelly Calderón, y el doctor Juan Luis Sariego por sus importantes sugerencias, orientación y consideraciones compartidas. Debo mencionar a todos los que fueron mis profesores de la MESC y a mis compañeros. Con un agradecimiento especial al que fuera director del instituto, el doctor Luis Ongay por facilitarme tantas veces el apoyo y los recursos que necesité.

Para cerrar con estos agradecimientos, debo reiterar que nada de esto hubiera sido posible sin los informantes, guías nativos, que sustentan todo el trabajo de campo.

Descripción del capitulado

En el capítulo I se aborda la noción *geografía simbólica*. Se establece el concepto geosímbolo como una categoría de acercamiento directo a este campo de estudio. Se acercan los conceptos de espacio, paisaje y territorio provenientes de la geografía cultural y la antropología para identificar la territorialidad, sus diferentes escalas de operación y a construcción simbólica

del mismo. Se aprovechan conceptos traídos de la semiótica para el estudio y comprensión de lo simbólico, y así también se explora el enfoque de la ecología cultural. Se definen los conceptos signo y símbolo. Se muestran algunas formas en que los etnógrafos abordaron la simbología. Al final del capítulo se definen los códigos que determinan al geosímbolo como un marcador cultural. Los códigos de lectura permiten reconocer si se trata de un símbolo histórico, religioso o estético-expresivo.

El capítulo II presenta a los sujetos de estudio. Se exploran antecedentes históricos y etnográficos que describen a los cucapá, kiliwas y pa ipai de la península. Se revisa el contexto actual de estas etnias y su territorialidad. Los yumanos fueron antiguos pobladores de estas tierras. Se presentan algunos relatos cosmogónicos que sirven como abono para el estudio de la geografía simbólica, objetivo de este trabajo. Por último en este capítulo se presentan los resultados preliminares del trabajo de campo y las generalidades del geosimbolismo de cada grupo.

Los capítulos III, IV y V comprenden el análisis de los geosímbolos de los cucapá, de los kiliwa y de los pa ipai respectivamente³. En estos tres capítulos, uno por etnia, la información se dispone a partir de cinco categorías fisiográficas en la que encaja cada geosímbolo: 1) montañas, cerros y cuevas (las cuevas de la narrativa se encuentran en montañas o cerros); 2) rocas; 3) cuerpos de agua; 4) panteones 5) zonas (que no entran en ninguna de las anteriores porque comprenden un pequeño perímetro dentro de un cerro, o de la comunidad, o de una región mayor que abarca sierras y planicies).

³ El orden seguido para la presentación de los grupos nativos corresponde a su ubicación en la ruta seguida por mi propio descubrimiento de la geografía simbólica. El trabajo de campo comenzó desde Mexicali, llegando primero a la comunidad cucapá siguiendo la carretera hacia San Felipe. Sendos kilómetros al sur, un poco antes de llegar al puerto, se encuentra la carretera federal número 3 que atraviesa la península hacia el Océano Pacífico, rumbo a Ensenada. Esta carretera pasa por Valle de la Trinidad, zona de los kiliwa. Al continuar la carretera rumbo al oeste, se llega a la zona de los pa ipai subiendo la cuesta y al norte.

Este trabajo finaliza con las conclusiones en el capítulo VI. En él se interpreta el conjunto del geosimbolismo. En un primer acercamiento, a partir de los símbolos dominantes. Enseguida el geosímbolo se muestra como nodo que se articula con otros formando trazos de redes o fronteras. En una interpretación cualitativa se presentan cinco tipos de lugar que representan los perfiles de la geografía simbólica yumana. Por último, se recuperan algunos detalles de los sentidos y objetos de la religiosidad y estética descubiertos en la narrativa geosimbólica de estos tres grupos nativos.

I. GEOGRAFÍA SIMBÓLICA

El tema ‘geografía simbólica’ nos inserta y ubica en el plano geográfico, concreto y objetivo, y enseguida se dirige al orden de lo simbólico, abstracto y subjetivo. Esta aproximación reconoce que hay elementos en la geografía que son símbolos para ciertos grupos. *Símbolo* ha sido una categoría que se generó desde la semiótica y conquistó a la antropología desde hace décadas. Los símbolos como objeto de estudio son un material rico que permite acercarse a la comprensión de las culturas (Geertz, 2003).

Simbólico tiene en antropología una acepción restringida y una amplia. En su acepción restringida o especializada, sirve para calificar las obras de la cultura que tienen como característica estar provistas de un valor que se percibe como inmediatamente expresivo: mitos, ritos, creencias, etc. (...) En su acepción amplia, el adjetivo simbólico remite tanto a ese proceso constitutivo del estado de cultura que es la atribución de sentido al mundo (Lenclud; en Bonte y Izard, 2008: 672)

La geografía simbólica retoma ambas acepciones antropológicas. Reconoce la geografía como una construcción cultural que está impregnada de mitos, ritos, creencias. A la vez identifica diferentes paradigmas desde los cuales se construye el sentido del mundo geográfico. Como área de estudio representa la convergencia entre la geografía cultural y la antropología, y se refuerza con los estudios sobre territorialidad simbólica. El interés explícito en la dimensión simbólica de la geografía se impulsó con Jöel Bonnemaïson, quien introdujo el término geosimbolismo para designar ese aspecto de la geografía que tiene significados especiales y específicos para determinadas culturas. Un modo muy concreto de encontrar este aspecto es identificando los geosímbolos.

El geosímbolo: paisaje y memoria

Se nombra geosímbolo a los objetos geográficos, lugares, rutas o áreas que tienen un valor cultural histórico, político, religioso o expresivo:

Un geosímbolo es un marcador espacial, un signo en el espacio que refleja y forja identidad. Puede ser un lugar santo (Jerusalén, Roma), un lugar venerado (la Casa Blanca en Washington, una montaña, un monumento), un lugar sagrado (el papel de los bosques de roble, fuentes sagradas, bosques y calvarios en Gran Bretaña). Los geosímbolos marcan un territorio por medio del significado de signos, que establecen una iconología sobre el suelo. Por consiguiente, los geosímbolos indican los límites de un territorio; también le dan vida, le dan significado y lo estructuran. (Bonnemaison, 2005:45)

Los geosímbolos son elementos concretos de la geografía que son símbolos propiamente dichos. Son objetos o lugares discernibles en el paisaje y georeferenciables, en su aspecto objetivo, lo que permite su representación cartográfica. Los geosímbolos reúnen la percepción cognitiva y estética del paisaje y la interpretación de significados compartidos socialmente. Para los geógrafos culturales como Raffestin y Levy (1998), el paisaje es una construcción social. Es el hombre quien le da coherencia, ya sea mediante el encuadre de una imagen o en la narración de una historia.

Los geosímbolos en el paisaje se perciben como parte del *landscape* o del *manscape* (Schama, 1995). El *landscape* corresponde al objeto geográfico o paisaje que se ha formado por acción de las fuerzas naturales. En cambio, el *manscape* corresponde al paisaje modelado por la acción humana. El 'landscape' se constituye por dar ejemplos por cerros, cuerpos de agua,

montañas, explanadas, cuevas, rocas, junto a los cielos y la vegetación... Mientras los panteones o altares construidos sobre una base 'natural' corresponden al 'mandscape' por ser sitios intervenidos culturalmente. Con características de ambos tipos de paisaje, otros sitios como los petroglifos, geoglifos o pinturas rupestres, constituyen una base predominantemente natural que es humanizada (por medio de la expresión estética).

En geografía cultural se considera que el espacio se percibe como paisaje (Bonnemaison 2005). El espacio geográfico es una ubicación en el globo terráqueo, realidad natural, estructurada y objetiva, objeto de la Geografía Física (Raffestin y Levy, 1998). Giménez (1999) lo concibe como "una porción cualquiera de la superficie terrestre considerada previamente a toda representación y toda práctica", la realidad material preexistente, una porción terrestre en estado desconocido, la "materia prima" sobre la que se funda un territorio (Giménez y Gendrau, 2005).

El paisaje es la aprehensión sensorial, predominantemente visual (humana) de una realidad física (el espacio) (Schama, 1995). En la práctica, el espacio es paisaje, según el geógrafo Jöel Bonnemaison (2005). El paisaje-espacio concebido por este autor, se compone de tres dimensiones discernibles entre sí: escenario geográfico, territorio y geosimbolismo. Se constituye a partir de: 1) establecimiento geográfico-ecológico que involucra clima, suelos, hidrología, vegetación, además, densidades de población humana; 2) territorio que se construye por interrupciones geopolíticas y fronteras, estructurados con centros, núcleos y márgenes; 3) geosimbolismo, que corresponde a la estructura simbólica del paisaje, es decir, a las significaciones culturales atribuidas a ciertos elementos del escenario geográfico.

Esta esquematización del paisaje, ubica al territorio específicamente como una dimensión geopolítica, como área jurisdiccional adscrito a una institución. No obstante también lo ve como

“el reverso del espacio”, como una construcción que se entrelaza con el geosimbolismo. En tanto el espacio es real (natural y físico), el territorio es ideal (cultural y abstracto). En 1999 Gilberto Giménez acercó el concepto territorio desde la sociología, basado en la geografía cultural. El territorio se ve como una construcción a partir de la apropiación del espacio.

El espacio es la matriz geográfica de los hechos sociales, a la que se ha llamado por Giménez (1999) “campo de posibles” y “nuestra prisión originaria”, en cuyas palabras se entiende que nacimos predeterminados por esta dimensión espacial y que ésta tiene contenidos posibles. En esta realidad posible, el espacio está “vivo” tal como Alicia Barabas lo reconoce: como un principio activo conformado por particularidades o excepcionalidades que *interactúan* con los usuarios (2004:11). Se debe reconocer que la geografía se compone de materiales y fuerzas que están en constante movimiento (desde los eventos meteorológicos hasta los movimientos tectónicos en cuyo medio se encuentra la biósfera).

Territorio

El territorio se concibe aquí como el “conjunto integral de los elementos naturales de un espacio geográfico identificado con un pueblo determinado”, en consonancia con Pedro García Hierro y Alexandre Surrallés (2009). Para estos autores, el territorio es la base y el producto de la historia y la cultura de un grupo. Por esta razón, tiene valor de identidad cultural y permite la autodeterminación de los pueblos tal como ha sucedido desde tiempos inmemoriales.

También de acuerdo con Giménez y Gendrau (2005), el territorio es “el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades

vitales, que pueden ser materiales o simbólicas”. Esta definición está basada en los geógrafos Claude Raffestin, Guy Di Meo, Jaques Scheibling, y Jean-Michel Hoerner. Por su parte, Bonnemaïson (2005:114) lo define prácticamente en las mismas palabras. El espacio es la base sobre la que se funda un territorio. La geografía cultural ubica a los grupos, al individuo y su cultura, como el centro que da significado a los elementos presentes en el medio ambiente: los explora y se adueña material y simbólicamente de ellos, estableciendo territorios (Bonnemaïson, 2005; Giménez, 1999; Raffestin, 1977).

Operaciones y escalas de construcción territorial

La geografía humana ha identificado tres operaciones básicas con las cuales se fabrica un territorio: segmentando superficies (creando *mallas*), implantando *nudos* y construyendo *redes* (Raffestin, en Giménez, 1999). Las mallas implican la noción de límite conformando áreas divididas entre sí, las cuales permiten el funcionamiento óptimo del conjunto de las actividades sociales de la población incluida y también el control de la misma. Los nudos son “centros de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados entre sí” que sirven como punto referencial para definir la posición relativa de los actores sociales respecto al nodo. Una red es el entramado de líneas que comunican entre sí a por lo menos tres nudos o puntos, y éstas surgen de la necesidad de los actores sociales por relacionarse, aproximarse o alejarse (redes de carreteras, ferroviarias, rutas o etc.) (28).

Estas operaciones de producción territorial pueden darse “en función de imperativos económicos, políticos, sociales y culturales” (Giménez y Gendrau, 2005: 431). Las mismas suceden en diferentes niveles escalares y en razón de los grupos o individuos desde los cuales se

aprecia el territorio, de modo que se puede hablar de niveles escalares para distintas territorialidades.

Se entiende por territorialidad “la vivencia cultural de un territorio considerado propio, en un sentido más parecido al de patria que al de propiedad” (García y Surrallés, 2009: 26). En consonancia, Everardo Garduño (2011: 37) la concibe como un sentido de pertenencia asociada a un área física particular. Dicha área se puede visualizar a partir de un centro que es el individuo y se puede extender hasta una perspectiva global (Giménez y Gendrau, 2005).

Las escalas de territorialidad involucran diferentes niveles que van desde lo individual a lo supranacional. El nivel más elemental es la casa-habitación. La casa es el nicho indispensable que media entre el ‘yo’ y el mundo exterior. Es el territorio más íntimo e inmediato y puede ser visto como una prolongación territorial del propio cuerpo (Giménez y Gendrau, 2005: 432). Debido a esta identificación yo-cuerpo-casa, no sorprende que entre los kiliwas y pa ipais se acostumbraba incinerar la morada de alguien cuando fallecía, tal como se hacía con los cuerpos en el pasado; actualmente se opta por abandonar la vivienda, hecha de concreto.

En el siguiente nivel están los ‘territorios próximos’: el pueblo, el barrio, la ciudad o el municipio. Es el espacio que circunda o sucede a la casa-habitación, y también puede ser objeto de apego o afecto. Es el escenario de una vida social base: la seguridad, la educación, el mantenimiento de caminos y rutas, solidaridad vecinal, celebraciones y entretenimientos (Giménez y Gendrau, 2005: 433). En este nivel tenemos las comunidades en las que se encuentran nuestros sujetos de estudio: Ejido El Mayor Cucapá; los kiliwas en Valle de la Trinidad y Arroyo de León; y los pa ipai en Santa Catarina y Héroes de la Independencia. Dentro de su narrativa se menciona en cierta medida la toponimia de las cabeceras municipales que a la vez son las ciudades más próximas a las comunidades: Mexicali y Ensenada.

Después de estos territorios próximos se encuentran los ‘territorios intermediarios’, que se conciben entre la localidad y el “vasto mundo”. Es la *región sociocultural*, que no es un espacio jurídicamente definido. Se integra desde el área de las rutinas locales hacia el exterior donde están los linderos en los que comienzan las migraciones a ‘tierras lejanas’ o la aventura a lo desconocido. La región es definida por Armand Frémont como “un espacio intermedio de menor extensión que la nación y el gran espacio de la civilización, pero más vasto que el espacio social de un grupo y, *a fortiori*, de una localidad” (en Giménez y Gendrau, 2005: 433).

El mismo autor propone tres tipos-ideales de regiones: 1) las regiones ‘fluidas’; 2) las regiones de ‘arraigo’; y 3) las regiones ‘funcionales’. La primera corresponde a poblaciones con alta movilidad o no estabilizadas, como las de cazadores-recolectores, nómadas o seminómada, (propia de los yumanos); la segunda es característica de poblaciones que constituyen comunidades estables con fuerte apego territorial, como las civilizaciones campesinas tradicionales; las regiones funcionales son correlativas a las ciudades y grandes metrópolis.

No se debe perder de vista que la región (sociocultural) cumple con funciones territoriales (no sólo encierra una porción de la superficie terrestre). Según el geógrafo Guy Di Méo (en Giménez y Gendrau, 2005), debe reunir condiciones para considerarse como tal: “es un espacio social, vivido e identitario, delimitado en función de una lógica organizativa, cultural y política”; es un espacio simbólico donde el individuo que la recorre encuentra en ella valores culturales o experimenta un sentimiento de identificación respecto a las personas con quienes se encuentre. En este sentido el territorio yumano antiguamente comprendía una macroregión en común (la península) con regiones en las que se disciplinan las áreas de prevalencia de cada etnia. En este sentido podemos encontrar diferencias entre las regiones que habitan los tres grupos yumanos, en especial la diferencia de la cucapá frente a la kiliwa y pa ipai, las cuales serán

descritas posteriormente.

Es preciso aclarar que la división jurídico-política del territorio no excluye su dimensión simbólica afectiva:

la región puede ser apropiada subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo y, sobre todo, como símbolo de identidad socioterritorial. En este caso, los sujetos (individuales y colectivos) interiorizan el espacio regional integrándolo a su propio sistema cultural. (Giménez y Gendrau, 2005: 433)

Esta afirmación se puede extender hacia cualquier nivel de la escala, no sólo en la región. También se extiende hasta las fronteras del país natal.

Más allá de la región sociocultural encontramos el territorio del Estado-Nación. Este nivel escalar se percibe en las divisiones geopolíticas que legitiman la jurisdicción espacial del Estado en sus múltiples niveles (nacional, estatal, municipal). Los autores ubican el surgimiento del concepto político del territorio a partir de los tratados de Westfalia a mediados del siglo XVII: “A partir de entonces el territorio se convierte en soporte de naciones, el espacio sobre el cual se ejerce la competencia exclusiva de sus estados”. Es así como emerge el Estado-Nación, que desde entonces desempeña un papel decisivo del control político y social de las poblaciones que habitan la geografía comprendida dentro de los límites territoriales. Constituye una visión sobre el territorio que ostenta y da origen a la nacionalidad y por tal razón también puede ser contenedor de apego o identidad sociocultural.

Por último se encuentra el nivel global que trasciende las fronteras nacionales. Se trata de los “territorios de la globalización” que en realidad se constituyen por redes cuyos nodos principales son las grandes potencias económicas. No obstante, fuera de la cartografía que retrata

la expansión de las empresas multinacionales, el mundo entero puede verse como un territorio de la humanidad “si se admite la idea de conciencia de pertenencia de los hombres a un mismo planeta” (Giménez y Gendrau, 2005: 432).

En suma, la superficie terrestre es valorada y utilizada por grupos que se ubican dentro de una jurisdicción nacional, identifican una región a la que pertenecen y habitan localidades que dan soporte a su cultura particular. En todos los niveles escalares existe el territorio como resultado de una “apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una ‘producción’ a partir del espacio inscrita en el campo del *poder* por las relaciones que pone en juego” (Giménez, 1999: 27).

Aportaciones de la ecología cultural para la comprensión de la territorialidad

La ecología cultural se enfocó en las formas en que los grupos humanos se adaptan a las exigencias que implica vivir de los recursos presentes en su ecosistema inmediato. Pretende identificar claves que relacionan los rasgos socioculturales de los grupos con los elementos y características de su entorno ambiental. La ecología cultural, como rama de la antropología “difiere de la ecología social y humana en busca de la explicación sobre el origen de los diferentes patrones y rasgos culturales particulares que se caracterizan en las diferentes áreas [ecológicas]” (Steward, 1976: 327; mi traducción).

Algunos representantes, como Julian Steward, se enfocaron principalmente en la organización del trabajo y los modos de producción adaptados a los materiales de las áreas geográficas particulares. La tecnología en estos casos representa un indicador material de la sofisticación de la cultura. Se encuentran relaciones entre las prácticas y el cambio o

conservación ecológica (McCay, 1996). Franz Boas encontró relación entre las áreas geográficas con presencia de grupos nativos, las pautas culturales presentes y la disponibilidad de recursos naturales. Su discípulo Alfred Kroeber desarrolló un modelo de análisis para identificar dichas áreas y sus núcleos representados por las culturas de mayor productividad económica y “riqueza cultural”. Generó un modelo basado en estadísticas y cuantificación: de la población, de la extensión territorial, de la producción de objetos materiales y de la diversidad de ritos. En California descubrió cuatro áreas culturales prevalentes cuyo centro era la cultura con acceso a bosques que proveían de una madera particularmente útil y explotable (Buckley, 1989). Uno de los sucesores de Kroeber, fue Peveril Meigs, quien realizó etnografía de los kiliwas (1939).

Roy Rappaport (1967, 1971, 1979) encontró una estrecha relación entre los rituales y el sostenimiento de las condiciones ecológicas necesarias para la subsistencia. Este ecólogo cultural concluye que por medio de otras prácticas como los rituales los grupos claramente regulan los usos del ambiente en beneficio de la población y el ambiente mismo. En los rituales el papel de lo sagrado tiene un peso fundamental. Lo sagrado tiene una función en la adaptación de las sociedades, particularmente las que Roy Rapapport (1971) denomina “con tecnología simple”. Este autor definió por sagrado, aquél discurso y símbolos, especialmente religiosos, conferidos de incuestionabilidad, que en su estatus no se puede verificar empíricamente, y que conduce a un criterio de fe absoluta con el cual es imposible dudar. El papel de ‘lo santo’ o ‘sagrado’, funciona como un acicate para la ejecución y respeto de los rituales. La religiosidad o sacralización de prácticas, objetos y lugares tendría, según Rapapport, fuertes funciones adaptativas y de preservación. En los rituales se transmite información relevante para la comunidad. Cumplen una función de comunicación y de regulación (Rapapport, 1979).

En un contexto actual los territorios indígenas son amenazados por intereses privados que buscan la explotación mercantil de “los territorios de la globalización”. Los cambios provocados por la intrusión de la industria o cualquier proyecto que ignora los territorios indígenas trastornan las relaciones tradicionales que los grupos étnicos han mantenido con su medio ambiente durante siglos. Los antropólogos de la nueva ecología cultural han observado la reelaboración de narrativas por parte de grupos indígenas como medio para evidenciar ante las compañías privadas extranjeras la importancia cultural de ciertos elementos de su hábitat. Esta postura por parte de los grupos indígenas opera como un medio de resistencia para evitar el despojo o la sobreexplotación (Biersack, 1999). La llamada ‘nueva ecología cultural’ se ubica ahora en las intersecciones entre los sistemas global, nacional, regional y local. Se estudian las interacciones entre los múltiples niveles y aborda la importancia de las mediaciones culturales locales-internacionales en el trato ecológico (Kottak, 1999).

En la valoración de las cualidades por las que se aprecia el territorio participan “productores, actores y ‘consumidores’” (Giménez, 1999: 27), que pueden ser el Estado, empresas, grupo o individuos... Ellos determinan la forma de apropiación, que puede ir del polo material-instrumental al simbólico-expresivo.

Territorio simbólico

De modo didáctico, Gilberto Giménez (1999, 2007) contempla el uso del territorio en dos polos que van de lo instrumental-utilitario a lo simbólico-expresivo. En el polo funcional-utilitario se percibe en el uso instrumental de los elementos de la naturaleza como fuente de

recursos para satisfacción de necesidades materiales. En cambio, el polo simbólico-cultural del territorio se encuentra a partir de inscripciones de historias o tradiciones ligadas a un espacio particular, en la presencia de recintos sagrados, o en la valoración de ciertos elementos geográficos como símbolos de la comunidad o referentes de la identidad de un grupo, por ejemplo, un repertorio de geosímbolos.

Ambas dimensiones aparecen separadas como opuestas, más los autores advierten que suelen ser indisociables o profundamente complementarias. Estos dos polos en realidad constituyen un eje en cuyo interior se presentan gradaciones. La apreciación de los elementos naturales concretos con valor instrumental suelen conllevar también una estimación simbólica-expresiva (Giménez, 2007). El territorio suele ser un espacio *nombrado* “tejido con representaciones, concepciones y creencias”, que involucran memoria y valoración afectiva de profundo contenido emocional (Barabas, 2010: 12).

El territorio “–con sus paisajes característicos y tipificadores- sigue siendo objeto de un fuerte apego afectivo y se presenta como una pantalla sobre la cual las comunidades proyectan su imaginario, valores e identidad” (Giménez y Gendrau, 2005: 447).

En los estudios de geografía simbólica se encuentran palabras clave como ‘territorio simbólico’ y ‘lugares sagrados’. Geografía simbólica es una noción que sólo se aclara después de hablar de territorio. Sea por esto que el concepto geografía simbólica se iguale al de territorio simbólico. La problemática entorno al territorio simbólico es interés de varios autores y estudiosos de las ciencias sociales dentro de México (Barabas, 2004, 2010; Garduño, 2014; Giménez y Gendrau, 2005; Giménez, 1999, 2007; Luque y Robles, 2006; Mendiola, 2008; Velasco, 1991, 2003) y en otros países (Biersack, 1999; García y Surrallés, 2009; Gulliford, 2000; Swan, 1988).

La territorialidad simbólica se vincula con categorías de representaciones territoriales estructuradas, articuladas y en acuerdo con una lógica interna que es propia de las culturas. Los territorios simbólicos están marcados por la cosmovisión, por las prácticas rituales, la mitología y los lugares sagrados que llegan a ser emblemas territoriales e identitarios y esto en sí es el territorio cultural, su espacio es la urdimbre de representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional. (Mendiola, 2008: 26)

Se ha visto que el territorio, se percibe desde diferentes escalas de conocimiento o representación y diferentes formas de apropiación cultural. De modo semejante ocurre con el paisaje. En el mundo objetivo se presentan los elementos geográficos concretos y atraviesan el aparato cognitivo del individuo que entiende el entorno desde significados generados en la experiencia subjetiva.

Símbolismo

El proceso semiótico surge de la comunicación entre al menos dos interlocutores que establecen por medio de un mensaje, los significados o representaciones que serán asociados a un objeto (estímulo, sonido, imagen, cosa). Este proceso es dinámico y complejo. Las pautas para entender los estímulos del exterior surgen de la socialización. Para resaltar esta cualidad activa de los signos, Peirce estableció que los componentes del signo son *representamen* (o signo), *objeto* e *interpretante*: “El *representamen* es el signo sustituyente, el *objeto* la cosa sustituida y el *interpretante* la idea que transmite acerca de esa cosa” (Caivano, 2005: 115).

El objeto no resulta totalmente sustituido por el signo. Este último resalta algún aspecto del objeto solamente, de modo que el interpretante (o la idea que transmite acerca de él), siempre puede explorar y construir el conocimiento del objeto.

Este interpretante no debe ser confundido con el intérprete, que es el ser viviente u organismo que recibe el mensaje. El interpretante es también un signo, es la idea producida por el *representamen* acerca del objeto, pero es un signo más elaborado que el que le dio origen (Caivano, 2005: 115).

Siguiendo a Edmund Leach (1989:16-21), tanto los signos como los símbolos son *signum* (llamado representamen por Peirce). Los signos para Leach representan “un significado convencional totalmente fijo” que se establece culturalmente y que implica contigüidad evidente respecto a lo que significa. La relación entre el objeto y el mensaje en el signo es intrínseca, y es metonímica. Leach afirma en palabras llanas que “la metonimia existe ‘cuando una parte representa a un todo’” (p.e. el humo representa al fuego, las nubes negras indican posible lluvia, la corona representa al rey).

Los símbolos se caracterizan por ser objetos dependientes de una afirmación particular socialmente preestablecida, y a veces consiste incluso en una definición individualizada. Los símbolos representan contenidos que no tienen relación intrínseca con el objeto. Las atribuciones dadas al objeto corresponden con afirmaciones de semejanza establecidas arbitrariamente (Leach, 1989:21). De modo que los símbolos representan contenidos metafóricos: “las relaciones de *signo* son contigüas y así principalmente *metonímicas*, mientras que las relaciones *simbólicas* son afirmaciones arbitrarias de semejanza y, por lo tanto, principalmente *metafóricas*” (Leach, 1989: 21).

Para establecer el significado de significado se tomará prestada la enunciaci3n de L3vi-Strauss (2002: 33): “¿Qu3 significa el t3rmino ‘significar’? Me parece que la 3nica respuesta posible es que ‘significar’ significa la posibilidad de que cualquier tipo de informaci3n sea traducida a un lenguaje diferente”. En este sentido no todos los relatos asociados a los geos3mbolos representan significados. Es decir, los relatos no son traducciones del objeto geogr3fico, son met3foras del objeto, o viceversa, el objeto se percibe como met3fora del relato.

Un mismo signo se puede entender de diferentes maneras, as3 como Clifford Geertz analiz3 en su introducci3n a *La interpretaci3n de las culturas* (2003: 21, 22), un gui3o puede ser signo de un tic nervioso, de un gesto de condescendencia o de complicidad. Por esta raz3n para comprender un signo se establece el sentido del significado y este se puede entender mejor dentro del contexto. Los signos son polis3micos (Bunte y Izard, 2008), un mismo est3mulo podr3 asociarse con m3ltiples interpretantes y sentidos: “El sentido de un t3rmino (o signo) es el recorrido de lectura que se elige dentro del contexto para las significaciones viables” (Eco, 1976:186). El sentido revela sobre la forma en que se interpretan.

Estudio de los s3mbolos

El estudio de los s3mbolos por parte de la antropolog3a y la etnolog3a tiene larga tradici3n. Se destaca la l3nea elaborada por L3vi-Strauss (1995). En las culturas que el antrop3logo estudiaba, encontr3 productos culturales (s3mbolos, mitos, arte, ritos) esquematizables en jerarqu3as, polarizaciones y contrastes (masculino-femenino, sagrado-profano, frio-caliente, aceptado-prohibido, bueno-malo, duro-blando, etc.), analog3as y simetr3as. Para dicho autor, estas estructuras son el marco de inteligibilidad en el que se desarrollan las culturas. El enfoque

en estos preminentes sistemas semánticos dentro de la antropología sirvió como un medio de exploración bastante fructífera (Leach, 1989; Pouillon, en Bunte y Izard, 2008: 431-435). En el presente trabajo no se intenta una explicación de corte estructuralista, pero se contempla como un antecedente bastante sólido y factible del estudio de la simbología.

La antropología simbólica se interesa abiertamente en el símbolo como una unidad que revela información cultural de la cual provienen. El trabajo interpretativo de Clifford Geertz y Victor Turner son guías para esta lectura semiótica, aunque convergen en el objeto de estudio, se observa desde premisas diferentes. Geertz (2003) se enfoca en los símbolos como metáforas (llamados por él *formas simbólicas*) para comprender cómo “funcionan en situaciones concretas para organizar percepciones (significaciones, emociones, conceptos, actitudes)” (2003: 369). Geertz se interesa en comprender la visión sobre la vida de los grupos humanos que estudia en “lograr un acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio de la palabra, conversar con ellos.” (2003: 35). En su caso se permite elegir símbolos aislados para, en una descripción etnográfica densa, encontrar los tejidos que los conectan con la cultura en donde se forman.

En una lectura diferente, el símbolo puede ser identificado como un mecanismo de regulación para las relaciones políticas de los grupos sociales. “El símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad” (Turner, 1988:22,23). Victor Turner observó cómo los símbolos, en especial los que aparecen en rituales, tienen participación en el ordenamiento de roles sociales y el establecimiento de jerarquías y normas. A diferencia de Geertz, quien se aproximó a los símbolos dominantes por medio de la descripción densa para evidenciar el sentido de los símbolos, Turner (1988) encuentra un orden social que se establece a partir de ellos.

Para Turner la simbología presente en la cultura es indicadora de subyacentes funciones de organización social porque las pautas culturalmente promovidas se apoyan de símbolos. El uso de los símbolos en los rituales sería observado por un etnógrafo en busca de relaciones entre el símbolo y los actores, y también estará atento de las relaciones que establecen los actores entre sí durante el ritual y fuera del ritual. Las reglas y las autoridades reconocidas fuera de los ritos explican el porqué de los rituales, en los que los símbolos son centrales y funcionan en el mismo sentido incluso fuera de éstos (Turner, 1988, 2005). Otro punto de análisis del mismo autor se posa en los llamados símbolos dominantes (Turner, 2005). Existen símbolos que se repiten en otros aún más elaborados, que conllevan significados específicos, pero que en algún sentido conserva el símbolo raíz. Y ocurre viceversa, cuando el símbolo raíz se interpreta, sus significados más elaborados estarán implícitos como parte de sus efectos. Para identificar los símbolos dominantes se observa su aparición en tramas diferentes, aunque sea tangencialmente (por ejemplo, compartir una raíz lingüística o mismo nombre con otro símbolo, e identificar en qué sentido se relacionan).

El análisis en este trabajo encaja con el modelo de Geertz. Se ha tomado geosímbolo por geosímbolo para describir las relaciones que el grupo tiene con cada lugar y más adelante se relacionan entre sí como un geosimbolismo regional. De las narrativas, se hizo un análisis etnográfico propuesto por James Spradley (1979) para identificar dominios, relaciones semánticas y contrastes. Además se analiza la categoría geosímbolo desde la propuesta por Bonnemaïson (2005) y Giménez (2007), como símbolos representan un valor histórico, político, religioso o expresivo. Estos valores se identifican en la narrativa de los informantes. Sin embargo, en algunos lugares, estos aspectos aparecen simultáneamente generando rasgos y perfil particular a cada uno.

Análisis del geosímbolo

A continuación se describen los códigos con los cuales se identificaron los geosímbolos registrados en este trabajo.

Códigos de lo histórico

En este criterio se contempla la historia como un pasado compartido del grupo, objetivada en relatos. Desde este punto de vista, los aspectos político, social y económico forman parte del entramado histórico. La toponimia y los espacios como escenario de apropiación utilitaria y de tramas de interacción social, evidencian su presencia histórica.

Toponimia

La toponimia se refiere al conjunto de nombres propios de los lugares de una región. El objeto geográfico al ser identificado con un sustantivo propio se destaca entre los demás y adquiere una relevancia socialmente compartida en tanto que el nombre es reconocido por varias personas. En la búsqueda de campo presuponía que todos los geosímbolos tienen toponímico, haciendo eco a la reflexión de Guillermo Bonfil Batalla, lo que tiene nombre existe:

En el fondo de esta cuestión está el hecho de que nombrar es conocer, es crear. Lo que tiene nombre tiene significado, o si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre. En el caso de los toponímicos, su riqueza demuestra el conocimiento que se tiene de esta geografía: muchos son puntualmente descriptivos del sitio que nombra y

otros se refieren a la abundancia de ciertos elementos naturales que caracterizan al lugar nombrado (1995: 37).

Apropiación utilitaria

La apropiación funcional-utilitaria del territorio se encuentra en la referencia al uso instrumental de la naturaleza, de acuerdo con Gilberto Giménez (2005). El medio ambiente se puede ver como fuente de recursos para satisfacción de necesidades tales como la alimentación y vivienda; como mercancía (con valor de cambio), como ámbito de jurisdicción del poder estatal, o como área geopolítica de control militar, entre otras formas.

El uso instrumental de la tierra suele contrastarse ante el uso simbólico que implica una apropiación inmaterial de contenido emocional, sin embargo, podemos encontrar matices entre estos dos polos, incluso la convergencia que revela que las dos caras ‘opuestas’ del territorio son a veces simultáneas. El espacio como sustrato activo sirve según sus características físicas para propiciar relaciones utilitarias, a la vez sociales y expresivas.

En otro sentido que no es económico, el acercamiento utilitario se evidencia cuando se recuerda como escenario predeterminado para ciertas prácticas o son relacionados como base geográfica de eventos culturales o momentos memorables por el grupo.

Interacción social

Dentro de los espacios de apropiación histórica aparecen aquellos destinados para la interacción social. Son lugares en donde los miembros del grupo cultural se han reunido en actos, ceremonias o eventos políticos o artísticos. Pueden ser sitio de rituales, así como de prácticas

tradicionales, políticas o educativas. Estos lugares son marcadores históricos que se relacionan con memorias de cohesión o conflicto social que involucra la interacción.

En este ámbito debemos marcar la diferencia ante lo religioso. Si bien muchas prácticas religiosas involucran la interacción social, para este análisis se considerará exclusivamente religiosa alguna práctica o creencia explícita en la narrativa en concordancia con el concepto de religión que se propone enseguida.

Códigos religiosos

Magia y religión

En este trabajo se entiende la categoría religiosidad de acuerdo con la concepción de James Frazer (1996: 76) propuesta desde 1922:

Por religión, pues, entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de este para propiciarlo o complacerlos.

Para reconocer el sentido religioso de un geosímbolo se observa la alusión a la creencia en seres o poderes superiores que pueden favorecer o perjudicar la vida humana. También se observa en actos (magia) que acompañan a la creencia de dichas fuerzas con intención de favorecerse o evitar el perjuicio. Dichas prácticas pueden considerarse rituales debido a la repetición (Frazer, 1996). En la práctica de la “magia”, Frazer identificó dos formas comunes. Una forma es la imitación de los efectos que se pretenden lograr. Otra forma es la transferencia de los poderes a través del contacto, que puede ser de un objeto a un ser humano o viceversa.

Entre los geosímbolos yumanos encontrados en trabajo de campo, varios pueden considerarse mágicos.

Por otro lado la religiosidad suele asociarse a la mitología. En la concepción de *mito* de Lord Raglan (1956: 124-128) se encuentra una postura categórica que lo define como una situación que se evoca a través del rito como satisfactor de necesidades expresivas o emocionales. Para este autor el mito se ancla en el rito. De acuerdo a esta definición ninguno de los relatos mitológicos encontrados en trabajo de campo lo son porque no están asociados a ningún ritual. Se considera al mito cosmogónico más como una expresión estética (Olmos, 2005), porque se observa que los mitos prevalecen aunque las culturas olviden sus rituales o sus creencias (lo que para algunos indica que ya no son mitos, sino cuentos o historias para la cultura) (Bidou; en Bunter y Izard, 2008: 486).

Códigos de lo expresivo

La necesidad expresiva se satisface por medio de la manifestación artística y afectiva, y dentro del geosimbolismo, con aquellas relacionadas al paisaje. Lo expresivo, que corresponde a las *acciones expresivas* señaladas por Edmund Leach (1989: 13), “simplemente dicen algo sobre el estado del mundo tal como existe, o bien pretenden alterarlo por medios metafísicos”. En esta categoría se identifican la estética y las emociones relacionadas a un lugar. Dentro de la estética se consideran todas las elaboraciones simbólicas y artísticas surgidas de la apreciación sensible del espacio, incluidos los relatos cosmogónicos que tratan de algún objeto geográfico.

Estética

Las pautas culturales acompañan la experiencia estética y afectiva. En este análisis se apreciaron geosímbolos con petroglifos y rastros de pintura rupestre, además de elaborados relatos de contenido mitológico y cosmogónico.

La noción estética se aborda en su sentido más simple: sensibilidad hacia el paisaje. Dicha sensibilidad se refleja en la literatura, la tradición oral en los pueblos ágrafos, cantos, arte plástico en ciertos lugares o dedicados a ciertos lugares.

Elementos mitológicos

Se pueden encontrar narrativas con elementos mitológicos, que implican la explicación del orden geográfico o social: “Los mitos son relatos fundadores que los miembros de una sociedad se transmiten de generación en generación desde los tiempos más antiguos.” (Bidou; en Bunter y Izard, 2008).

El tiempo es crucial en la conformación de los mismos y a la vez están representando un tiempo inmemorial. La dinámica de la tradición oral tiene un importante papel en la conformación de los mitos...

En efecto, para que un acontecimiento, una historia, una narración, siempre singular de partida, se convierta en un mito, deben darse dos condiciones. Por una parte, es necesario que sus elementos entren en una relación de compatibilidad semántica y formal con el conjunto de mitos del pueblo en cuestión, y por otra parte que se olvide, se desdibuje, su origen individual para convertirse en una historia general, ejemplar, formándose estos dos aspectos fundamentales a través de una única y misma dimensión que es el tiempo. [...]

También el pensamiento mítico trabaja la materia narrativa, elimina sus elementos

inestables, anecdóticos o inadecuados, dejando en relieve solamente procesiones de bloques erráticos perfectamente pulidos por el uso. (Bidou, 2008: 496).

La memoria y recreación simultánea del narrador y relato, juega un papel determinante en la cualidad de la narrativa de tradición oral. Es a la vez un relato del que se olvidó su locutor original, por lo que su origen en el tiempo es prácticamente indeterminable. Por otra lado, el relato se reaviva en cada ocasión que es narrado, se reactualiza en la voz y ánimo del narrador.

A modo preventivo, Claude Lévi-Strauss (1955) señala los escollos en el estudio de los mitos puede incurrir. Tratando de explicarlos, es fácil caer en la corriente de análisis psicologista o sociologista. Éstos pueden ser aún más confusos si se toman el enfoque psicoanalítico al interpretar al mito como un mecanismo de expresión de emociones y sentimientos fundamentales del ser humano, como amor, odio, venganza. En su artículo sobre análisis estructural critica la postura de Raglan sobre su reduccionismo frente a los relatos míticos.

Se ha considerado que los mitos sirven para explicar los fenómenos naturales, (meteorológicos, astronómicos). Lévi-Strauss descarta esta idea minimizadora advirtiendo que estas sociedades suelen tener también explicaciones ‘positivas’ sobre los fenómenos. En su aproximación le otorga predominante valor a la lingüística, a las palabras elegidas por la poesía del mito, de preferencia en lengua nativa. La poesía del mito revela más que sólo el contenido. El mito *es* lenguaje, y como tal representa estructuras semánticas identificables.

Sin adhesión al concepto de Raglan sobre la mitología (que considera mito y rito indefectiblemente asociados) su reflexión evidencia la importancia de la expresión afectiva de las sociedades que puede subsanarse a través de ritos. Bajo la óptica semiótica, el mito con contenido emocional propicia una pauta de sentidos y no de ritos. Visto desde la antropología

simbólica, el mito es una metáfora que habla de la cultura. Por sus cualidades artísticas y emotivas, en este trabajo se considera a los relatos mitológicos como una expresión estética.

Elementos Afectivos

Dentro de los estudios sociales, se reconocen sitios que evidencian la existencia de lugares que sirven como memoriales de algún evento que dejó secuelas históricas en alguna colectividad. Estos suelen relacionarse con eventos de carácter político. Entre ellos se incluyen algunos que representan espacios de dolor asociados al genocidio o al género, a las revoluciones y derrotas (Aguilar & Villagrán, 2013). El criterio que perfila la expresión de afectos se identifica cuando en las narrativas se mencionan emociones relacionados con algún espacio particular. La existencia de espacios de expresión social afectiva se reconoce fácilmente a partir de marcadores o monumentos (Monnet, 2011), cuya presencia funciona como símbolo de conquista frente a otros grupos. Su significado revelará el sentido que ésta “conquista” representa (Jelin y Langland, 2003).

La apropiación simbólica-cultural que los pueblos nativos construyen de su geografía denota su efectiva territorialidad, cuya evidencia y registro sirve a la visibilización de la presencia histórica del nativo de esta región. La cartografía desprendida de este estudio apoya la premisa que proponen los autores Pedro García y Alexander Surrallés (2009: 193):

Con la finalidad de demostrar la existencia del pueblo indígena y su relación histórica con un espacio territorial es muy importante detallar en la medida de lo posible toda la densidad de relaciones entre los elementos del patrimonio cultural inmaterial y su localización precisa en el mapa. Esto puede demostrar la existencia de lugares de

importancia simbólica y espiritual de manera que se refuerce su intangibilidad antes de confrontar un conflicto de intereses y no durante o después.

Los lugares significativos configuran una geografía simbólica y permiten trazar mapas de la territorialidad étnica. De acuerdo con Barabas (2004), el registro de la geografía simbólica de los pueblos nativos y la evidencia de su relevancia sociocultural puede servir para las reorganizaciones territoriales futuras, sin dejar de atender las necesidades campesinas legales, pero sin sacrificar los derechos históricos de los grupos indígenas.

La percepción se une al lenguaje que implica nombrar y distinguir las cosas entre sí. A partir del lenguaje el espacio se separa y clasifica en su heterogeneidad. Bernard Debarbieux (2004) explora los principios que explican la forma en que la realidad espacial se construye y se interpreta. Establece que ningún elemento está dado “por naturaleza”. Aunque se da por supuesto que una realidad exterior y objetiva existe, la categorización de ésta es enteramente social. No vemos contornos y parches de colores estáticos y en movimiento, miramos árboles, pasto, aves, perros, montes, etcétera: una realidad externa que es llenada con “cosas”, y nombres. Sin objetos a priori, es decir, no se puede saber qué objetos serán los relevantes. Lo real no es amorfo y homogéneo (en un ‘origen’, sin nombre): La geografía seguramente es heterogénea, estructurada, pero esta heterogeneidad no determina los objetos con los que será aprehendido (Debarbieux, 2004: 399).

Las montañas son objetos comunes con los que se construye un sentido espacial primitivo. Las montañas han sido símbolo cosmogónico de diversas culturas a través del tiempo. “Las montañas siempre han sido reverenciadas, tenidas por temibles, y vistas como símbolos de fuerza, libertad y eternidad” (Smethurst, 2000: 36). Debarbieux (2004) reflexiona en su artículo que este proceso no plantea a la montaña como significativa por sí misma. El término montaña

no tiene el mismo sentido para los que habitan un valle como para los habitantes de los Alpes. En las áreas cuya constante es la montaña, la heterogeneidad sería marcada por las planicies o las depresiones geológicas, mismas que muy probablemente funcionarían como signo que da la pauta para la cosmogonía de ese grupo.

Existe una multiplicidad de sistemas de representación del espacio ya estudiados por la geografía humana. Según el geógrafo Paul Claval (1999), las representaciones permiten a las sociedades su expansión característica. En una aproximación, la etnogeografía estudia como “improntas sociales” la forma de percepción del entorno, los significados con los que se entiende. La geografía cultural de Claval concibe la cultura como el proceso en que se desarrolla identidad y los modos en que se humaniza y socializa el espacio, la formación de identidades y sus territorialidades “se interroga sobre la parte de ensueño en la construcción de lo real” (1999: 38).

En la categorización del entorno también se plantea la diferencia entre el espacio “sagrado” y el “no consagrado”. Y así lo apunta Mircea Eliade: “la experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una ‘fundación del mundo’.” (1981: 15). Al adjudicar un signo, eje o fundamento alrededor del cual gira el universo, se constituye una orientación cargada de significado ante la cual se distribuyen los demás elementos geográficos.

Un espacio sagrado es significativo, fuerte, sobresale entre los amorfos espacios que no ofrecen nada relevante. De este modo lo conspicuo del espacio sagrado se destaca entre lo homogéneo del espacio ‘profano’. En su libro *Lo Sagrado y Lo Profano*, Eliade explora el papel de lo sagrado en diversas culturas para comprender la visión del hombre profano (quien no

percibe lo sagrado), característico de las sociedad occidental. Lo sagrado se siente, lleno de significado, cosa que establece lo 'real', lo permanente.

En un espacio, lo sagrado se manifiesta como *hierofanía*, una irrupción “que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente” y apunta Eliade más adelante, “a menudo ni siquiera se precisa una teofanía o una hierofanía propiamente dichas: un signo cualquiera basta para indicar la sacralidad del lugar” (1981: 18). La notoriedad de un elemento geográfico es un código de lugar sagrado. Los lugares que marcan la diferencia entre los elementos circundantes tienden a constituir ese signo de sacralidad o marca simbólica.

Una experiencia profana del espacio, por el contrario, no tiene un centro, dirección o referente ontológico. Se relativiza según las necesidades cotidianas. Empero, más allá del nivel funcional de la apropiación territorial, la simbolización se expresa a nivel individual, en un sentido histórico o afectivo.

“Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional, «única»: son los «lugares santos» de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiera tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana. (Eliade, 1981: 16,17)

La experiencia del espacio se matiza con simbolizaciones de carácter mitológico incluso en sociedades “funcionales” como las urbanas, que no se identifican con algún culto particular.

El animismo y totemismo puede proyectarse sobre ciertos espacios de una región reconocidos por medio de leyendas y mitos urbanos, siendo escenario de relatos sobre apariciones sobrenaturales, o con leyendas de tesoros escondidos (Ley, Ortega, Fimbres y Ortega, 2012).

Territorio sagrado es el universo de lugares indicados por la hierofanía. Se constituye desde una cosmovisión particular hacia el plano objetivo en los sitios marcados por códigos de religiosidad y estética y cosmogonía. La cosmovisión particular de cada sociedad señala la distribución de elementos geográficos relevantes o referenciales. Suele venir acompañada por el culto a la naturaleza, el animismo o totemismo. Para ciertas culturas mesoamericana, la fundación de un pueblo en un lugar implica la relación con entidades y son comunes las prácticas de reverencia a ciertos objetos o elementos naturales (Barabas, 2010; Christenson, 2008; Oseguera, 2013). Una muestra de esto se encuentra con el culto a los cerros en relación con un centro y sus puntos cardinales (Caccavari, 2012: 70; Grave, 2011).

El territorio simbólico también se puede ver en diferentes escalas. Los hallazgos de Velasco (1991, 2003) coinciden con los de Eliade: entre los indígenas yaquis, zoques, zapotecos y chinancantecos, el espacio se puede ver en sus dos niveles, sagrado y profano. Hay ciertos lugares sagrados más fuertes que comienzan en el interior de la casa y se extienden al barrio y reposan en sitios específicos como cuevas, ríos o montañas. El territorio simbólico también participa de los multiniveles de la escala de construcción territorial.

De acuerdo con Simón Schama, “es difícil pensar en un sólo sistema natural que no haya sido, para bien o para mal, modificado sustancialmente por la cultura humana” (1995: 7). Se habla de “naturaleza humanizada” (Bonfil, 1990: 32-36) al reconocer las huellas de la intervención cultural en el medio ambiente cuyo rastro se remonta en la historia. Denota una relación profunda entre las prácticas de adaptación de las sociedades y la forma en cómo los

ecosistemas han cambiado.

Los pueblos indígenas no se han formado en el aire. Están ligados a un espacio en el que han desarrollado su cultura como respuesta a los retos y oportunidades de esa determinada geografía. Cada mínimo detalle de ese espacio ha dado origen a una práctica cultural propia y muchas veces singular (García y Surrallés, 2009: 24).

II. YUMANOS DE LA BAJA CALIFORNIA: ANTECEDENTES

Baja California norte es una seca tierra montañosa de tonos apagados y gente seria. Su suelo café grisáceo cubierto de vegetación desértica verde-gris, es recorrido en su extensión por criaturas de tonos pardos -lagartijas, serpientes, conejos, coyotes, venados.- Y, durante miles de años, por humanos. (Owen, 1994; traducción libre)

Los cucapá, kiliwa y pa ipai son tres grupos con lenguas diferenciadas y homonímicas, que junto con los kumiai y tipai, conforman la parte mexicana de la familia etnolingüística yumana, todos nativos de la actual Baja California. Al hablar de los cucapá, kiliwa y pa ipai estamos aludiendo a tres grupos étnicos cuyas lenguas están al borde de la desaparición (según la UNESCO). Sus hablantes, la mayoría ancianos, comparten palabras en lengua nativa con los más pequeños en un esfuerzo por asegurar la continuidad. Los procesos históricos orillaron la disminución en el uso de la lengua originaria. Sin embargo, en esta investigación se encontró que entre ellos persisten símbolos y pautas culturales muy características y presentes.

El arribo yumano a la península tiene una antigüedad de al menos 2500 años, considerando que dentro de la frontera mexicana se han encontrado evidencias de movimientos migratorios internos hace 150 años (Garduño, 2011). Las condiciones geográficas de la región son necesarias porque resulta complicado hablar de los yumanos sin referirnos a su territorio. La reconstrucción etnográfica de los grupos indígenas de Baja California los caracteriza por su tradición seminómada estacional, cazadora, pescadora y recolectora. Estas culturas fueron y son altamente territoriales y cuentan con un distinguido conocimiento de su medio ambiente.

Las condiciones fitogeográficas (Peinado y Delgadillo, 1990) de la península

comprenden dos grandes regiones, la “zona californiana” y el “desierto sonoriano”. En Baja California, se presentan dos tipos de clima: el árido (BW) y el de tipo estepario (BS) de acuerdo con la clasificación de Köppen de 1981. La altura oscila desde unos cuantos metros bajo el nivel del mar (ejemplo en las zonas de inundación como la Laguna Salada), y logra su altura máxima en el Picacho del Diablo a 3095 m.s.n.m. en la Sierra de San Pedro Mártir. El 75% de la península está compuesta por rocas de granodiorita (granito).



Imagen 3. Vista satelital de la región yumana en Baja California, México.

Desde el punto de vista biogeográfico, hay una zona de clima mediterráneo a la que pertenece la región Californiana (mitad poniente de la península), en tanto que el resto de Baja California (al oriente) se incluye en la que los autores denominan región Desértico-Norteamericana. En la primera se encuentra la banda costera del Pacífico, con temperaturas moderadas, ausencia de heladas, en donde la línea de la costa es notablemente más fría que las laderas de las montañas que la rodean. La parte oriente corresponde a las zonas arizónicas, tejano occidentales y sonorenses que quedan lejos de la influencia del frío del Pacífico y de sus precipitaciones. En esta zona se alcanzan fácilmente los 43° durante el verano y son comunes las máximas de 50°. Los autores proponen que los climas de la región se configuran por la interacción entre los vientos, la altitud de las sierras y los océanos. Las sierras situadas a la mitad de la península funcionan como pantallas que bloquean el paso de los vientos, aislando las regiones entre sí (Peinado y Delgadillo, 1990: 28).

Es preciso reconocer la movilidad de los yumanos a lo largo y ancho de la región norte de la península. Debido al carácter inhóspito de los ecosistemas, las temperaturas extremas y la escasez de agua los obligaban a circular durante las variaciones estacionales del año para instalarse temporalmente en el área más adecuada para la subsistencia. Debido a la inviabilidad de establecer comunidades sedentarias, constituían bandas de un número amplio de individuos (alrededor de 40-50) para converger esfuerzos en la caza y recolección durante las épocas de abundancia; y se dispersaban en microbandas cuando luchaban por sobrevivir en tiempos de carestía (Garduño, 2010, 2004). Establecían asentamientos temporales cercanos a cuerpos de agua que eran abandonados cuando el alimento escaseaba, los cuales se volvían a habitar cuando las condiciones eran más propicias. (Meigs, 1939; Ochoa, 1978; Owen, 1994). Es posible que a lo largo de un año los grupos recorrieran la totalidad de su territorio regresando al punto de

donde partieron (Laylander, 1992).

Su misma organización social se basaba en función del dominio de ciertos territorios (Michelsen, 1992). Las bandas de diferentes grupos yumanos tenían claramente definidas sus zonas de influencia. Los etnógrafos utilizaron el término nativo ‘chumul’⁴ para denominar las bandas distintivas que corresponden con las características propias de la organización comunitaria yumana (Laylander, 1992: 34). Dichos chumules se caracterizaban por ser patrilineales, exógamos y por estar aparentemente vinculados con un ancestro o tótem en común, “las formas de liderazgo de los grupos indígenas se sustentaba en la capacidad de proporcionar recursos a la familia o familias reunidas (banda), así como de organizar a los guerreros en caso de luchas intra o intergrupales” (Magaña, 2010: 99). Los miembros del chumul eran cooperativos entre sí pero no se podían casar entre ellos. Debido a la prohibición de la endogamia, los individuos debían desplazarse lejos en busca de un consorte aceptable. La patrilocalidad de los chumules permitían mantener la apropiación de ciertos parajes de la geografía y así aseguraban la supervivencia (Michelsen, 1992).

⁴ Diferentes investigadores han coincidido en la identificación de este término nativo dándole diferentes escrituras tales como chumul, chimul, shumul, simul, cimul, shimul, etcétera (Laylander, 1991). “Entre los kumiai y cucapá se denomina al clan con la expresión *shumul*., entre los pa ipais *sumulla*, y entre los kiliwas *ichipú*” (Magaña, 2010: 98)

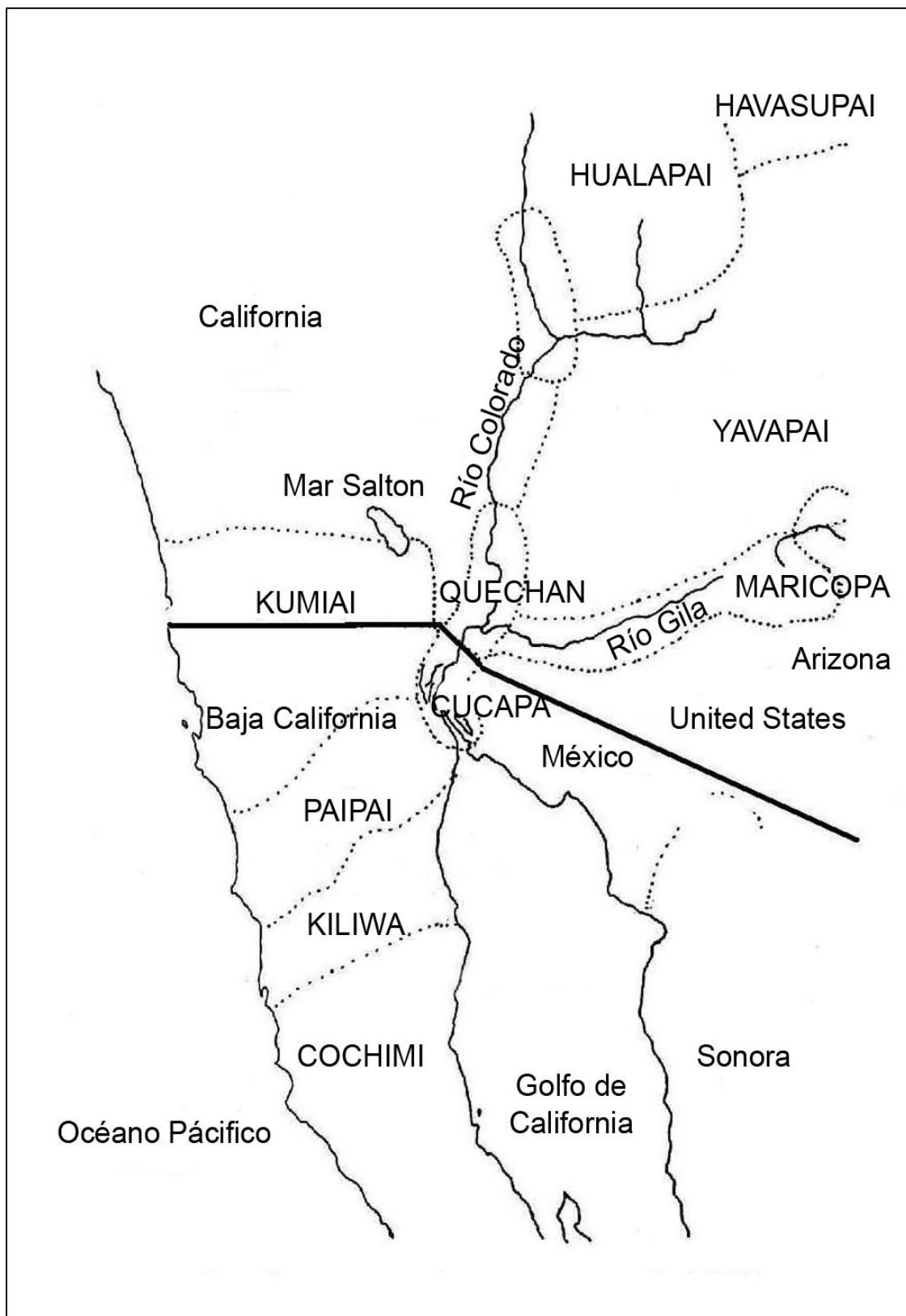


Imagen 4. Distribución de los grupos yumanos. Extraído de Garduño (2010).

La historia documentada de los yumanos se remite a las primeras exploraciones de los colonizadores sobre el territorio en las Californias. Arthur North (1908) apunta sobre la llegada de Hernán Cortés a las costas de Baja California Sur, en la primavera 1534. En su arribo encontró indios belicosos que le detuvieron el paso, por lo que se vio forzado a retirarse. Un siglo y medio después regresaron los misioneros jesuitas, con propósito evangelizador, mismos que se retiraron después de unos años. Desde entonces hubo una serie de exploradores, bucaneros y misioneros que se adentraron apropiándose del territorio. Misioneros evangelizadores provenientes de las órdenes franciscana y dominica, establecieron los pueblos de misión (North, 1908).

El periodo misional fue el punto de quiebre que trastornó para siempre el modo de vida de los yumanos. Recibieron la colonización de modo tardío (a finales del siglo XVIII) en comparación con los indígenas del centro y sur del país. Hohenthal (2001: 7) extrae de los reportes de Fray Luis Sales, su apreciación sobre los indios en Santo Domingo y San Vicente: eran bravos, fieros, undóciles, belicosos. North (1908: 240) expone que mientras “los cucapá, los pais y los diegueños eran pacíficos por naturaleza, los yumas eran perversamente belicosos, los kiliwa implacables cuando eran agraviados”.

El poblamiento colonial durante los siglos XVIII y XIX trastornó la territorialidad indígena cuando se vieron obligados a vivir en los pueblos dirigidos por los misioneros religiosos. Una parte de la población india se refugió en las misiones y otros huyeron hacia áreas más seguras lejos de ellas pero también lejos de sus lugares originales de residencia (Garduño, 2011). A partir de este periodo se estima una disminución de la población indígena debido a las epidemias y la migración, sin embargo Magaña (2010) apunta que los yumanos utilizaron los asentamientos misionales como una estación temporal más para asegurar la subsistencia en los

periodos de escasez (particularmente en invierno), y de las mismas emigraban cuando las condiciones eran más propicias.

Dentro de su geografía, las culturas yumanas nómada-estacionales se centraban en la obtención de tres recursos altamente nutritivos: los moluscos, el piñón y la bellota. Estos alimentos los obtenían en las costas y en las sierras. En toda la región había áreas de usufructo común, permitiendo la convivencia pacífica entre los grupos, pero se sabe que los territorios estaban usualmente delimitados por cauces de arroyo o agujeros dominados expresamente por un solo grupo (Magaña, 2010).

Cucapás

Los cucapá dentro del lado mexicano han habitado las márgenes y delta del Río Colorado entre el paralelo 32° y 33° y entre los meridianos 115° y 116°. Es un grupo pescador, cuya vida ancestral ha girado en torno a este río. Los asentamientos cucapá estaban distribuidos a lo largo del banco oeste del río Hardy, y a los dos lados del Colorado (North, 1908: 239). A diferencia de los otros grupos yumanos, fueron los cucapá quienes pudieron desarrollar una agricultura más estable, aunque incipiente, que aprovechaba las inundaciones periódicas del río. Dependían de su caudal por muchas razones, desde las básicas como beber, nadar y asearse, y como “cultura centrada en los usos del agua del río”: para transportarse, como división política ante otros grupos étnicos, como fuente microclimática, como aguas de irrigación de cultivos, como fuente para mantener equilibrio del hábitat en su explotación de especies terrestres y acuáticas con los que se alimentaban (Navarro, Tapia y Garduño, 2010).

La región cucapá es un vasto valle del desierto sonorense que se interfiere por las sierras Cucapá, Las Pintas, Las Tinajas y el borde oriental de la Sierra de Juárez. Estas cordilleras color

pardo marrón oscuro presentan una notable ausencia de vegetación. El territorio cucapá se extiende más allá de su sierra metonímica, de la cual una parte les pertenece legalmente. Del lado poniente a ésta, se encuentra la Laguna Salada, un lecho de laguna seca, llano infértil y salitroso bordeado en su longitud por las sierra de Juárez al poniente y la Cucapá al oriente. Con propensión a la inundación, este valle se llena con la entrada de las aguas del río Colorado⁵.

Las comunidades con mayor población cucapá en Baja California, están en el municipio de Mexicali. Son los ejidos *El Mayor cucapá* y *El Indiviso*. El primero a orillas de la Sierra Cucapá justo frente al Cerro del Águila, y la segunda más cercana al Delta del Colorado. El Mayor Cucapah es la comunidad indígena en la que radican mis informantes. Alarcón-Chaires (2010) calcula que unas 45 familias que habitan esta población tienen como principal sustento la pesca, el turismo, el empleo temporal en actividades como la agricultura y la ganadería regional y la artesanía. Sus posibilidades de explotación de los recursos naturales dentro de sus áreas comunales se restringen a una pequeña porción del Río Hardy y la Laguna Salada.

Actualmente las agrupaciones pescadoras cucapá se encuentran librando batallas legales en busca de sus derechos de usufructo del Río Colorado. Existe un problema sobre la pesca entre el pueblo cucapá y el Estado mexicano. Se plantea como una disyuntiva entre la necesidad de proteger las especies que se encuentran en la zona núcleo del delta del río y defender la pesca en esta área como una práctica fundamental en la reproducción de su cultura (derecho estipulado en el Convenio 169 de la OIT) (Navarro et al., 2010). No obstante, se ha encontrado que la pesca cucapá en el río es en realidad de bajo impacto ecológico (Chaires-Alarcón, 2010).

Las especies que servían como tradicional alimento cucapá generado por el río incluían el matalote jorobado, el cacho cola de hueso, el charal jorobado, el cacho cola redonda, el

⁵ Debido a la restricción del cauce del río, la Salada se encuentra seca desde 1989 (Alarcón-Chaires, 2010: 33)

cachorrito del desierto y la india colorada. Todas estas han desaparecido de la porción mexicana del río a excepción del cachorrito del desierto. Las artes de pesca registradas incluían trampas de piedra, redes manufacturadas de varas de cachanilla, anzuelos de espigas de cactus, flechas y arco. En ocasiones cuando las marejadas bajaban o las aguas del río disminuían, era posible la pesca manual directa (Navarro et al, 2010).

El río también proveía de condiciones ecológicas que permitían una densa vegetación ribereña de sauces, álamos, palofierro y mezquites. Gracias a esto contaban con especies silvestres que permitían la recolección de semillas de quelite, pasto acuático, de mezquite, mezquite tornillo, palo fierro, palo verde, arroz silvestre, vainas, dátiles, tubérculos, bulbos y brotes tiernos de tule, además de trigo salado presente en la desembocadura del Río Colorado (Álvarez, en Alarcón-Chaires, 2010). En sus desplazamientos hacia la sierra se alimentaban de nopal, recolectaban piñones y bellotas de diferentes tipos de pinos (Tapia, en Alarcón-Chaires, 2010). En estos ambientes eran posibles la caza de animales como las ratas de agua, ardillas, liebres, conejos, tejones, mapaches, venado buro y berrendo; varias especies de aves, como las garzas y sus huevos, además de la colecta de miel, completaba la dieta de los cucapás. La movilidad y la relativa proximidad de las sierras de Juárez y la Sierra de San Pedro Mártir proveían de mayor diversidad ecológica y alimenticia, permitiendo el consumo del agave, la bellota de encino, tunas, biznagas y yuca. En el litoral marino obtenían además de peces, mejillones, abulones, langostas, cangrejos y almejas (Alarcón-Chaires, 2010).

Kiliwas

Desde el desierto oriental sonoriano en carretera, comienza la cuesta hacia el interior de la península. Siguiendo el ‘Paso de San Matías’ nos adentramos a donde convergen ambas sierras, territorio kiliwa, en medio de las faldas de las montañas. El paisaje se experimenta como un puente transitorio entre la extrema aridez de la región cucapá hacia una mayor presencia y diversidad de árboles de chaparral, matorrales, agaves, cactus, rocas y cumbres.

Los kiliwa han vivido en las estribaciones de la sierra de Juárez y las de San Pedro Mártir, en el extremo sur del territorio yumano. Su acceso al mar se daba principalmente hacia la zona oriental de la península, en el Golfo de California, donde pescaban y colectaban sal. De este modo la región kiliwa comprende desde el Valle de la Trinidad hacia el golfo y las mesas de granito que se conforman entre las dos sierras. En la amplitud de esta área, “alrededor de 13 linajes se distribuían básicamente en tres sitios, que eran importantes por su disponibilidad de agua superficial: Cañón, Arroyo de León y La Mesa”. La presencia de la Misión de Santa Catarina (dentro del cercano territorio pa ipai) ahuyentó a los kiliwas hacia las zonas del Cañón y la Mesa. Desde entonces Arroyo de León se constituyó como el principal asentamiento, el cual se convirtió en ejido indígena para 1987 (Garduño, 2011: 42,23).

En Arroyo de León, los kiliwa se encuentran dispersos en pequeños grupos domésticos distribuidos en sitios como el Cañón del Jonuco, Jonuco de Arriba, Jonuco de Abajo, La Parrita, La Parra, El Albérchigo, San Antonio, El Cuatro, El Pleito, La Cieneguita, El Burro, Picachos, Agua Hedionda y El Coyote. (Garduño, 2011: 43)

Los descendientes de los antiguos chumules aún se vinculan con sus zonas de prevalencia, “los dos linajes kiliwas actuales se identifican con dos parajes específicos: los

Ochurte con Arroyo Grande y los Espinoza con Arroyo de León” (Caccavari, 2012: 50). Sin embargo, debido a la migración circunstancial de la familia Ochurte, se les vincula con La Parra (51). José Ochurte confirma su antigua residencia en esta zona. Señala que al morir sus parientes, él y sus hermanos se trasladaron a las zonas bajas, al Arroyo de León.

Las primeras exploraciones de este territorio ocurrieron bajo la dirección de José Joaquín de Arrillaga en 1795 y 1796, y Meigs asegura que no tocaron la zona del Cañón así como tampoco las partes altas de Arroyo de León. El cálculo de la población, basado en los reportes de este colonizador y en sus propias observaciones se estimó en 1500 habitantes (1939:20).

Los principales viajes de los kiliwa fueron su colecta anual de piñón a las partes altas de las sierras (25 millas) y su camino hacia San Felipe (50 millas) en busca de alimento. Las plantas comestibles registradas por Meigs (1939) fueron la tuna, yuca, encino, mezquite, dátil, piñón, mescal, biznaga, cardón, jobjoba, manzanita, cedro, ilayo, cholla pequeña, kuíl, pitahaya, paal (cactus pequeño), palo fierro, frutilla, mescal blanco, repugo, choya grande... Entre las plantas medicinales estaban el guatamote, tabaco coyote, japép (un té), hierba mansa, toloache, pal (bebida hecha de una flor blanca), creosote, rama santa. Las plantas que servían para la fabricación de diferentes artefactos eran sauce, tule, fibra del mescal, hierba colorada, sotol, laurel, carrizo, meniwi (árbol de flores blancas con tronco largo y recto que sirve para hacer postes). Otras plantas de uso desconocido eran el pino amarillo (*ponderosa* y *jeffreyi* en San Pedro Mártir), cabecera de liebre, ocotillo, alfalfa silvestre, aliso, pasto, escoba amarga, álamo, diente de coyote, hierba buena, salvia, arce, uña de gato. Las especies de caza que se encontraban en las zonas altas de la región semiárida eran conejos, liebres, ardillas, venados y pumas (leones monteses). El antílope vivía en los desiertos bajos en las temporadas frías y subía al Valle de la

Trinidad en los veranos. También pescaban moluscos y peces a lo largo de la costa del golfo de California (Meigs, 1939: 9-12).

Su camino hacia el oeste se veía restringido por las “tribus” que les impedían pasar con libertad. El viaje más largo de Emiliano Uchurte, informante kiliwa de Meigs (1939), fue hasta la Misión de San Miguel. Vicente Espinoza, otro informante, no había llegado más allá de El Sauzal (al norte de Ensenada), hacia el sur hasta El Rosario, al oriente hasta San Felipe.

Pa ipais

Según Mauricio Mixco (2013:206), los pa ipai de Santa Catarina mantenían una estrecha amistad y lazos familiares tanto con los kiliwa como con los cucapá. Asegura que los pa ipai “han jugado un papel de gran importancia histórica como el eslabón cultural entre los serranos de la península y los agricultores de la vega del Colorado” (Mixco, 2013: 207).

La región pa ipai abarca desde las montañas del sur de la Sierra de Juárez a la desembocadura del Río Colorado. Los chumules se distribuían al noreste del Valle de la Trinidad alrededor del Arroyo Carricito y en San Isidoro al sur. El Arroyo Carricito se forma por los escurrimientos de las aguas acumuladas durante las lluvias de invierno en las mesas del norte. San Isidoro se localiza en las zonas más altas de Arroyo Seco, en donde se une con el Río San Rafael, el cual desemboca en el Océano Pacífico a la altura de Punta Colonet (Garduño, 2011). El curso de este río hacia el interior de la península llevaba a los pa ipai a Santa Catarina, conocida en registros coloniales como “Jakatobojo!” (Jaktbjol) nombre del arroyo que encabeza dicha zona (North, 1908). Este antiguo asentamiento es propiedad comunal indígena y su rico arroyo “nunca se ha secado” según la memoria de los pa ipai. En este lugar se fundó una misión

dominica dedicada a Santa Catalina Virgen y Mártir, la cual fue incendiada por los indígenas en 1840. Después de este evento, muchos de ellos regresaron a San Isidoro y Jamao, atraídos por la pujanza agrícola del Valle de la Trinidad. Otros fueron a El Álamo en pos de la actividad minera cerca de la exmisión (Garduño, 2011).

La Reforma Agraria convirtió tanto a Santa Catarina como a San Isidoro en ejidos indígenas, mientras que Jamao fue invadida por rancheros mestizos a quienes el gobierno les permitió la creación de un ejido que conservó el nombre de origen pa ipai pero no a sus pobladores originales. San Isidoro y Jamao en la actualidad se encuentran prácticamente abandonados. Sus residentes indígenas han migrado unos, al Valle de la Trinidad, otros a la ciudad de Ensenada, dado que las tierras de estas comunidades están en posesión exclusiva de mestizos, independientemente de ser reconocidos como ejidos indígenas. Por esta razón Santa Catarina es el centro de la población pa ipai actual.

La comunidad de Santa Catarina se encuentra justo en el medio entre los dos litorales de la península, a 120 kilómetros al sur de la frontera de México. Dentro de la jurisdicción de este ejido, los pa ipai se asentaron en un lugar conocido como El Volcán o “Aguaje Hinchado” en San Miguel. Actualmente viven en la parte oeste del arroyo Jaktbjol. Agua Caliente y Las Palmitas son otros dos ranchos pequeños que sirvieron como asentamiento pa ipai, a nueve millas del arroyo hacia el oriente (Garduño, 2011).

El paisaje de Santa Catarina se percibe como una zona relativamente plana sobre la que reposan una multitud de rocas dimensionables de granito. La amplia vista cierra al fondo con cerros y la continuación de las montañas que conforman la Sierra de Juárez. En el espacio repleto de matorrales y cactus sobresaltan la presencia de árboles más altos y verdes conforme nos acercamos al arroyo, donde el paisaje es contrastantemente verde.

Las plantas consumidas por los pa ipai eran el agave (mescal, quiotes), alfilerillo, siempreviva, datilillo, berro, biznaga, salvia, sauco, chuale, palmita, matiado, zacatón, manzanita, chíá, canutillo, juata (del cedro), palmilla, pitahaya grande, hayas, lipuga, nopal, dátíl, piñón, islaya, bellota dulce, verdolaga, encino, tomatillo, bledo, palofierro, yerba del venado, yerba buena, palma, poleyo. Las especies de caza eran las mismas que entre los kiliwa: conejos, liebres, venado, ratas de madera y otras especies pequeñas, además de las encontradas en el desierto central en común con los cucapá (Owen, 1994).

Los yumanos actuales

Actualmente estos grupos se encuentran en comunidades sedentarias con límites territoriales específicos bajo la forma de ejidos o bienes comunales. Los cucapá que participaron en esta investigación viven en el ejido El Mayor Cucapá; los kiliwa habitan el Ejido Quilihuas en Arroyo de León y en Valle de la Trinidad (este último de población mestiza); los pa ipai están en Santa Catarina, aunque de tres de los informantes radican en el ejido Héroes de la Independencia (de población mestiza) cercana a Catarina.

Los informantes clave de esta investigación fueron indígenas mayores de 60 y otros mayores de 70, todos hablantes de la lengua nativa: Inocencia González, cucapá; José Ochurte y Leonor Fardlow, kiliwas; y las pa ipais Adelaida Albañez y Anaclea Albañez. Parte fundamental en la realización de este trabajo fue la participación de otros miembros de la familia extensiva de los mencionados anteriormente. Entre ellos, no todos hablan la lengua nativa. No obstante, como dato de campo se observa que los que no dominan la lengua, siendo más jóvenes, son los más activos en la promoción y gestión a favor de sus pueblos.

De la familia de Inocencia aportaron sus narrativas sus hijos Martín Rodríguez y Antonia Torres, además se recuperó una narrativa de Onésimo González (su hermano, ya fallecido) grabada en una cinta de video. Entre los kiliwa participaron Hipólita Espinoza (“Polita”, prima de Leonor), Eusebio Espinoza, Bernardino Ochoa, Elías Espinoza y su esposa de origen cucapá, Mónica González (sobrina de Inocencia). Otros pa ipai que compartieron su conocimiento fueron Amalia Cañedo (hija de Anacleto), su prima Gloria, Delfina Albañez y Kenneth Reza, estos dos últimos, son reconocidos jóvenes cantantes del pa pai.

Se puede decir que en general los yumanos como informantes son de pocas palabras. Uno se puede descubrir en el intento de extraer más información de una narrativa con escasas frases, “intuyendo” mucho contenido detrás. El carácter de los cucapá, kiliwas y pa ipai entrevistados, se puede considerar recio y serio, pero afable y fluido una vez que permiten el diálogo. El que ha hecho trabajo de campo con estos grupos puede admitir que de entrada se muestran reservados y a veces recelosos. Estar frente a la sonrisa de un yumano es todo un halago.

La propuesta de un proyecto de documentación de su territorio simbólico pudo ser el pretexto que nos vinculó y permitió crear lazos de cooperación mutua. En la comunicación entrevistador-informante de este proyecto, fue la entrevistadora quien sacó mayor riqueza del encuentro. Las ocasiones en que los significados y relatos eran narrados en lengua nativa constituyeron los momentos auditivos más sublimes. La elocuencia en lengua yumana se escucha como un canto.

El actual número de hablantes de lengua yumana en Baja California es dramáticamente corto y están consideradas lenguas en riesgo. La UNESCO (Moseley, 2010) estimó en 2008 la presencia de 206 hablantes de cucapá, considerándola lengua “definitivamente en peligro” (en segundo grado de peligro en una escala de 1 a 4), sin embargo mis impresiones me señalan un

número menor. En trabajo de campo reconocí unos 6 hablantes. Por su parte Antonia (en El Mayor Cucapah, 2013), calcula la existencia de al menos 10 hablantes.

La lengua pa ipai se identifica como lengua “severamente en peligro” que corresponde al grado 3 de 4 para la UNESCO. Se estimaron 226 hablantes para 2008. Fue relativamente fácil encontrar hablantes pa ipai dentro de la comunidad Santa Catarina. Los mismos lugareños refieren a los ancianos. Mis informantes de este grupo comparten lazos familiares entre sí y pude notar dos generaciones de hablantes dentro de una misma familia, mujeres ancianas y sus hijas y sobrinas. No obstante, observé que algunos jóvenes lo entienden mas no lo hablan.

El número de hablantes de la lengua kiliwa se estimó en 56 individuos. Esta se encuentra en “critico peligro”, un grado antes de la extinción. Durante una entrevista Eusebio (en Arroyo de León, 2013) nos advirtió que “ya no hay indios”, sólo José Ochurte, Leonor Fardlow y Leandro Martorell, además Hipólita presente, con quienes él suma 5 hablantes, todos ancianos. Este escenario es aún más grave que el calculado por la ONU.

A pesar del escenario sombrío, el despojo y el inminente olvido, en una interpretación de la cultura yumana de Baja California, se pueden constatar tres pautas que revelan su vitalidad: “la reelaboración de una ancestral movilidad en un contexto transnacional; la reinención de un tipo de comunidad multi-indígena y transnacional, y tercero, la manufactura de una identidad colectiva y multivariable” (Garduño, 2004: 41). Confirmando esta sentencia, se observa la persistencia de una recurrente movilidad entre los miembros de estos grupos. En campo se ve y se escucha sobre el ir y venir de muchos miembros yumanos. Transitan a lo ancho de la península y a lo largo especialmente rumbo al norte. Van en familia a las sierra de Juárez “a visitar a sus parientes”, los tipai-kumiai. Las comunidades albergan sólo a una parte de la población yumana ya que han emigrado, algunos al norte al otro lado de la frontera, otros a las

ciudades u otras comunidades rurales de Baja California o Sonora (en el caso de los cucapá). Los mismos visitan a su gente en ciertos periodos a lo largo del año. Tal disposición permite una identidad pan-étnica que se refuerza en sus encuentros sociales, donde todos los yumanos, independientemente de hablar la lengua o no y diferenciarse por ser cucapá, kiliwa, pa ipai, tipai o kumiai, se llaman parientes y se entienden con un *-Auka-* (saludo).

Modos de subsistencia actual

En los inicios del Estado mexicano, el gobierno promovió el poblamiento de grupos europeos y compañías norteamericanas como una estrategia de colonización de esta región. El área, considerada deshabitada, se consideraba viable a la par de un proyecto de desarrollo agropecuario. Esto trajo como consecuencia un impacto ecológico que mermó las especies de caza y recolección indígena, orillando a los grupos a migrar hacia los nuevos centros de producción económica. En el siglo XX la introducción del modelo *farmer* y la Reforma Agraria consolidaron el abandono de las prácticas tradicionales de movilidad y economía yumana. Si bien la Reforma Agraria despojó a las empresas monopólicas que usufructuaban los recursos de la región, el modelo del ejido⁶ impuesto a favor de los campesinos sin tierra, terminó por transformar las prácticas ancestrales indígenas (Garduño, 2011).

El ejido se asignó como un medio del Estado para proveer seguridad económica a los pobladores de la región, sin embargo, para los grupos yumanos significó una terrible reducción de sus territorios ancestralmente ocupados, orientándolos a abandonar sus actividades

⁶ El ejido es “una forma de posesión y explotación de la tierra basada en la vida sedentaria y en el trabajo comunal, con antecedentes prehispánicos en Mesoamérica, y fue reestablecido y promovido ampliamente después de la Revolución Mexicana“(Samaniego en Garduño, 2011: 37).

tradicionales de recolección y caza, encaminándolos a adoptar el nuevo modelo económico como vaqueros asalariados.

Debido a la falta de titularidad, los yumanos vieron cómo su territorio quedó como un campo abierto para los intereses expansionistas de colonias mestizas y ranchos privados. Los mismos gradualmente se apropiaron del espacio argumentando que eran tierras que no estaban siendo utilizadas (Garduño, 2011). Desde entonces los ejidos indígenas se han rodeado de conflictos debido a la invasión progresiva de intereses privados o se han visto obligados a enfrentar demandas legales en defensa de sus territorios históricos. Resta decir que en la actualidad el significado de los chumules carece de la importancia del pasado debido a la transformación de su territorialidad.

Desde su institución los ejidos yumanos se han identificado como sedentarios, agrícolas y ganaderos. Sin embargo, en encuestas realizadas por Garduño (2011) durante 1993 y 2007, se registró una disminución dramática en la práctica de estas actividades, incluso las de recolección. En 1993 el 21% de las familias cultivaba sandía, verduras frutas, frijol y maíz; para el 2007 sólo el 10% lo hacía. La crianza de animales era llevada a cabo por 30% de las familias yumanas en 1993 y para el 2007 se redujo a 21%. En 1993 el 30% de las familias colectaba madera, jojoba, palmilla, miel, piñón y bellota, para 2007, sólo el 9%.

En contraposición, el trabajo asalariado, particularmente en los ranchos ganaderos, constituye ahora la principal fuente de ingresos. Para 1993 la mayor parte de los yumanos (44%) declararon trabajar como vaqueros en los ranchos mestizos circunvecinos ubicados en las Sierras de Juárez y san Pedro Mártir, así como de jornaleros agrícolas (20%) en los campos del Valle de la Trinidad, Ojos Negros y el de Guadalupe. Otros informantes declararon trabajar como empacadores de atún (20%), ladrilleros (4.5%), en la construcción (2.9%) y en la pesca (2.5%).

También como parte del trabajo asalariado, los yumanos participaron en el programa federal de mantenimiento y construcción de caminos rurales, un 24% para el '93 y un 12.1% para el 2007.

Por otro lado, a pesar de que la elaboración de artesanía tenía escasa presencia a principios del siglo XX y su productividad no estaba ligada al comercio, en 1993 representó una fuente de ingresos para 9.7% de la población yumana y en 2007 se convirtió en 12.1%. La artesanía cucapá se caracteriza por el uso de chaquiras y en menor medida, de la elaboración de indumentaria tradicional, como lo son las faldas de corteza de palma y los pectorales de cuentas de colores; también elaboran arcos⁸ y flechas decorativas, entre otras cosas. Entre los kiliwa se distingue la elaboración de muñecas de trapo, alforjas de cuero para recolectar miel, casitas decorativas hechas de material de construcción tradicional como ramadas emplastada en barro, metates, bastones, etc. Los pa ipai se caracterizan por el manejo de la cerámica, con la que elaboran ollas y cántaros, además fabrican joyería hecha de materiales naturales como semillas, bellotas, ramas de pino y salvia, entre otras.

Respecto a las actividades recolectoras cuya práctica, aunque diluida, sigue vigente, se pueden observar en la comunidad pa ipai a grupos de hombres apilando y cargando troques con cientos de troncos de palmilla durante las temporadas de recolección. Las colectas de piñón se practican entre algunos kiliwa para consumo de sus propias familias, y como pretexto para visitar a sus “parientes” de la Sierra de Juárez, los kumiai. En nuestra visita a la sierra de San Pedro Mártir, José nos señaló que la jojoba presente se vendía a buen precio en el mercado. Por su parte, los cucapá siguen aprovechando las temporadas de pesca aún en medio del conflicto con las autoridades de la reserva del Golfo de California.

Las condiciones descritas forman parte de las consecuencias de la transformación de su

⁸ La elaboración de estos implica el conocimiento del tratamiento de los materiales, por ejemplo, las ramas del saúz con el que se crean los arcos, deben ser cortadas en luna llena, de otro modo, la madera se parte al tensarla, etc.

territorialidad. Garduño identifica estas condiciones aunadas a “la distribución de actividades económicas por género observados” como factores determinantes “del desolado paisaje de los ejidos yumanos” (Garduño, 2011: 45).

Conflictos por tierras yumanas

Titularidad y conflictos por la tierra

En México y en otros países, el derecho la tenencia legal de las tierras de los pueblos originarios está rezagada en relación con la territorialidad que establecieron siglos atrás antes que el Estado. La titularidad es definida por Pedro García y Alexander Surrallés (2009: 26) como “la atribución jurídica a un determinado sujeto, del derecho al ejercicio de la territorialidad”.

Actualmente, en Baja California se presentan conflictos por los derechos territoriales de los yumanos (Alarcón-Chaires, 2010; Garduño, 2011; Ochoa, 1978).

En el país, diversos estudios constatan la operación de territorios indígenas con un largo historial de poblamiento y apropiación que desde el periodo colonial fueron invisibilizados y negados. Tal postura perduró en el proyecto de Nación mexicana. Las regionalizaciones estatales han velado por sus propios intereses e históricamente han ignorado las lógicas de producción y apropiación territorial de los pueblos nativos (Barabas, 2004). Guillermo de la Peña (1999) expone el origen y desarrollo de la idea del territorio nacional como una construcción hegemónica que soslayó los derechos territoriales étnicos, en virtud de la consolidación de un territorio ‘soberano’ que definiera las fronteras del Estado mexicano, como escenario de la ‘Nación’. El territorio *nacional* se impone como patria de un solo ‘Pueblo’, homogéneo y

unificado a través de sus símbolos nacionales. El territorio de la nación alberga dentro de sus fronteras una multitud de pueblos diferenciados que persisten en su región con una territorialidad particular, que se trastornó por las divisiones impuestas por el Estado. La postura estatal con apego constitucional a favor de las figuras del ejido y la propiedad privada, degeneró en conflicto con la titularidad de los nativos.

Los ejidos yumanos surgieron a raíz de las luchas por el territorio indígena, con lo que el *ejido* fue una estrategia del estado mexicano de negociación de la tierra...

“para la producción y el financiamiento para que campesinos pobres ‘alcanzaran el desarrollo y bienestar’, sin considerar la vida interna de las comunidades indígenas imponiendo figuras agrarias ajenas a sus formas de organización social, generando con el tiempo división, pérdida de identidad y despojo de sus tierras”
(Malagamba, 2012: 2)

El reconocimiento de la posesión indígena de la tierra data de hace 50 años (Malagamba, 2012). Las resoluciones sobre el régimen de tenencia de la tierra se dio en dos ámbitos de la propiedad social: ejidos y bienes comunales. Como ejidos quedaron *San Isidoro* (pa ipai) y *Quilihuas* (kiliwa); en tanto que *Santa Catarina* (pa ipai) y *Cucapá* fueron designados como bienes comunales. En 2010, el Colectivo para la Promoción del Desarrollo Integral, A. C. (COPRODI A.C.) elaboró un diagnóstico sobre la problemática agraria indígena.

La comunidad ‘Cucapá El Mayor’ en el municipio de Mexicali se considera como Bienes Comunales desde 1973, con una extensión de 143,000 has y la presencia de 75 comuneros. El conflicto se presenta por la delimitación de linderos con el ejido López Mateos, el rechazo al

PROCEDE en relación a la depuración censal y a la incorporación de más comuneros al censo y la imposición de la biosfera en el delta del Río Colorado.

Entre los kiliwas se tiene la comunidad Quilihuas como un ejido desde 1978, de extensión de 28,000 has con presencia de 56 ejidatarios. Se pelea por la pérdida de derechos agrarios de los indígenas, hoy el comisariado es de origen mestizo y hay problemas de linderos con los ejidos Francisco Serrano y El Tepi.

Los pa ipai cuentan con Santa Catarina como bien comunal desde 1972, con una extensión de 63,000 has y la presencia de 80 comuneros. Los conflictos surgen por problemas de linderos con Sierra de Juárez; por el despojo de un particular (Sergio Loperena) del Aguaje Jachicua. Exigen la revisión de linderos con sus vecindados en relación al plano definitivos. San Isidoro se instaure como ejido desde 1964, de 25,700 has y 35 ejidatarios, se plantea la pérdida de derechos agrarios de los indígenas y la presencia de una mayoría de mestizos, aun cuando es tierra titularmente pa ipai.

En un taller realizado por COPRODI, A.C. con representantes yumanos de Baja California se plantearon las inquietudes y problemáticas que generan las condiciones legales que sufren los territorios indígenas. En él se concluyó:

Al hacer una revisión de la reforma constitucional al artículo 2do de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y de la ley reglamentaria de Derechos y Cultura Indígena de Baja California, es que se limita a enunciar el derecho de los pueblos indígenas, en el ámbito de la autonomía en relación a las tierras, *a conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras así como al uso y disfrute preferente en los lugares que habitan y ocupan las comunidades sin perjuicio a los derechos*

adquiridos por terceros. (...) el derecho de los indígenas a la propiedad o posesión de la tierra no ha sido regulado por la Ley Reglamentaria del Artículo 27 de nuestra carta magna y se desprende además, el hecho de que la reforma al 2do. Constitucional no menciona expresamente el derecho a la propiedad de la tierra por lo que supone que el sistema constitucional mexicano no reconocerá ese derecho esencial para la supervivencia cultural y material de los pueblos indígenas. La reforma constitucional sobre Derechos indígenas no reconoce la territorialidad indígena, un concepto basado no sólo en la protección jurídica a la propiedad de la tierra en los términos anteriormente señalados, sino que incluye la importancia especial que para las culturas y los valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios. Así, a título de ejemplo, *aspectos como la protección a los lugares sagrados y religiosos de estos pueblos quedaron excluidos del objetivo de 'preservar la integridad de sus tierras'* (Malagamba, 2012: 3) (cursivas agregadas)

Cosmogonía cucapá, kiliwa y pa ipai

Como explicamos en un capítulo anterior, el geosimbolismo se compone de las significaciones culturales de carácter mitológico, cosmogónico, mágico, religioso, político, histórico o estético, asociadas a ciertos elementos del escenario geográfico. En los mitos cosmogónicos yumanos se pueden encontrar algunos objetos geográficos que sirvieron para la fundación simbólica de su territorio. Algunas etnografías describen sitios y cartografía presentes en la cosmogonía. En otras narrativas mitológicas se mencionan lugares de la geografía con alto valor simbólico aunque no cosmogónico. En este apartado se ofrece una muestra de los lugares mencionados que aparecen en registros de los autores que estudiaron la región. Partiendo del *axis mundi* mencionado por Eliade un ‘eje del mundo’, los puntos cardinales ofrecen una primera pauta.

Tenemos entre los cucapá una diferenciación de colores entre las cuatro direcciones:

Son cuatro colores de la tierra: negro, blanco, rojo y amarillo.

Le decimos ese el rojo (señalando al sur), y el negro (oeste), el blanco (este, y el ama... y el amarillo (norte). (Onésimo G.¹⁰ en Panteón del “Meganito”, 1994)

Entre los kiliwa, Meigs reconoce que los rumbos no correspondían con la salida y puesta del sol, sino con la ubicación de los dos mares, además del norte y el sur. Sin embargo, se tiene que estos rumbos se encuentran representados en las cuatro montañas que forman parte del mito cosmogónico... *Metipá* (el antiguo dios creador kiliwa) creó cuatro montañas distribuidas en los cuatro rumbos y sobre cada una colocó a un borrego cimarrón cuyos cuernos sostendrían el cielo

¹⁰ Entrevista videograbada en los 90’s por Everardo Garduño, parte del “Fondo de producciones inconclusas, Región Frontera Norte” de la CDI. Onésimo González, antiguo jefe tradicional y hermano de nuestra informante Inocencia, falleció en la primera década del siglo XXI.

(Meigs, 1939: 63,65). Los puntos cardinales correspondían a la ubicación de cuatro hijos del dios que fueron los antecesores de todos los kiliwas, los cuales eran ‘shamanes’ y tenían asignadas ciertas facultades: el sur estaba guardado por un hombre Sacerdote, el oeste fue guardado por un hombre Cuervo, el norte fue custodiado por un hombre Soldado, y el este fue asignado al hombre Gente Común (Ochoa, 1978: 35).

Los cuatro colores asociados a estos rumbos se encontraron también en la narrativa de Cruz Ochurte, antiguo capitán kiliwa: Al este, el blanco; al sur el amarillo; al oeste el negro; al norte el rojo (Ochoa, 1978: 25). Otra expresión de esta división la proporciona Leonor Fardlow, una mujer kiliwa, quien la da en función de los lugares donde están guardados los *ñimpujos*. Estos llamados *ñimpujos* (o “cuñados”) son muñecos elaborados de palofierro que se consideran guardianes u objetos de poder que marcaban la esquinas del territorio simbólico inmediato: Al norte el Cerro Rayado o Canoso, al oriente el desierto hacia El Picacho, al sur el Cerro del Huico, y al poniente Agua Colorada (Caccavari, 2010; Leonor Fardlow, comunicación personal). La existencia de los *ñimpujos* también está registrada en Meigs (1939: 54).

Entre los pa ipai tenemos la las cuatro direcciones: el este, el oeste (‘costa’), el norte, y el sur (‘recolección-tierra-sur’) (Hohenthal, 2001: 316). Aparentemente ninguno de ellos está asociado a un color en específico. En los mitos pa ipai obtenidos por Miguel Olmos no se encuentra ninguna referencia a la cosmogonía terrestre, pero sí al origen del sol y las Pléyades. El sol se formó cuando el padre de *Miabkiak* (dios) se arrojó a un charco formado por sus lágrimas después de llorar de decepción en la cima de San Pedro Mártir (2005: 95-97). Las Pléyades eran “las hijas del Tecolote” que subieron al cielo para apartarse del Coyote (97-99). Respecto a esta constelación, también los kiliwas las relacionan con el Coyote, al cual las

Pléyades mataron como venganza, por una trama diferente llamada “Las muchachas viudas” (Ochoa, 1978: 92,93).

La cosmogonía pa ipai es particularmente escasa en la bibliografía revisada (Owen, 1994; Hohenthal, 2001; Olmos, 2005; Garduño, 1994), aunque tenemos un dato que Garduño (1994: 289) rescata “los pa ipai venían de donde nace el sol, mientras que los yevapai de Arizona les decían que tenían parientes en donde se mete el sol”. Su informante Benito Peralta le explicaba: “Los primeros hombres fueron hechos en una montaña al este de Phoenix, donde nace el sol”.

Por su parte los cucapá cuentan con un relato “El muchacho travieso” que narra la creación simultánea del Río Colorado, el mar del Golfo de California, la sierra Las Pintas y el Cerro Prieto. En esta trama compilada por Miguel Olmos Aguilera (2005), y presente en el libro de Yolanda Sánchez Ogás (2001), un animal monstruoso de color negro del cual brotaba espuma, fue herido en los escrotos por un muchacho testarudo mientras dormía plácidamente en lo que hoy es San Felipe. De las heridas del animal brotaron el río y el mar, al mismo tiempo que generó una persecución del iracundo monstruo. Al joven lo acompañaba un perro pinto el cual desfalleció por el agotamiento causado por la huida, quedando anclado en el paisaje como el cerro Las Pintas. Durante la correría el muchacho se había despojado de su arpón, tocado de plumas y arco, todos ellos quedaron también en el paisaje en diferentes sitios. Finalmente, al llegar al Cerro del Águila donde estaba su hogar, el muchacho cayó agotado por el cansancio y desfalleció quedando como roca en la sierra El Mayor, con la cabeza al este y los pies al oeste. El animal seguía furioso dispuesto a desaparecerlo, pero la tía del joven desde el Cerro del Águila le dio un golpe mortal con una bola de cerilla sacada de su oído. Entonces el animal cayó desplomado. Según esta historia, su cuerpo es el Cerro Prieto, que aún produce la espuma de la

grasa del monstruo. El Cerro Prieto en Mexicali es un volcán y a su alrededor brota vapor de origen geotérmico.

Un cuento mitológico con un final muy similar es encontrado por Olmos (2005) en un documento de Manuel Cuen Gamboa. En este caso el animal era una ballena llamada *Jalkchach* que se dispuso a terminar con la vida de un joven-águila que había tomado gusto por la carne humana, y que estaba acabando con los cucapá. *Jalkchach* creó el mar para llegar hasta el muchacho. Esta ballena mató al águila humana, provocando la ira del amigo del joven muerto, quien a su vez, se propuso acabar con ella. La tía de este joven le advirtió que no podría hacerlo pero el muchacho estaba determinado. Se desarrolla una persecución similar, esta vez rumbo al sur, en el que también se desprende de su tocado de plumas, arco, flecha, ropas y perro. La ballena casi lo alcanza, pero la tía desde el Cerro del Águila lo desplomó con un proyectil hecho con la cerilla de su oído. *Jalkchach* es desde entonces el Cerro Prieto. Es importante notar que el Cerro del Águila ha estado ahí desde antes de la creación del mar y el río en ambos cuentos.

Entre los kiliwas hay un relato que narra el origen de algunos sitios formados por el cuerpo del padre de *Ma'ay kuyak* un héroe de origen divino (el cuento completo está en el apartado “Los hombres y los dioses” de Ochoa Zazueta, 1978)... Antes de ser el padre del héroe, tenía dos esposas. Asesinó a la más joven de ellas porque la mujer trató de tener relaciones sexuales durante su menstruación, lo que provocó enorme furia del hombre. De la otra esposa nació el mencionado joven de origen divino. El hermano de la esposa muerta se vengó con dos intentos de asesinato hacia su cuñado, y cada vez que lo mataba, *Ma'ay kuyak* el hijo, lo revivía. En el último atentado el cuñado lo destripó, le cortó los escrotos y el corazón y armó una sonaja con ellos, por lo que fue imposible para el joven revivir a su padre. El tío agraviado, arrancó un brazo del cuerpo de su padre y lo arrojó lejos hacia el mar de oriente. Su cadáver,

[...] quedó por mucho tiempo tirado en el lugar; luego, los sitios fueron identificados según las partes del cuerpo. La cabeza quedó donde actualmente es el Valle de la Trinidad (*jasí'g*) el cuerpo es toda la pendiente que lleva hasta el llamado Valle de San Felipe (*Tesíl mát'*). El brazo derecho es el Arroyo Viejo (*Pa?chuwilú*), que es un arroyo que se localiza cerca del Cerro Colorado (*kiwiniel wey*). (En Ochoa, 1978: 51)

Introducción a la geografía simbólica de los tres grupos yumanos

En este apartado se introducen las generalidades sobre el geosimbolismo descubierto en campo. La forma de los sitios importantes encontrados fueron en su conjunto diecisiete cerros, dos mares, un río, una laguna, un arroyo, nueve agujeros o pozos, once rocas, dos valles, dos cuevas, cuatro panteones y tres áreas que comprenden diferentes tipos de elementos geográficos. De todos ellos, 48 tienen características de *landscape* y siete lugares se pueden ver como *manscape*. En un acercamiento al *landscape*, sin embargo, en muchos de estos sitios son notorias las huellas de la acción humana (petrograbados, “la placita”, corrales alrededor del Pozo Coyote). Otros lugares de esta lista no fueron visitados ni georreferenciados, sólo se documenta la narrativa asociada.

En varias ocasiones, un solo relato involucra a más de un geosímbolo. Estos relatos geosimbólicos suelen describir una red de símbolos que se extienden en el territorio. El acceso a la totalidad de ellos en esta ocasión fue imposible debido a diferentes circunstancias como la lejanía, el difícil acceso o indisposición de los guías informantes.

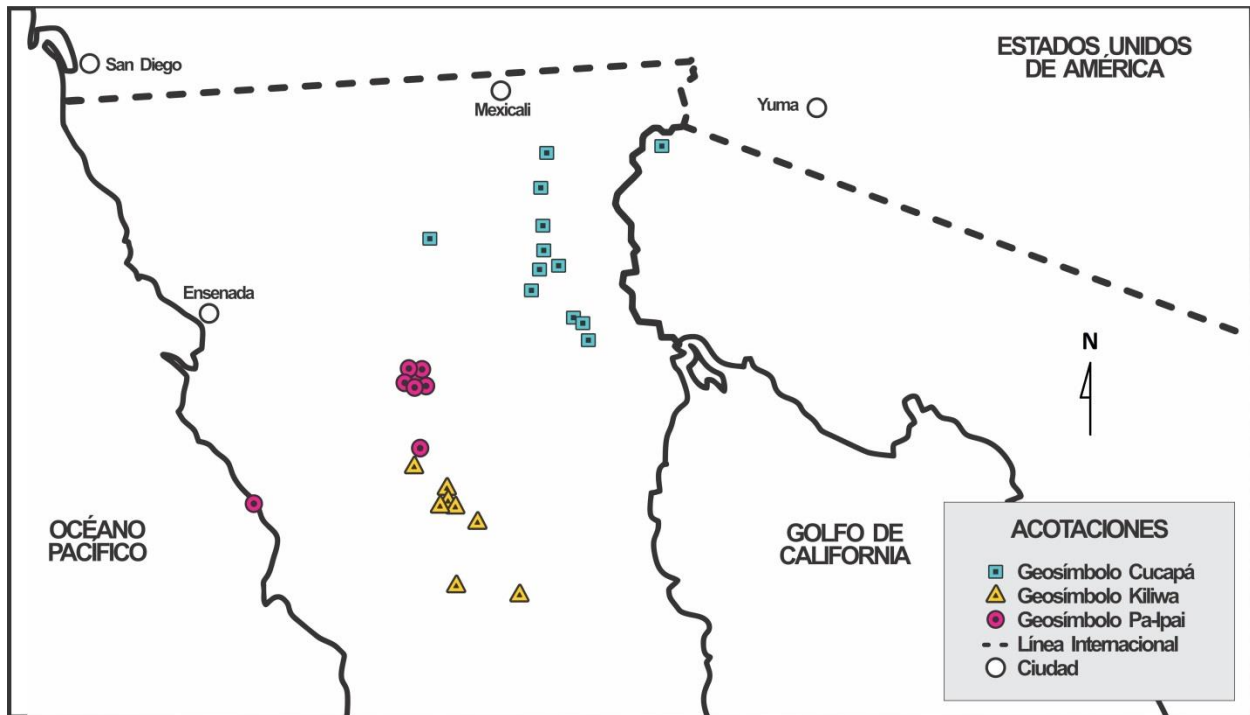


Imagen 5. Cartografía de los geosímbolos yumanos referenciados por medio de GPS. Fuente: Elaboración propia.

En la siguiente tabla se muestran las cantidades y las formas de los geosímbolos reconocidos por cada grupo:

<i>Forma</i>	Cucapá	Kiliwa	Pa ipai	<i>Total</i>
Montañas, cerros y cuevas.	10	8	6	24
Rocas	0	4	5	9
Cuerpos de agua	4	6	3	13
Áreas perimetrales	1	0	2	3
Panteones	1	3	2	6
<i>Total</i>	<i>16</i>	<i>21</i>	<i>18</i>	<i>55</i>

El geosímbolo de menor altitud es la Laguna Salada de los cucapá (y pa ipais, quienes tenían una ruta hacia allá), el de mayor altitud es el Picacho del Diablo, el punto más alto de toda

la península, conquistada inmemorialmente por los kiliwa. La longitud de su geografía simbólica en conjunto abarca los litorales del este y oeste. El punto más al norte se representa con los “cerros de Yuma” presentes en el relato de Maatcacat, y el punto más al sur corresponde con el Picacho del Diablo junto con San Felipe (este último, mencionado en el mito de la creación del Río Colorado).

Para el análisis del geosimbolismo en un inicio se buscaron códigos de dominios histórico, religioso y expresivo. Se analizó la información y surgió una clasificación que refleja el perfil de esas tres categorías de geosímbolo. Estas se enlistan en los siguientes cuadros, divididos por etnia. En la tabla algunos lugares se repiten colocándose en más de un dominio. Esto se debe a la existencia de más de un significado asociado al mismo geosímbolo. En ocasiones, una misma trama revela códigos de diferentes órdenes. En general se observa la predominancia de las narrativas históricas en los tres grupos.

Geosímbolos con códigos <i>históricos</i>		
Cucapá	Kiliwa	Pa ipai
1. El Cerro Prieto	12. Cerro Rayado	19. Uicual
2. Las Pintas	13. Cerro Picacho	20. Uibnat
3. La Ventana	14. Piedra juguete	21. Uijjumbriup
4. Wishpá	15. Panteón kiliwa cerca del	22. Jaktbjol
5. Laguna Salada	pedregal	23. La piedra del canto en el
6. Cañón de Guadalupe	16. Panteón kiliwa San Pedro	cerro de La Cruz
7. Pozo Coyote	Mártir	24. Ex misión de Santa Catarina
8. Panteón del Meganito	17. Paso de San Matías	25. Panteón de Catarina

9. Río Colorado	18. Cerro del Cuatro (Aguajes del Cuatro)	26. La Placita
10. Aguaje de las mujeres		27. Lugar de reposo en el desierto
11. Cerro de las Garzas		

Se recuperó una parte de la toponimia en lengua nativa. La gran mayoría de geosímbolos encontrados tienen nombre definido (más en español), con excepción de las piedras hechiceras kiliwa y los cerros “de Yuma”. Los lugares descubiertos que no se encuentran en la bibliografía revisada son: Cerro Cola del Diablo, Aguaje de las Mujeres y Cerro del Águila entre los cucapá; de los kiliwa se revelaron los Pocitos de Agua Caliente, la piedra hechicera de San Pedro Mártir y la piedra Juguete; entre los pa ipai, los Tres Cerros Sagrados (Uicual, Uibnat y Uijjumbriip), Map’crair, Uijamichmimp, “La Placita” y “Los Tres Brujos”. De los panteones, El Meganito no aparece en ningún artículo revisado pero sí en un video documental inédito. Debido a sus características, todos los panteones son de dominio histórico y también religioso.

Geosímbolos con códigos de <i>religiosidad</i>		
Cucapá	Kiliwa	Pa ipai
1. Las Pintas	5. Piedra hechicera San Pedro Mártir	11. Uijjumbriip: el Cerro Sabio
2. Panteón del Meganito	6. Piedra hechicera camino	12. Uijamichmimp
3. Cerro Prieto	Arroyo de León	13. Map’crair
4. La Ventana	7. Panteones kiliwa	14. Panteón de Catarina
	8. Cuevas de La Cabellera	

	9. Cerros de los monitos	
	10. Aguaje “de los ojos cerrados”	

Como se explicó anteriormente, los significados de aparente sentido religioso (los mitos) son adjudicados al orden expresivo. En el siguiente cuadro se encuentran los relatos cosmogónicos, de interpretación estética del paisaje, y aquellos elementos geográficos presentes en la producción artística.

Geosímbolos con códigos <i>estético-expresivos</i>		
Cucapá	Kiliwa	Pa ipai
1. Cerro Prieto/ La Ballena	9. Cerro Rayado-Agua	12. Jalkutat-Jaktbjol
2. Cerro del Águila	Caliente,	13. Los Tres Cerros (Uicual,
3. La Ventana	10. Cerro Picacho- Picacho del	Uibnat, Uijjumbriip)
4. Las Pintas	Diablo	14. los Tres Brujos
5. Área del Maatcacat	11. Petroglifos en Arroyo de	15. La piedra que habla/piedra
6. La Cola del Diablo	León	del canto
7. Río Colorado		16. La Placita
8. Cerro del Vestido		17. El Cerro Colorado
Rompido		18. El aguajito por San Isidoro

Entre todos los grupos los kiliwas ostentan mayor cantidad de significados religiosos. El sentido de los cucapá se caracteriza por incorporar a sus geosímbolos históricos, significados de expresión estética y de modo similar se revela el geosimbolismo pa ipai...

III. CUCAPÁS: PARIENTES DEL WISHPÁ

Montañas, cerros y cuevas

Wishpá: Cerro del Águila



Imagen 6. Wishpá, el Cerro del Águila, el pico más alto de la Sierra El Mayor. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Se llama así porque su cima tenía forma de cabeza de águila. No tenemos referencia del momento histórico en que el pico del Wishpá cayó. Lo que dice la memoria es que fue una tromba. La Laguna Salada está ligada con el Wishpá. Se encuentra correspondencia entre la caída del pico del águila y el nacimiento de la laguna: la tromba que tumbó el pico fue la misma que empujó las aguas del río y el mar hacia el interior.

La tromba arrojó pescado al pie del cerro: *“Y ahí ventó muchas lisas grandototas, la agua esa que iban, mucho pescado dejó ahí. Y ahí donde iban a pescar ellos, muchas lisas”*

(Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013). Rescato la emotividad con que Inocencia expresó este momento. A la luz del valor utilitario, la pesca común actual extrae lisas de unos quince centímetros de largo y cinco de ancho. Ella mostraba el tamaño de los peces con emoción (con sus manos señalaba unos 40 centímetros de largo). Resulta interesante este dato memorable puesto que Inocencia no fue testigo del evento.

La informante le atribuye valor utilitario cuando le pregunté por qué es importante el Cerro del Águila: “Es importante porque hay mucho maguey por allá. Subían por él para asarlo, “asaban algo que va en el medio como caña.” En otra ocasión nos relató una experiencia de hallazgo arqueológico, cuando encontraron entre los cerros un esqueleto de pescado y en su interior una punta de flecha lítica. Comentó que al parecer lo habían asado ahí mismo por la presencia de carbones y piedras bajo la osamenta. Señaló que esos restos se desbarataban al tacto, por lo que decidieron no tocarlos.

En los mitos cucapá revisados (Olmos, 2005; Sánchez, 2001), este cerro es parte de la trama del origen del Río Colorado. Inocencia no logró recordarla pero hizo referencia a un momento interesante, en el que identificó al cerro como la tía que derrotó al “animal” que dio origen al río y al mar: “De ahí, cuando venía el muchacho corriendo porque un animal lo venía siguiendo, se sacó la cerilla y con eso le dio al animal” (en El Mayor Cucapah, 2013). Ella afirmó que el cerro mismo era la tía. Esta humanización de la montaña se asoma también cuando nos explica por qué se refiere al Wishpá como pariente de los cucapá: “Quise decir que la gente que venía de lejos todos llegaban allí. [...] Que eran parientes del cerro alto, quise decir eso eh, *yuit* quiere decir parientes. Por eso llegaban ahí.” (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2014)

Es el cerro más alto de la Sierra El Mayor, y resulta fácil comprender por qué era un punto de encuentro. Es visible desde lejanas distancias, particularmente desde las amplias

llanuras del este y sureste. Se imaginamos la forma del pico de águila, debió ser como un faro que orientaba al caminante del amplio desierto, un colosal marcador territorial que señalaba el encuentro con los cucapás del Río Hardy.

Wicñieh: Cerro Prieto

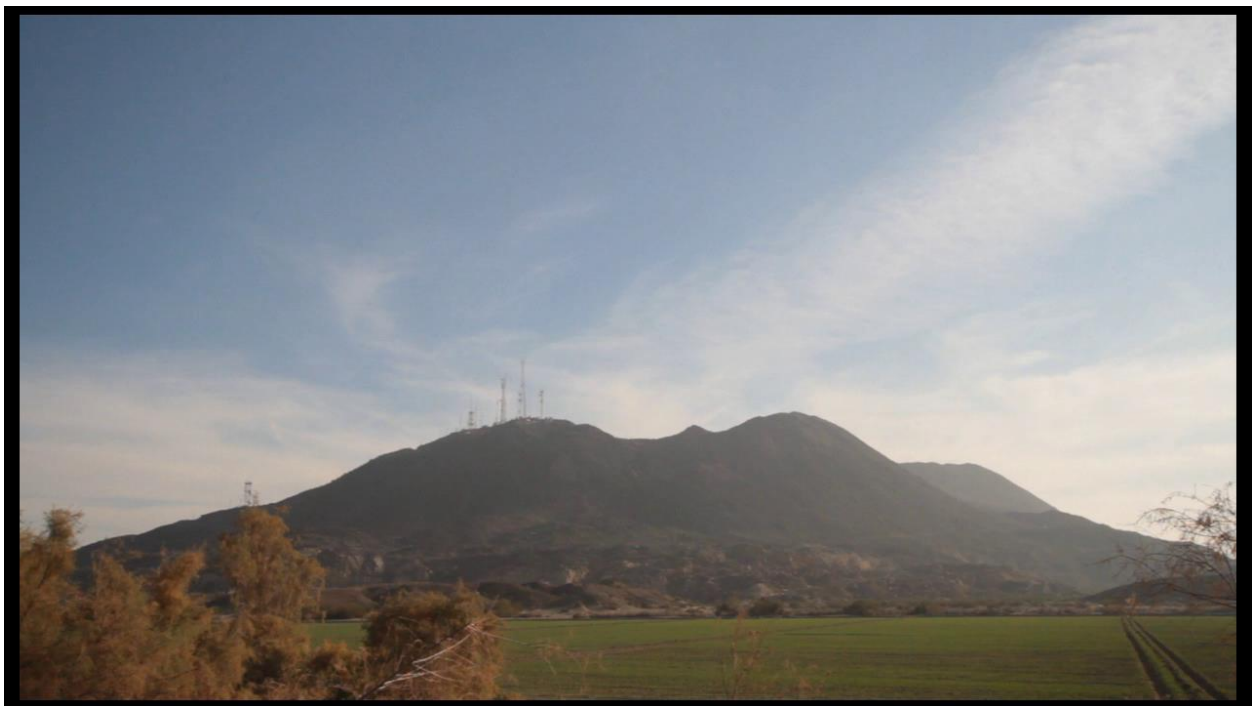


Imagen 7. Cerro Prieto. Fotografía: José Inerzia.

Destacando entre el valle al frente de la sierra cucapá, es un volcán de color pardo oscuro con unos 223 metros de altura. En su centro se distingue un cráter dormido. Alrededor del volcán en el suelo existe actividad geotérmica de la cual brota vapor. En su relato Inocencia nos platica que antes en esa zona vivía gente cucapá, “porque estaba calentito”. La temporalidad del cuento es indefinida pero contiene datos que se pueden rastrear en la historia reciente: El volcán comenzó a descender de nivel provocando que los cucapá rogaran porque no se desvaneciera,

“los cucapá le comenzaron a echar cosas, anillos, todo lo que tenían, adentro, pa que no se juea. Lo compraron pues, hasta los gringos le echaban dinero y no se jue y ahí se quedó” (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013). Esta historia se relaciona con los conceptos de religiosidad en el acto de ofrendar objetos de valor que repercute en el destino de los cucapá. No obstante, si lo entendemos en otro sentido, alude al cerro como lugar de encuentro.

En un primer momento lo habitaban los cucapá; en un segundo momento los cucapá convergen esfuerzos con los “gringos”. En nuestra segunda sesión de entrevista mencionó a los “*mexicanos*” además de “*americanos*” sumándose al acto. Como metáfora indica que tres grupos identitarios (cucapás, mexicanos y americanos) se unieron despojándose de elementos útiles y valiosos, con intención de conservar su geosímbolo en común.

Wijachajt Ñimcur: Cerro de la Ballena



Imagen 8. Cerro de La Ballena, en medio del llano que forma la Laguna Salada. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Se trata de un cerro de color marrón oscuro con poco más de 30 m de altura que sobresale en el paisaje debido a su ubicación solitaria rodeado del amplio llano que forma la Laguna Salada. Queda a unos metros del frente occidental del cerro Las Pintas. Es un montículo con una pendiente que comienza al ras del suelo en su lado sur y que sube hasta su extremo norte en donde culmina y cae abrupta pero suavemente hacia el piso de *La Salada*.

En una de las narrativas, el Cerro de la Ballena y el Cerro Prieto constituyen un solo cuerpo que está dividido: la *Ballena* es la cabeza del animal y el cerro Prieto es el cuerpo restante. Inocencia lo relaciona con el relato de creación del río (explicado más adelante por Antonia en la sección “Río Colorado”). En la versión de Inocencia, era una ballena la que persiguió a un muchacho. En la trama, la tía del muchacho le da un golpe mortal al animal, partiéndolo en dos. La cabeza quedó anclada en el paisaje como el Cerro de La Ballena.

El Cerro de la Ballena se llama... Porque ahí se quedó la cabeza de la ballena, y en el cerro Prieto es el cuerpo del animal ese que venía siguiendo al muchacho...

Es el cuerpo, la cabeza es este que está acá, que se quedó allá... de las Pintas para acá tantito...

Le dicen la cabeza del... de la Ballena.

Wijachajt ñimcur, eso quiere decir “cerro de la ballena”... (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013)

Ambos cerros presentan un perfil visual muy semejante. Si observamos los ángulos del cerro en las fotografías, se aprecia cómo los extremos se parecen entre sí. La pendiente más

suave proviene del sur y la pendiente más acusada apunta hacia el norte. Su forma y color los asemeja. La apreciación de la semejanza de sus formas no pasó desapercibida por el ojo cucapá.

Resulta interesante la elección del animal marino como representante del monstruoso gigante que era considerado peligroso guardián de su hábitat y cuya derrota da origen al Río Colorado y al mar. Los cucapás como pueblo pescador habitaron la ribera del río y la costa del mar de California. La ballena pudo ser una de las especies más atemorizantes o impresionantes. Además, es fácil imaginar por qué eligieron este animal... Ubicada dentro de una Laguna Salada llena de agua, el cerro puede interpretarse como el lomo de una ballena dentro del mar.

Este geosímbolo aparece también en el relato de Maatcacat (véase *Área de Maatcacat* más adelante). En el cuento, un gigante que rapta a una niña cucapá, la coloca en la cima de este cerro para asegurarla y le canta... Después la traslada a otros puntos, hasta llegar a su cueva en el Cañón de Guadalupe. Este cerro, platica Antonia, era un sitio donde hacían ceremonias y cantos. Para ella es interesante este cerro porque aparentemente es pequeño, sin embargo, estando en su cima se aprecia una gran altitud y una sensación de vértigo. Estas sensaciones son relevantes por las informantes, porque refieren que se siente “una energía” diferente incluso se oye abajo del cerro, algo que inspira a la vez temor y asombro.



Imagen 9. Vista desde el punto más alto del Cerro de La Ballena, donde el gigante Maatcacat colocó a la niña cucapá cuando se la llevó de Las Pintas. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Wicñiur: Las Pintas

Esta sierra fue referida como un lugar hacia donde se dirigen los espíritus de los cucapás que fueron cremados al morir. En su narrativa explica que aquellos que son cremados se van a Las Pintas y gozan de prosperidad. Cuando un indígena moría todos sus objetos de valor se quebraban o rompían y quemaban para así depositarlos en el hueco dentro de la tierra donde irían las cenizas. Después de ese acontecimiento, en Las Pintas los difuntos disponen de todo lo

necesario para seguir viviendo, ganado, conejos, todo. Ahí no necesitan esforzarse para sobrevivir.

Todos los que, los que quemaban se iban para allá. Y los que no quemaban estaban acá. Y aquellos están bien ricos, dicen que tienen todo, no se están muriendo de hambre, como los de acá. Y eso nos dijo Juan García. Que los de este panteón están bien pobres, se están muriendo de hambre. Y aquellos no, aquellos está bien ricos, que allá viven todos los quemados. Y los que no están quemados pos tan acá. (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013)

No está de más señalar que la práctica del entierro entre los cucapá es un efecto de la colonización. En este relato de añoranza por Las Pintas se encuentran códigos de resistencia indígena¹¹. El acceso a la prosperidad a partir de la apropiación del cuerpo indio por medio de la incineración es una metáfora de soberanía. A la vez resulta triste el significado de la pobreza que sucede del entierro, sobre todo porque se sabe que la incineración no es permitida por el Estado, y los cucapá disponen de un panteón de bien comunal.

Las Pintas aparece en otro relato de orden distinto, que es protagonizado por un gigante y una cucapá (véase Área de Maatcacat)...

¹¹ La resistencia indígena se concibe como: “la respuesta de los sujetos al ejercicio del poder sobre sus cuerpos, sus afectos y sobre sus acciones y en señalar que aunque ésta puede darse de distintas maneras, lo importante es que siempre aparecerá como el otro término necesario de la relación de poder” (en Garduño, 2004: 44).



Imagen 10. Cerro Las Pintas. Fotografía: Vanessa Jean.

Cañón de Guadalupe

El Cañón de Guadalupe, es un cañón en la cara oriental de la Sierra de Juárez que dispone de aguas termales, aguas frescas de arroyo y espectaculares piscinas naturales formadas por la disposición de las rocas. Sobre este sitio Inocencia refiere un área que los cucapá tenían dispuesto como campamento. Se halla una roca plana donde está una enramada antigua. Asegura que ahí hay pinturas rupestres. Desde este idílico escenario sale un personaje de uno de los más exuberantes relatos geosimbólicos recuperados en este trabajo: Maatcacat (véase ‘Área de Maatcacat’ al final de este capítulo).

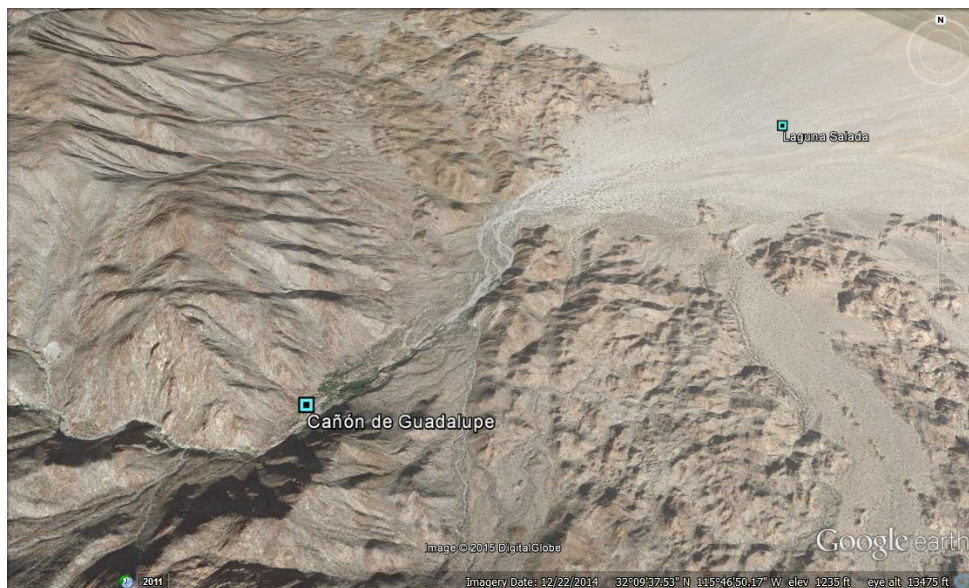


Imagen 11. Vista aérea del Cañón de Guadalupe al que se entra por la Laguna Salada.

Luahchajt Ñinmchuljit: Cola del Diablo

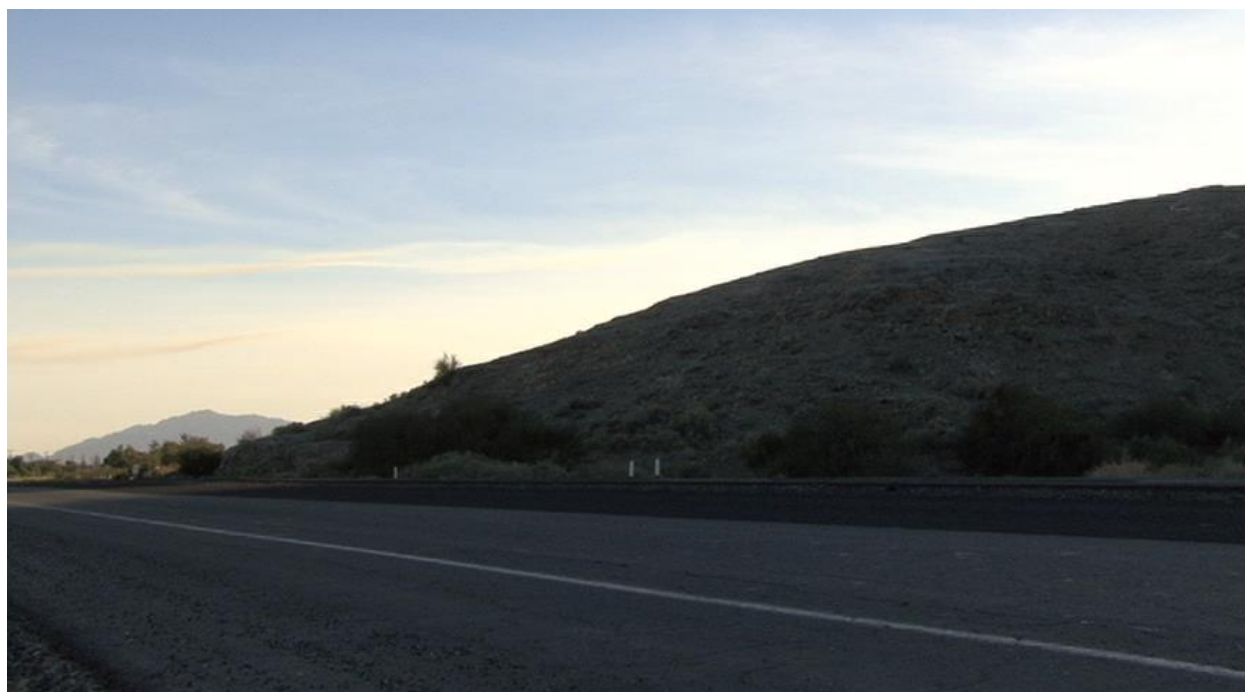


Imagen 12. Cerro Cola del Diablo. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Es un cerro al extremo de una cordillera de la sierra cucapá. Se encuentra a la orilla de la carretera a San Felipe y es bastante accesible. Inocencia comenta que es una historia “muy fea”, la cual se rehusaba a contar por vergüenza frente a sus ‘parientes’ (por ser cucapás). Sólo aceptó decir que era la cola de un diablo que antes mataba a muchos cucapá, razón por la cual ellos evitaban caminar hacia allá. Este sitio se diferencia de los otros guardianes debido a la imposibilidad de negociar su paso, en todo caso, la acción a ejecutar era la evitación del lugar para preservar la vida.

En una posterior visita la anciana me ayudó a traducir los relatos que me contó en lengua nativa una ocasión anterior, dentro de los cuales estaba “la cola del diablo”. En cucapá había contado más detalles que en español no quiso decir, y ahí mismo completó la información que faltaba para comprender el motivo de su vergüenza con respecto a esta historia: En ese cerro vivía el diablo, que tenía un gran miembro masculino con el cual golpeaba a los cucapá y los azotaba contra la sierra despedazándolos. Por esa razón los cucapá no iban para allá.

No se sabe la temporalidad de esta trama pero su ubicación espacial coincide con la zona de colonos mestizos que se instalaron en el valle de Mexicali. Tal vez esta prohibición del paso servía a los cucapá como referente para mantenerse dentro de los límites territoriales convencionales que los apartaban de los mexicanos.

Sayuul Juak: Cerro del vestido roto

En español se llama el cerro del Vestido Rompido. Es un área en un cerro que se encuentra en la cara occidental de la sierra cucapá. Las piedras blancas del lugar representan los trozos de un vestido que le rompieron a una cucapá por una violación sexual en ese sitio. Este

cerro tiene un carácter cualitativamente distinto a todos los demás geosímbolos, puesto que es memorial de un evento afectivo doloroso. Inocencia lo explica brevemente sin dar detalles: “Ahí violaron a una cucapá, y quedaron los pedazos de vestido y se ven las manchas blancas que son piedras”. La visita y registro fotográfico de este sitio está pendiente aún.

Wiyicup: La Ventana



Imagen 13. La Ventana cucapá. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Es un arco de piedra color ocre que se forma en la ladera de un cerro. Es de la amplitud y altitud aproximada de una persona. En el suelo justo debajo del arco encontré un mazo de salvia

endémica bajo una piedra de unos diez cm³. El racimo parecía dispuesto por alguien ahí, quien colocó la roca para asegurarlo. Entiendo que este gesto puede interpretarse como una ofrenda simbólica al lugar.

Martín nos mostró una de las paredes dentro del arco y señaló el área donde debían estar unas pinturas rupestres. Dijo que alguien arrancó el pedazo con los dibujos porque antes estaban ahí. Pude ver estas pinturas en un video documental sobre ese mismo lugar, realizado durante los 90 (propiedad de la CDI, *Fondo de producciones inconclusas*), en donde se aprecian los diseños en pigmento rojo óxido. Inocencia (en El Mayor Cucapah, 2013) platica que los dibujos eran figuras de peces, caballos, perros...



Imagen 14. En la roca se aprecian pinturas rupestres, trazos circulares de pigmentos color rojo óxido. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Antiguamente se realizaban ceremonias en ese espacio. Inocencia primero le llamó Cerro de las Ceremonias, y en su lengua nativa, *Wiyicup*. Antonia (en El Mayor Cucapah, 2013) por su parte lo nombra *Awidcup*, porque así le platicaron que se llamaba, pero aclara que su madre, quien es hablante del cucapá como lengua materna, le contradice y opta por llamarle en español *La Ventana*. En ese sitio se realizaban rituales de todo tipo. El ojo de La Ventana se utilizaba como blanco para la flecha en un acto iniciático en el que los niños cucapá se convertían en cazadores, y por lo tanto en hombres que se podían casar por ser capaces de alimentar a una familia (Inocencia, en El Mayor Cucapah, 2013).

Al iniciarse en La Ventana, “ya cuando llegaban a la mayoría de edad que los llevaban ahí, que los subían arriba, y les hacían todo un ritual ahí luego los pintaban, les echaban tres colores de pintura en el cuerpo y luego ya les hacían perforaciones y de ahí que ya los bajaban...” (Antonia T., en El Mayor Cucapah, 2013). La informante refirió como fuente a su tío Juan García Aldama, quien vivió por 125 años, quien era portavoz de la tradición oral de su linaje. En este sitio también se tatuaban¹³. Abajo del cerro a un par de cientos de metros se encuentra una zona de morteros donde pulverizaban semillas y pigmentos.

Antonia T. (en El Mayor Cucapah, 2013) compartió otro significado que provenía de la tradición de su tío Onésimo González (anterior líder cucapá ya fallecido): “Una leyenda de que ahí este cuando los espíritus se van pues que... cruzan La Ventana. En tiempo de muertos, cuando se celebran los muertos pues que cruzan por ahí...”. Ella dice que el lugar es un centro de energía, que ahí se han hecho limpias y peticiones de curación para personas de confianza cuya salud se ha restablecido.

¹³ En el libro de Yolanda Sanchez Ogás (2001), el cucapá de Pozas de Arvizu, Nicolás Wilson Tambo explica que antiguamente al hacer tatuajes y perforaciones se practicaban ceremonias en las que practicaban cantos que podían durar horas, incluso días.

Es bastante comprensible la elección de este lugar como centro ceremonial. Es un elemento geográfico destacado en el paisaje. Desde cierta perspectiva, el ojo de La Ventana se asoma frente a un valle. Su forma extraordinaria debió ser atractiva en relación con la aparente homogeneidad de la sierra cucapá.



Imagen 15. Perspectiva rumbo al oriente. En la imagen se asoma la sombra de La Ventana. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Wiñejuak: Cerro de las Garzas

En ese cerro “hay mucho mezquite” que eran habitados por garzas. La gente subía ahí a recoger huevos de garzas (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013). Este sitio no está fotografiado ni georreferenciado debido a la dificultad de acceso.

La Bruja de los cerros frente al Prieto

La bruja vivía por (ríe) una cueva...

Mmjm, por allá arriba, no sé dónde estará esa cueva, eso si no sé... de acá abajo se iban pa allá todos, pues es que la señora tenía, ¿cómo le dicen? el vago, ¿cómo le dicen que llama a la gente? Que los llama de lejos pues... ¿cómo le dicen a eso no sé yo en español como se dice...

No no, que se, como que le llamaba a la gente

Yo creo que (ríe) por teléfono! (broma), no sé con qué, pero por, como era bruja, los hacía llegar hasta donde estaba ella.

Se los comía, los mataba. Les bailaba pa acá pa allá y hasta que se reían les metía la uña aquí así (señala bajo el mentón), los mataba y ya les quitaba el cráneo y lo colgaba adentro de la cueva, y tenían el pelo tan largo y ya ella, ya comenzaba pues a cortar la carne y cocerla, se los comía, eso sí, pues así me lo contaron... Y ya así diario diario se comía uno, hasta cuando ya se los terminó ya nomás quedaban cuatro. Ya al último fue la muchacha, la última, y el muchacho se enojó tanto, dijo ahorita voy a ir a matar a esa vieja y quien sabe que tanto, y ya, alistó arcos y flechas y todo, y se jué... y comenzó a bailar la señora y caminaba pa allá, (*introduce una expresión narrativa en cucupá*), y caminaba pa acá, y se abría las nachas, se lo ponía aquí en las narices y el muchacho no se reía, ya al último, que ya que se enfadó, que se fue la señora así na, y que sacó el arco y la flecha y la pasó por aquí por la panza. Y allá cayó la señora y comenzó a hacer viento, a temblar a tronar y a tronar, bien feo (ríe)... y ya se fue el muchacho, agarró el pelo de su hermana y se lo llevó a su mamá, a los cinco días y este, y ya trajeron leña y

todo, la quemaron a la bruja y... ya que la quemaron a los cinco días se vinieron ya a ver las cenizas, y ya salió un tecolote uno grandote, se sacudió las cenizas y ya se fue, y ya, el cuento se acabó. (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013)

Inocencia “no sabe” en dónde está la cueva pero sabe que está en los cerros de la zona frente al Cerro Prieto, que quedan cerca de la colonia ‘Sansón Flores’.

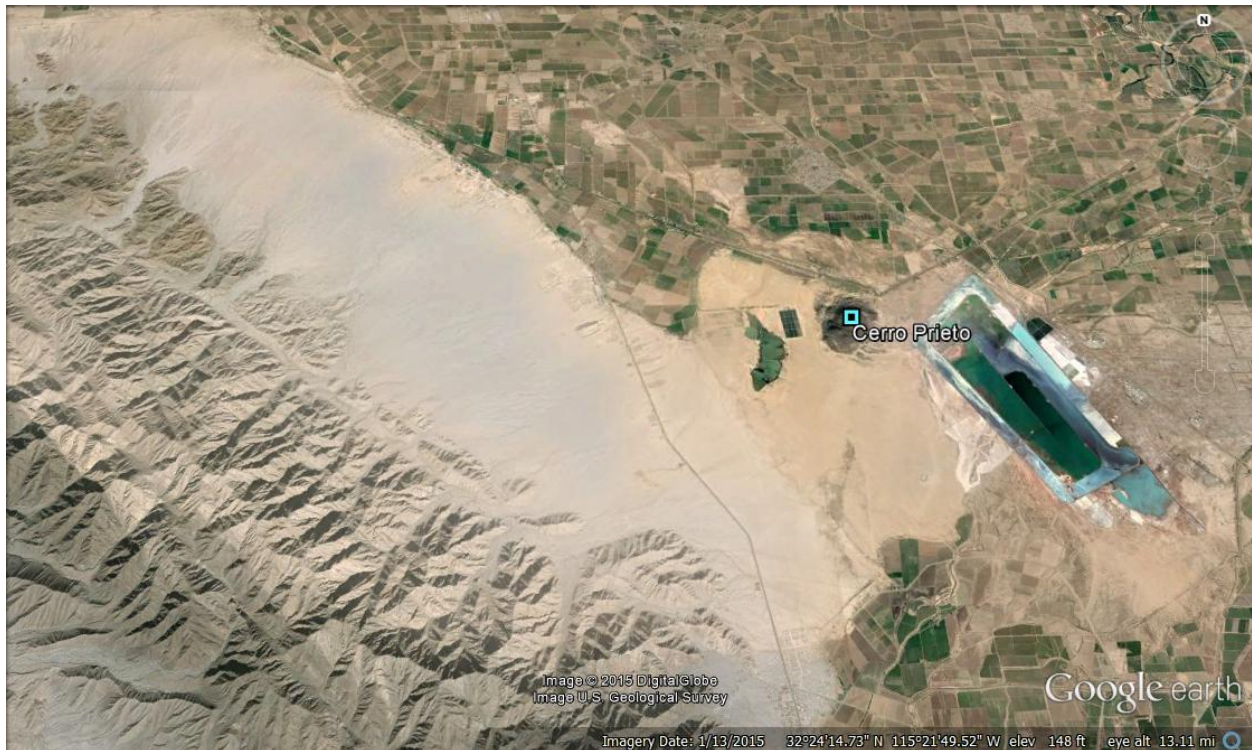


Imagen 16. En esta vista aérea se puede ver el Cerro Prieto señalado con una viñeta color turquesa. A la izquierda de la imagen se aprecian los cerros que albergaron a la bruja.

Agua

Río Colorado

Antonia (en El Mayor Cucapah, 2013) comparte los significados del río que su tío Juan García Aldama le platicó en vida:

Para los antiguos cucapá, verdad, significaba mucho lo que era el Río Colorado, que era sagrado el río para ellos porque era lo que les daba de comer, que era como la madre o el padre de ellos. De ellos, porque yo digo, pues ellos verdad, de los que, de los primeros pobladores... Entonces ellos les hacían ceremonias y todo, cuando las aguas bajaban y no venían, este... Ellos hacían ceremonia y les danzaban y les cantaban y les pedían a sus dioses...



Imagen 17. Martín Rodríguez (guía informante), a orillas del Río Colorado. Fotografía: José Inerzia.

El río es el fundamento de la vida cucapá, y se deja ver en estas simples palabras:

Uuuh... Pos el Río Colorado pos nom... pos es donde vivían todos los cucapá en la orilla. Es ahí onde, onde juntaban huevos de gallineta y todo eso por los tules, hacen los nidos y los juntaban para cocerlo... (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013)

Es interesante la remembranza de Inocencia sobre un evento circunstancial que aparece también relatado en el libro de Yolanda Sánchez (2001). Con esta historia se revela un suceso extraordinario entre la cotidianidad que proporcionaba la vida cerca del río. Además señala un período histórico de la región, cuando el río servía como aguas de navegación de barcos de vapor:

Hubo un tiempo que pasaron tantas toronjas...Así de grandes las toronjas... en el río Colorado, y nosotros nos íbamos remando de ahí del Mayor hasta el Río Colorado, juntábamos la panga llena de toronjas y nos veníamos para atrás. No sé por qué las tiraron, traían etiqueta todavía. Se miraba amarillo para aquél lado y por este lado... Y por ahí entraba el barco, La Pasita, entraba por ahí, y llegaba al Mayor.¹⁴ (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013)

En 1852 se inauguró una ruta de barcos que navegaban el Colorado desde Yuma al Río Hardy. Esta ruta comunicaba a los asentamientos de soldados instalados en estos dos puntos a falta de un camino terrestre viable que atravesara el desierto sonorensis. Los barcos transportaban ropa, utensilios y comida. Gracias a esto los cucapá comenzaron a utilizar indumentaria de algodón, arados, sartenes, sombreros, botas, tabaco, y otros objetos, además se introdujeron alimentos como la harina, el azúcar y el café a su dieta. La presencia de los barcos fue bien aceptada entre los cucapá, mismos que fungieron como peones, guías y pilotos debido a su conocimiento del río (Sánchez, 2001).

Para 1877 esta ruta que conectaba con Yuma dejó de funcionar. Sin embargo, a principios del siglo XX se reanudó la navegación con barcos mexicanos, esta vez en una ruta que partía de

¹⁴ Este relato de Inocencia está documentado en el libro y explica que las toronjas pasaban por el río: “*Diario pasaron por mucho tiempo*” (2001:88).

La Paz, B.C.S. pasando por varios puertos “y transportando mexicanos hacia el delta”, que sumaron una multitud a lo largo de los años. En El Mayor (actual asentamiento cucapá) se instalaban los soldados para cuidar los barcos, hasta la década de los 40 cuando comenzó a funcionar el ferrocarril. Entonces muchos soldados se fueron pero otros se quedaron, como quien fuera el padre de Inocencia, quien se casó con Teodosa, una cucapá, madre de nuestra informante (Sánchez, 2001).



Imagen 18. Martín mira hacia el Río Colorado. Fotografía: José Inerzia.

Dentro de la narrativa de Inocencia esperaba encontrar el mito de la creación del Río Colorado, y resultó no conocerlo bien, sólo recuerda una parte de los detalles que es causa de risas entre las informantes: el río brotó de un testículo rojo de un animal monstruoso (La Ballena, llamado *Jalktat* por Antonia) cuando un muchacho cucapá se lo reventó...

Ah el azul, el huevo que dices. La Toña lo sabe, que es un, el huevo es uno azul y uno rojo. Y el rojo es el río Colorado, y el azul es del animal. El animal, que mató el... Ese

que está ahí, la Ballena.

No pos no sé más que eso que de la ballena esa un huevo azul, el azul era el mar. Y el colorado era el Río Colorado. Y el muchacho ese con la flecha le reventó uno, que era el Río Colorado, que era la sangre. Y ya nomás le sé ese, pero yo no me la sé más (ríe). La Toña es la que sabe...¹⁵ (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013)

Antonia lo relató a partir de un personaje llamado *Jalktat*¹⁶, un monstruo que estaba en San Felipe:

El *Jalktat* también es otro de la creación de pues... ¿De qué se podría decir? De donde vivimos nosotros... de lo que pasó con el *Jalktat*. Que este era este el monstruo que estaba allá acostado y tenía unos huevos grandes y siempre estaba tirado. Entonces tenía un huevo rojo y un huevo azul y entonces estaba ahí bien tiradote. Y había un niño travieso, era un cucapá, un niño, y entonces siempre lo miraba que estaba echado con los huevos desparramados entonces este niño un día se le ocurrió agarrar su perro, tenía un perro pinto... Y se fue allá a ver al *Jalktat* que estaba ahí con los huevotes ahí tirados, con los testículos (ríe) y entonces agarró su arco y sus flechas y se fue, por eso fue que se dio lo que es el Río Colorado porque le reventó los huevos. Entonces el agua corrió, el agua roja que tenía el huevo era el agua roja, era el Río Colorado. Entonces se formó el Río Colorado cuando le reventó el huevo rojo. Y le reventó el huevo azul y entonces se hizo lo que es el mar. Entonces se levantó y que lo corretea al chamaco y venía... Pues ya casi lo alcanzaba. Entonces él aventó, en San Felipe cuando ve que vamos, pues se vemos

¹⁵ En el mito de la creación del río Colorado, llamado “el muchacho travieso” dentro de las narraciones compiladas por Miguel Olmos (2005), el río proviene de las aguas que surgen de los testículos de un animal inmenso y monstruoso que atormentaba a los cucapá. Un “muchacho travieso” revienta sus escrotos con un arpón, y de cada uno brota agua de un color: colorado y azul. El agua azul es el mar, la colorada, el río.

que se ven como dos como dos cerritos, pues están, son una flechas que aventó y la clavó. Entonces detuvo el agua que venía siguiéndolo, pues según era pues, es pues es un cuento... Entonces ¿no? Era el monstruo que venía atrás de él y se vino corriendo... Entonces ya cuando lo venía alcanzando este, por Las Pintas ya las conocemos Las Pintas ¿no? Es el perro de él que lo tuvo que matar para detener el agua para que no lo alcanzara. Entonces se vino corriendo... Y supuestamente en el cuento cuentan que el el Cerro del Águila era la tía de él. Entonces el cerro lo lo lo quiso proteger. Entonces su... Cuando vio que venía el monstruo ya venía alcanzándolo, él se dejó ir allá con su tía que era el cerro. Y ella escarbó saco de su oreja sacó una cerrilla dura, pos si la ha de haber tenido dura... Pues cuando vio que se venía acercando y pues venía queriéndose pues hacerle daño a su sobrino agarró la cerilla y se la aventó y lo golpeo en la cabeza. Entonces por eso es que se formó el Cerro Prieto, pues es la cabeza del monstruo que la golpeó allá. (Antonia T., en El Mayor Cucapah, 2013)

Laguna Salada

Es un extenso llano salitroso bordeado por la sierra cucapá y la sierra de Juárez. Se llena de agua por inundación del Río Colorado, y cuando esto ocurre, la salinidad de la tierra la convierte en una laguna salada. De *La Salada* se extraen pescado y “mucho camarón”.

¿La Salada? Porque, cuando se le metió el agua que, cuando subió el río, se metió toda el agua pa allá, por acá por el puente. Y entonces nosotros de aquí nos fuimos, yo y la Toña, y Genaro, y Martin taba chiquito y nos lo llevaba a pescar y allá andaban pescando a remo entre el agua, no traíamos motor, más que pura panga. Pos nosotros fuimos los

primeros que nos metimos allá. Y... ya después como a los dos años se metieron los demás, a pescar. Y había un muchacho que me consiguió unas pangas. Un licenciado era un muchacho, jamás lo había visto, consiguió cinco pangas, cinco motores, y chinchorros y un troque, y con eso, lo hicimos ya. Pero nos metimos sin nada sin nada, mas que pura panga y garrocha (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013).



Imagen 19. Vista de La Salada desde el Cerro de La Ballena. Fotografía: Vanessa Ruiz.

En el estudio de Alarcón-Chaires se encontró que los cucapá consideran la pesca en La Salada como una alternativa para no verse obligados a explotar la zona núcleo de la reserva del Colorado. La inexistencia del agua en este lecho se debe a la restricción de las aguas del río

impuesta por EEUU. El sistema estadounidense de presas a lo largo del Colorado ha provocado una clara degradación ecológica del delta debido a la falta de agua. Debido a esto, las inundaciones que llenaban La Salada ahora son prácticamente imposibles, la cual se encuentra seca desde 1989 (2010: 33).

Se percibe cierta añoranza respecto a la presencia de la laguna. Platicando con Inocencia le pregunté cuál era la época más feliz de su vida. Ella respondió que durante el tiempo que vivió a la orilla de La Salada, a los pies de los cerros, cuando criaba sola a sus hijos menores, y abundaba el alimento. Eran tiempos de prosperidad, en el que para comer bien sólo tenía que bajar al agua para sacar pescado y asarlo ahí mismo en una cocina que levantó bajo una ramada. No se preocupaba por nada.

Para Antonia, La Salada se originó por una tromba “hace muchos miles de años”... Y de entonces, se piensa, los cucapá se han apropiado de su extensión. Se ha mencionado antes que la caída del pico del Wishpá coincide con el nacimiento de la laguna. De antigüedad incierta, es un relato de un suceso ahora inmemorial cuyo origen en el tiempo es imposible de determinar.

El valle de La Salada también sirve como escenario de un relato mitológico que involucra a los cucapás y la lagartija que se convirtió en dios y camaleón.

Ahí fue donde creció por primera vez el el trigo gentil este, ahí en la laguna... Y el que lo descubrió fue... Estaban todos los cucapá muriéndose de hambre, y no hallaban para donde ir porque pues no sabían donde había comida y entonces no se querían mover y estaba toda un, toda una población se podría decir... Este... y llegó el metiche este el dios que era una lagartija, una cachora... Así fue como se formó el ca, el el camaleón, ya ve que trae las espigas aquí así... Entonces él llevo de metiche ahí donde estaban y

dijeron –ándale tú busca, ve busca qué comer porque pues nos estamos muriendo de hambre y no sabemos a dónde ir-. Entonces él se fue a buscar la comida... Llego a la Laguna Salada, entonces vio que había el trigo, que había mucho trigo nacido, entonces él empezó a cortar y empezó a clavarse las espigas en la espalda... Y entonces este, por eso fue que se hizo un dios, es un dios este animalito. Entonces él así fue como les llevo comida a los cucapá, y así es como se formó él, porque para ellos ya era un dios, que era el que trajo la comida... (Antonia T., en El Mayor Cucapah, 2013).

A la orilla de esta laguna se encuentra el Pozo Coyote, que sirvió como agostadero para los que se instalaban en las cercanías de la sierra y La Salada...

Pozo Coyote

Sabemos que la localización de los aguajes es muy importante en la vida dentro del desierto. Además del agua dulce del río, se encuentran pozos que amortiguan la sed durante las incursiones de los yumanos hacia las sierras del interior de la península.

“Ese pozo lo hizo un coyote creo, de hace muchos años. Venía muriéndose de sed y miró mojadito y comenzó a escarbar y le sacó el agua. Como tanto así. Y por eso le dicen el Pozo Coyote.” (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013).

Ante esta historia, pregunté a Inocencia quién había visto al coyote excavando. Piensa que alguien debió verlo, pero no fue ella y no sabe ciertamente quiénes y cuándo lo vieron. En el libro de Sánchez (2001:105) este pozo se menciona como uno de los lugares que nuestra

informante conoció desde los siete años. Martin R. también lo refiere como un lugar próspero de su infancia (en Pozo Coyote, 2014).



Imagen 20. El Pozo Coyote, abajo al centro, está el tubo clavado hacia el interior del agujero. Al fondo, los corrales que rodean al pozo. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Este pozo es ahora un hoyo cavado en la tierra. En el lugar hay pinos salados que contrastan con el llano seco y estéril alrededor. Tiene un corral hecho de llantas y barrotes de madera. Martin (en Pozo Coyote, 2014) refirió que el vio cuando era un lugar muy fértil, con caballos y con una casa en la que habitaba el cuidador. En otros tiempos era un ojo de agua sin profundidad bordeado de hierbas y pasto. En ese pozo el agua brotaba por sí sola entre la tierra.



Imagen 21. Al fondo del hueco se alcanza a apreciar el reflejo del agua. Fotografía: Vanessa Ruiz.

En nuestra visita al aguaje observé que la tierra seca alrededor del ojo de agua fue excavada y en ella hay basura, plásticos, incluso un asiento de carro arrumbado. Tiene un tubo de plástico de medio metro de ancho clavado verticalmente justo en el centro. Dentro del tubo, el agua se asoma a una profundidad de poco más de un metro. La reducción del líquido debió ser uno de los motivos de abandono. Martín mira con tristeza la presencia de basura y los tubos clavados burdamente dentro del pozo. Este lugar fue uno de los ambientes favoritos durante su infancia.

Ja'ñisaak: Agua de las Mujeres

Inocencia nos platicó del cerro De las Mujeres desde un principio en nuestra primera sesión de entrevista cuando preguntaba por los lugares importantes de los cucapá. A ese sitio le llamó el 'Agua de las mujeres': "A las mujeres les gustaba estar ahí. Subían por agua a ese lugar, bien lejos, ahí donde está la cueva". Ahí les "gustaba" reunirse y estar (Inocencia G., en El Mayor Cucapah, 2013).. Más tarde en la entrevista a Antonia, su hija, ella mencionó que le ha dicho que este aguaje tiene un sendero hacia La Ventana que es una "ruta de energía" de la cual no sabe dar explicaciones, solo la referencia (Antonia T., en El Mayor Cucapah, 2013). Este lugar no está registrado fotográficamente porque su visita está pendiente. Es interesante observar la clave del género en el acercamiento a este sitio. Esta información sugiere una división de tareas basadas en el género. A la vez, es un lugar de encuentro y esparcimiento exclusivo para mujeres.

Panteones

El Meganito

En el panteón cucapá las cabeceras de las tumbas están alineadas hacia donde sale el sol, hacia el "nacer". A un vecino "mexicano" no se le acomoda según la costumbre india. Si bien le otorgan un espacio en panteón indígena debido a su pobreza, lo ubican sin incorporar la orientación simbólica de su cuerpo que permite cerrar el ciclo concebido en la religiosidad cucapá.

Sí, sí hay una diferencia muy grande, de una tumba de esta a... esta pues, es la tumba de un vecino ¿no? que... lo enterraron aquí de la siguiente forma: esto está con los, con la cabeza, como se dice, con la cabeza de este lado, y estos están a la salida del sol. Y el significado del estar así es: uno, como le decimos, nace con la salida del sol, ¿no? Y muere con la tarde. Por eso los pies están pa acá y la cabeza está pa allá.

- ¿Y esta por qué está al revés?

Pues es mexicano. Como es así pues es, cuando es gente muy pobre y como se dice, pues le da uno, aquí pues, le da cavidad para que esté aquí.



Imagen 22. Panteón cucapá del Meganito. Vista hacia el noreste. Fotografía: Vanessa Ruiz.

En el panteón cucapá, dispuesto sobre arenales (médanos), las tumbas tienen sólo arena encima y algunas cuentan con lápida. Esta condición favorece la erosión. En el panteón del

Meganito nuestro informante Martín comentó cómo el terreno ocupado por tumbas de arena se vio reducido a la mitad debido a la intervención de desconocidos que desaparecieron los rastros de las tumbas de varios de sus parientes en el área sur del cementerio. Varios sepulcros cucapás fueron borrados, incluido el de un hermano de mis informantes.



Imagen 23. Lápida de Teodosa Sainz Domínguez, madre de Inocencia, informante cucapá de esta investigación. La esquela dice: 23 marzo 1885 a el 23 de agosto de 1981 a la edad de 95 años, recuerdo de sus hijos. Fotografía: Vanessa Ruiz.

[Area de Maatcacat](#)

El relato de Maatcacat ofrece una explicación mítico-estética del espectáculo visual que ocurre en el cerro Las Pintas. Durante el mes de marzo el cerro funciona como pantalla física en donde se proyectan sombras debido a una condición astronómica. Desde el amanecer y en el tránsito del sol se evocan una serie de objetos del imaginario, configurados en la aprehensión sensorial del fenómeno. El nombre de este evento corresponde al nombre del gigante:

Maatcacat, “el que corta la tierra”. El área que abarca comprende el circuito que nace en el Cañón de Guadalupe de la Sierra de Juárez y pasa por varios cerros al noreste y al sur...

Era un gigante que vivía en una cueva en el *Cañón de Guadalupe*, y diario en las mañanitas pasaba con un palo y con una bolita, por allá por *Yuma*, por *Tucson* y todo eso, daba vuelta por acá por *Las Pintas*, y ahí en *Las Pintas* había mucho cucapá, y ahí había una niña que jugaba diario en las mañanas, y la miraba y la miraba, y pasaba otra vez y iba ya a su cueva. Y de ahí otra vez pasaba otra vez en las mañanitas pegándole a los cerros, y es cuando en los cerros se hacen figuras de ventanas y puertas y kioscos y barcos. Y un día dijo -ya me voy a llevar a esta niña, un día- y si, otro día volvió a pasar, y se llevó a esa niña. Y fue y paró allá en el *Cerro de La Ballena*, ahí la paró porque le cantó, y por ahí la agarró. Y ya la llevo, se la llevo y jue y la paró allá en el *Cerro Capirote* que dicen. Y luego fue a *su cueva*, por allá esta una cueva muy grande... Y ahí la metió a la niña, y ahí la dejó. Y otro día salió como siempre, a dar vueltas, y mataba conejos, liebres y le llevaba pa que comiera la chamaca, le daba de comer. Y luego ya un día, ya la muchacha iba creciendo, ¿no? Grande ya... ya estaba grande cuando volvió otra vez a lo mismo, a llevarle comida, conejos, liebres y todo eso, y ya la muchacha ya estaba grande. Y ya se metió con ella y salió gorda y ya diario, se iba. Y ya la muchacha estaba bien panzona, y cuando él... cuando él se perdió, ya pa aliviarse la muchacha. Y se perdió, y ya, y ya la muchacha lo esperaba, lo esperaba y nunca llegó, y los familiares todavía la andaban buscando, y dieron con ella, ya pa aliviarse. Y ya dieron con ella, y se la trajeron por aquí... al Azufre por ahí, y ahí jue donde se alivió, tuvo dos niños, cuatitos. Y ya... crecieron, y siguió uno, igual que él, a darle vueltas ¿no?, y se perdió, y ya que se perdió, ya no llegó el otro, y siguió el otro... y se murió por allá también... y el cuento se acabó.

(Ríe)... El cuento se acabó (ríe). Y... ps ora en cucapá: *Maatcacat*... este es un cuento que así se llama -Maatcacat-, quiere decir “cortar la tierra”... (*habla en lengua nativa*) (ríe). Se acabó el cuento, ya se lo conté. Me cansó el cuento (*ríe*). Así estaba, como lo expliqué en español, así es...

- Los hijos del gigante, entonces...

Desaparecieron también.

- Y hacían lo mismo que el papá, dar la vuelta...

Ajá, igualito pegándole a los cerros, es cuando los cerros se ponen con ventanas, puertas, ¿cómo le dicen a eso? ¿Cómo le dicen? Una muchacha me dijo como se decía pero se me olvidó... Pero es que, ves el mar arriba, en las mañanas, y ves los cerros todos los cerros de por allá bien lejos se miran, como que se alzan, ¿no lo ha visto? Ah, como se dice esa cosa ah ay no me acuerdo, se me olvidó, a una muchacha la llevé yo allá, un día, y así se hicieron. Quien sabe de dónde sería esa muchacha porque ya no la volví a ver. La llevé hasta las lomas, y ahí sacó fotos pa allá, cuando estaban los cerros así mochándose. Bien bonito que se miran (Inocencia G., en *El Mayor Cucapah*, 2014).



Imagen 24. En esta fotografía de vista satelital extraída de Google Earth, el perímetro de las rondas de Maatcacat se dibuja en una elipse resaltada en amarillo. (Elaboración propia).

Distribución cartográfica de los geosímbolos cucapá



Imagen 25. Los sitios cucapá están señalados con los círculos color turquesa. Foto satelital de Google Earth.

IV. KILIWAS: A LOS PIES DE UEI MIJAK

Montañas, cerros y cuevas

Uei Mijak: Cerro Rayado



Imagen 26. Cerro Rayado. Imagen tomada desde un carro en movimiento. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Es un cerro que se encuentra en el borde oriental del Valle de la Trinidad, a un costado del camino hacia Arroyo de León. Su figura es llamativa debido a las vetas de rocas blancas que lo atraviesan en diagonal. La presencia de esta montaña junto con su prolongación en otro cerro llamado “El Canoso”¹⁷, son virtualmente notorios en el paisaje.

¹⁷ Se le llama así por sus vetas blancas que caen en línea más vertical que las del Rayado.

Fue referido por Leonor como un lugar muy importante debido a la presencia de alimentos tradicionales:

“Todo ese, el Cerro Rayado, por ejemplo, muy importante porque hay enjambres de abejas donde iban a sacar miel para traer para comer, también en el mismo cerro, todo esos, cazaban venado, podían traer venado y todo eso.” (Leonor F., en Arroyo de León, 2014)

Los kiliwa cazaban venados con arco y flecha, y trampas. Una de ellas consistía en un hoyo que cubrían superficialmente con ramas y palos, dentro del cual clavaban estacas. Se extendían en una serie de cinco a seis trampas a lo largo de los senderos del venado. A los dos o tres días eran revisadas esperando una captura, y cuando era positiva se sacaba el venado amarrado de las patas y lo cargaban entre dos hombres (Meigs, 1939: 24). La miel era y es muy apreciada. Se obtiene durante todo el año, de las cuevas y en los huecos de los árboles. Durante sus caminatas etnográficas, Vicente Espinoza, el informante kiliwa de Peveril Meigs (1939: 25), iba al atento a la presencia de colmenas.

Este cerro, relacionado con otro significado, conforma una unidad simbólica que se integra a los pocitos de Agua Caliente. Estos sitios kiliwa, conforman el gigantesco cuerpo de una persona extendida a lo largo del Cerro Rayado y Valle de la Trinidad, siendo los pocitos de Agua Caliente la cabeza (véase “Pocitos de Agua Caliente”). Dicho significado no tiene una trama como tal, simplemente aparece como referente estético del paisaje.

Ese cuerpo ese. Ese dicen que está por allá el cuerpo y todo pa acá son todas las partes y todo eso pa acá. Y luego por todo el grande, desde el Valle ese, que todo es un cuerpo, y la cabeza son por allá en el Pocito del Agua Caliente. Así supe yo ese. Que todo pa acá es

de patas y todo pa acá, el Cerro Rayado, este, todo esto. Eso es todo lo que sepa yo, que me dijeron ese.

- ¿Qué partes eran donde se desparramaba el cuerpo extendido, cuáles eran las partes del cuerpo extendido, cuales era los lugares donde se desparramaba eso?

Pues ese son del Cerro Rayado y el medio del del Valle. Ese es todo el cuerpo, de los cuentos todo eso. Eso es lo que dicen (José O., en Valle de la Trinidad, 2013).



Imagen 27. Vista satelital que comprende al Cerro Rayado y los Pocitos de Agua Caliente. Extraído de Google Earth, 2013.

Es interesante observar que desde el Cerro Rayado no existe indicio visible acerca de su orientación morfológica hacia el poniente, visible a mis ojos y los de José. Desde el Valle de La Trinidad y Arroyo de León, zona habitual de los kiliwa, se ve la cara del cerro que se dirige hacia el norte. Con la ayuda del GPS y la vista satelital de *Google Earth* se comprobó que la aparente dirección desde ese flanco se debe a una estribación que apunta hacia allá. La mayor parte del cuerpo del cerro es una cordillera alineada rumbo al oeste tal como lo representa el imaginario. En su etnografía Peveril Meigs menciona al Cerro Rayado como el cuerpo de un gigante cuyos huesos corresponden con las vetas de piedras blancas que atraviesan el cerro (1939: 13).

Ueitweim: Cerro Picacho

En un dominio histórico, el relato de esta cumbre de montaña es un sitio de interacción social que hace referencia a su ubicación como lugar estratégico. En el pasado “los soldados” invadieron territorio kiliwa en su enfrentamiento contra los magonistas. Según la versión de Leonor y Elías, los kiliwa se ocultaron en las cuevas que están en la cumbre del Picacho y desde ese punto divisaban el territorio...



Imagen 28. Al centro, el Cerro Picacho. En la imagen se aprecian los "dos picos" altos, la cresta a la izquierda, y el "picacho" a la derecha. Fotografía: Vanessa Ruiz.

El Cerro Picacho pues tiene una historia muy grande, que es el cerro más famoso que jue de todos los indios kiliwas eh hace muchos años ah hubo una tipo de guerra, ¿cómo le nombran? Ah, sí verdad guerra, si, se puede decir, ajá, entonces como todos eran a pie entonces entraron aquí a Kiliwa a matar gente y todos, entonces mucha gente se refugió allá arriba del Picacho, arriba del cerro grande ese. Entonces por eso es muy valioso porque, porque ellos pudieron escaparse por ese cerro grande, subirse y estar ahí arriba, y como se divisa por todos lados, entonces ellos podían ver cuando la gente andaban abajo y en donde están quemando o en donde andan o qué ta pasando verdad. Entonces ellos se avisaban, lo único que se avisaban eran por cuernos, cuernos de vaca, que lo agarraban le

hacían -puuuuuup-, uno nomás. Para no gritar, porque si gritaban si estaban los soldados abajo o por ahí amontonados en una mancha de piedregales, ¿no?, entonces ellos dijeron entonces nos vamos a contestar así. Ellos traían armas también los indios, ¿no?, traían flechas, traían deste rifles también, traían creo que treinta entonces en aquel tiempo se usaba ya, ya había rifle treinta, treinta cero seis no, treinta nada más, de treinta, esa era la marca ¿no? Entonces pues se quedó todo eso refugiados por allá arriba en la sierra, en los hoyos que dejaron allá en el... porque hicieron cuevas, las cuevas que están limpiaron, y ahí se metían a dormir, y todo. Y la sierra esa tiene las cuevas todavía todo eso arriba, vale la pena ir a verlo un día. Por eso es muy valioso El Picacho. (Leonor F., en Arroyo de León, 2014)

La mamá de Leonor tenía cinco años cuando ocurrió el enfrentamiento, y fue quien transmitió las memorias de este tiempo. Según el relato de Leonor, los soldados masacraron a una población de ancianas que acostumbraban vivir a la orilla del Arroyo de León, quienes se pintaban la cara de negro.

Este episodio de la historia corresponde a la incursión de los magonistas en la región de la Baja California en 1911. La reconstrucción etnohistórica de Roger Owen (1994), apunta cómo el batallón de magonistas se componía de individuos mexicanos y americanos. Sus antagonistas estaban representadas por los soldados, las fuerzas federales de Porfirio Díaz. En este enfrentamiento algunos indios se aliaron con los magonistas y a causa de esto varios pa ipais y kiliwas perdieron la vida. Los soldados por su lado resultaron ser altamente hostiles hacia la población en general, excepto con aquellos que se aliaron a su causa. Al parecer ambas facciones fueron utilizadas por los indios para pelear con motivo de viejas rencillas entre chumules (Owen,

1994: 111-123). Este segmento de la historia se grabó fuertemente en la memoria indígena. Elías platica que además del Picacho, en el Cuatro también se refugiaban los indios. Su mamá le platicó que en uno de sus viajes atravesando El Cuatro, encontró cuevas con escopetas abandonadas.

Eusebio, hijo de Hipólita ('Polita'), llamó *Jaishncuein* al Picacho, significa cantil, pico muy alto (en Arroyo de León, 2013).

Picacho del Diablo

José nos platicaba que el Picacho es “hermano menor” del Picacho del Diablo: “Eso es Picacho Diablo pero pa allá (señala al frente). Este es *Uheitweim* (señala detrás de él, el Cerro Picacho), es hermano de aquél. Ese nomás es Picacho, el Valle Picacho. Aquél más mayor, y este es el menor” (en Arroyo de León, 2014).

No dio más referencias, sin embargo, en el análisis de la imagen, se encontró que ambas cumbres tienen una forma semejante. El lomo de las dos montañas tiene una especie de cresta de varios picos de roca. Este hallazgo refleja el reconocimiento estético del paisaje que involucra largas distancias.

Ante la pregunta sobre por qué al pico le dicen “del Diablo”, José respondió que posiblemente sea por la leyenda acerca de un ave oscura e inmensa que entraba por una grieta en un costado de la cumbre. Su figura espeluznante se relacionó con dicho personaje mitológico (en Valle de la Trinidad, 2013).



Imagen 29. Picacho del Diablo. La cumbre se asemeja a la del Cerro Picacho. Fotografía: Paco Beretta -extraído de Google Earth.

Cerros de los monitos

En el apartado cosmogonía cucapá, kiliwa y pa ipai, se mencionaron los *ñimpujos*, unos muñecos (monitos) hechos de palofierro que, Leonor Fardlow narra, se encuentran enterrados en cuatro cerros que corresponden a los cuatro rumbos cardinales: al norte el Cerro Rayado o Canoso, al oriente el desierto hacia El Picacho, al sur el Cerro del Huico, y al poniente Agua Colorada. De estos se tienen georreferenciados sólo el Cerro Rayado y El Picacho.

Cuando se pregunta a José Ochurte sobre los citados *ñimpujos*, extiende otra versión:

Esos son, son, taban usando, ese antes bía por allá entre indígenas. Ese como muñecos así chiquito. Ese lo cambian cada como ocho días. En una piedra cualquier cosa lo meten ahí, cambia de parte a otra parte y así lo traen. Pa allá se están usando, aquí no están usando, pero pa allá sí, pero por ahí quedó también. Ese es otro, a parte deste.

- ¿Y por qué lo están cambiando de cada lugar? ¿Para qué lo cambian de cada lugar el muñeco?

¿De lugar? (ruido) Pues así es. Esa cosa cada pidiendo también yo creo lo que está pidiendo por suerte y todo, por suerte que vive... Porque por ejemplo, lo vamos a tener, y ahí tenemos, si una persona va a otra parte, va a otra parte pero no sabemos que si no regresa... hay algunos pasan mal otros pasan bien, pero eso es lo que pidan que pura suerte buena, que lo regresen, esos son los que tienen el muchacho de eso... Ese nomas lo usan puras mujeres, no hombres, puras señoras ya mayores nomás la usan. Que sepa de todo eso... (José O., en Valle de La Trinidad, 2013)

Cerros de la Cabellera

Así se le puede llamar a cualquiera de los cerros que alberga La Cabellera. Para los kiliwas existe una cabellera de origen misterioso, íntimamente ligada con las cuevas de ciertos cerros. Leonor F., desde Arroyo de León (2013) narra que el Cerro de La Cabellera tiene una cueva donde se guarda el objeto, y donde se ven velas hechas de cera de abeja. Piensa que se trata de una trenza del cabello de un indio, del cual no se sabe “si era bueno o malo o hechicero”.

Se trata de un objeto al que le ponían veladoras “como si fuera santo”. En la etnografía de Eva Caccavari (2010: 70), José Ochurte refiere que esas trenzas son de siglos pasados y están guardada en unas cuevas de Arroyo de León “para que no se acaben”.

En comunicación personal, José explica que, dicen, hace mucho tiempo se la cortaron mujeres que vivían en el ejido Pocito¹⁸ dos mujeres de pelo largo: “la greña tiene hasta... parado, hasta llega hasta abajo”, cabello que se cortaron y tejieron para convertirlo en una especie de chaleco que se porta y que sólo debe ser visto y manipulado por “los más mayores”.

La cabellera, son como redondo cosa, son para usar. Gente de antes usa ese, no sé muy bien, pero usan ese cuando, cuando se muere una gente kiliwa entonces con ese lo sacan, lo sacan y lo lleva puesto como chaleco, algo así, se ponen ese y después tan a mano... Si se muere uno para que no muere hasta otro año no, van a durar más tiempo que dure la gente. Y ese por eso lo ponen ese, más tiempo que dure bien y ya... (*ruido*). Ese lo cuidan mucho, cada año lo hacen eso, mas antes tiempo, ahora pos no hay nada no, se acabaron la gente que lo están estado usando. Pero antes cada año dicen que lo están usando. Por eso es que más antes dicen que dura mucho la gente. Cuando piden esa cosa, que no muere, ya para mucho años mueren, veinte o veinticinco o treinta, así no se muere la gente más antes. Dicen así, es todo lo que supe de esa cosa... (José O., Valle de La Trinidad, 2013)

La cabellera se sacaba de su cueva cada vez que una gente kiliwa moría... Se extraía de su cueva y la llevaban al velorio que duraba tres días, en donde todos se reunían. Al morir un kiliwa se sacaba esa cabellera para pedir por la longevidad de su pueblo, que no muriera ningún kiliwa durante más de un año, luego se cambiaba de lugar a otra cueva. Pasado el año o cierto

¹⁸ Este ejido está referido en esta investigación, véase Pocitos de Agua Caliente.

periodo del cual José no está seguro, la volvían a sacar para agradecer y pedir lo mismo. De estos movimientos sólo estaban enterados los mayores. Respecto a su localización el último que supo fue Trinidad Ochurte, hermano de José. Debido a su convalecencia el anciano no podía hablar en sus últimos días, de modo que no pudo revelar la ubicación del objeto quedando en el incógnito para todos “los que quedaron”. José culpa a los mayores por no prevenir este suceso.

El primero que la tuvo en su poder según lo que recuerda José, fue Braulio Espinoza, un kiliwa que la depositó en el Cerro del Cuatro. Leonor Fardlow platica que esa trenza, antes de ser llevada al *Cuatro* se la robaron los mismos indios, parientes de ella. Lo descubrieron tratando de vendérsela a un americano “en el arenal” (zona de arena a un costado del Cerro Rayado). Al recuperarla decidieron no devolverla al sitio donde estaba entonces para que no regresaran por ella al mismo lugar, entonces la depositaron en el Cerro del Cuatro, “por ahí la metieron debajo de unas piedras”.

Cuando falleció Braulio pasó a manos de Rey Espinoza su hermano, y están enterados de que la cambió a un cerro en Arroyo de León. Cuando murió este último jefe de familia y linaje kiliwa, la responsabilidad sobre el objeto fue transferida a Trinidad Ochurte (hermano de José, informante kiliwa), representante del otro linaje. Él la llevó a La Parra. Y de ahí ya no saben. Sospechan que sigue en La Parra: “ahorita está por el lado, pegado hay un cerro que está en La [Parra]... picudo pero después ya no se a donde más cambiaron”. Se le preguntó sobre el nombre del “cerro picudo”... No tiene nombre, cerro picudo es el signo. José explica que han organizado un grupo, incluyendo a Elías, y han ido a buscarla. No la han encontrado. Sospechan que debe estar en uno de los cerros mencionados porque son los que tienen varias cuevas, empezando por La Parra que fue el último lugar donde se sabe que Trinidad la depositó.

Cuando le preguntamos por qué hacen todo eso con la cabellera respondió

Esos son costumbre de kiliwa, son costumbre de ellos. Yo supe así que cambian ahí para estar un año o dos años, cambia otra vez y lo limpia todo, y en una cueva que le buscan y lo meten ahí. Y así... Y puro gentes mayores lo manejan eso, no joven, no, puro de esos manejan. (José O., en Valle de La Trinidad, 2013)

El cerro de La Cabellera es un lugar hipotético y a la vez es El Cuatro, el cerro picudo del Arroyo de León y algún cerro de La Parra.

Cerro del Cuatro

Este cerro, que queda a un costado del camino rumbo al Mike's Sky Ranch, se llama así por la presencia de cuatro pozos naturales. Adentro entre el chaparral se distingue el aguaje. Durante la visita, al llegar José se instaló en la parte alta de un risco bajo un gran árbol. La tierra, arenosa, húmeda y oscura. Pisadas de animales forman diminutos pequeños charcos. El agua corre casi imperceptiblemente entre ellos. El aguaje se rodea de una pared de tierra que sostiene el árbol alto del que José cortó una rama para elaborar una artesanía que le habían pedido, de tronco "con tres puntas", que es muy difícil de encontrar, a comparación de las de dos.

Por importante son que tiene ese son cuatro agujajes, eso son importantes, que tiene ese.

No hay otro, aquí nomás es el que tiene, hay otro pero no, no vale tanto. Por eso es tan

importante este. Aquí vivían antes gente, todos juntos, aquellos siglos pasados la gente aquí, así supe eso...



Imagen 30. Cerro del Cuatro. Fotografía: Vanessa Ruiz.

[Los aguajes] Ahí están todos, ahí juntos. Namas que están dos secados, ya se están secando ahí se pueden ver, sí. Hay mucho monte ¿no?, pero si se pueden ver. Cerquita está ahí en el camino, cerquita...

Este es el más viejo, es el primero... (José O., en Cerro del Cuatro, 2013)

Relata cómo después de un temblor en 1958 se formaron los otros. El aguaje que nos mostró estaba desde antes del temblor. Él decidió que no era momento para visitar los demás. Ahí mismo le preguntamos sobre la existencia de otros aguajes... “Aquí nomás el Aguaje de los Coyotes. Allá en el otro, en El Jonuco. En la Parra, ps allá... en el Albérchigo, pero el aguaje está todavía” (José O., en Cerro del Cuatro, 2013).

Rocas

Piedra hechicera de San Pedro Mártir

A la piedra hechicera de San Pedro Mártir se le arroja una rama mientras se le pide suerte y longevidad en el camino. José le llamó la piedra del “*Rancho de Concepción*”. Cuando fuimos a visitarlo vimos que este rancho –ahora llamado *Baja Dark Skies*- está bajo la titularidad de una pareja de canadienses. Ellos nos permitieron el paso y dijeron conocer al kiliwa que nos acompañaba y nos acompañaron a donde está la piedra.



Imagen 31. Piedra hechicera del Rancho de la Concepción (actual Baja Dark Skies). La piedra se esconde entre la maleza. Fotografía: Vanessa Ruiz.



Imagen 32. La piedra hechicera de San Pedro Mártir tiene a sus pies una multitud de rocas de menor tamaño. Fotografía: Vanessa Ruiz.

En la entrevista José O. (en Rancho Baja Dark Skies, 2014), indica que se debe arrojar encima del montículo, una rama de lo que esté a la mano. Mientras él explicaba esto, los canadienses murmuraron en inglés que esa no fue la versión que dio la vez anterior frente a otros investigadores. Más tarde les pregunté qué había dicho aquella ocasión. Comentaron que José dijo que también se le echan piedras. Esto puede explicar por qué la piedra hechicera tiene a sus pies un montón de rocas de tamaño menor, no más grandes que un puño. Sin embargo José explicó que él nos estaba repitiendo lo que su tía le había indicado hacer, como cuando iban a caballo, y nos mostró que al pasar por el camino corta una rama de algún árbol que esté cerca y

mientras caminan lo arrojan sobre el montón de piedras pequeñas, sin detenerse, teniendo en mente una petición de longevidad o suerte en el camino o en alguna empresa.

La mano con la que se corta y arroja la rama depende del rumbo al que nos dirigimos: Si al transitar el camino la roca queda a la izquierda, se arroja con la mano “del corazón”; si al paso queda de nuestro lado derecho, se arroja con la otra mano. A esta piedra se le pide que “todo salga bien”. En mi ejercicio al depositar la rama, noté que no acerté al montículo de rocas en donde va, de modo que quedó a la orilla y no al centro. Le pregunté a José qué significaba esto, si al arrojarla no atiné... Optó levantar los hombros y sonreír en gesto de condescendencia.

Esta roca fue visitada una noche antes de la videograbación de la entrevista *in situ*. Al tratar de localizar sus coordenadas en GPS, dichas coordenadas oscilaban, variando dos centésimas cada segundo, de modo que no podía definir sus coordenadas exactas puesto que no dejaban de moverse.

Piedra hechicera camino a Arroyo de León

Esta piedra es un elemento bastante notorio entre el paisaje del camino hacia el Arroyo de León. Es una roca de granito con varias puntas agudas. Esta piedra apareció al abrir el camino rumbo a Arroyo de León. En la primera incursión a campo Eusebio mencionó esta piedra. En ella se depositan objetos de valor como gesto de ofrenda, sin embargo José señaló que es suficiente con pedir permiso para continuar el camino.

Durante la entrevista, nuestro informante reveló el surgimiento de un conflicto a causa de esta roca. Algunos kiliwa señalaban la forma de la cara de un indio en un lado de esta piedra,

interpretándolo como un signo de pertenencia y espiritualidad indígena. Ante esta evidencia, al parecer registrada en una fotografía, una facción kiliwa optó por remover el perfil para evitar que fuera reconocida como hechicera tumbándola a martillazos. No he comprobado si dicha fotografía se encuentra donde dice estar... Aun así, en la roca se encuentran objetos tales como botellones con agua, cigarros, frascos de veladoras, juguetes, flores de plástico, ramos de salvia, botes de cerveza sin abrir, atrapasueños, etc.



Imagen 33. Piedra hechicera del camino a Arroyo de León (Ej. Kiliwas). Fotografía: Vanessa Ruiz.

Al visitar la piedra, el kiliwa que nos guiaba nos indicó que pidiéramos permiso para continuar, porque él nos llevaba ahí y no veía que estuviéramos haciendo lo que él nos dijo que se debe hacer.



Imagen 34. Don José Ochurte sentado en la piedra hechicera. Fotografía: Vanessa Ruiz.



Imagen 35. Ofrendas a la piedra hechicera. Entre las piedras se encuentran veladoras, botes con agua, cigarros...
Fotografía: Vanessa Ruiz.

Petroglifos en Arroyo de León



Imagen 36. Así lucen las piedras donde están los petroglifos en Arroyo de León. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Las piedras labradas esas que están en el Arroyo de León, es muy importante para nosotros porque es una historia muy antigua, que se puede decir ¿verdad? Nosotros no conocimos a nadie haciendo las figuras ni nada pero hubo personas que eso hicieron mas que no nos contaron quiénes fueron ni nada, porque nadie sabe porque muchos años tienen las pinturas estas, las piedras labradas. Pero está muy bonito porque hay una parte que tiene unos raya, que el significado de la raya esa es es una piedra donde piden lluvia para que llueva, que es, viene haciendo como es un tipo rituales que ellos hacían para pedir. Y tal vez iban a esa piedra y como recordar o pedir, o no sé qué, algo así, es lo que, pero como son cosas muy grandes y delicadas, pues no a todos los chicos les

platicaban ¿ves? A la gente mayor sí les platicaban, así que por eso es que muchas cosas no aprendimos bien. Pero eso es lo que yo puedo decir, pero de todos modos ahí está la piedra labrada en el Arroyo de León muy bonito está, no sé si ya lo conocen, yo también tengo unas fotos muy hermosas en Ensenada también ahí la tengo, de colores... (Leonor F., en Arroyo de León, 2014)



Imagen 37. Petroglifos o petrograbados kiliwa en Arroyo de León. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Piedra juguete

Esta es una roca de granito con un volumen aproximado de 40 cm³. Está ubicada en una explanada a la cual se accede desde el camino a Arroyo de León en el Valle de La Trinidad. Aún

es un lugar de encuentro para los que conocen. Esta piedra relativamente pequeña en comparación con todas las otras rocas visitadas, se utiliza como juguete. Se trata de probar con ella quien es el más fuerte, triunfando el que logre cargarla y separarla del piso. Cuando el informante nos llevó ahí nos invitó a intentarlo. No es una pieza para ver, es una pieza para cargar. José nos comentó que él se ha enterado de dos personas que la han logrado levantar. Le llamó piedra “juguete”.



Imagen 38. José Ochurte mirando hacia la piedra "juguete" kiliwa. Fotografía: Vanessa Ruiz.

José (en camino a Arroyo de León, 2013) platicó que uno de sus hermanos junto con un joven kiliwa de la zona, tenían planeado llevarla a un museo debido a su importancia cultural. En desacuerdo, intentó disuadirlos para dejarla en su sitio, que es donde tenía su verdadera función,

ser un lugar de encuentro para jugar a reconocer al más fuerte. Indicó los lugares donde se estaban preparando una especie de andamiaje en el terreno para que pasara una camioneta y llevársela. Afortunadamente la piedra sigue en su lugar.

Agua

Pocitos de Agua Caliente

Son dos grandes pozos de agua cálida dentro de un lecho de arroyo cuya agua que brota se une más adelante con un cauce de agua fría que pasa en medio de los dos hacia el poniente. El suelo húmedo del lugar está bordado de hierbas y pastos delicados, adornado con rocas graníticas dimensionables.



Imagen 39. Uno de los dos pozos más grandes de Agua Caliente. Fotografía: José Inerzia.

Cuando visitamos el lugar estaba custodiado por el dueño del terreno que lo incluye, en el ejido mestizo Agua Caliente. Observé que los habitantes del área lo utilizan para bañarse y lavar la ropa. Los lugareños no pagaban para entrar a los aguajes pero los foráneos debían pagarle una cuota al dueño del terreno (cuando fuimos en 2013 cobraba 10 pesos). En el encuentro más reciente con José O. (en Valle de La Trinidad, 2014), comentó que ya está prohibido el paso para cualquiera, que desmontaron los tendidos de lonas que antes rodeaban uno de los pozos y ahora nadie pasa a lavar ropa.



Imagen 40. El otro pozo grande de Agua Caliente tenía paredes de lona para ser usado como lavatorio (a la derecha). Fotografía: Vanessa Ruiz.

Este se llama el aguaje es Agua Caliente, dijeron que un cuerpo del cuerpo ese que están el Cerro Rayado y el cuerpo todo pa acá aquí dicen que el Agua Caliente que están, ese son de la cabeza, los que estamos ahorita aquí, el pueblo que están aquí.

Todo el lugar son el Valle da la Trinidad, aquí, el lugar donde está el Agua Caliente. La historia Agua Caliente es aquí es. (José O., en Agua Caliente, 2013)

José Ochurte tenía sus reservas respecto a la consistencia del significado que nos refería. Expresó que antes no estaba seguro de que en efecto los pocitos estuvieran alineados con *El Rayado*. Nos platicó y nos llevó ahí porque recordaba que eso decían del lugar y sabía dónde era. Cuando terminamos nuestra visita al sitio, volteó hacia el cerro y expresó que antes dudaba de

que estuvieran en línea, pero ahora veía que tenían razón, que sí está como cabeza de una persona con cuerpo hacia el Cerro Rayado, *–sí está vivo...* - comentó.

Aguaje de los ojos cerrados

Este sitio fue referido por José en una primera entrevista. Cuenta de un aguaje al que no hay que mirar mientras se toma agua. Se debe tomar agua con los ojos cerrados. Se ha platicado que un kiliwa vio “un viejo”, un señor, en el fondo del pozo. Como si se tratara de una visión sobrenatural, el aguaje reflejó la imagen de un hombre, al que es mejor no mirar para no asustarse. Ante mi insistencia por visitar el lugar, José (en Valle de La Trinidad, 2014) tuvo que aclarar que a ese sitio no nos llevaría, porque es tierra de narcotraficantes y es mejor no meterse con ellos.

Aguajes kiliwa

Se mencionan aquí los aguajes que son recordados como propios aunque actualmente su acceso está restringido por ciertos rancheros y ejidatarios mestizos: El Agua Colorada, el Arroyo del Pleito, Aguaje del Cuatro, Aguaje del Picacho (Leonor F. en Arroyo de León, 2013).



Imagen 41. Aguaje del Cuatro. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Esos son los aguajes grandes que que que usaron mucho pero no tiene historia como para decir yo... mentiría muy grande yo si yo dijera -no pos ahí hacían esto, ahí hacían...-, no, no. Los aguajes sí, claro que los utilizaban para ir a al agua y todo, verdad... (Leonor F., en Arroyo de León, 2013)

Panteones y casas tumba

A mí me tocó verlo todavía cuando quemaron las casas, vendieron los caballos, quemaron la montura, a él lo envolvieron en su propia cobija, una cobija de esta,

ranchera, envuelto y con su propia reata. La reata era de cuero de vaca porque él mismo, ellos mismos las hacían, con esa misma lazaban. Entonces con eso mismo lo amarraron, y pero primero lo hicieron de puro palo de sauces, unos así y luego con travesaños así y ahí lo acostaban. Y así los enterraban. Así me tocó ver, y dicen que ese es el mero original de los kiliwas, que así enterraban antes. (Leonor F., en Arroyo de León, 2013)

Lugares tumba

Los ‘lugares tumba’ fueron casas habitadas en vida por el recién fallecido, que son abandonadas y desmontadas enseguida. En las comunidades kiliwa y pa ipai se sabe de ruinas que algunas vez fueron morada de los que desaparecieron. Se sabe que antes incendiaban las casas, pero ahora que están construidas con material concreto, se tumban. Antes esta práctica se emparejaba con la incineración de los cuerpos. Leonor Fardlow recuerda que su tía le platicó que estuvo presente en la cremación de dos ancianos kiliwa. Explica que esa ceremonia se hacía específicamente

“con vara prieta, con chamizo blanco, y palo secos y pues con palo verdes y hojas del, del el chamizo blanco, pos en tercio ¿no?, encima de la leña seca, y vara prieta fresca y seca también, juntos. Y ponían el cuerpo arriba y las quemaban. Pero no no sé en qué lugar ¿donde murieron, ahí en su propia casa? Porque aquí sí, por eso las tumbas de las casas, pues aquí hay muchas casas, lugares tumbas. Es como una tumba porque por ejemplo aquí arriba donde vivía mi tío Rodolfo haba una casa donde vivía Polita (su prima) y sus hermanos y su papa. Como murió él tumbaron toda la casa, y todo el piso, la revolvieron, y quedo así parejo, todo quitaron (Leonor F., en Arroyo de León, 2013).



Imagen 42. En la foto aparece José Ochurte. Al fondo al centro se ven las ruinas de una antigua casa. Este es un lugar tumba a los pies del Cerro del Cuatro. Fotografía: Vanessa Ruiz.



Imagen 43. En el mismo lugar tumba se erigió esta capilla. A la derecha de la imagen se observan los restos de una multitud de veladoras usadas. Fotografía: Vanessa Ruiz.

José Ochurte mencionó que se hace así porque se piensa que el espíritu del fallecido regresa a su antigua vivienda. En 1939 Meigs (59-61) retrató esta creencia, al quemarla se deshacen también de las ataduras o vínculos que tiene el muerto con su casa. Después de esto, al difunto no lo evocan ya por su nombre, sino como “el apestoso” o eufemismos y apodos para que no sea atraído. También se deshacen de sus posesiones.

Panteón de San Pedro Mártir

Este panteón se encuentra a unos minutos de camino a pie rumbo al oriente del “Rancho de la Concepción” (José O., en Valle de La Trinidad, 2013), actual “Baja Dark Skies”. Cerca de ahí hay una cañada con un arroyo fluido, en cuyo derredor crecen una variedad y multitud de altos árboles. Cruzando ese arroyo, en lo alto, se ubica un antiguo lugar de habitación de una parte de la familia de José.



Imagen 44. Panteón kiliwa de San Pedro Mártir. En esta zona se distribuyen algunas tumbas casi imperceptibles en el paisaje debido al paso del tiempo, la erosión y la maleza. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Aquí estamos en la sierra de San Pedro Mártir, aquí en el panteón estamos ahorita. Un pariente mío, hace tiempo murió y por eso fundaron el panteón.

A veces venimos a darle la vuelta al panteón, sólo de vez en cuando.

Antes vivieron aquí los kiliwa.

Vivían en el Arroyo de León y se fueron a vivir a la sierra, al rancho de ‘La Concepción’, ya al final.

Viviendo allá se acabaron, ya nadie quedó, nadie vive allá... (José O. en Panteón de San Pedro Mártir, 2013)



Imagen 45. Tumbas casi imperceptibles en el panteón indígena de San Pedro Mártir. Fotografía: José Inerzia.

Hay un panteón ahí, hay otro más acá y otro más cerca. Son tres panteones antiguos: uno en La Concepción, otro pasando el arroyo por San Rafael, y otro en el ejido El Tepi. De la Concepción para acá bajando la sierra hay panteones de kiliwas.

Antes usaban todos los panteones cuidaban todo, pero aquí ya la gente se acabó, ya no queda ni uno.

Ahora los kiliwas sabemos dónde están los panteones. Cuando éramos chiquitos no sabíamos, pero ahora de grandes sabemos.

Estos panteones todos son de nosotros.

Todas las personas van a morir, todos los kiliwa, todos vamos a morir. Todos.

Venimos a morir.

La gente muere. Allá en el pueblo y aquí también los kiliwa mueren.

El Dios nos dio el mundo también para morir (José O. en Panteón de San Pedro Mártir, 2013).

Panteón del Pedregal



Imagen 46. Panteón kiliwa "del Pedregal". En la imagen quedó registrada la fecha de visita al sitio. Fotografía: Vanessa Ruiz.



Imagen 47. Fue Bernardino "Tito" O. quien nos guio al panteón del Pedregal (2013). En la foto aparece sobre una tumba tratando de leer la inscripción en la cruz de madera.



Imagen 48. Tumbas del panteón kiliwa del Pedregal.

Distribución cartográfica de los geosímbolos kiliwa



Imagen 49. Imagen satelital extraída de Google Earth. Los sitios kiliwa están indicados por los círculos color amarillo. A la derecha se aprecia el Golfo de California.

V. PA IPAIS: A ORILLAS DE JAKTBJOL

Montañas, cerros y cuevas

Uijjumbriip: Cerro Sabio



Imagen 50. El Cerro Sabio. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Este es un geosímbolo fundamental para los pa ipai: el Cerro Sabio. Como guardián del paso exige la atención a los sonidos que emite, los cuales funcionan como augurio. Hay eventos importantes entre los pa ipai, uno de ellos son las lluvias de verano, la muerte de algún anciano indígena, y “antes” la llegada de gente foránea a Catarina (lo refieren como gringos o gente extranjera), debido a que no había carretera como hoy, la visita de foráneos era un suceso importante.

- ¿por qué le llaman Sabio?

Que te dijeron porque porque cuando va a morir uno y... ese cerro zumba pues. Y ya la gente ya saben -ah es que ya se va a morir una persona, mayor- (Anaclea A., en Santa Catarina, 2013).

Los eventos mencionados son anunciados por el Cerro Sabio como un sonido que asemeja al trueno o al ruido de los vientos cuando llueve “muy fuerte”. Por eso se dice que ruge cuando uno de estos eventos está por suceder.

Es el Uijajumbruip. Ese nos decía que cuando iba a llover de verano empezaba a llamar el agua, hacía ruido, y luego también cuando iba a llegar gente extraña también ellos sabían. Porque muchos años atrás le venían muchos gringos a comprarles ollas de barro o lo que hacían las mujeres en aquellos tiempos para comprar el sustento, cambiar y todo eso. Y ahí había, siempre había muchas víboras dice, había mucho liebres, conejos, ese cerro así, al pie. Hay piñones también y mucha gente alrededor había, unas ranchería por ahí ranchitos, que muchos, mucha gente vivía por ahí también cerca.

Mmhm. Si. Cuando una gente mayor iba a morir, hacía ruido. Y cuando iba a llover de verano también.

- ¿Qué tipo de ruido es el que hacia el cerro cuando iba a morir alguien?

Que cuando llueve muy recio ¿sí has oído? que hace como cuando hace el aire muy recio así pues, como... Ay no. Que hace mucho ruido. Eso puedo decir porque no... no puedo decir como se dice que es muy fuerte el llamado del agua como cuando hace el relámpago... si... (Adelaida A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

Amalia y Gloria refirieron que a sus pies hay rocas que los pa ipai recogían si querían sanar. Las otras informantes no reconocieron piedras relacionadas con *El Sabio*, sólo la facultad de este para curar. Como tal es de significado religioso para muchos de ellos, además de ser mencionado como un cerro sagrado, en el panteón de Catarina todas las cabeceras de las tumbas apuntan hacia el Cerro Sabio.

Este cerro también participa dentro de un canto pa ipai que menciona a otros dos que no tienen carácter religioso pero que son objeto de veneración porque fueron los cerros que les daban de comer. “Y ahí había, siempre había muchas víboras dice, había mucho liebres, conejos, ese cerro así, al pie. Hay piñones también y mucha gente alrededor había, unas ranchería por ahí ranchitos, que muchos, mucha gente vivía por ahí también cerca.” (Adelaida A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

Uicual: Cerro Cuero

Ese el primer cerro sagrado es el Uicual, [...] hay muchas tunas muy bonitas buenas ahí que se llaman *tiékchach*, tunas dulces, hay manzanitas, hay hierbas medicinales para curarse la gente y por espalda. Había los arboles de piñones, para recolectar piñones, para vender, para comer. Porque en aquellos tiempos era más duro que ahorita. Porque allá en Catarina en ese tiempo cuando yo recuerdo eran puras veredas todavía. Ahí no había luz eléctrica no había agua potable, ahí había puras casas de ramas, techados con sotoles embarrados de tie... este, de lodo. A veces la gente hay algunos que hacían con piedras embarradas de barro. Y luego la gente a

veces no comían ni tortillas. Comían pura carne de venado de vez en cuando, liebre, conejo... Y este cuando ya el tiempo llegaba iban a la miel, iban a cazar venados, porque no todo el tiempo hay pues, llega el tiempo y ya van a esas cosas (Adelaida A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).



Imagen 51. Kenneth Reza canta con su bule en mano, y al fondo, el Uicual (en Santa Catarina, 2013). Fotografía: Vanessa Ruiz.

Uibnat: Cerro de la Palmilla



Imagen 52. Al fondo de la imagen aparece el Cerro de La Palmilla, el Uibnat. Al frente, Kenneth Reza, cantante tradicional pa ipai. Fotografía: Vanessa Ruiz.

El otro [cerro sagrado] es Uibnat, este cerro de la palmilla, ahí había quiotes para comer y luego había miel este... bellota dulce, no hay muchos pero hay algunos, y este, por eso mi apá nos decía que eran muy sagrados esos cerros... (Adelaida A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

Uijamichmimp: Cerro de los gusanos

Se describe como un cerro bordeado por acantilados. Este sitio no ha sido visitado debido a su difícil acceso, sin embargo se localizó por medio de vista satelital. Funciona como un guardián ante el cual se debe mostrar respeto, reverencia y ayuno si se quiere atravesar libre de la enfermedad que acarrearán los gusanos que el cerro arroja sobre el caminante.

También aquí onde ta más cerca es el cerro que le dicen el Chamal que le dicen, antes si, eso nos contaba mi apá también que la gente no podía pasar por ahí por esas cosas, por esos gusanos que tiraban pues, mmjm. Y este, y no había cura cuando se le caía ese animal en alguna parte, este le salía como cáncer en el cuero de uno ¿no? Y este, por eso antes nadie pasaba por ahí.

El relato indica que para caminar hacia allá, los pa ipai se sahumaban y sahumaban los instrumentos que llevaban, fueran escopetas o artefactos de casa. Además de sahumarse debían ayunar y pedir permiso al rumbo por donde sale el sol. Después de pedir permiso hacia allá volteaban hacia donde se mete el sol y levantaban los brazos para completar la petición de permiso. Después de eso el pa ipai estaba más seguro de transitar por ahí. De no hacerlo se exponían a que le cayeran los gusanos del cerro, que provocaban escoriaciones o “cáncer” que nadie podía curar.

Oh, si, pues la gente de antes este cuando iban a ir a cazar venado o lo que sea, se ahumaban o ayunaban, ahumaban los rifles o los tiradores o lo que sea, y este lo ahumaban y ellos así iban a cazar venado o borrego o lo que sea. Y yo miraba a mis tíos porque ellos así hacían por parte de mi abuelo y mi abuela, y este, mas allá tenía otra gente que había como tíos, parientes de ellos, nuestros parientes porque ellos también hacían eso de que cuando iban a venir hacían lo mismo para pasar por ese cerro. Antes le decían el... Uijuijachm no... antes se llamaba El Uijachmimp, ahora el rancho se llama El Jazmín pero se llama en pa ipai Jachmimp, y dice el cerro. Y luego la gente se ahumaba, la gente se hincaban pal lado por donde salía el sol se levantaban y se ponían con la mano en alto para la medida del sol y para pasar por ahí. Pero ahí si no sé qué es lo que le pedían para pasar por ahí (Adelaida A., en Ejido Héroes de la Independencia,

2014).



Imagen 53. Delfina alzando los brazos hacia el sol. Fotografía: José Inerzia.

Ese lugar fue apropiado por ‘mestizos’ que fundaron un rancho “El Jazmín” cuyo nombre parece ser una adaptación de su nombre pa ipai original: Uijamichmimp. Es interesante observar que este cerro se encuentra situado detrás al costado del Cerro Sabio, que es un sitio sagrado pa ipai.

Cerro Colorado

Este cerro es el escenario de una creación literaria que se narra entre los pa ipai como una fábula que tiene trazos de significados religiosos:

Pues hace mucho tiempo cuando los animales hablaban entre sí, por ahí andaba un conejito comiendo hierba cuando se le acercó un coyote y le dijo -aquí estás comida sabrosa- y el conejito le respondió -no, no me comas, no me comas, mira mejor te propongo un trato, ves aquel cerro que esta allá si tu logras encumbrar esta piedra que traigo aquí me comes, si no, no me comes. Entonces el coyote le respondió --Trato hecho-. Entonces era el turno del coyote y el conejo le gritó -¡Tira la bola coyote!-, y el coyote agarró la bola tan fuerte que casi casi encumbraba de aquél lado pero se le regresó. Entonces era el turno del conejito y dijo -qué voy a hacer, qué voy a hacer, el coyote es más grande y fuerte que yo, ¡ah ya sé! Le pediré a los espíritus buenos-, y comenzó a cantar (canta en pa ipai). Y así estuvo, cuando agarró la bola y la tiró tan fuerte que logró cruzarla para aquél lado. Entonces, el coyote muy triste con la cola entre las patas se fue huyendo de ahí y mientras el conejito muy alegre quedó cantando (repite el canto). Kaspuk Kaspuk este cuento se ha acabado y el que se quede sentado se queda pegado (Kenneth R., en Ejido Héroe de la Independencia, 2014).



Imagen 54. Cerro Colorado, escenario que sirvió de inspiración para el cuento 'El Conejo y el Coyote'. Fotografía Vanessa Ruiz.

Map'crair

Es una gran roca o cerro que asemeja a una persona muy alta de pie. De esta piedra pa ipai tenemos sólo la descripción que hacen de ella las informantes. No visitamos este lugar debido a su complicado acceso y por lo tanto no está geolocalizado ni fotografiado. Se ubica en la sierra de apropiación pa ipai rumbo al oriente, de la franja de la sierra de Juárez hacia el desierto cucapá.

Refleja una consistencia con las otras dos piedras hechiceras kiliwas. Al pasar cerca de ahí se le debe arrojar tierra, grava, un palo, una piedra, cigarros o cualquier cosa a la mano, para así evitar tortuosos dolores de cabeza, de huesos, de pies o brazos. Las informantes refieren que

han visto cómo se hace o han sabido que esto se ejecuta sin embargo afirman nunca haber preguntado el porqué.

También ese cerro porque ese cerro que te digo que se llama... un... que está en un cañón, que está un cerro como gente que está parado alto ahí en el medio del cañón, se llama Map'crair, ese ahí le decían la gente ahí le decían -échenle tierra, échenle grava o un palo pa que no te duela la cabeza o el brazo o el pie-. Y siempre lo hacíamos cuando pasábamos por el cañón ese, porque nosotros pasábamos mucho por ahí porque estaba cerquita del ranchito donde vivíamos nosotros. Entonces, pero eso no... eso nomas nos contaba así mi abuela pero ya nunca nos contó por qué o cual, pero siempre nos decía échenle tierra o una piedrada o a lo que sea pa que no les vaya a doler la cabeza. Siempre que pasábamos pues teníamos que hacer pero nunca nos dijo por qué, o qué pasó (Adelaida A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

Rocas

La piedra del canto en el Cerro De la Cruz

Ya cuando mi abuelo ya estaba bien viejito, él siempre allá afuera en los árboles se sentaba y entonces pues yo estaba más chica y luego él se ponía a cantar y luego me decía -aquél cerro que ves allá, el cerro que ahorita es De la Cruz le dicen aquí, dice, ahí en ese cerro dice algún día tienes que ir caminando y vas a encontrar 'la piedra del canto'. Pero pues en ese tiempo yo como que la verdad yo decía -ah ¿mi papá qué tiene?- porque yo le decía papá, -¿a mi papá qué le pasa?- pues no no le... Yo le decía -No pues si...- nomás

como que le seguía la cura. Pero ahora me pongo a pensar y nos decía -ahí en ese cerro, dice, ahí también veníamos a cantar ahí hacíamos estas ceremonias, pero mucho más antes cuando yo era chico venía la gente ahí, por ahí por ese lugar estaba la piedra del canto-, eso me decía él, pero no así pues no me dijo exactamente. Pero sí me dijo que el cerro ese (Delfina A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

Existe otro relato que menciona a una piedra que habla, ante el cual sospecho que se trata de la misma aunque me reservo de asegurarlo. Tal inferencia se basa en la utilidad que podría proporcionar una roca con semejantes cualidades, como objeto y lugar de iniciación para los cantos:

Luicpacuau Jlich, la piedra que habla....

La ‘piedra que habla’ decía la gente que pasaba, era, es como eco de la gente, que gritas, grita la piedra, si hablas también. O sea, es una piedra una piedra que habla le decía “Luicpacuau jlich”, pero más antes quien sabe esa historia yo no sé. Pero si oía que si habían unas piedras grandes, yo he visto todavía, he pasado yo por ahí y este si he oído eso, pero yo no sé por qué, yo no puedo contar eso porque yo no sé por qué, pero sí existe todavía (Adelaida A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

Ambas piedras carecen de georreferenciación porque no fueron visitadas.

Los tres brujos

Presentes en un relato pa ipai, los tres brujos son tres rocas del paisaje “de la cuesta” rumbo al Valle de la Trinidad. Estas tres rocas comparten una característica visible: son piedras con figura triangular aparentemente cónica. La historia relata que hubo tres hechiceros, la madre, el padre y un centinela que venían “de tierras muy lejanas” (¿del norte?) persiguiendo a la hija de dos de ellos para evitar su escape.



Imagen 55. Al fondo, se encuentra la piedra madre-bruja, encerrada en el círculo rojo. Al frente aparece Amalia Albañez. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Se trata de tres brujos que eran bien muy poderosos que era el papá, la mamá y su hija. Y que salieron de muy, vivía en la por allá en lejanas tierras y eran muy poderosos pero nunca hacía nada bueno siempre hacían lo malo y a la hija pues no, eso no le gustó lo que hacían sus padres, pues ella dijo, pensó dijo, voy a robarles el amuleto porque el amuleto

le daba más poder a ellos. Y pensó mucho la hija para robárselos a sus padres, pues miró donde lo tenían pues anduvo viendo y una mañana pues se lo robó. Muy temprano, porque dicen que estaban dormidos y se levantó muy temprano y agarró el amuleto y se vino, pues se vino arrancando. Y ya cuando ellos se levantaron pues miraron que no estaba la hija y la buscaron pues ahí cerquita y no la encontraron y ya se dieron cuenta que ella había huido con el amuleto y empezaron a seguirla y no la siguieron mucho, se devolvieron a ver qué era lo que se les había perdido donde vivían y ya se dieron cuenta que se había traído el amuleto. La siguieron y pues ahí si se vinieron siguiendo pues atravesaron muchos este pues que venían por el monte no, venían lejos, de muy lejos, venían venían y cuando venían llegando al Valle de la Trinidad pues la divisaron. Pero ellos dicen que cuando ellos dormían ella no dormía, caminaba hasta no sé qué horas y dormía un ratito y seguía caminando, y ellos no, y ellos como dormían pues le llevaban una ventaja, pues no podían alcanzarla. Y entonces como eran pues brujos dijeron pues ahora le vamos a mandar la lluvia para que se detenga. Y pues empezó a llover pero no les sirvió porque borraba las huellas. Y entonces dijeron ah pos ahora la nieve, pues lo mismo pues no se miraban las huellas. Y ella seguía caminando o corriendo no, en partes corría en partes caminaba y así iba y ya dijeron bueno pues, ahora el viento. No pues el viento como que le daba fuerza y ella dice la impulsaba dice, corría más. Y entonces pues ya vieron pues que no, que sus poderes pues no ya no les ayudaban pues yo creo por falta del amuleto. Y ya cuando venían ya llegaron pues pasaron por ahí por Santa Catarina no, donde vivimos nosotros, y ya cuando iba llegando acá al Valle pues ya la divisaron, ya la alcanzaron. Pero no muy, no la alcanzaron así de detenerla sino que la divisaron nomás. No pues ella se fue y, al mar, y entonces como ya eran ancianos, y como ya no llevaban

el amuleto pues ya no tenían mucho poder. Y entonces dicen que de ellos venían sus padres de ella pero venia un centinela con ellos, que los cuidaba pues, a ellos. Ya cuando llegaron aquí en la cuesta del Valle pues aquí quedaron ya no pudieron seguir porque pues eran yo creo ya eran ancianos también no, y por eso allá arriba se divisa el centinela no, ya pues, por ahí mismo quedó el... por acá quedó el papa, ya anciano y por allá la mamá, que se sentó a llorar porque ya no la pudieron alcanzar. Y pues es todo.

Sí pues sí, se hicieron piedras pues, quedaron ahí que ya no pudieron ni moverse y se hicieron piedras, se convirtieron en piedras y ahí están, y ahí van a seguir, si son piedras.

Ay se me pasaba, pues ah el papá se convirtió pues en como en un animal, pero en piedra, y ahí está, aquí enfrente (Adelaida A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).



Imagen 56. Piedra brujo "padre". Esta roca coincide con las otras en su forma triangular. Fotografía: Vanessa Ruiz.

En el relato la hija se alejó de ellos cuando les robó un talismán que les daba poderes a sus padres. El poder de estos brujos estaba orientado hacia la magia y el mal. En dos relatos se confirma que la hija huía del estilo de vida de ellos. En ambas historias los tres hechiceros se convirtieron en piedra, mientras la hija, al ser herida por una flecha en su pantorrilla, se incorporó en un agujero que la llevó hacia mar, en donde se convirtió en una mujer muy bella (Delfina, comunicación personal).

En la narrativa de Anacleto la figura importante es la piedra mujer. No se menciona nada acerca de sus poderes como bruja, simplemente se convirtió en piedra después de voltear hacia atrás, cuando previamente su marido le indicó que no lo hiciera. Esta versión del relato difiere de los anteriores, teniendo una clara relación con el mito de tradición judeocristiana en que la mujer de un personaje bíblico desobedeció al marido del mismo modo convirtiéndose en estatua de sal. Interpreto de esta variación un intento de conversión de la historia pa ipai hacia los términos del catolicismo. No tengo referencias históricas de esta causa, sin embargo su clara identificación me orilla a pensar que pudo ser una adaptación del relato indígena hacia el católico.

El descendiente de kiliwas, Elías, nos contó una historia semejante a la anterior:

Pero esa, yo, yo me la aprendí porque yo estudié en Catarina, entonces dicen que venían este siguiendo a la a la mujer esta ¿no? Entonces la querían matar porque era hechicera, era mala y y la alcanzaron aquí en el Valle de la Trinidad y que le dijo pues que si volteaba pa atrás se iba se iba a convertir en piedra. Y ahí está la piedra, vienes de allá pa ca de Ensenada, al bajar agarran la recta de allá pa ca y hay esta la curva pa bajar pal Valle de la Trinidad y la miras enfrente, es una mujer que esta parada en frente ahí... (Elías E., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

Los indicios presentes en ambas versiones conllevan una carga moral: 1) el desaprobable estilo de vida de la hechicería. Las piedras sirven como recordatorio de las indeseables consecuencias; 2) la desobediencia de la mujer como causa de su condición pétreo.



Imagen 57. La piedra mujer, la bruja. Para otros (Amalia), esta es el Centinela. Fotografía: Vanessa Ruiz.

El acceso a dos de las tres piedras es dificultoso, por lo que aún no poseo las coordenadas de ubicación, excepto la del “centinela” que para otros es “la mujer”.



Imagen 58. La bruja, la "madre", que se sentó a llorar al ver a su hija herida. La roca parece mirar hacia el rumbo del mar. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Pareciera que estas rocas son “piedras hechiceras” como su nombre lo indica, sin embargo pertenecen al dominio estético, porque evidencia la interpretación del paisaje sensible. Como se ha señalado, los relatos de carácter mitológico en este análisis se consideran creaciones artísticas cuando no van acompañados del criterio religioso.

El hoyo de Jalkutat

Este sitio es un hueco de aproximadamente un metro de diámetro en una roca de granito referida como “la más dura”, a las orillas del arroyo Jaktbjol. En ese hoyo vivía Jalkutat, un ser mítico que se alimentaba de todos los animales que se acercaban al arroyo, incluyendo a los paipai. A sus víctimas las molía en unos morteros cercanos una vez capturados. Los nativos

pudieron apropiarse del río cuando el animal fue vencido. Nadie sabe si fue muerto, sólo desapareció del lugar a raíz de su derrota gracias a un héroe pa ipai.

En el relato un joven guerrero de reconocida rapidez decidió enfrentarse al animal. Ayunó cuatro días y se vistió con arco y flecha y un tocado en la cabeza. Se dirigió hacia el arroyo y encontró al animal dormitando sobre una roca. Le disparó una flecha que acertó en el costado del animal, hiriéndolo gravemente. Al sentirse herido intentó capturar al joven y comenzó una persecución. Como el guerrero era muy rápido logró cierta distancia pero el animal tenía lengua de fuego y lo alcanzó. Cuando el hombre se vio rodeado del fuego se despojó rápidamente de toda su indumentaria, tocado de plumas, arco y flecha. Al recoger su lengua el animal notó las ropas y armas del indígena, y asumió que era el joven entero. Se incorporó en su agonía y desapareció para siempre del arroyo. Nadie sabe si murió o se regresó a su cueva que conecta al interior de la tierra para nunca más volver.

Una interpretación plausible es abordada por Garduño (1994: 293,294) en el que se revela a Jalkutat como una metáfora del colonizador, personaje que representó una verdadera amenaza a la vida de los indígenas “al grado de ponerlos al borde de su extinción”, y continúa:

Su principal arma era el fuego, razón por la cual algunos consideran que se trata de un mítico dragón, pero que a nuestro juicio es el arma de fuego, instrumento clave que los colonizadores emplearon para demostrar e imponer su superioridad sobre los nativos, quienes asombrados, maravillados y aterrorizados con ella no tuvieron más que someterse. La desaparición de este monstruo fue resultado de la rebelión de un indígena, lo cual nos recuerda el destino que tuvo la misión de santa Catarina, escenario de este relato [...] Y finalmente, después de haber dado muerte al temible monstruo, los elementos característicos de la indumentaria indígena fueron abandonados, fueron

quemados en las llamas del colonizador-Jalkutat para que el indígena, gracias al engaño del monstruo, pudiera seguir viviendo[...].



Imagen 59. Huevo donde vivía Jalkutat. Fotografía: Vanessa Ruiz.

En la visita al lugar noté que dicho hueco tiene un túnel menor en un costado, inundado por agua. Considerando que ha sido explorado por los pa ipai, aparenta estar conectado hacia el interior del arroyo por medio de ese canal, por donde Anacleto sugiere, pudo haberse escapado. Delfina y Kenneth (en Jaktbjol, 2014) me invitaron a observar que el hoyo está rodeado por un tono rojizo ocre, considerando que era la sangre de las víctimas de este animal, esta coloración no se presenta en ninguna otra roca. La incertidumbre ante su muerte me parece un elemento relevante de la narrativa porque más de un informante hace la observación. Una interpretación de este detalle de la historia apunta hacia un efecto pedagógico. Los que van que van al arroyo deben ir con cuidado y atentos ante la mínima posibilidad de la presencia de Jalkutat como guardián.

Agua

Jaktbjol: Agua ruidosa

“Y pues el arroyo, Jaktubjol que nunca se ha secado. Y decía mi abuelo es que ese cerro tiene muchos años deste desde mis bisabuelos dice ahí tomaban agua y todavía seguimos tomando agua de ahí de Jaktubjol y pues nunca se ha secado” (Delfina A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

Este arroyo ha sido una de las fuentes centrales en torno a la cual el pueblo pa ipai se estableció después de la incursión de los colonizadores.

Jaktbjol, en aquellos tiempos había tanta agua dice, que hacía ruido. Ruido, eso como se dice, caudaloso, algo así, muy fuerte, los donde corría el agua, por ahí por el lado donde sale el Jalkutat. Y luego rodaba a toda la gente ahí, dice.

A la gente nos daba de comer dice, el agüita el agua esa agua que corría, porque mucha gente sembraban, mucha gente se bañaba, mucha gente tomaba de esa agua, y ahí crecimos en ese arroyo. También lo canta, el arroyo eso, y muy tempranito dice que salía el vapor, en aquellos tiempos, y es cierto, y luego olía tan bonito todo el poblado, hacía las limpias a toda la gente ahí y luego los que había entre el poblado. Y eso también nos decía que había, ese canto se trataba de eso también, lo de Santa Catarina, del poblado. Y luego esa agua corría hasta San Miguel, y... y de ahí tomaba agua todos los animales, pájaros, godornices, conejos, liebres, coyotes, zorras, cuervos, de todo tipo de animal que había ahí. Y este, por eso se contaban los cuentos, dice, por ese mismo arroyo, por esos

mismos animales (Adelaida A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2014).



Imagen 60. Arroyo Jaktbjol. Fotografía: Vanessa Ruiz.

Se ha mencionado previamente en ‘El hoyo de Jalkutat’ que Jaktbjol estaba custodiado por Jalkutat. La presencia de guardianes del agua no es particular de los pa ipai (Oseguera, 2013; Garduño, 2014). Sobresale la importancia del agua tiene en un medio tan hostil como el que habitan las culturas del desierto. La necesidad de una fuente de agua dulce es contravenida por un ser mitológico que impide el paso hacia ella, evidenciando la urgencia por derrotar el obstáculo y acceder al líquido vital. Según la memoria pa ipai, con la desaparición de Jalkutat, se abrió la oportunidad para la apropiación instrumental del sitio.

“El aguajito” que lleva hacia el mar de San Isidoro

Este se mencionó anteriormente en “Los Tres Brujos”. El aguaje participa en la trama como un ojo de agua que permite el escape de la hija bruja. Ella se salva entrando en el aguaje y desembocando en el mar, y se dice que es una mujer muy hermosa. Este es un sitio no visitado por el registro cartográfico. El mar de San Isidoro fue localizado por medio de vista satelital.

Mi mamá decía que cuando vas a ir ahí no tienes que andar de chismosa, no tienes que ir enojada, no tienes ir pensando mal, tienes que ir con un corazón limpio con tu mente limpia para que o sea que, hacer una olla y hacer todo esto tenían como que un proceso ¿no? de hacer tú las cosas con buen corazón para que te salgan bonitas (Delfina A., en Ejido Héroe de la Independencia, 2013).

Panteones

Matklieb: Panteón de Catarina

Yo creo que uno de los lugares sagrados y también muy importantes para nosotros los papai, es el panteón de la comunidad. Para nosotros este es de mucho respeto un panteón, ahí este, pues se van todos nuestros seres queridos. Cada dos de noviembre vamos y prendemos muchas velas. Es lo único que hacemos. Y cuando vas a un panteón no tienes que andar gritando no tienes que andar corriendo, pues es un sitio sagrado, donde descansan. Este, y pues yo creo que es uno de los panteones que la diferencia de otras

comunidades, a parte de los kiliwas, usamos piedras, porque las otras comunidades nada más ponen así pura tierra. Entonces ahí este le ponemos piedras para u con el tiempo, como tienen muchos años muchos años se sepa que ahí habían personas. Y este pues lo que nos enseñan a nosotros desde chiquitos pues es a respetarlo, a respetar a las personas que hay ahí, y no olvidarse nunca, porque pues ahí hubieron personas que tienen uh miles de años. El panteón uy tiene miles de años desde que estaba yo creo la ex misión, la que quemaron (Delfina A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).



Imagen 61. En el panteón de Catarina, las tumbas apuntan al oriente (hacia el Cerro Sabio). Fotografía: Vanessa Ruiz.

Las tumbas están dirigidas a una dirección particular:

- Los panteones, nos damos cuenta que tienen una característica, ¿las tumbas tienen una orientación verdad?

Ah sí todas este... para el norte, para el lado del norte. Pues yo creo que también es la

creencia no, de que algún día todos este eh pues había un creador, Miabkiak, y que había un día en que todos nos íbamos a levantar, y que íbamos a caminar hacia el norte, que por el lado donde sale el sol, eso decía mi abuela también. Todas las cruces así también pa allá, la cabecera de las personas hacia el norte (Delfina A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).



Imagen 62. Tumbas en el panteón de Catarina. Al fondo se aprecia el Cerro Sabio. Fotografía: Vanessa Ruiz.

No obstante, en nuestra visita al panteón pa ipai noté que están alineadas hacia donde sale el sol, el oriente, tal como sucede en todos los panteones yumanos visitados. Comparte una característica con los panteones kiliwa: “es uno de los panteones que a diferencia de otras comunidades, a parte de los kiliwas, usamos piedras, porque las otras comunidades nada más ponen así pura tierra. Entonces ahí este le ponemos piedras para con el tiempo, como tienen muchos años muchos años se sepa que ahí habían personas.” (Delfina A., en Ejido Héroes de la

Independencia, 2013).

Lugar de reposo al aire

Además del panteón tradicional, nuestra informante reveló la existencia de un lugar que se utilizaba para destinar los cuerpos de los ya fallecidos, que yo llamo “lugar de reposo al aire”:

También hay otro en el área del desierto. También es un lugar bien solitario allá. Pero pues este decía mi abuelo que allá pues tiene muchos muchos más años porque antes a los cuerpos no los sepultaban, los aguardaban y este allá todavía quedan así como las ruinas no, de los lugares donde los ponían, yo creo que pos a secarse o no sé, la verdad no me dijo, pero ahí también. Y entonces este, es un lugar pues también así de mucho respeto, dicen que cuando vas por ahí a veces se siente la vibra, se siente la vibra. Yo no llegue hasta allá, nada más hasta el Agua Caliente. Pero si este, el panteón es sagrado para nosotros, le guardamos respeto (Delfina A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

Por la dificultad de acceso se georreferenció el lugar, pero se tiene la ubicación aproximada del Agua Caliente mencionado en las cercanías del desierto de La Salada.

Áreas

Exmisión de Santa Catarina

Es una reconstrucción de adobe, lo que ahora se conoce como la exmisión de Santa Catarina. Son los vestigios reelaborados sobre un antiguo establecimiento religioso colonial de

Baja California. La Misión de Santa Catalina Virgen y Mártir se estableció en “Jacatobojol” en el año 1797. La comunidad pa ipai adaptó el nombre y su localidad actual se llama Santa Catarina.



Imagen 63. Reconstrucción de la misión de Santa Catalina. Las piedras al frente marcan los linderos de la misma. Fotografía: Vanessa Jean.



Imagen 64. Paredes levantadas como reconstrucción de la exmisión de Catarina. Fotografía: Vanessa Ruiz.

En 1794 un fraile y un sargento examinaron el área del arroyo Jaktbjol²⁰, determinando la presencia de unos 60 indios y decidieron conformar una misión para atender a los 500-600 que habitaban los alrededores, incluyendo a los kiliwa del Valle de la Trinidad. Esta empresa operó durante unas cuatro décadas. La misión terminó con un ataque de los indígenas en 1840, en el que incendiaron el edificio. Según la fuente hubo dos grandes versiones de la historia de la caída: 1) que fueron los kiliwa quienes atacaron mientras los pa ipai estaban en la colecta de piñón; 2) Hubo un levantamiento general de todos los indios e la región –diegueños del sur, pa ipais, kiliwas y cucapás-. Estos dos últimos eran identificados como los grupos más hostiles ante los colonizadores (Hohenthal, 2001: 9). En palabras de Delfina aún se rememora este evento: “Entonces pues, querían hacerlo a la idea de ellos, nada más que se unieron el pueblo pa ipai y los kiliwas y pues mataron a todos los frailes y este pues destruyeron la Misión la quemaron y todo.”

²⁰ Llamado así en este estudio por los informantes.

Durante una visita a Anacleta (en Santa Catarina, 2013) nos advirtió que no tenía tiempo para entrevista porque iría al servicio religioso. Me ofrecí a acompañarla caminando y le pregunté si era *misa* a lo que iba. Explicó que no van a misa porque no son católicos, van a otra iglesia que es cristiana. La construcción de la iglesia católica que está en Catarina está virtualmente abandonada, mientras el cuarto que sirve de iglesia cristiana evangelista recibe asistencia de la comunidad. Le pregunté porqué no eran católicos si ahí estaba una iglesia, visiblemente más ostentosa que la otra. Dijo que no los querían porque los católicos los trataron muy mal en el pasado. Su mamá le platicaba que les hacían trabajar sin comer, que los azotaban con látigos y demás maltratos que generaron resentimiento hacia ellos. Al juzgar la fecha de caída de la misión, podemos ver cómo este suceso ocurrió varias generaciones atrás. Los abuelos de nuestros informantes no vivieron en esa época, posiblemente los padres de los abuelos sí, pero perduran los trazos afectivos:

No sé si ya te haigan platicado sobre eso. Ah pos este mi abuelo todo me contaba y este sobre que ahí había, pero era algo así que lo tenían como muy escondido, porque yo le preguntaba y él decía -no es que tu no vas a... ya que estés más grande te voy a platicar- y así como que era algo escondido que tenían ellos no no creas que lo platicaban mucho. (Delfina A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

En la memoria indígena sobre este momento histórico, Delfina identifica a la misión de los dominicos como una relación violenta con la gente pa ipai.

había frailes dominicos, y este pues, dice que en aquel tiempo llegaron y hacían a los indígenas a creer en la cruz, o pues en dios. Y dicen que les mochaban las orejas los agarraban como animales los dejaban sin comer, los tenían trabajando de sol a sol, y de

allá de un cerro, del Uibnat donde te digo, los hacían traer madera, pues o sea los troncos de los pinos, los hacían traer hasta acá abajo para ellos construir La Misión. *Y pues los maltrataban mucho y decían que los indios eran rebeldes, que eran una bola de flojos, que eran unos holgazanes y cosas así, pero pues la forma de vivir de los pa ipai era diferente, eran cazadores y recolectores*²¹ (Delfina A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

La ubicación original de la Misión de Santa Catalina se debió al flujo del agua de Jaktbjol en torno al cual se establecieron los misioneros, aunque en él se organizaban familias de indígenas, en el pasado y aún en el presente.

La Placita

Este es un espacio dentro de la comunidad, acondicionado para la elaboración de cerámica. En nuestro primer encuentro Amalia y Gloria refirieron una piedra importante de la cual extraen el color para las ollas. Esta importancia del área se relaciona con la utilidad del recurso tierra del lugar, que permite la elaboración de cultura material pa ipai. A esta valoración instrumental se le suma una de valor simbólico, espiritual, se menciona como “lugar sagrado” y conlleva una actitud o disposición afectiva que permite la creación de ollas.

“La Placita que es el lugar a donde van las mujeres a traer el barro [...] para mí también pues se puede decir que es algo sagrado algo importante, pues ahí es a donde iban las mujeres, a donde van todavía las mujeres a traer el barro para hacer las ollas así tan bonitas que hacen.” (Delfina A., en Ejido Héroes de la Independencia, 2013).

²¹ Cursivas agregadas. Estos elementos de su narrativa coinciden como indicadores de resistencia indígena señalados por Garduño (2004).

Distribución cartográfica de los geosímbolos pa ipai

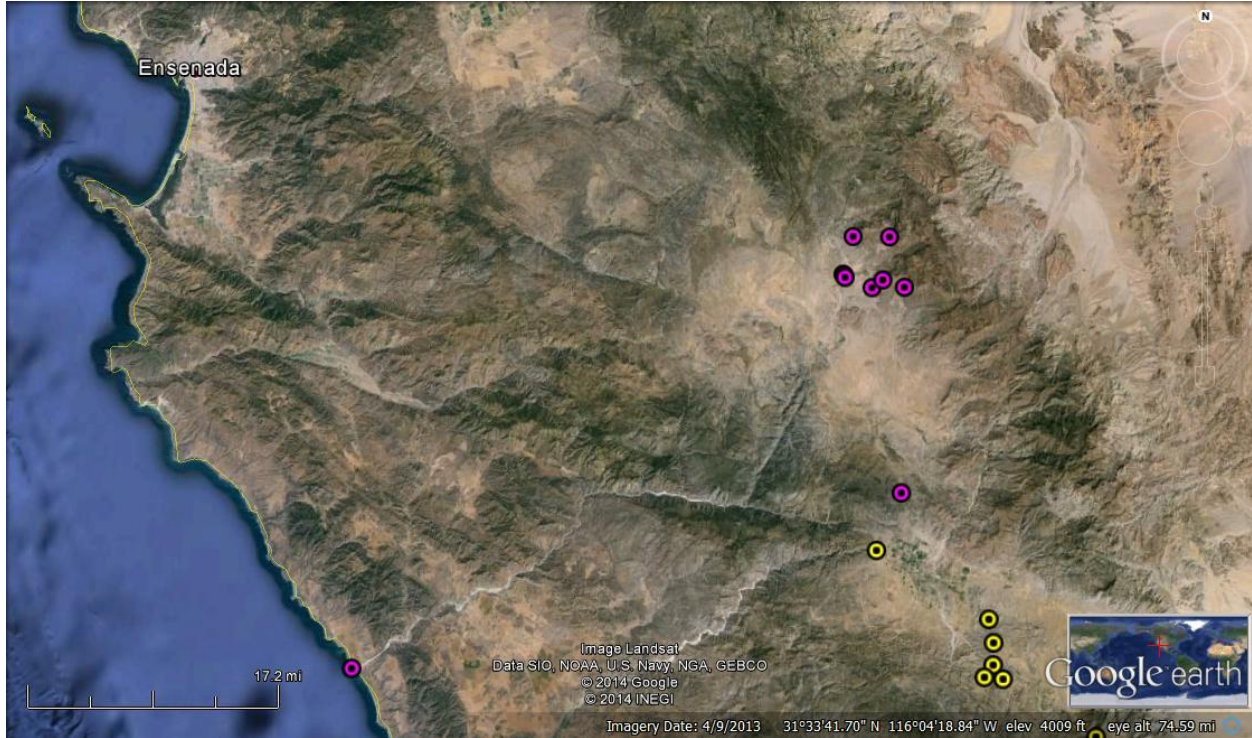


Imagen 65. Imagen extraída de Google Earth. La localización de los sitios pa ipai está indicada por los círculos de color magenta. A la izquierda en azul, el Océano Pacífico.

VI. CONCLUSIONES

Al recorrer a pie algunos caminos que llevan a los geosímbolos, es imposible ignorar el conocimiento que los nativos tienen de su territorio. En la lectura del medio ambiente ellos identifican códigos que resultan inadvertidos para un foráneo. Esto se descubre conforme se revelan senderos casi imperceptibles en medio de la aparente homogeneidad del paisaje. El ojo del guía reconoce estos marcadores que dan sentido al espacio. Además, en las travesías y entrevistas, los guías (informantes nativos), compartían los usos y nombres de algunas plantas que se aprecian en el entorno.

Símbolos dominantes

En el paisaje existen geosímbolos que resultan dominantes dentro de la narrativa de todos los informantes. La dominancia se encuentra en la recurrencia del mismo geosímbolo en una mayor cantidad de narradores o en la recurrencia del mismo geosímbolo en mayor cantidad de relatos. En general se puede decir que sus significados son compartidos, los entrevistados reconocen la mayoría de sus geosímbolos (aquí enlistados), por etnia. En una muestra de comunicación interétnica, los kiliwa nos refirieron unas piedras hechiceras pa ipai, y en viceversa, una pa ipai nos platicó de los *ñimpujos* kiliwa y otro pa ipai nos guió al panteón kiliwa del pedregal. Aquí podría decir que los yumanos además de compartir su región geográfica, también comparten su geosimbolismo. El vocablo en común sobre el personaje yumano “Jalkutat” (o el *Jalktat* cucapá) está íntimamente relacionado con el agua: Jalkutat pa ipai en el

arroyo, Jalktat cucapá en el mar, y entre los kumiai Jalkutat está asociado con un pantano (Garduño, 2014).

Como símbolos dominantes en la categoría cerros se revelaron las *montañas sagradas* de cada grupo: *Wishpá* (cucapá), *Uei Mijak* (kiliwa), *Uijjumbriip* (pa ipai). La mayoría de los geosímbolos son montañas o cerros, algunos tienen cuevas que son mencionadas... Las montañas, cerros y cuevas son dominantes en la cartografía simbólica documentada. Se encontró una semejanza en la pronunciación de la palabra ‘cerro’ (*ui, wi, uei* o *wei*) en la lengua nativa de los tres grupos: *Wicñieh* (Cerro Prieto, cucapá), *Ueitweim* (Cerro Picacho, kiliwa), *Uibnat* (Cerro de la Palmilla, pa ipai).

Otros símbolos dominantes, además de las montañas sagradas, fueron: entre los cucapá, el Río Colorado, el Cerro Prieto, La Ballena, Las Pintas, La Ventana; entre los kiliwa, La piedra hechicera camino a Arroyo de León, El Picacho y Cerro del Cuatro; entre los pa ipai, Jaktbjol, los Tres Brujos, el Cerro de los Gusanos y Map’crair; y para los tres grupos, todos los panteones.

Nodos, redes y mallas de su territorio simbólico

En el apartado ‘Territorios’ del segundo capítulo, se identificaron las operaciones básicas de construcción de un territorio: implantación de *nodos*, demarcación con *mallas*, establecimiento de *redes* (Giménez y Gendrau, 2005). Los geosímbolos son los *nodos* en los cuales convergen los significados, de modo que se pueden reconocer como nodos territoriales principales todos los símbolos dominantes mencionados previamente.

Las *redes* territoriales nacen de rutas que unen los nodos: a) de geosímbolo a geosímbolo, como el Agua de las Mujeres hacia La Ventana; b) de nodos de apropiación utilitaria a otros, como la ruta del Cerro del Cuatro-“Mike’s Sky Ranch”- Arroyo Viejo en San Pedro Mártir; o c) que atraviesan demarcaciones de territorialidades de otros grupos, como la piedra hechicera kiliwa, que une el Valle de la Trinidad con el Arroyo de León... En una lectura semejante *Los Tres Brujos* parecen establecer el camino hacia el Océano Pacífico viniendo de la sierra.

La presencia de guardianes del paso es índice de trazado de redes. Se tiene, como ejemplo, la piedra hechicera de San Pedro Mártir que funciona como marcador donde comienza la ruta de San Pedro Mártir hacia el actual “Mike’s Sky Ranch”, a menor altitud en las faldas de la sierra, cerca del Cuatro y del Valle de la Trinidad. Entre los pa ipais, el Cerro de los Gusanos custodia el sendero hacia el desierto viniendo desde el Cerro Sabio. Más allá por el mismo camino, *Map’crair* continúa su resguardo hacia el oriente. Los cucapás cuentan con un solo guardián del paso, Cerro Cola del Diablo. Sin embargo, parece que éste funcionaba más como una frontera, o *malla*, usando los términos de Raffestin (en Giménez y Gendrau, 2005).

La gran *malla* que se forma con el polígono que une todos los geosímbolos, muestra la amplitud que sobrepasa el perímetro que encierra su territorio titular. Se tiene como ejemplo la malla simbólica establecida en el relato del gigante Maatcacat. Este mítico gigante rondaba el territorio cucapá, comenzando en el Cañón de Guadalupe, tocando el norte al este con los cerros de Yuma y la Mesa de Andrade, bajando al sur hacia Las Pintas y el Cerro Capirote para regresar a su cueva en el cañón, en la sección occidental. El área de Maatcacat es una bella metáfora de las fronteras cucapá.

En otro sentido, las mallas impuestas por actores externos en tierras yumanas significan trastornos y peleas. En una visita al Cerro del Cuatro, se preguntó al informante kiliwa qué otro

sitio importante había en el paisaje alrededor. Respondió “importante, no”. Nos explicó que donde estábamos era terreno “robado” pero no había otro lugar de importancia cerca. Entra el accidentado aspecto político de la territorialidad. El territorio se revela como un recurso escaso, robado y objeto de disputa latente y explícita (confirmado por la mayoría de nuestros informantes en comunicación personal). Sus territorios históricos prevalecen detrás de las cortinas de la colonización y despojo de la titularidad indígena. La amplitud de la territorialidad yumana sigue vigente en su memoria.

Sin duda, una profundización en el estudio de los derechos territoriales indígenas de esta región constituye una fecunda línea de investigación que se desprende de las preguntas salidas de este trabajo. Los tintes de la dimensión política del territorio sobresalen en las narrativas. La expansión territorial de los yumanos va sustentada de su historia y su capacidad de lucha sostenida. Es difícil ignorar que la geografía simbólica yumana está atravesada y segmentada por las mallas políticas que dividen la tierra entre diversos propietarios y titularidades, de los cuales, los yumanos son los menos favorecidos. No obstante, como otra dimensión sobrepuesta en el paisaje, su geografía simbólica está poblada por significados que no se detienen ante los cercos de la propiedad privada o de las restricciones legales.

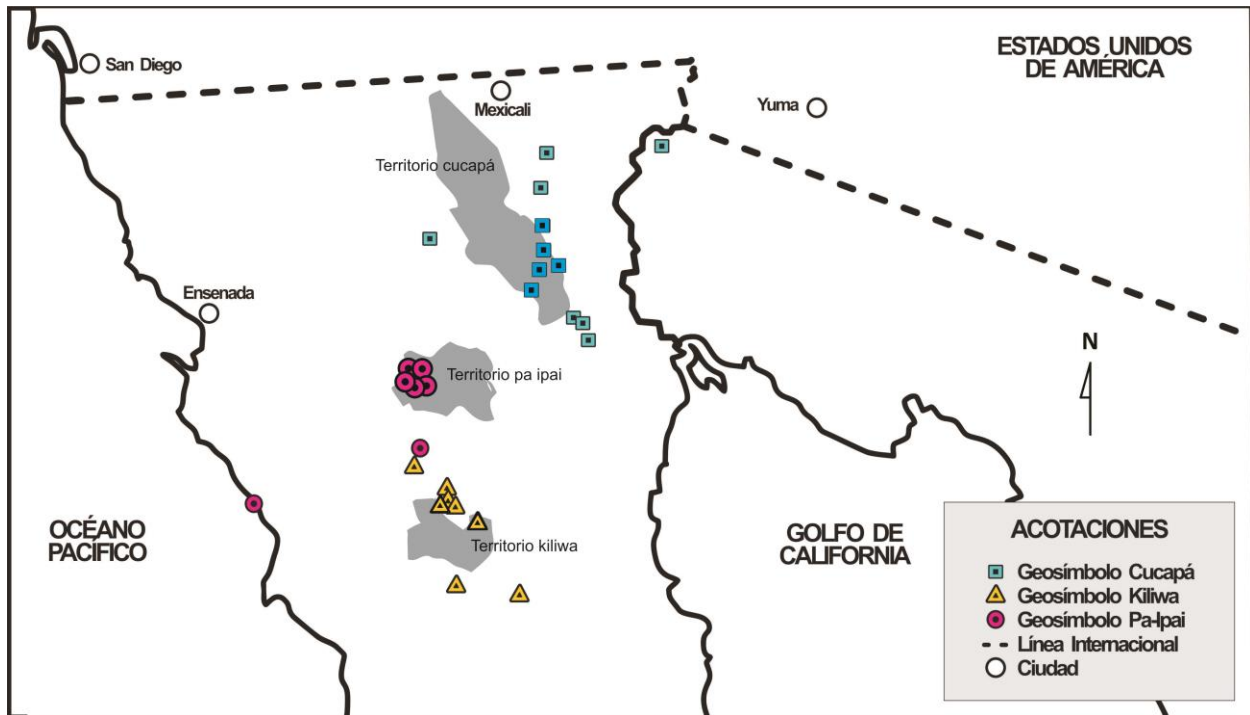


Imagen 66. En el mapa, las áreas color gris corresponden a los territorios reconocidos para cada grupo. Los nodos de color corresponden a los geosímbolos. Fuente: Elaboración propia basada en Garduño (2010: 191).

Perfiles de la geografía simbólica cucapá, kiliwa y pa ipai

Las analogías encontradas entre los códigos de religiosidad, historia y estética, revelaron cinco categorías que muestran los perfiles de una sola geografía simbólica entre los tres grupos yumanos: *Gigantes de roca, guardianes del paso, lugares de encuentro, lugares de reposo y lugares de vida.*

Gigantes de roca

Los ‘gigantes de roca’ son geosímbolos cuyos relatos explican la forma del objeto geográfico como el cuerpo (grande y conspicuo) de un ser petrificado. Puede tratarse de cuerpos humanos (un gigante y tres brujos), animales (una ballena en dos partes), u objetos (el vestido roto) que

quedaron anclados como parte del paisaje. Esta categorización involucra cuatro cerros, un aguaje y tres piedras. Esta categoría resume los rasgos expresivos y afectivos de su geografía, al tratarse de relatos de interpretación estético-mitológica del paisaje:

- a. Cerro de la Ballena, cucapá
- b. Cerro Prieto, cucapá
- c. El Vestido Roto, cucapá
- d. Cerro Rayado-Pocitos de Agua Caliente, kiliwa
- e. Tres Brujos, pa ipai

Se les nombró gigantes de roca porque representan cuerpos inmensos. Acaso el cuerpo que forma el Cerro Rayado, según la bibliografía, era un gigante (Meigs, 1939: 13). En los relatos aparece otro gigante que no se convirtió en piedra pero es clave en un momento cumbre de la interpretación estética del paisaje, narrado en el cuento cucapá del Maatcacat.

Guardianes del paso

Estos son objetos geográficos que representan un guardián ante el que se debe ejecutar alguna acción si se pretende atravesar el camino que pasa por donde ellos están ubicados. Representan los geosímbolos de rasgos acusadamente religiosos ya que vienen acompañados de instrucciones que involucran el pensamiento mágico. Los actos a ejecutar en interacción con el sitio están orientados para favorecer la salud y la suerte o para evitar la enfermedad, la desgracia o la muerte. Se trata de dos cerros y tres piedras “hechiceras”:

- a. Cerro Cola del Diablo, cucapá

- b. Piedra hechicera camino Arroyo de León, kiliwa
- c. Piedra hechicera de San Pedro Mártir, kiliwa
- d. Aguaje de los monitos, kiliwa
- e. Piedra hechicera pa ipai *Map'crair*, pa ipai
- f. El cerro-acantilado *Uijamichmimp*, pa ipai

Lugares de encuentro

Los 'lugares de encuentro' son aquellos que sirvieron o sirven como lugar de reunión, destinados para la interacción social entre los indígenas. Por tal razón, todos estos geosímbolos son del más puro dominio histórico:

- a. El Cerro Prieto, cucapá
- b. Cerro del Águila, cucapá
- c. Aguaje de las mujeres, cucapá
- d. La Ventana, cucapá
- e. La piedra juguete, kiliwa
- f. El Picacho, kiliwa
- g. La ex misión de Santa Catarina, pa ipai
- h. La Placita pa ipai
- i. La piedra del Canto/ la piedra que habla, pa ipai

Lugares de reposo

Los lugares de reposo son los sitios destinados para después de la vida. Son los espacios para el reposo final, como los panteones o aquellos lugares cuyo relato los refiere como morada final de los cuerpos o espíritu de los difuntos. Uno de ellos, La Ventana, es una zona transitoria, un espacio que sirve como portal entre los dos mundos. Estos lugares son a la vez de dominio religioso e histórico. Involucran una posesión utilitaria del espacio conjugada con elementos afectivos y sentido religioso.

Entre ellos están:

- a. Panteones cucapá
- b. La Ventana, cucapá
- c. Las Pintas, cucapá
- d. Panteones kiliwa
- e. Las casas tumba, kiliwa y pa ipai
- f. Panteón pa ipai

Lugares de vida

Muchos lugares sobresalen por su abundancia en recursos alimenticios. En el transcurso del análisis de las narrativas tuve la disyuntiva de definir si los significados de apropiación utilitaria son suficientes para considerarlos geosimbólicos. Siguiendo el esquema propuesto por Giménez y Heáu (2007) el aspecto simbólico conforma el extremo opuesto al aspecto funcional de la apropiación del territorio. Los espacios cuyos relatos y toponimia revelan uso funcional

resultaban “menos simbólicos” porque sus significados están relacionados con lo más concreto y evidente: la presencia de recursos económicamente explotables (Cerro de la Palmilla, los agujajes, entre otros). Los territorios simbólicos retratados en otros trabajos, correspondían con el llamado aspecto “cultural” del paisaje: político, afectivo, expresivo, mitológico, religioso o sagrado. No obstante, en la revisión de las narrativas sobresalió la valoración de los informantes por aquellos sitios que llamé ‘lugares de vida’. Estos lugares que permiten el uso funcional son vistos como espacios vitales para la cultura. Tal hallazgo derivó en una reevaluación de la categoría ‘geosímbolo’ yumano. Desde entonces contemplé el hecho de que lo utilitario de estos sitios tiene una importancia expresa por los informantes, como escenarios de prácticas ancestrales que los conectan con su cultura. En el trabajo y la economía tradicional yumana, lo simbólico reposa en lo instrumental. Las prácticas de apropiación utilitaria constituyen un valor cultural clave para los nativos, que se manifiesta en la vigencia de la importancia de estos sitios.

Los ‘lugares de vida’ representan la fuente de subsistencia tradicional de los grupos indígenas. El valor predominante es el instrumental, relacionado con la supervivencia y sus actividades económicas tradicionales. Sin duda estos sitios conforman su territorio histórico. Estos sitios son reconocidos por los informantes como espacios de importancia cultural porque proporcionan los materiales necesarios para el modo tradicional de subsistencia:

- a. Río Colorado, cucapá
- b. La Salada, cucapá
- c. Pozo Coyote, cucapá
- d. Cerro de las Garzas
- e. Uei Mijak, kiliwa
- f. Cerro del Cuatro, kiliwa

- g. Jaktbjol, pa ipai
- h. Uicual, pa ipai
- i. Uibnat, pa ipai
- j. Uijjumbriip, pa ipai y
- k. Aguajes y arroyos en general

Entre los sitios enlistados hubo aquellos que han dejado de ser visitados o utilizados, aunque de los cuales se conserva su memoria. ¿Los sitios desocupados carecen de importancia a comparación de los espacios aún utilizados? La respuesta está en los informantes, y mi respuesta es no. Durante las entrevistas, le preguntaba al informante por los “lugares importantes” para su cultura. No se le preguntaba exclusivamente por los lugares sagrados, tampoco se mencionaba la palabra simbólico o “con significado”. Los lugares y sus relatos tienen relevancia para los yumanos desde el momento de proponerlo como sitios importantes, y dentro de estos se encontraban aquellos con memorias de uso antepasado. ¿Qué pasa con esos sitios? Constituyen los llamados “lugares de memoria”, que funcionan como marcas territoriales de un pasado compartido aún presente. Se podría decir que en tanto persistan como pertenencia cultural de los grupos a través de la memoria, estos sitios tienen una carga política que los ubica como marcadores territoriales de apropiación histórica. Estos sitios son declaradamente importantes y están vigentes en la memoria, razón por la cual se abrieron espacio entre todos los geosímbolos encontrados. Por otra parte, estos son los que aparentemente corren más riesgo de ser olvidados.

Una profundización en los mecanismos de memoria y significación interpela a la antropología cognitiva. No se busca explicar estímulo-efecto, sino la diversidad de paradigmas para aprehender y navegar en un ‘universo’ de significados viables, considerando que lo exterior se percibe desde un filtro cognitivo y cultural. La memoria (incluyendo la ‘tradición’) implica la

persistencia de representaciones que resultan relevantes para los grupos (la relevancia cognitiva explica su persistencia) (Oseguera, 2013). En ese sentido los geosímbolos encontrados son reconocidos: entre informantes se confirman y algunos se desmienten (no obstante saben de otras versiones “falsas” sobre el mismo geosímbolo). La trama de *interpretantes* o metáforas, simplemente los reafirma como nodos donde confluyen relatos y representaciones que prevalecen gracias a sus cualidades memorables.

Desde el punto de vista de la ecología cultural, la presencia de objetos religiosos, sagrados o mágicos se explica en términos de un beneficio adaptativo. Como vimos anteriormente, lo sagrado tiene un papel importante en la ejecución de rituales y el respeto a las normas. Roy Rappaport (1971, 1979) encuentra una influencia entre la religiosidad y la conservación de ciertos recursos naturales. En el caso yumano, la presencia de guardianes del paso es índice de estas relaciones de restricción que deben ser observadas. Como ejemplo tenemos los caminos custodiados por guardianes del paso que conectaban territorios de chumules particulares. Los rituales de ofrenda a las piedras hechiceras sugieren efectos colaterales, sirven como mojoneras. Siendo marcadores territoriales, permitieron la apropiación segura de sus linderos frente a los otros grupos. Un efecto semejante tiene la narración de los relatos geosimbólicos, como aquél referido en torno a la “nueva ecología cultural” dentro del capítulo I. La existencia y registro de los símbolos y metáforas de origen yumano repercuten en diferentes escalas de la apropiación territorial y surgen desde la memoria, como una postura política de resistencia indígena: dentro de lo local, frente a lo regional, lo nacional y transnacional.

Sobre la magia y el cuerpo, la vida y la muerte

La geografía simbólica yumana en su aspecto más simbólico -expresivo y religioso- remite, en última instancia, al cuerpo. La religiosidad en los geosímbolos yumanos está íntimamente relacionada con la vida, la prosperidad y el luto. La magia aparece como operador de efectos benéficos en el destino y la salud. En el Cerro Prieto, los cucapá lograron que el volcán no desapareciera gracias a los objetos que le obsequiaron. Al ser transferidos lograron que el volcán permaneciera. El calor emanado del cerro durante el invierno en el desierto debió ser un bálsamo para los cucapá con pocas ropas de aquellos tiempos, todavía hace un siglo. Es la salud, el cuerpo y su prosperidad, lo que se protege al interactuar adecuadamente con las piedras y cerros hechiceros guardianes del paso.

En la narrativa se revela que *hechiceros* son aquellas rocas, cerros, personajes u objetos que influyen misteriosamente en los humanos (el cuerpo) y las fuerzas naturales. Es así que la magia o fuerza de los guardianes del paso repercute en perjuicio mortal o influye a favor de la salud y la prosperidad. Como personajes, entre los cucapá, una bruja era capaz de convocar indirectamente y atraer a sus víctimas desde largas distancias. Cuando el héroe mata a la hechicera, se desatan truenos y un temblor en la sierra. Entre los pa ipai, el relato de los brujos revela la capacidad de aquellos para manejar a voluntad las fuerzas de la naturaleza: lluvia, viento, nieve...

La cabellera aparece como un objeto que relaciona la magia y el cuerpo, la vida y el luto. Como se describió, entre los kiliwa existe la creencia en una cabellera con poderes. Es un objeto hecho de cabello humano que se utiliza en ceremonias luctuosas. Su función es conceder la ausencia de muertes durante todo un año, y se dice que ha sucedido que no muere ningún kiliwa

durante dos décadas o más... Por otro lado entre los cucapá, el relato de la bruja frente al Cerro Prieto menciona la cabellera como un objeto valorado por la hechicera. Antes de comerse a los indios, les quitaba el cuero cabelludo y lo colgaba en una pared de su cueva. Cuando el héroe la mata recupera el cabello de su hermana, quien había sido la última víctima. La cabellera parece superar la muerte y el tiempo. Es un objeto que crece en vida y se conserva después de la muerte.

Como el reverso de la magia y la permanencia del cuerpo aparece la muerte y el luto. Los geosímbolos de perfil religioso revelan una refinada elaboración de los rituales de duelo. Esto se observa en los “lugares de reposo” desde la orientación de los cuerpos con la cabeza hacia donde sale el sol, la leña determinada para la incineración de los cuerpos (entre los panteones kiliwa, las “casas tumba”) como puerta para prósperas moradas finales para después de la vida... En el intermedio tenemos la incineración de los cuerpos o de las casas, como el puente transitorio entre dos estados, dispuesto para deshacer los lazos de pertenencia del difunto hacia el mundo material y su territorio. Estas creencias sirven como elaboración de un sentido de la muerte muy propio de la cultura yumana.

Un perfil muy representativo lo conforman los *gigantes de roca*. Son cuerpos que alguna vez estuvieron vivos. Sus formas asemejan el personaje que protagoniza su relato. Son un referente estético y a la vez son parte de una narrativa que puede tener un sentido pedagógico además del mitológico. La narrativa de “los tres brujos” pa ipai ofrece información sobre las características estacionales del año (viento, lluvias, nieve), a la vez que señala la distribución de ciertos elementos geográficos relevantes: la cuesta hacia Valle de la Trinidad, los cerros donde se encuentran los brujos, el aguajito, el mar... El cuento de origen del Río Colorado arroja una dualidad que conforman un solo cuerpo: la Ballena y el Cerro Prieto. En este relato la travesura de un niño desata una tempestad que finalmente se convierte en el sustento de vida cucapá. En la

dimensión espacial de este cuento, el monstruo (la Ballena) funciona como guardián del paso hacia San Felipe, delimitando simbólicamente el territorio. Los cucapá no podían transitar hacia el sur. La solución fue derrotar al monstruo que los orilló hacia el norte (de donde venían, el Cerro de Águila) y que a su muerte les dejó el río y el mar. No obstante, el monstruo, ya sin vida aparente, permaneció como el Cerro Prieto (o la Ballena).

La dualidad conformada por el Cerro Rayado-Agua Caliente de los kiliwa ofrece información geográfica intuitiva, que se debe imaginar. La distribución del cuerpo del *Rayado* apunta hacia la cabeza, donde están los pocitos. Siendo un marcador territorial estético y no religioso, fue interesante verlo *vivo*... En el mismo sentido donde cuerpo y paisaje se mezclan, la anciana cucapá relata en su lengua que los cucapá eran *parientes* del Cerro del Águila. Y en otra historia, ese mismo cerro es *la tía* del ‘muchacho travieso’, la que desplomó al animal que dio origen al Colorado. La geografía simbólica yumana está viva.

Es necesario ver la territorialidad simbólica yumana a la luz de los recursos de su geografía específica. Este enfoque obliga a imaginar un territorio junto con su escenario ecológico particular. El término ‘territorio simbólico’ corre el riesgo de ser concebido como una simple cartografía. En cambio, geografía simbólica representa al paisaje y sus colores, la flora y la fauna, el medio ambiente con sus variables climáticas, topográficas, hidrológicas, estacionales... La supervivencia en esta región exigió el conocimiento de los parajes naturales, los ecosistemas y sus materiales. En esta geografía desértica los yumanos inscribieron sofisticados significados que han sido retratados en este trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achugar, Hugo (2003). El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (Motivos y paréntesis). En Jelin E. y Langland, V. (comps.) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo veintiuno editores; pp. 191-214.
- Aguilar, Miguel y Soto Paula (2013). *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa.
- Alarcón-Chaires, Pablo (2010). *¿Es la naturaleza superior a la cultura? Conservación, pobreza y Derechos de los Indígenas Cucapás de Baja California*. Morelia: UNAM/CIEco/UNESCO
- Barabas, Alicia (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades* 14(27) pp. 105-119
- Barabas, Alicia (2010). El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá* 17.
- Barrena, Sara (2005). *El ícono, el índice y el símbolo: Charles Sander Peirce (c. 1893-1903) Collected Papers*. Extraído de: <http://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html>
- Bello Maldonado, Alvaro (2004). *Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones*.
- Biersack, Aletta (1999). The Mount Kare Python and His Gold: Totemism and Ecology in the Papua New Guinea Highlands. *American Anthropologist* 101 (1) pp. 68-87.
- Bonnemaison, Jöel (2005). *Culture and space. Conceveing a new Cultural Geography*. London: I.B. Tauris.

- Bonfil, Guillermo (1990). *México Profundo. Una civilización negada*. México, D.F.: Editorial Grijalbo.
- Bonte, P. y Izard, M. (2008). *Diccionario Akal de etnología y antropología*. Madrid: Ediciones Akal/ Presses Universitaires de France.
- Buckley, Thomas (1989). Kroeber's Theory of Culture Areas and the Ethnology of Northwestern California. *Anthropological Quarterly*, 62 (1), pp. 15-26.
- Caccavari, Eva (2012). *Los kiliwas y su pacto de vida. Identidad, territorio y resistencia de un grupo yumano. Tesis de maestría*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Caivano, José L. (2005). Semiótica, cognición y comunicación visual: los signos básicos que construyen lo visible. *Semiótica de lo visual. Tópicos del Seminario*, 13; pp. 113-135.
- Christenson, Allen (2008). Places of Emergence: Sacred Mountains and Cofradía Ceremonies. J. E. Staller (ed.), *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*. Springer Science+Business Media.
- Claval, Paul (1999). Los fundamentos actuales de la geografía cultural. *Documents d'Anàlisi Geogràfica* 34, pp. 25-40.
- De la Peña, Guillermo (2009) Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. Construcción hegemónica del territorio nacional y disidencias indígenas.
- Debarbieux, Bernard (2004). Categorización del mundo geográfico. *Geojournal* 60 (4) pp. 397-405(9)
- Eco, Umberto (1976) *Signo*. Barcelona: Labor.
- Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Recuperado de: <http://archeoanthropologie.files.wordpress.com/2012/08/lectura-2611-mircea-eliade1.pdf>
- Frazer, James (2003). *La rama dorada. Magia y religión*. D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- García, P. y Surrallés, A. (2009). *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhague: IWGIA.
- Garduño, Everardo (1994). *En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañoses de Baja California*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Garduño, Everardo (2004). *Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos*. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 41-60.
- Garduño, Everardo (2010). Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva. *Estudios fronterizos, nueva época* 11(22); pp. 185-205.
- Garduño, Everardo (2011). *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*. Mexicali: IIC: CDI
- Garduño, Everardo (2014). *De lugares con historia a historias sin lugar: la geografía simbólica del pueblo kumiai*. Mexico, D.F.: Abismos Editorial-IIC-UABC.
- Garduño, E.; Caccavari, E. & Tapia, A. (2011) De sitios sagrados a lugares con historia. La geografía simbólica del pueblo kumiai. En Mendiola, F. (Coord.) *1er coloquio interdisciplinario Cultura y Biodiversidad. Territorio simbólico y sacralidad en la sierra tarahumara. Los impactos del desarrollo*. Chihuahua: INAH.
- Geertz, Clifford (2003) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. y Gendrau, M. (2005) Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México. *Teoría y análisis de la cultura. Volumen I*; pp. 429-450

- Giménez, G. y Héau, C. (2007) El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales* 3(5) pp. 7-42.
- Grave, Luis (2011). Evidencias del culto a los cerros en el sur de Sinaloa durante la época prehispánica. En Mendiola, F. (Coord.) *1er coloquio interdisciplinario Cultura y Biodiversidad. Territorio simbólico y sacralidad en la sierra tarahumara. Los impactos del desarrollo*. Chihuahua: INAH.
- Gulliford, Andrew (2000). *Sacred objects and Sacred Places. Preserving Tribal Traditions*. Boulder: University Press of Colorado.
- Hohenthal, William (2001). *Tipai ethnographic notes*. Novato: Ballena Press.
- Hoffmeyer, Jesper (2010) *God and the World of Signs: Semiotics and the Emergence of Life*. *Zygon* 45 (2) pp. 367-390.
- Jelin E. y Langland, V. (2003). Introducción. Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. En Jelin, E. y Langland, V. (comps.) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo Veintiuno; pp. 1-18.
- Jimeno, Pilar (2006). *La creación de cultura: signos, símbolos, antropología y antropólogos*. Madrid: UAM Editores.
- Kottak, Conrad (1999). The New Ecological Anthropology. *American Anthropologist* 101 (1) pp. 23-35.
- Laylander, Don (1992). Organización comunitaria de los yumanos occidentales: una revisión etnográfica y prospecto arqueológico. *Estudios fronterizos*, 24-25; pp. 31-60.
- Le Bretón, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Leach, Edmund (1989). *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos: Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores.
- Lévi-Strauss, Claude (2002). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, Claude (1995). El análisis estructural en lingüística y en antropología. En *Antropología Estructura*; pp. 75-96. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (1955). The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore, Myth: A Symposium*. 68 (270); pp. 428-444.
- Ley, J., Ortega, L., Fimbres, N., Ortega, G. (2012). Mitos en el valle de Mexicali: Una cartografía de lo intangible. *Revista de Geografía Norte Grande*. 52, pp. 91-108.
- Luque, D. y Robles, A. (2006). Naturalezas, saberes y territorios comcáac (Seri): diversidad cultural y sustentabilidad ambiental. (Libro inédito) México: INE-Semarnat, Centro de investigación en alimentación y desarrollo, A.C.
- Magaña, Mario (2010) *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*. La Paz: Instituto Sudcaliforniano de Cultura del Gobierno del Estado de Baja California Sur.
- Malagamba, Juan (2012). *Los conflictos agrarios de los yumanos de Baja California*. Documento de COPRODI, A.C.
- Mattelart, A. Y Neveu, E. (2004) *Introducción a los estudios culturales*. PAIDÓS: México, Distrito Federal.
- McCay, Bonnie (1996). Robert McC. Netting and Human Ecology: An Appreciation. *Human Ecology*, 24 (1); pp. 125-135.

- Meigs, Peveril (1939). *The kiliwa indians of lower California*. Berkeley: University of California Press.
- Mendiola, Francisco (2008). Espacio, territorio y territorialidad simbólica. Casos y problemática de la arqueología en el norte de México. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 17 (33); pp. 12-44
- Michelsen, Ralph (1992). La territorialidad del indígena americano de la tierra alta del norte de la Baja California. *Estudios fronterizos*, 24-25; pp. 151-160.
- Mixco, Mauricio (2013a). Textos para la etnohistoria en la frontera dominicana de Baja California. *Tlalocan*, 7; pp. 205-226.
- Mixco, Mauricio. (2013b). Etnohistoria pa ipai en la Baja California. *Tlalocan*, 12.
- Monnet, Jerome (2011) The symbolism of place: a geography of relationships between space, power and identity. *Political, Cultural and Cognitive Geography*. 56(2)
- Moseley, Christopher (ed.) (2010). *Atlas of the World's Languages in Danger*. Paris: UNESCO Publishing. Extraído en 2014 de www.unesco.org/culture/languages-atlas/
- Navarro, Alejandra; Tapia, Alberto & Garduño, Everardo (2010). Navegando a contracorriente. Los cucapás y la legislación ambiental. *Culturales* 6 (12) pp. 43-74.
- North, Arthur. W. (1908). The native tribes of Lower California. *American Anthropologist*, 10(2), 236-250.
- Ochoa Zazueta, Jesus A. (1978). *Los Kiliwa. Y el mundo se hizo así*. D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Olmos Aguilera, Miguel (2005). *El Viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. Tijuana: Fondo regional para la cultura y las artes del noroeste.

- Owen, Roger (1994). *Santa Catarina's People: Surviving Yuman-speaking Native Americans in Baja California, México*. Las Vegas: autor's copyright.
- Peinado Lorca, M. y Delgadillo, Rodriguez, J. (1990). Introducción al conocimiento fito-topográfico de Baja California (México). *Studia Botanica*, 9; pp. 25-39.
- Raffestin, Claude (1977). Paysage et territorialité. *Cahiers de géographie du Québec*, 21 (53-54); pp. 123-134.
- Raffestin, Claude y Lévy, Bertrand (1998). Epistémologie de la géographie humaine. En: Bailly, Antoine. *Les concepts de la géographie humaine*. Paris: Armand Colin; pp. 25-36.
- Raglan, Lord (1956). Myth and ritual. *The hero: a study in tradition, myth and drama*; pp. 141-158. New York: Vintage Books.
- Rajchenberg, Enrique & Héau, Catherine (2006) *Representaciones territoriales, fronteras e identidad nacional*. XII Reunión de historiadores mexicanos, estadounidense y canadienses. Vancouver, Canada.
- Rappaport, Roy (1971). Ritual, Sanctity, and Cybernetics. *American Anthropologist*, New Series 73 (1); pp. 59-76.
- Rappaport, Roy (1979). *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic Books.
- Reynoso, Carlos (2000) *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. GEDISA: Barcelona.
- Ritter, Eric W. (1992). Los primeros bajacalifornianos: enigmas cronológicos y socioculturales. *Estudios fronterizos*, 24-25; pp. 9-30.
- Rufer, Mario (2014). Memoria y política: Anacronismos, montajes y usos de la temporalidad en las producciones de historia. En Rozat, G., Rodriguez R., Rufer M., Ruíz R., Magaña, M, Cerda, J. (2014). *Historia, memoria y sus lugares: lecturas sobre la construcción del pasado y la nación en México*; pp. 89-118.

- Sanchez Ogás, Yolanda (2001). *A la orilla del Río Colorado. Los cucapá*. Mexicali: Yolanda Sanchez Ogás.
- Schama, Simon (1995). *Landscape and memory*. A.A. Knopf. E.U.A.
- Smethurst, David (2000). Mountain Geography. *Geographical Review* 90 (1); pp. 35-56
- Spradley, James (1979). *Ethnographic interview*. Belmont: Wadsworth.
- Steward, Julian (1976) *Theory and Method of Cultural Ecology*. Chicago: Board of Trustees of University of Illinois.
- Swan, Edith (1988). Laguna Symbolic Geography and Silko's "Ceremony". *American Indian Quarterly* 12 (3) pp. 229-249.
- Tapia Landeros, Alberto (2009) Algunos geosímbolos de Baja California. Identidad y memoria colectiva de la ruralidad. *Culturales* 5(10) pp. 139-176
- Turner, Victor (1988) *El proceso ritual*. Madrid: Taurus Alfaguara
- Turner, Victor (2005) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Velasco, José (1991). Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas. *La Palabra y el Hombre*, 80; pp. 231-258.
- Velasco, José (2003). Dimensión multiléctica de los espacios sagrados y la territorialidad indígena. *Estudios de Cultura Maya* 23. pp 149-162.