

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

Escuela de Humanidades



“El reflejo de la identidad Kumiai dentro de sus prácticas literarias (mitos, cuentos y leyendas) ”.

Tesis que presenta CINTHIA PAOLA RADILLA GUTIÉRREZ

Para obtener el grado de

Licenciatura en Lengua y Literatura de Hispanoamérica

Director de tesis

Dr. Hugo Octavio Saucedo Larios

Tijuana, B.C., octubre de 2009.

"Por grandes y profundos que sean los conocimientos de un hombre, el día menos pensado encuentra en el libro que menos valga a sus ojos, alguna frase que le enseña algo que ignora"

Mariano José de Larra

Quiero agradecer a todas aquellas personas que hicieron posible que este trabajo de investigación fuera una realidad y no simplemente una inquietud personal, ya que sin sus observaciones, aportaciones, correcciones, no se hubiera concluido esta investigación, entre ellas: Norma Carvajal Acosta, quien me aportó muchísima información útil, así mismo a Pedro Hernández, Alejandro Payán, a Juan Aguiar Emes (cantante de la entidad Kumiai), Gregorio Guadalupe Montes Castañeda, David Carrizales y José Chávez, por hacerse disponible por los recorridos dentro de las comunidades indígenas, y a mi familia que estuvo apoyándome en cada una de mis facetas de mi vida estudiantil.

INTRODUCCIÓN 4.

CAPÍTULO 1. Antecedentes históricos 10.

1.1 El origen de los grupos indígenas de Baja California 10.

1.2 Diferencias etnolingüísticas entre las comunidades Cucapá, Kiliwa, Pai- pai y Kumiai 13.

1.3 Descripción y localización geográfica de los nativos de Baja California 14.

1.3.1 El territorio Kumiai 15.

1.4 Clima, Flora y Fauna del Estado 17.

1.5 Características generales del grupo Kumiai antes de la época misional 19.

1.6 La llegada de los grupos misioneros a la península de Baja California 22.

1.7 Las consecuencias del proceso de la aculturación 34.

1.8 Condiciones actuales del grupo indígena Kumiai 45.

1.9 Corpus literario Kumiai 48.

CAPÍTULO II. La identidad Kumiai 50.

2.1 Definiciones de identidad 50.

2.1.1 Tipos de identidad 57.

2.1.2 Identidades étnicas, culturales y sociales 63.

2.2 Demografía 64.

2.3 Lengua 65.

2.4 Creencias 66.

2.5 Fiestas 66.

2.6 Organización económica 68.

CAPÍTULO III. El reflejo de la identidad Kumiai dentro de sus prácticas literarias:

Mitos, cuentos y leyendas 71.

3.1 La literatura Kumiai y sus temáticas recurrentes en su producción literaria 71.

3.1.1 La utilización de los puntos cardinales 77.

3.1.2 La figura del coyote 83.

3.1.3 La creación 90.

3.1. 4 Explicaciones de ciertos fenómenos 95.

3.1.5 El origen de Nejí 102.

3.1.6 La botánica de la península bajacaliforniana 103.

3.1.7 La lucha entre el bien y el mal 105.

3.1.8 La importancia del shamán (*Kusiyae*) 107.

3.1.9 Los cantos, bailes y música 110.

3.1.10 Las ceremonias 117.

CONCLUSIÓN 126.

ANEXOS 130.

ANEXO A: Cuentos, mitos y leyendas del grupo indígena Kumiai 131.

ANEXO B: Entrevista realizadas a Gregorio Guadalupe Montes Castañeda y
Juan Aguiar Emes 152.

FUENTES CONSULTADAS 169.

Introducción

A lo largo de la historia el papel del indígena ha sido un tema muy estudiado desde diversas perspectivas, ya sea en el ámbito social, cultural, económico, etc. Desafortunadamente, la integración de este grupo social dentro del esquema de la identidad del mexicano, no ha sido del todo satisfactoria, pues siempre se le ve como el otro que coexiste en un país llamado México y que irónicamente en vez de hablar español habla una lengua distinta a esta.

En el caso de los indígenas de Baja California, la situación no deja de ser diferente al resto de las comunidades del interior del país. Actualmente existen en el estado bajacaliforniano las comunidades de los Pai-pai, Kumiai, Cochimí, Cucapá y Kiliwa. Este último grupo se encuentra en peligro de extinción.

Como todas las etnias de México, tienen un papel esencial para comprender nuestro presente histórico y sobre todo conocer un legado social que pasa a formar parte de la cultura mexicana. Es preciso darles su valor a los pueblos indígenas bajacalifornianos, que durante años se han quedado relegados y solamente son escuchados cuando se les da la oportunidad de hablar.

Debido a que es exhaustivo abarcar todas las identidades de los grupos indígenas de Baja California, el presente trabajo se centrará exclusivamente en los Kumiai abordando el tema del reflejo de la identidad de este grupo étnico dentro de su expresión literaria (cuentos, mitos y leyendas).

Es preciso señalar que las etnias de esta región han sido estudiadas por antropólogos, lingüistas, historiadores, sociólogos e instituciones como la Comisión de Investigación, Información y Documentación de las etnias de Baja California (CIIDE); el Instituto Nacional Indígena (INA) o el instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA). Entre los investigadores, se encuentran el Dr. Everardo Garduño, que ha investigado acerca de identidad, emigración y costumbres de los pueblos indígenas de Baja California; Anita Álvarez, directora del INI (Instituto Nacional Indígena) quien ha estudiado a estos grupos nativos; la arqueóloga Julia Peterson, delegada del INA; por su parte, Gregorio Montes Castañeda, promotor de la cultura Kumiai, ha recopilado cuentos e indagado acerca de la genealogía y cómo se asume la identidad binacional en los pueblos nativos de Estados Unidos y México; Iraís Piñón ha estudiado y elaborado investigaciones con respecto a las etnias bajacalifornianas; así como Norma Carvajal, quien ha trabajado durante más de veinte años en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, y ha participado en la elaboración de biografías, testimonios, recopilación de cantos, cuentos, mitos, tradiciones y costumbres de las comunidades yumanas.

A pesar de los distintos estudios realizados a las comunidades nativas del Estado, es preciso señalar que las manifestaciones culturales (cuentos, leyendas y mitos) de la etnia Kumiai, nunca han sido analizadas desde el punto de vista literario.

La trascendencia que tiene este trabajo de investigación radica en aportar un elemento más al saber del grupo indígena Kumiai, ya que se puede apreciar un valor literario en sus manifestaciones culturales y sirve de base para estudios posteriores en

cuanto a los elementos característicos de su literatura y cómo su identidad se ve reflejada en la tradición oral o escrita.

Los Kumiai están congregados en San José de Tecate y Juntas de Nejí, Municipio de Tecate, y San José de la Zorra, Municipio de Ensenada. Esta última comunidad, la más numerosa, se ubica en el kilómetro 16 al norte del ejido El Porvenir, en el Valle de Guadalupe. Los Kumiai poseen tierras bajo el régimen de ejido colectivo, como una ampliación de El Porvenir.

Siembran trigo de temporal y hortalizas de riego por bombeo, cuyos productos venden en Tijuana. También recolectan miel durante el verano, en los cerros aledaños, parte de la cual comercializan. Los hombres trabajan en los campos de vid del Valle de Guadalupe. Las mujeres recolectan bellotas en noviembre y diciembre, cuidan el ganado caprino y vacuno, atienden la casa y elaboran cestos de junco.

De acuerdo al INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) XXII Censo General de Población y vivienda 2005, Baja California cuenta con 33 mil 604 personas de 5 años y más que hablan alguna lengua indígena, es decir, 1.4% de la población total en ese rango de edad. De los hablantes, 92% se comunica también en español; en el año 2000 la proporción de población que hablaba lengua indígena y español fue de 92.5%.

Las lenguas indígenas con mayor número de hablantes son: lenguas mixtecas, lenguas zapotecas y Náhuatl con 38.2%, 9.6% y 7%, respectivamente. Cabe señalar que las lenguas indígenas nativas de Baja California como Cucapá, Pai-pai, Kiliwa y

Kumiai son practicadas por sólo 1.6% de los hablantes de lengua indígena del estado, de ellos 10.8% tienen entre 5 y 14 años.

La lengua K'miai pertenece al subgrupo Delta/California de la familia yumana. De acuerdo, con el censo del año 2000 se reportaron 161 hablantes de esta lengua.

Los territorios ancestrales Kumiai han sido divididos por la frontera entre México y Estados Unidos, dando como resultado una evolución muy divergente entre las culturas de estos grupos. Sin embargo, nunca perdieron del todo el contacto con sus parientes del norte, pero esta vecindad se vuelve más difícil de mantener en la medida que el paso de las personas y artículos a través de la frontera ha sido restringido cada vez más.

Como actividad vigente está la cestería, que es de gran importancia debido a que es un medio más para obtener ingresos.

Por medio de la presente investigación se pretende encontrar aquellos elementos que conforman parte de su identidad y que de cierta forma se reflejan en sus expresiones escritas (cuentos, leyendas, fábulas, etc.). Así mismo, se analizarán desde una perspectiva teórica los enfoques temáticos de los cuentos, mitos y leyendas en las cuales se observan las estructuras sociales que influyen en la producción literaria.

Por otra parte, es interesante comparar los cuentos, las leyendas y los mitos en dos momentos históricos diferentes para estudiar los elementos constantes y las variables dentro de las propias expresiones literarias.

De igual forma, se considera que las estructuras sociales como la economía, la política, la religión y otros factores, determinan las condiciones para que el escritor plasme una realidad que conoce y logre reflejarlo a través de la literatura ya sea mediante la modalidad de un cuento o una leyenda.

En el primer capítulo encontraremos los antecedentes históricos del grupo indígena Kumiai, en el cual se abarca el periodo de aculturación por parte de los misioneros españoles hasta la actualidad.

Debido a que la identidad es parte fundamental de todo ser social, en el segundo capítulo trataremos aquellos elementos y rasgos culturales que identifican a la etnia Kumiai. En este apartado se tomarán en cuenta las aportaciones del teórico Gilberto Giménez que maneja conceptos muy propios para el análisis de identidades colectivas, sociales, culturales, entre otras.

En la tercera parte se hace el análisis de los mitos "Maija Awi Dios Serpiente de Agua", "La creación", "El coyote y el gato montés", estos relatos están tomados del libro 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 de Miguel Olmos. De igual forma se estudiarán las leyendas tituladas: "El sombrero de nubes del guerrero Kuchumá" y "El coyote se devora el corazón de Sipakomat", estas historias se encuentran publicada en la obra Aspuk, Aspuk Colorín Colorado ... así contaban los abuelos, cuentos, mitos y leyendas de las Californias de la recopiladora y adaptadora Úrsula Tania Cabeza de Vaca. Asimismo, se describirán los cuentos: "Los dos hermanos (jmiy juak,juak)", "La mujer que se hizo de piedra (shak kunjít wik)" y "Dios

hizo diferentes razas(maija tepei pjou)" ; "El viaje de los árboles sagrados", "La zorra y el coyote" y "El pinacate y el coyote" tales relatos están publicados en el libro Cantos, cuentos y juegos indígenas de Baja California de Norma Carvajal Acosta. Cada uno de éstos se tratarán desde la perspectiva de cómo se ve reflejada su identidad en sus manifestaciones literarias, qué valor tiene para ellos su literatura y cómo pueden ayudarnos sus expresiones artísticas para conocer la manera de pensar de esta comunidad Kumiai. Incluimos finalmente los anexos A y B en donde en el primer apartado se transcribieron los cuentos antes señalados, y en el segundo las entrevistas realizadas a Gregorio Guadalupe Montes Castañeda y Juan Aguiar Emes (cantante Kumiai).

Capítulo I

Antecedentes históricos

1.1 El origen de los grupos indígenas de Baja California.

De acuerdo a las investigaciones realizadas por los antropólogos, aseguran que los primeros habitantes de la península llegaron hace unos 10 000 años A. de C. Aunque existen varias teorías en torno a su procedencia, la más aceptada por los estudiosos indica la existencia de diversas oleadas por tierra, procedentes del norte, esta hipótesis coincide con la tradición oral (Piñón 11).

Hacia el norte y noroeste de la región, arriba del Paralelo 30, hace aproximadamente 2,500 años A. de C., se asentó y desarrolló el complejo cultural yumano, el cual se desprendió del grupo hokano-siux.

A pesar de que habitaban varios grupos culturales a lo largo y ancho del estado bajacaliforniano, la civilización yumana fue una de las más complejas, ya que mostró cambios revolucionarios en relación al periodo arcaico.

Everardo Garduño afirma que en cuanto a las actividades recolectoras los cambios se dieron al final del periodo arcaico. En las zonas altas del norte de Baja California apareció el procesamiento de la bellota por medio del uso del mortero. Esta fruta ofrecía una fuente de alimentación abundantemente nutritiva, que molida era fácil de almacenar, por lo cual, era vital para consumirla en las épocas de escasez de alimentos. Esta estrategia de supervivencia repercutió en el ámbito social.

En cuanto a las cuestiones de la cacería, hay quienes afirman que el arco y la flecha fueron instrumentos introducidos en Baja California por el grupo yumano, estos artefactos junto con los instrumentos de piedra, fueron mejor elaborados a diferencia de los periodos anteriores; raspadores, buriles, cuchillos, presas para la pesca, enderezadores y punta de flechas, morteros, metates, etc. hicieron posible la subsistencia de los pobladores de la región.

Otra diferencia entre la cultura yumana y las anteriores, fue la innovación de cerámica, que les permitió facilitar la conservación y el transporte de alimentos y agua. Este mecanismo tuvo un gran impacto en el sedentarismo de las bandas. La agricultura de igual forma fue indispensable para complejizar a este grupo, pues se consolidó el concepto de territorialidad y la diferenciación social entre los grupos.

Las adaptaciones culturales del noroeste y el norte peninsular durante el periodo prehistórico tardío, es el de "poblaciones que fueron separándose lingüísticamente y socialmente en grupos más pequeños y estables, capaces de explotar ciertos recursos naturales en forma más intensa, pero en consecuencia cada vez más ligadas a otros sistemas económico-sociales como resultado del surgimiento del intercambio de artículos" (Garduño 34).

La arqueología norteamericana indica que estas sociedades por su adaptación socio ambiental, definieron la llamada "cultura del desierto". El autor José Manuel Valenzuela Arce, en su libro Por las fronteras del Norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos indica que esta definición se refiere a:

La capacidad de adaptación a una geografía caracterizada por la extensa aridez, hasta alcanzar elevados niveles de complejidad y debido a su alta movilidad, por su organización fragmentada[...] dichos grupos nómadas observaban un esquema de organización que comprendía dos fases: la fisión y fusión (133).

Con este panorama de adaptación al medio ambiente, resulta interesante comprobar que en los momentos de extrema sequía, el grupo se fragmentaba a su mínima expresión para poder dispersarse notoriamente sobre una crecida área geográfica y así poder llevar a cabo la recolección de alimento. En cambio, durante épocas de abundancia los diferentes grupos se aglutinaban independientemente de su diferenciación lingüística, para potencializar su capacidad recolectora. De esta forma, la subsistencia de las etnias se vio favorecida con el apoyo general de los integrantes de cada clan.

Este esquema elemental de subsistencia y organización social, fue haciéndose cada vez más específico para separar a las diferentes etnias de la región. En el siglo XII, según el antropólogo Edward Spincer (1962) menciona que ya existían cuatro tipos de grupos nativos en el estado: 1) indígenas como los yumanos serreños de Baja California; 2) indígenas como los apaches, los navajos y los yumanos ribereños, que, organizados en bandas nómadas, practicaban una incipiente agricultura; 3) grupos como el tarahumara, el yaqui y el pima que, organizados en rancherías, habían constituido asentamientos extremadamente dispersos basados en economías agrícolas; y, por último, 4) grupos organizados en comunidades compactas que alcanzaron a desarrollar una complicada agricultura de riego y de temporal (134).

1.2 Diferencias etnolingüísticas entre las comunidades Cucapá, Kiliwa, Pai-pai y Kumiai.

Los lingüistas han clasificado a las lenguas prehistóricas de Baja California en tres regiones: la región norte, habitada por los habitantes yumanos; la vasta región del desierto central, habitada por los hablantes cochimí, y la región sur, en donde vivieron los guaicurianos.

Es importante señalar que las clasificaciones de sus lenguas estaban en función de los nombres de las misiones más cercanas al grupo, de ahí que existan el grupo, javiereño, el cadegomeño, el comundú, el de Santa Gertrudis, el ignaceño, el diegueño... (Garduño 38).

Actualmente, en el estado bajacaliforniano se hablan cuatro lenguas indígenas entre los grupos nativos: Cucapá, Pai-pai, Kumiai y Kiliwa, que descienden de la familia Yumana del grupo hokano-siux. A pesar de que provienen de la misma rama lingüística, existen distintos grados de inteligibilidad entre las lenguas que componen dicha familia, a excepción del Kiliwa, que es una lengua que según la mayoría de los investigadores como Mixto han expresado "Este moribundo lenguaje es reputado por ser el más distinto de su familia" (Citado en: Garduño 45). Esta situación surge de la intensa interacción que antiguamente tenían los Kiliwas con los Cochimí del sur y de su presumible separación temprana y aislamiento de las culturas del norte.

Además, no reorientaron su cultura tomando prestados suficientes elementos culturales de las más avanzadas tribus guerreras del bajo río Colorado, ni de las típicas

culturas de la Alta California situadas al norte y al oeste de su territorio. En la actualidad, esta lengua está en peligro de extinción.

1.3 Descripción y localización geográfica de los nativos de Baja California

Las etnias que sobreviven de las antiguas culturas asentadas en el estado, son las que se encuentran entre los 30 y 38 grados latitud norte y la línea fronteriza que divide México y Estados Unidos.

Actualmente, los pueblos indios originarios de la región viven en reductos de los que fueron sus antiguos territorios; pues según el artículo titulado "Los pueblos indios de Baja California", escrito por Martha Domínguez menciona que los pueblos originarios de la región viven en la actualidad en "reductos de los que fueron sus antiguos territorios; en Estados Unidos, viven diversas reservaciones por la parte mexicana están dispersos en alejadas áreas rurales" (5). En el estado de Baja California se localizan los Cucapá, en el ejido El Mayor, municipio de Mexicali; Los Kumiai (nombrados incorrectamente Cochimí) en San José de la Zorra, San Antonio Nécua y La Huerta, municipio de Ensenada y en Peña Blanca y Juntas de Nejí en el municipio de Tecate; los Pai-pai en Jamau y Santa Catarina, así como los Kiliwa en Arroyo de León, también en el municipio de Ensenada. En California existen varias reservas Kumeyayay (Kumiai) en Arizona: hualapai, havasupai, yavapai, mohave, yuma, kechan halchidoma, maricopa, y cocopah.

A diferencia de las culturas sedentarias y agricultoras que se desarrollan en la región mesoamericana, los antiguos bajacalifornianos fueron trashumantes, durante una etapa de larga duración vivieron de la cacería, la recolección y la pesca;

exceptuando a los Cucapá, que pudieron implementar una incipiente agricultura por las condiciones de su entorno ecológico, el bajo delta del río Colorado.

Sin embargo, la ubicación actual de los grupos nativos del norte no siempre fue la misma, ya que distintas causas ocasionaron su relocalización: 1) los cambios climatológicos o en los ecosistemas, que ocasionaron un impacto positivo o negativo en la flora o fauna de determinada región, produjeron la expulsión o la atracción de una tribu; 2) los problemas de interrelación con otros grupos nativos; 3) los métodos de integración y traslado de los indígenas a las misiones, a través de los cuales algunas tribus fueron forzosamente reubicadas, o ahuyentadas de su hábitat tradicional, y 4) la presencia de los colonizadores en el siglo pasado, quienes al mismo tiempo que destruyeron el ecosistema habitado por los indígenas, establecieron centros de empleo, cerca de los cuales los nativos tuvieron que trasladarse para encontrar la comida que ya no podían encontrar en la naturaleza (Garduño 51).

1.3.1 El territorio Kumiai

Muy cerca de allí, pero orientados al norte, han vivido los diegueños del sur en dos vertientes diferentes al grupo Kóal: los K'miai y los Tipai, que se autodefinen erróneamente como Cochimí. Los diegueños del sur han vivido en lo que ahora es la parte septentrional de Baja California y la meridional de California, en México y Estados Unidos respectivamente. Su territorio se extendía desde el océano Pacífico hasta la parte oriental del Valle Imperial, y desde la parte central del condado de San Diego, en el norte, hasta Ensenada y Santa Catarina en Baja California.

A través de la ubicación de los sitios con arte rupestre de este grupo se puede inferir que antiguamente habitaban en donde se encuentran los bosques piñoneros, tanto en las estribaciones desérticas de Mountain Lake, en California, como la Sierra Juárez, en Baja California. Algunos linajes de estas tres tribus de origen diegueño se asentaron en la región de Nejí (El linaje Mishkwish); otros (el linaje Shún), al oeste de Nejí, alrededor del Valle Las Palmas, Tanama, y en Manteca, (...) Al parecer, según Meigs, la única región que no fue habitada en periodos prolongados fue Jat' tam, sitio ubicado en la vertiente occidental de la Sierra Juárez, y que actualmente es uno de los principales asentamientos de los Tipai o Cochimí, conocido como La Huerta.

Los cambios de residencia de los diegueños comenzaron a tener lugar a partir del periodo misional, durante el cual una parte fue reubicada en torno a la misión de San Diego y otra emigró a lugares más alejados de ésta y de Santa Catarina, al encontrar cada vez menos seguros sitios originales de asentamiento cerca de la costa del Pacífico (Garduño 51).

Así, al finalizar el sistema misional, los diegueños habían adquirido una ubicación geográfica diferente, la cual volvió a ser modificada posteriormente, al ver alterado su ecosistema con la presencia de nuevos colonizadores. Todos estos cambios de hábitat explicaban porqué los diegueños son, en la actualidad, el grupo más disperso.

1.4 Clima, Flora y Fauna del Estado

La península de Baja California es desértica con montañas y escasas lluvias, el único río permanente es el Colorado que nace en Estados Unidos y desemboca en el Golfo

de California. Los demás arroyos y ríos son de temporal. El clima es mediterráneo: los inviernos se producen entre noviembre y abril, con veranos secos.

La vegetación, en las zonas altas, está compuesta por encinos y pinos; hacia el Oeste, flora baja con matorrales alisos, álamos, sauces y el resto de la entidad, cactus y magueyes.

La vida animal está muy relacionada con las características del clima, del suelo donde encuentra refugio; en las regiones montañosas, ya sean en Cañadas o barrancas profundas se localiza el Puma (león americano), el gato montés, el coyote, el zorro, el tejón y el zorrillo, conejos y liebres.

En la parte alta de la Sierra, abundan los venados y ratas belloterías. En los acantilados de la Sierra se encuentra el borrego cimarrón, burros y caballos. En el desierto se localizan reptiles venenosos como la víbora de cascabel, las lagartijas (cachoras) y los camaleones. En la sierra se pueden apreciar las lechuzas, águilas, cuervos y halcones (Moller 7-8).

Todo este tipo de flora y fauna se encuentran en el estado, pero en el caso de la flora local de la comunidad Kumiai también se distinguen las diferencias entre árbol, arbusto y hierba. Estas formaciones vegetales son nominadas como: *Shiwilj Kuatay* (planta grande), *Shiwilj ilmej* (planta mediana) y *Shiwilj ipij* (planta pequeña). Las plantas son categorizadas como medicinales, alimenticias, para leña, madera y tintóreas. La taxonomía indígena logra distinguir las diferentes partes de una especie vegetal, así: raíz, tallo, flores, fruto y savia.

Pablo Morales Males, señala que la comunidad Kumiai posee un "basto conocimiento de especies comunes como el encino, que es la mayor fuente de alimentación humana y animal. Los animales silvestres que se alimentan del encino y de sus variedades, son: el venado, las ardillas, las aves migratorias, los pájaros y las ratas belloterías" (99).

El junco es otra de las especies que se relaciona con animales como la serpiente y el conejo y con especies medicinales como la hierba la man. En el caso de la fauna, también los indígenas Kumiai tienen su clasificación nativa en cuanto a sus relaciones interespecíficas y sus propiedades alimenticias y medicinales: *Chisilt numey* (mamíferos) y a las aves: *Chisilt pomau*. Al resto de animales los llaman por su nombre, así como: *Awi*, a la serpiente, *cañila* a la cachora (iguana), *Ja ñia* (sapo). Además, en la investigación de Morales encontró que los informantes reconocen 16 especies de faunas útiles así: venados, conejos, coyotes, gato montés, leoncillos, ardillas, rata belloterías, zorrillos, codornices, paloma huitolas, víboras, cachoras, sapos, grillos, abejas y moluscos.

Los animales más conocidos e importantes para la dieta Kumiai son: la víbora, el conejo, la codorniz y el venado. La cacería es controlada por el ejército Federal y los "Forestales" de la Secretaría del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP), como lo denominan los comuneros. Los informantes consideran que en los últimos 10 años se han reducido los venados, pero abundan los conejos (104).

La cacería de la víbora durante la primavera, en particular el mes de abril, es tradicional en los cerros de la comunidad. En la concepción actual, la actividad de cazar

víbora se realiza porque deben "limpiarse de los pecados" o faltas a la moral cristiana. El pensamiento mítico Kumiai describe el sincretismo religioso de la siguiente forma: "Dicen que hay que matar la serpiente porque a uno le perdonan los pecados. La serpiente quedó maldecida porque asustó a la Virgen María, y el mular le botó a la virgen cuando estaba embarazada. Por eso la serpiente y la mula no tienen crías" (Entrevista a Anastasio Carrillo, abril, 21 /2000).

Además, los comuneros conocen que existen dos variedades de venados, que se le nombra indistintamente como *Kuajantil*. Las orinas y la sangre tiene propiedades medicinales. El conocimiento de las épocas de celo, apareamiento o "correteo" (agosto-septiembre), la gestación (durante 6 meses) y la cacería (noviembre-febrero). En el caso del conejo y las aves, la cacería se vuelve propicia en la estación de verano, cuando 'maciza' (o madura) el pasto (103).

1.5 Características generales del grupo Kumiai antes de la época misional.

La región de Baja California estuvo habitada en un principio por grupos humanos que todavía en tiempos de la invasión española vivían dentro de una economía que estaba basada en la caza, la pesca y la recolección. Los primeros contactos de estos grupos, según afirma Ignacio del Río, en su libro Conquista y aculturación en la California Jesuítica 1697-1768 indica que "durante esa centuria y la siguiente hubo en California sucesivas visitas de contingentes expediciones, que uno tras otro fracasaron en el propósito (...) tales intercambios carecieron de continuidad y de seguro nunca fueron más prestamos formales y transitorios (...)" (8).

Los nativos bajacalifornianos se mantuvieron prácticamente inalterados por flujos externos, fue hasta el siglo XVII cuando los misioneros de la compañía de Jesús, junto con un corto número de soldados y sirvientes, se establecieron en la península y se encargaron de cierta parte de California.

De igual manera los Kumiai del siglo XVI, indica David Zárate Loperena en su ponencia La educación de los Kamiai a través de algunas ceremonias que se mantenían organizados socialmente por la familia extensa del linaje patrilineal, *shimul*, es decir, en bandas patrilocales autónomas y seminómadas (3).

En la organización política también existían: un orador llamado *Kulpai tium*, el cual era encargado de las ceremonias; un jefe de guerra denominado *kusiay*. El liderazgo, solamente ceremonial, era hereditario, y sus principales labores consistían en exhortar al *shimul*, persuadir que los matrimonios fueran estrictamente exógamos, organizar todas las ceremonias, sobre todo las iniciáticas y las funerarias. Es importante señalar que debido a que las bandas patrilocales no ejercían un concepto de unidad o solidaridad comunal, las ceremonias recibían una especial importancia, pues en estas se daba una gran intervención social que funcionaba como mecanismo integrador y al mismo tiempo se relajaban tensiones personales o familiares (5).

La economía de los habitantes de la costa y montañas estaba basada en la recolección, la cacería y la pesca; mientras que los que vivían en los límites del río Colorado practicaban la horticultura elemental como base del sustento. Para dichas actividades empleaban el arco y la flecha, así como las redes para atrapar aves (6).

Empleaban el uso del mortero de piedra, *jmú*, para procesar sus alimentos como la bellota y la semilla de mezquite, una vez procesados los almacenaba en cestos de junco o sauce, jilú o *shikuin*. También en estas ollas cocían sus alimentos o recopilaban agua. Las viviendas conocidas como *wa*, eran construidas con troncos y fibras vegetales, las cuales eran ocupadas en temporada invernal y durante el verano dormían debajo de ramadas, *Kuayula'shao*, estas también se usaban para acomodar los graneros (6).

Su elemental vestimenta consistía, en la mujeres, de falda de corteza de álamo, *jalap*, y algunos adornos corporales como aretes y collares, los hombres iban generalmente desnudos o, bien, con taparrabo sencillo, *toparrau*, y era práctica de todos pintarse el rostro y los hombres el cuerpo. Los Kamiai acostumbraban a caminar grandes distancias para conseguir alimentos pues aprovechaban, de acuerdo a la estación, lo que la naturaleza les brindaba. Sus recorridos los hacían calzados con huaraches de agave, *maálj*, o cuero de venado, los montañeses bajaban a la costa en la época primavera-verano para alimentarse de peces, moluscos y crustáceos; y los costeños subían a las montañas en el mes de septiembre a la recolección anual de piñones (Shipeck citado en: Garduño 106).

1.6 La llegada de los grupos misioneros a la península de Baja California

Después del descubrimiento del nuevo mundo, los europeos se interesaron de gran manera por las tierras recién descubiertas, y muchos exploradores se lanzaron a conocer los pueblos y las riquezas de estos territorios.

Fortalecida la conquista de México, las autoridades virreinales se preocuparon por explorar y colonizar para España las grandes extensiones territoriales que se encontraban al Norte y Noroeste del país. De esta manera surgió entre la soldadesca, la versión de que había en el Noroeste unas ciudades llamadas Quivira y Cíbola, las cuales eran muy ricas en oro, plata y piedras preciosas.

En el año de 1533, Hernán Cortez descubrió accidentalmente las costas de la península de Baja California, iniciándose así la historia escrita de este territorio. Dos años más tarde dicho conquistador volvió a arribar a la península trayendo consigo becerros, borregos, cerdos y caballos, escudos, espadas y dagas. Si bien no existen documentos que narren la reacción de los indígenas ante estos seres extraños y su indumentaria, no hay duda que alcanzaron un nivel familiar y cotidiano durante los dieciocho meses que ocuparon la colonia de Santa Cruz, La Paz (Garduño 83).

A partir de entonces, por un lapso de siglo y medio antes de que se estableciera la primera misión, se realizaron varios intentos de colonización en la península y se llevaron a cabo distintas expediciones perleras, entre las cuales cabe desatacar las de Sebastián Vizcaíno (1596), Nicolás Cardona (1615), Francisco Ortega (1632-1636), Pedro Porter y Casanate (1644-1648), Bernardo Bernal de Piñero (1664) y Francisco de Luvenilla (1668) (Garduño 84).

La mayoría de los primeros intentos de colonización fracasaron por la adversidad ambiental, pero sirvieron para promover contactos frecuentes entre los indígenas de Baja California y los extranjeros, principalmente en la región costera comprendida desde el Cabo San Lucas hasta el Paralelo 29, latitud norte. Con estas primeras

relaciones dio inicio un proceso de aculturación no dirigida, previo a la implantación del proceso de transformación cultural dirigido por el sistema misional, ya que las expediciones perleras pusieron en posesión de los indios nativos cuchillos, hachas, clavos de hierro, espejos, cuentas de vidrio, telas y porcelana. Además estas expediciones introdujeron nuevos métodos de construcción de chozas hechas de tierra, así como animales domésticos (caballos, gallinas y perros), los cuales en diversas ocasiones cayeron en manos de los indígenas, quienes probablemente los sacrificaron y comieron en el acto.

El proceso de aculturación en su fase premisional, sin embargo, estuvo caracterizado por la existencia de un contacto generalmente breve e irregular, y fue hasta la época misional cuando las culturas nativas iniciaron una transformación más radical, marcada por un decrecimiento poblacional acelerado y por una serie de cambios drásticos en sus modos de vida (84).

En los primeros meses de 1668 se recibió en la Nueva España una real cédula en la que el rey ordenó suspender definitivamente todo apoyo oficial a la empresa colonizadora de California, y el 6 de febrero de 1697 se dio autorización a los sacerdotes jesuitas, Francisco Eusebio Kino y Salvatierra, para que entraran, se establecieran y procuraran evangelizar a la población nativa (Gómez 2).

Siete meses después de dictada esta autorización, los jesuitas llegaron a Baja California, y en ese mismo año, partiendo de la misión de Nuestra Señora de Loreto emprendieron la construcción de un total de dieciocho misiones. En los setenta años que trabajó esta orden en la Península, sólo alcanzaron a llevar a cabo sus tareas entre

los indios pericú, gaycura y parte de los cochimí del desierto central, y todos ellos adquirieron de los misioneros "conocimiento de las costumbres, métodos, religión, navíos, indumentaria y ganado de los europeos" (Garduño 85).

Durante su permanencia en las distintas colonias españolas, incluidas la región peninsular de Baja California, los sacerdotes jesuitas se opusieron rotundamente al establecimiento de colonos seculares y se manifestaron en contra de que éstos utilizaran la fuerza del trabajo de los indígenas. Por esta razón, en el año de 1767 el monarca español Carlos III decretó la expulsión de esta orden religiosa de todas las colonias del imperio español, sustituyéndola por la orden franciscana. Fue así como Francisco Palou, Juan Crespi, Fernando Parrón y Junípero Serra partieron del puerto de San Blas, Nayarit, con rumbo a Baja California, el 21 de marzo de 1768 (85).

Estos misioneros pusieron mayor atención a Alta California, hoy estado de California, Estados Unidos, en donde Junípero Serra fundó la primera misión de la Alta California, la misión de San Diego; pero en sus cinco años de trabajo, esta orden fundó en Baja California solamente una misión, la de San Fernando de Velicatá, construida por el mismo Junípero Serra en mayo de 1769.

En abril de 1772 una tercera orden, la de los dominicos, vio cristalizada la posibilidad de incursionar en la evangelización de Baja California, alternaron trabajo con los franciscanos. En esta fecha, ambas órdenes firmaron un concordato relativo a la distribución de la California para su cristianización. Los sacerdotes franciscanos se comprometieron a trabajar únicamente la Alta California, cediendo la misión de San Fernando de Velicatá a los sacerdotes dominicos; por su parte, los dominicos se

encargaron de establecer otras misiones entre San Fernando y San Diego, así como trabajar en la zona comprendida desde la región montañosa del noroeste de la península hasta la desembocadura del río Colorado, para unir el océano Pacífico con el Golfo de California a través de un sistema de misiones.

Meses después de la firma de este convenio, el 14 de octubre de 1772, el primer grupo de dominicos arribó al puerto de Loreto y en su estancia de casi sesenta años (1774-1834) fracasaron gran parte de sus objetivos, ya que solamente pudieron establecer ocho misiones (Gómez 5).

De este modo, correspondió al grupo de frailes de la orden dominica evangelizar a los indígenas que habitaban más allá de la misión de Fernando de Velicatá, es decir, a los grupos yumanos del extremo norte: Cochimí, Kiliwa, Pai pai y Kumiai.

La misión siempre se establecía en una zona en cuyo alrededor habitara un gran número de indios que evangelizar y en donde fuera posible desarrollar la agricultura y la ganadería, para lo cual en dicho lugar debería de existir tierra fértil y abundancia de agua. De acuerdo con la experiencia previa que habían tenido los misioneros en el resto de la Nueva España, el sistema misional se inició con la intención de organizar a los dispersos indios nómadas en un sistema de pueblos indígenas establecidos alrededor de una cabecera o pueblo principal en donde cada misión tenía que convertirse en un centro de productor autónomo; alrededor de ese pueblo giraría la vida de las comunidades indígenas vecinas. Sin embargo, las limitaciones de subsistencia impuesta por las rigurosas condiciones climáticas, así como la dispersión de la población autóctona, impidieron que los misioneros llevaran a cabo su proyecto inicial,

por lo que tuvieron que conformarse con el establecimiento de pequeñas cabeceras-misiones y de un determinado número de rancherías adscritas a cada una. La cantidad de gente que podía allegarse una misión dependía de la que podía alimentar (Grijalva 42).

Las funciones de las misiones iban más allá de las de carácter religioso. Su objetivo principal era hacer gentiles a los indígenas y convertirlos a la cultura occidental, sedentarizándolos y haciendo que adoptaran la tecnología y métodos europeos de supervivencia y organización social. Teóricamente la misión debía convertir y aculturar al neófito en un término de diez años, pero en la práctica, generación tras generación de indígenas bajacalifornianos permanecían a nivel de neófitos (Garduño 87).

El primer encuentro entre misioneros e indígenas generalmente fue cordial y pacífico, aunque posteriormente la relación se transformara en forma radical; los europeos siempre supieron manejar el hecho de que los aborígenes desconocían gran parte de los elementos de la cultura occidental: se ganaban la confianza de los indios a través de regalos, principalmente con alimentos como el maíz, más tarde trataban de imponer la religión cristiana de manera obligatoria, estableciendo control sobre las tribus con el uso del caballo, los perros y las armas de fuego (Gómez 7-8).

La imposición de la religión cristiana en la región, como en todas las demás áreas de la Nueva España, ponía especial atención en el desmantelamiento del sistema de creencias indígenas, mediante la celebración de misas en lugares tradicionales designados para ceremonias de los aborígenes, prohibiéndoles ritos y

prácticas religiosas propias, e imponiéndoles la solemnidad del ritual católico (Grijalva, 40).

Por esta razón, los hechiceros, especie de doctores de la ley, médicos, depositarios de la memoria histórica y colectiva del grupo, resultaron ser los más afectados y los primeros en rebelarse contra el sistema misional. Ante esta actitud conflictiva de los shamanes, los misioneros desataron una represión sistemática en contra suya humillándolos constantemente y azotándolos públicamente por considerarlos los más malvados y obstinados de todos los californios. Dicha persecución en contra de estos personajes culminó hasta desaparecerlos como figuras de relevancia social, castigando físicamente y con la pena de muerte a sus seguidores y a todo aquel que se atreviera a violar las reglas establecidas del nuevo orden cristiano (Grijalva 45).

Everardo Garduño cita que Manuel Clemente Rojo tuvo cargos políticos en la península entre 1860 y 1870, y señala:

Los indios en los asentamientos misionales de la frontera vivían sin libertad, privados de todos los placeres de la vida y obligados por la fuerza a trabajar difieren sin una recompensa. Una hora antes del amanecer de cada nuevo día, los levantaban, en invierno y en verano, y los llevaban a la iglesia a cantar alabanzas y a decir algunos devotos rezos, palabras que aprendían a repetir sin que la mayoría entendiera su significado (90).

La evangelización y el sometimiento de los nativos fue sin duda un proceso largo y agotador, pues no se lograba integrar una identidad religiosa ni una forma de vida específica, debido a que los grupos indígenas estaban acostumbrados a vivir sedentariamente. En este caso, la visión de Jañitin, jefe indígena tipai, difiere de la visión extranjera, pues describe su llegada a la Misión de San Arcángel de la Frontera de una manera peculiar, en la cual relata que cuando él y dos parientes bajaban de las montañas de Nejí a la playas de Rosarito para recoger almejas, vieron a dos hombres que iban montados a caballo corriendo donde ellos estaban, y sus parientes al ver esto corrieron a esconderse en los sauces que había en el rancho de Rosarito. Jañitin se quedó solo y debido al miedo tuvo que correr al bosque para juntarse con sus compañeros.

Tanto la visión de Clemente Rojo y el jefe tipai, nos dan una idea de las perspectivas entre el español y el nativo, pues el temor entre estos dos seres se hacía notable para no llevar una relación tranquila y cordial.

Aunque no todos los indígenas reaccionaron de esa forma, ya que muchos de ellos se bautizaban voluntariamente después de oír misa, rezar la doctrina y desayunar. De igual forma iban con los que vivían ya establecidos en la cabecera a trabajar por una semana, ya fuera en labrar la tierra de siembra o en otras cosas que se ofrecían en beneficio de la misión. A cambio de su trabajo los aborígenes recibían alimento (Garduño 91).

Como sabemos, este tipo de relación introdujo el concepto "trabajo" en el mundo indígena; y aunque dicho concepto encubría en realidad una forma brutal de

sometimiento, los misioneros lo justificaron como una forma de intercambio, pues de esta manera -decían-, quienes servían de jornaleros en la misión se ahorran el trabajo de buscar sustento en el campo. Aunque los mismos reconocen que el intercambio no era del todo voluntario (92).

La implantación del trabajo entre los aborígenes introdujo una de las pautas culturales occidentales que en su mayor grado entró en contradicción con sus formas de subsistencia (Gómez 8).

Pero, por otra parte, desde el ángulo de los indígenas, la experiencia de la institución del trabajo era dramática, así nos lo hace ver la memoria de Delfina Cuero, a quien seguramente se lo platicaron:

A los indígenas no les gustaban porque tenían que trabajar muy duro para los sacerdotes. Si los indios no aprendían y no lo hacían, eran castigados. Los indios dejaban el lugar en cuanto podían. Ellos decían que todos los padres eran malos, porque hacían trabajar a los indios (Shipek: Garduño 92).

Los misioneros dominicos llegaron a Baja California cuando los indios cochimí, guaycura y pericú estaban prácticamente extintos, según los relatos de algunos exploradores y las noticias de misioneros franciscanos y dominicos, los indígenas que habitaban la región septentrional de la península eran relativamente numerosos. De acuerdo con el Instituto Nacional Indígena (INI), las estimaciones de la población nativa del norte, a fines del siglo XVIII, databan de aproximadamente 20 000 personas.

Durante su estancia en Baja California (1774-1834) los dominicos se desempeñaron de igual forma que sus predecesores, lo cual hizo que el número de defunciones de los indígenas norteros duplicara el número de bautizos; sin embargo, la hostilidad ambiental, la crisis económica, las convulsiones políticas de la Nueva España y los movimientos de resistencia indígena en contra del sistema misional obstaculizaron las tareas de los dominicos; gracias a esto los indígenas del norte, a diferencia de los indígenas del sur desaparecieron en un lapso menor de un siglo.

Como se puede saber, a través del estudio de paleoecología que ha establecido los índices de precipitación pluvial en Baja California desde el siglo XVI hasta el siglo XX, en la región y el período dominicos tuvo lugar una tremenda sequía que seguramente no pudo ser afrontada por esta orden religiosa con el alimento suficiente para sostener tan siquiera a los mismos sacerdotes (Garduño 100).

La falta de solvencia de las misiones dominicas se debió, en gran medida, al decaimiento del imperio español que había producido en la Nueva España una aguda crisis económica, y que a su vez impuso al virreinato la necesidad de retirar el apoyo a la empresa misional.

Más tarde, una vez consumada la Independencia de México, la falta de apoyo a los dominicos se agravó; el nuevo régimen empezó a supervisar y cuestionar duramente el desempeño de los misioneros, solicitando el retiro del aparato militar que resguarda a las misiones. Los desmesurados azotes vertidos sobre los indígenas en las misiones, mismos que habían sido denunciados ante las autoridades a principios de siglo sin obtener ningún resultado, volvieron a ser objeto de atención por parte del

gobierno del ahora México independiente. El 6 de abril de 1825, la llamada Junta de Fomento de los Territorios de la Alta y Baja California presentó un informe en el que se cuestionaba al sistema misional.

Finalmente, a las epidemias, la hostilidad ambiental y la crisis económica y política se vinieron a unir una serie de rebeliones, que si bien ya se habían presentado durante el periodo jesuita, se agravaron hacia la tercera década del siglo XIX provocando el abandono y, en algunos casos, la destrucción de algunas misiones.

En la misión de San Miguel Arcángel, por ejemplo, fue asesinado un cabo a manos de dos indios yumas que escaparon y regresaron meses después acompañados de cuatrocientos guerreros para atacar la misión de Nuestra Señora de Guadalupe; cabe mencionar que como la misión estaba resguardada por cinco soldados, aquella rebelión ocurrida en 1823 no tuvo éxito. Otras misiones atacadas por los indígenas fueron las de Santo Domingo, San Vicente Ferrer y Santa Catalina; esta última frecuentemente fue objeto de la agresión de Pai-pai, Kiliwa, Kumiai y Cucapá, que en diversas ocasiones y principalmente a lo largo de 1834 se unieron en contra de los misioneros; estas luchas en las que murieron cientos de indios culminaron con la destrucción definitiva de las misiones de Santa Catalina y Guadalupe (Garduño 101).

En el primer caso, en la misión San Miguel Arcángel, la rebelión fue resultado del asesinato de un shamán y no exclusivamente por el odio de los indígenas en contra de los españoles. Después de su destrucción, Santa Catalina permaneció aislada, y los grupos indígenas revirtieron sus costumbres hacia el esquema seminómada de cazadores y recolectores, resistiéndose a la aculturación.

En el caso de la rebelión en la misión de Guadalupe, resulta significativo que el principal líder de la revuelta fue el capitán Jatñíl, un jefe indígena tipai de la región de Nejí, quien había colaborado con los frailes voluntariamente, no sólo en el trabajo de las misiones, sino combatiendo a las tribus rebeldes.

Entre 1830-1840, Jatñíl y Ñicuarr (importante jefe indígena de San Antonio Nécua), aunque rivales, encabezaron a numerosos guerreros para defender en repetidas ocasiones a los misioneros, sofocando las rebeliones de los indígenas inconformes. Jatñíl, al lado del comandante militar de Frontera, Macedonio González, peleó en contra de mil indígenas Pai-pai y Cucapá para evitar el seguro exterminio de la misión de San Vicente, y defendió a las misiones de San Diego y Santa Catarina de los ataques perpetrados por los rebeldes indígenas Pedro Pablo y Martín Cartucho. De pronto, en 1840, Jatñíl encabezó una rebelión de los Kiliwas, Pai-pais, Kumiais y Cucapás en contra de la misión de Guadalupe defendida por Ñicuarr, quien permaneció leal a los misioneros. Después del enfrentamiento entre ambos líderes indígenas, Ñicuarr fue derrotado y la misión fue totalmente destruida e incendiada (Rojo, citado en: Garduño 101).

El desenlace de aquella rebelión en contra de la misión de Guadalupe es muy sugerente. Jatñíl trató de encontrar al padre Caballero para matarlo, pero no pudo, porque éste, al sentirse en peligro, se escondió debajo de las enaguas de la india María Gracia, prima de Jatñíl, quien contó a Manuel Clemente Rojo su versión de los hechos:

Cuando el padre vio que ellos le estaban gritando con la intención de matarlo y que toda su ira iba dirigida hacia él, me suplicó por el amor de Dios que no lo entregara, prometiéndome que si la Virgen María los ponía fuera de aquel problema, él me daría todo lo que pudiera necesitar para vivir holgadamente y sin necesidad de servir a nadie, tanto que Dios lo recordaría; esto fue lo que me dijo y me hizo sentarme sobre su cabeza, escondiéndolo bajo mi ropa... (Rojo, citado en: Garduño 102).

Nueve años después de este acontecimiento, la última misión en Baja California, la de Santo Tomás de Aquino, dejó de funcionar, clausurando así siglo y medio de sistema misional que dejó como saldo la extinción absoluta de los indios cochimí del desierto central, la población guaycura del sur de Baja California y los nativos pericú de la región de Los Cabos, dejando vivos solamente a los indígenas, Pai-pai, Kiliwa, Kumiai y Cucapá, habitantes del norte peninsular, en proceso de transformación cultural o desaparición definitiva (Garduño 103).

1.7 Las consecuencias del proceso de la aculturación.

En la mayoría de los casos de conquista o sometimiento hacia un grupo extranjero, se encuentran factores de intercambio cultural, es por ello que es importante señalar el término de aculturación, el cual se define como “aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto continuo y de primera mano, con cambios consecuentes en los patrones originales de uno o ambos grupos” (Del Río 8).

Así mismo, Aguirre Beltrán precisa tener en cuenta que en todo proceso de aculturación se da un enfrentamiento de elementos antagónicos. En efecto: el antagonismo de dos sistemas culturales es un fenómeno que resulta de la dominación que en modo alguno puede explicar ser tan sólo por la heterogeneidad o el diferente grado de desarrollo de las culturas que entran en contacto. Todas las culturas, dice Linton, incluso las tenidas por más elementales, poseen un rico contenido. En los variados elementos que la integran radica su condición básica de diferenciación, pero también se debe observar que "los elementos de una y otra no devienen por ello necesariamente antagónicos a menos que en la confrontación incidan factores que de una de las etnias participantes el poder necesario para prevalecer sus intereses de grupo y para propiciar en función de ellos, la reducción de la heterogeneidad cultural" (11).

De acuerdo a las definiciones que se observan del proceso de aculturación podemos señalar a ciencia cierta que la llegada de los misioneros a la península bajacaliforniana tuvo una fuerte influencia en el patrón social, económico y político de los grupos nativos. Si bien los cambios se han reflejado a lo largo del tiempo, debemos ser cuidadosos para poder visualizar aquellos elementos que se conservan a pesar del sometimiento español.

Valenzuela Arce, en su obra Por las fronteras del Norte. Una aproximación cultural a la frontera norte México-Estados Unidos , explica los tres ciclos de conquista y resistencia indígena, en el cual Spencer (1962) afirma que los indios del norte de México experimentaron una serie de etapas de conquista, que fueron protagonizadas por tres grupos sociales diferentes: los españoles, los colonizadores mexicanos y los

norteamericanos. Cada uno de estos imprimió características diferentes al proceso colonizador, en el cual surgieron diversas formas de justificación para lograr la civilización de estos indígenas de la región (138).

Con respecto a la conquista podemos observar varias consecuencias altamente perjudiciales para la producción biológica y social de la población nativa. Entre ellas se encuentran: la alteración de su movilidad tradicional durante la época misional; la división de las bandas y linajes a causa del establecimiento de la nueva frontera México-Estados Unidos, en 1848; el despojo de su territorio durante el período de expansión capitalista en el suroeste norteamericano; las degradaciones ambientales de su medio físico y tradicional; la alteración de sus sitios ceremoniales; el exterminio y la dependencia inducida de la población indígena; la violación de los derechos culturales y civiles, su deterioro demográfico, la explotación y su situación extrema de pobreza (139).

Sin embargo, también es cierto que los indígenas respondieron a estos ciclos de conquista con negligencia en el trabajo, la ignorancia disimulada, el hurto, la intriga, la mordacidad, la huida, el sabotaje a los cultivos y la rebelión armada. Para los misioneros tales acciones eran resultado de la indolencia, la necesidad, la ignorancia y la pereza.

El primer ciclo de conquista inició en los primeros años del siglo XVI con las invasiones de los españoles a lo largo de la región desértica del norte de la Nueva España. Los contactos entre estos colonizadores y los grupos indígenas del área

fueron primero esporádicos, y en general pacíficos y cordiales, pero posteriormente se hicieron permanentes, violentos y conflictivos.

La civilización de los colonizadores europeos que proponían a los indígenas consistía en la adopción de la religión cristiana y de la lengua española, pero sobre todo en la aceptación del concepto de "pueblo indio".

Para la mayoría de la población aborígen nortea la imposición de la noción de "pueblo indio" implicaba un completo cambio de costumbres, cuya esencia radicaba en la vida comunitaria que significaba su sedentarización forzosa en asentamientos compactos, cuya población habría de reconocer a una autoridad central impuesta por el misionero (140).

En un primer momento el proyecto colonizador únicamente encontró la resistencia pasiva de los indígenas. Esta resistencia en contra del sistema tomó también carácter de boicot mediante la desobediencia, el hurto y la intriga.

Cuando los españoles endurecieron su actitud para forzar a los indígenas a aceptar su deseo civilizador, la obstinación tomó ya el carácter de rebelión activa. De hecho, la empresa misional en el norte de México estuvo marcada por la constante de la insurrección indígena como forma de resistencia contra la colonización.

En contestación a la pertinaz intransigencia de estos grupos, los colonizadores multiplicaron su presencia militar, apoyados en los presidios, y reprimieron sangrientamente a los rebeldes (140).

Por último, contra quienes consideraban vandálicas las acciones indígenas, resulta revelador el testimonio de María García, una india evangelizada. Cautiva en la misión dominica de Guadalupe en el preciso momento en que los indios kumiais irrumpían violentamente en el sitio, María escuchó las siguientes palabras, expresadas por el líder de la rebelión indígena, respecto del sentido de su lucha:

No tengas miedo, me dijo; yo no he ordenado a nadie que mate, aunque la gente que viene conmigo, haya matado. Al único que estoy buscando es al Padre, porque él está bautizando a la fuerza a la gente de mi tribu para esclavizarlos a la misión, justamente como tú estás sin disfrutar de tu libertad, y viviendo como caballo (Rojo, citado en: Valenzuela 143).

Con esta actitud atemorizada por parte de la indígena, se corrobora la visión aborígen al sometimiento español, pero al mismo tiempo se contraponen la fuerza entre los nativos y los extranjeros, llegando incluso a la violencia por parte de las etnias para recuperar la libertad que para ellos había sido robada.

El segundo ciclo de conquista se caracterizó por las diferencias existentes entre el tipo de civilización de los nuevos mexicanos que trataron de introducir dentro de las poblaciones nativas. Por otra parte, se distinguía un avance en la libertad de culto que los españoles otorgaban a los indígenas, ya que no había una orientación religiosa forzosa, ni la subordinación al misionero o al soldado español, ni en última instancia al rey; sin embargo, también ratificaba la incorporación obligatoria del español como lengua de uso común entre los indígenas, introducía la noción de propiedad individual

de la tierra y un sistema de autoridad central de carácter representativo, subordinada a una forma constitucional de gobierno (144).

Las intenciones de los norteamericanos fueron claramente expresadas por el presidente James Polo, y al poco tiempo cumplidas mediante un tratado, que en principio resultó perjudicial a los indígenas de la región. Justificándose en las hostilidades de los aborígenes, Polo sugirió que como México era incapaz de proteger sus fronteras, el gobierno norteamericano debería tomar posesión de esa región. De esta forma, según los estadounidenses, se evitarían los saqueos y se someterían a los "salvajes". La propuesta de Polo pareció ingenua, el desplazamiento de la frontera México - Estados Unidos hacia el sur, se verificó más tarde, en 1848, con la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo. Aunque en el artículo XI el gobierno de los Estados Unidos hacía alusión a los grupos hostiles, confiriéndose la obligación de perseguirlos incluso en territorio mexicano, no estipulaba qué se debía de hacer con los derechos humanos y culturales de la población nativa en general, pues conjuraba que todas que las etnias quedaban en el término de mexicanos(145).

A partir de entonces sus linajes y bandas fueron divididos entre dos nacionalidades, y la aceleración de la colonización anglosajona en el lado norteamericano impactó negativamente el medio físico tradicional de estos indígenas. Dramático ejemplo de estas consecuencias es el de los diegueños o kumiais, que vivían en los alrededores de la ex misión de San Diego.

Sobre las difíciles circunstancias experimentadas por estos indígenas existe una formidable historia de vida escrita por Florence Shippek (1968). En este documento

Delfina Cuero, indígena diegueña, relata la manera en que buscando alimento se alejó cada vez más de su antiguo territorio, hasta 150 millas dentro de la jurisdicción mexicana. Allí, Delfina Cuero tuvo que vender a sus hijos con la esperanza de que pudieran sobrevivir.

El sometimiento colonial también se dio incluso en la denominación de algunas de las etnias del estado, en este aspecto Everardo Garduño hace la mención de que el término diegueño no es sino la forma en que los misioneros nombraban a los distintos grupos indígenas que vivían alrededor de la misión de San Diego, mientras que la denominación K'miai se refiere a una lengua nativa practicada por uno de esos grupos que se encontraban asentados en la jurisdicción de dicha misión. De acuerdo con la clasificación que establece la existencia de diegueños del norte, diegueños del este, y diegueños del sur, los del norte se autodenominan Ipai, y los del este y sur, K'miai (León Portilla citado en: Garduño 45).

Además, el maltrato dado a los indígenas por parte de los españoles fue notable, pues en La Zorra o Perjau nombre original de San José de la Zorra, los cronistas mencionan el establecimiento de la Misión de San Miguel Arcángel de la Frontera en 1787 y aquí se recoge la primera fuente del trato que dieron los colonizadores a Jatñil, jefe de los indios de las juntas de Nejí. La crónica relatada por las propias palabras de este dirigente refleja una actitud recurrente frente a los pueblos latinoamericanos:

Yo y dos parientes míos, bajamos de la Sierra de Nejí a la Playa de Rosarito, a pescar (sic) almejas para comer y llevar a la sierra como lo teníamos costumbre todos los años; ningún daño hicimos... Cuando esto hacíamos, vimos venir corriendo dos hombres a caballo... mis parientes tuvieron miedo y echaron a huir

ocultándose en el causal (de la cañada de Rosarito)... al momento me alcanzaron y arrastraron un largo trecho... jalándome (sic) lazoado... me llevaron por delante a la Misión de San Miguel... y cuando paraba un poco para tomar alimento, me azotaban con las riatas (Rojo, citado en: Morales 91).

Así se inició el despojo de los espacios de consumo Kumiai, su costumbre de todos los años era el aprovechamiento de las especies marinas, del espacio costa, para llevarlas a su otro espacio: la sierra de Nejí. Delfina Cuero en su biografía, reconoce que los Kumiai visitaban los espacios regionales: costa, sierra y desierto. Estos espacios fueron manejados por la etnia Kumiai antes de la llegada de los colonizadores. También los dirigentes Kumiai y personas mayores recuerdan que viajaban para la cacería de animales, el piñón y el abulón existentes en estos diferentes espacios (Morales 91).

Aparte de la dinámica de intercambio de las labores y los alimentos, también fueron introducidas otras transformaciones relacionadas con las formas de organización social indígena, entre ellas la división sexual del trabajo, el esquema autóctono de familia y el sistema de gobierno y autoridad.

En el primer caso, mientras el hombre realizaba su trabajo, en la actividad agrícola, en la cría del ganado o en la construcción, la mujer dejaba su papel rector en la economía familiar para dedicarse exclusivamente a las tareas domésticas. A ella se le asignó la tarea obligatoria de elaborar la ropa. En este aspecto, Delfina Cuero, nos dice que las mujeres "tejían sábanas, ropa de cama, hacían ollas, y aprendieron cómo hacer cosas de barro. Medidas de punto, gorros dobles y sencillos eran fabricados en

las cabeceras en que se cosechaba algún algodón, frazadas y zayaes de lana en los telares de las que tenían a ovejas como cría de ganado" (Grijalva 44).

Cabe señalar la observación de Edna Grijalva en el sentido de que esta forma de división del trabajo en una circunstancia de aridez, distrajo a la población femenina de las actividades básicas para la obtención de medios de subsistencia, ya de por sí escasos.

En el ámbito de la organización familiar, se dividieron a las familias; por una parte, las mujeres solas o solteras fueron congregadas alrededor de las misiones, e incluso recluidas en casas especiales, y por otra, los niños que eran retenidos en la misión desde los seis años hasta los doce, asistían a una escuela. Además, se prohibió a los indígenas la poligamia y se les obligó a casarse en forma de pareja monógama cristiana (Gómez 9).

En lo concerniente a las formas de gobierno tradicional de los indígenas, éstas fueron transformadas por un sistema jerarquizado, tanto de organización como de autoridad. En la primera cuestión, los misioneros introdujeron las categorías de sacristán, pastor de cabras, enfermero, catequista, policía fiscal, y cocineros (uno de los indígenas y otro para los sacerdotes); mientras que en el segundo caso, la autoridad estaba representada por el capitán, general o gobernador indígena designado por los misioneros y quien generalmente era el líder natural o cacique de la tribu. Este sistema de autoridad, sin embargo, pese a ser impuesto por los evangelizadores, era negado y aceptado simultáneamente por ellos mismos y por los indígenas. Los colonizadores veían en dicho nombramiento simplemente una forma de

controlar a la tribu a través de la legitimación de la autoridad natural, pero la limitaban siempre que ésta iba en contra de los mandatos del sacerdote. Por otra parte, como la misión no alcanzaba a sustentar a toda la feligresía, los aborígenes eran organizados en grupos para alternarse la estancia dentro de la misión; mientras un conjunto permanecía en el interior un determinado tiempo, otro esperaba su turno en el monte. Esto significaba la existencia de dos tipos de autoridad reconocidos por los indígenas: el de los indios de la misión y el de los indios en el monte; podemos suponer que en la medida que se realizaba la integración, la misma autoridad gozaba de su jerarquía en ambas partes (Garduño 94).

Otro aspecto importante que aceleró en gran medida el proceso de aculturación de los indios es el de la navegación. La habilidad desarrollada en esta actividad por los nativos, antes de la llegada del conquistador, facilitó su incorporación al servicio marítimo de los españoles. De aquellos indígenas que tenían que esperar en el monte para ingresar a la misión, algunos eran alistados para ser empleados principalmente en el transporte de los correos y las provisiones entre Sinaloa, Sonora y Loreto; entre Loreto y Mulegé; entre La Paz y San José del Cabo; y en el transporte de la sal procedente de las salinas de Isla del Carmen a Loreto (95).

Para Mathes, citado en Garduño, señala que la navegación aceleró el proceso de hispanización absoluta de los indígenas que se enrolaron en el servicio marítimo, sin que éstos sirvieran como "agentes de aculturación entre familiares y amigos que permanecían en tierra firme, preparando a muchos indios bajacalifornianos para la integración a la sociedad nacional" (96).

Evidentemente el contacto entre aborígenes y los primeros colonizadores de Baja California trajo consigo un proceso de extinción de las tribus indígenas que se expresó a veces culturalmente, a veces biológicamente, pero a veces, también, en forma rebasada. Pues ya sea que se transformaran sus pautas tradicionales de vida y su identidad étnica, sin conservar rasgos de lo que había sido su antigua cultura; ya sea que murieran antes de ver consumada su transformación cultural, por efecto de alguna epidemia, o bien, como en la mayoría de los casos posteriores al periodo misional, que los indígenas murieran o emigraran como resultado de una transformación cultural no concluida, pues al término de este periodo los aborígenes no contaban con elementos necesarios (tecnología o conocimientos de la civilización occidental) para sobrevivir en las circunstancias geográficas de Baja California, y habían olvidado de gran parte de sus estrategias tradicionales de supervivencia (95).

Este último fenómeno que se presentó y continúa haciéndolo en las comunidades indígenas es el resultado de los métodos de incorporación misional, tales como el tornaviaje y traslado forzoso.

Con esta alternancia entre la forma de vida autóctona y la que intentaban introducir los colonizadores, los indígenas se vieron inmersos en una dinámica siempre dual: por una parte preservaron algunas de las pautas tradicionales de su cultura, al tiempo que abandonaron otras; la incorporación de nuevos métodos de sustento resultaba frecuentemente inconclusa, dejando en las culturas autóctonas muchos espacios vacíos: la extirpación de ciertas pautas tradicionales muchas veces no fue acompañada del reemplazo por modelos del colonizador. Éste es el caso de la manutención, uno de los aspectos que más perjudicó a los aborígenes, pues los

hicieron abandonar sus habilidades de cazadores, recolectores y pescadores; los condujeron a olvidar parte de las propiedades y características de su propio hábitat, tanto de la flora como de la fauna, y adoptar la agricultura y la ganadería como formas de sobrevivencia, que aún en la actualidad son un fracaso en las tierras áridas en las que los nativos permanecen.

Ahora bien, si el proceso de aculturación condujo a la desaparición de los indios desde el punto de vista cultural, las epidemias desatadas por el colonizador desaparecieron a la mayoría de la población nativa definitivamente y en forma biológica. Dichas epidemias fueron las de sarampión, viruela y sífilis.

Estas enfermedades empezaron a presentarse entre los indígenas desde los primeros contactos con los españoles, de tal forma que en los primeros veinte años de evangelización jesuita desaparecieron tres cuartas partes de la población indígena del sur de Baja California (Álvarez, 1975, 59), y al momento de ser expulsada esta orden misional quedaron solamente 7 149 de 40 000 indígenas que había a su llegada. Los años más difíciles del periodo jesuita (1697-1768) fueron 1742, 1744 y 1748. Según Pablo L. Martínez, en estas misiones y en esos años perecieron cinco sextas partes de la población indígena. Para las misiones del centro, principalmente las de Guadalupe y San Ignacio, los años más drásticos fueron 1720 y 1730; en la de Santa Gertrudis, los años de 1755 y 1756 fueron fatales, pues morían cien de cada mil indígenas. Y en 1762 se registró el clímax de una aguda epidemia que había comenzado el año anterior azotando la misión de San Borja; esta epidemia, en su etapa menos intensa, causó ciento cuarenta y seis muertes, es decir, más del 20% de la población existente en esa área (Garduño 96).

1.8 Condiciones actuales del grupo indígena Kumiai

Ningún pueblo indígena de nuestro país quedó inmune posteriormente a la conquista española, ya que sus costumbres, tradiciones, formas de vida, actividad social, política, administrativa dejó de ser la misma, pues después del impacto demográfico y cultural sufrido por las culturas aborígenes de la península durante el periodo misional, en seguida de la transformación del hábitat de estos grupos durante la segunda parte del siglo XIX y principios del XX, y luego del periodo revolucionario y la amarga experiencia de los indígenas con los magonistas, la incorporación de las devastadas comunidades de origen yumano a la sociedad posrevolucionaria y moderna, continuó llevándose a los indígenas a un esquema jurídico agrario del nuevo Estado e imponiendo sobre ellos una forma de organización completamente ajena; segundo, se les despojó de su territorio tradicional por medio de la acción gubernamental o a través de la invasión de los particulares no indígenas, y, tercero, se les impuso un determinado perfil económico con actividades productivas y de empleo por ellos desconocidas (Garduño 122).

Los indígenas Kumiai de San José de la Zorra aprovechan la corteza del junco, el sauce y la cachanilla, para tejer sus cestas como el *sawil*, el *thumul*, el *jilú* y el *shikui*. En cambio, los Kumiai de la Huerta realizan arcos y flechas, palos conejeros, faldas de cáscara álamo, ollas de barro y esculturas de piedra talco; además cuentan con una empresa que empaca para exportar: inciensos de salvia y de salvia real, de chamizo blanco; jabones de rama santa; aromatizantes, almohaditas de hierbas aromáticas, paquetes de hierbas medicinales como hierba del manso, rama santa y sauco.

En algunas comunidades trabajan como vaqueros o jornaleros agrícolas en ranchos circunvecinos o en los viñedos; otros, como algunos Kumiai de San Antonio Nécua y San José de la Zorra, trabajan en empacadoras de atún en el municipio de Ensenada.

Los pueblos nativos viven en establecimientos dispersos con limitados servicios y poca infraestructura; aunque casi todas las comunidades tienen escuela primaria, preescolar y educación inicial. Los Kiliwa en el municipio de Ensenada; los Kumiai de juntas de Nejí y los Kumiai de Peña Blanca, pertenecientes al municipio de Tecate, no tienen escuela primaria (Domínguez 5).

Con respecto a los problemas sociales y ambientales que existen en la comunidad de San José de la Zorra se encuentra la pérdida progresiva del territorio y de su conocimiento ancestral. Según Pablo Morales Males se debe a "la falta de mecanismos de sociabilización y reconocimiento de los viejos, como portadores del conocimiento, no permite su integración dentro de un proceso educativo más dinámico" (45). Además, la emprendedora actividad dirigida de la ganadería, ha marginado el desarrollo de las comunidades nativas, pues la falta de asistencia técnica y financiera son pocas para realizar a plenitud dicha actividad.

Otro de los problemas que observa Morales, es la falta de seguridad en la propiedad del territorio, pues lleva el escaso o nulo interés de las comunidades en participar en la planeación y la gestión de sus recursos naturales. Asimismo, el patrimonio cultural que se expresa en "la relación tierra-recursos-sociedad" paulatinamente se está extinguiendo, ya que muchos de los jóvenes indígenas no

conocen o apenas entienden su idioma nativo. Entre este caso podemos mencionar la extinción de la lengua Kiliwa (47-48).

Dentro de los problemas sociales se encuentran: la insuficiencia de los servicios básicos (agua potable, luz eléctrica y vías de comunicación), pues la comunidad cuenta con un camino de terracería de aproximadamente 18 km., entre El Ejido El Porvenir y el Centro del Poblado. El servicio de telefonía celular está a cargo del Comisario Ejidal y el Secretario, quienes disponen de los aparatos telefónicos para dicho servicio. Una tienda de abastos de la Sra. Gloria Castañeda provee de alimentos de primera necesidad a los pobladores.

No existe un servicio de atención médica en la comunidad. Las campañas mensuales las desarrollan los doctores del Centro médico de Guadalupe. La comunidad no cuenta con servicio de energía eléctrica, sino con paneles solares domiciliarios y no tiene oficina de correos (83-85).

Respecto a la educación, la comunidad de San José de la Zorra cuenta con una escuela llamada Ricardo Flores Magón, en la cual trabajan 2 profesores, que educan a 26 niños en edad escolar, 16 de ellos varones y 10 mujeres. También poseen una pre-primaria, en la que se educa a 10 niños bajo la dirección de unas maestras de la ciudad de Ensenada.

De acuerdo a la investigación de Morales, el 83% de los encuestados se dedica a la actividad artesanal, y de ese porcentaje un 38 % comparte esa actividad con la de jornaleros de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes. Esta situación fue confirmada en el campo cuando en la jornada matinal muchos artesanos se dedican al

arreglo de caminos, y luego de las labores domésticas a la elaboración de cestos de las fibras citadas.

La venta de sus artesanías genera un ingreso que representa el 48% del ingreso global. Los salarios percibidos por la actividad de servicios representan el 46% de su ingreso total. En tanto que la actividad de venta de ganado genera un 6% del mismo ingreso.

La artesanía como actividad comercial empezó en el año 1984, por iniciativa de David Zárate Loperena. Las artesanas recuerdan que los objetos de junco y sauce tenían la finalidad de conservar las semillas recolectadas en ciertas épocas del año, así: maíz, trigo, cuchul, bellota y flor de quiole. El mercado de las artesanías se localiza en: Ensenada, Tijuana, Tecate, Mexicali y San Diego (85).

1.9 Corpus literario Kumiai

Los registros que se han tenido acerca de los mitos, leyendas y cuentos de la etnia Kumiai se deben en gran medida a las investigaciones de campo, ya que los indígenas Kumiai no contaban con una escritura jeroglífica como las culturas mesoamericanas que permitieran el estudio de códices o templos sagrados, entre otros. En este sentido vale la pena señalar que de acuerdo con Moller, ciertos relatos como el mito Tipai de la creación, fueron estudiados por Ken Hedges y que este mito fue anotado en 1910 por T. T. Waterman de la Universidad de California, del Museo del Hombre en San Diego (106). Sin embargo, podemos tener acceso a éste y otros mitos, en la obra de Miguel Olmos titulada 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, así como en la obra de Úrsula Tania Cabeza de Vaca, Aspuk, Aspuk Colorín Colorado... así contaban los abuelos, cuentos, mitos y leyendas de las Californias y también en el libro Cantos, cuentos y juegos indígenas de Baja California de Norma Carvajal Acosta.

Tanto en los mitos, leyendas y cuentos que se refieren en las obras descritas se encuentra información de suma importancia no sólo para seguir con su tradición oral, sino que a través de estos relatos explican lo que pueden ver, entender y buscar las posibles causas de ciertos elementos ya sean naturales, míticos, religiosos, formas de vida, costumbres y tradiciones.

La mayoría de las fuentes de esta literatura ha sido rescatada por los indígenas más contemporáneos que han visto la necesidad de rescatar esta costumbre para que no quede en el olvido. Entre ellos se encuentra Gloria Castañeda (finada) y su hijo Gregorio Guadalupe Montes Castañeda, entre otros.

Capítulo II

La identidad Kumiai.

2.1 Definiciones de identidad

El hombre siempre ha tenido la necesidad de sentirse querido y aceptado. En todos los pueblos, la identidad es parte fundamental para distinguir a cada uno de sus integrantes como un ente social que tiene características únicas. Además, el afán de autodefinirse y reconocerse frente a los otros es parte primordial para la autoimagen de mostrarse como seres completos que se perfilan desde los diferentes ángulos sociales a partir de donde se le observa.

Gilberto Giménez señala que cuando se emplea el término identidad surge la idea generalizada de que todo posee una igualdad, por ejemplo: "los países, las instituciones burocráticas, las ideologías políticas y cualquier colectividad; las ciudades, las plazas públicas (...) los territorios; los automóviles, las líneas aéreas y los productos de marca". Sin embargo, en las ciencias sociales cuando se trata de describir el vocablo identidad se hace de una manera más controlada y específica y no en su uso metafórico o connotativo como usualmente se hace; más bien se le da la significación desde el punto de vista de "los actores sociales (individuales y colectivos) que se encuentran en interacción. Aquella identidad que es vivida, sentida y exteriormente reconocida para estos actores sociales que interactúan entre sí en los más diversos campos "(379).

De acuerdo con Juan Villoro, en su ensayo Sobre la identidad de los pueblos siempre que hablamos de identidad saltan a la mente dos significados; en primer lugar, se refiere a destacar las notas o los rasgos que caracterizan a ese objeto frente a todos los demás y lo particularizan. Para que un objeto sea identificado se necesitan señalar en él las características que no comparte con ningún otro objeto. Por otra parte, cuando nos referimos a las identidades colectivas, significaría descubrir en una comunidad

ciertos rasgos que la singularizan, y es ahí donde el investigador tendrá que señalar los rasgos específicos que describen a ese pueblo, por ejemplo: sus costumbres, su lengua, sus ritos, etc.

El segundo significado, de acuerdo con Villoro, se refiere a una "representación, a una imagen que tiene el sujeto de sí mismo; significa por lo pronto aquello con lo cual el sujeto quiere identificarse". De ahí la importancia de la noción de "sí mismo" (24).

Por otra parte, la búsqueda de la identidad se muestra como una necesidad imperiosa. Éstas son muy variadas. Una primera clase podría ser la de los pueblos sometidos a una relación de colonización o marginación por otros países: por ejemplo, la situación de México en la época de la Colonia. El país dominante otorga al dominado un valor subordinado. Constituye una imagen que le atribuye al otro. La mirada ajena reduce al pueblo marginado a la figura que ella le concede. Pero muchos miembros del pueblo dominado o marginal, que comparten la cultura del dominador y pertenecen a la élites, no pueden menos que verse a sí mismas como el otro los vería (27).

En este aspecto de la búsqueda de la identidad, el grupo Kumiai no es la excepción, pues su identidad se vio afectada por las misiones establecidas en la península, entre ellas la compañía jesuita, la franciscana y, por último, la dominica. Sin embargo, a pesar de sufrir transformaciones dentro de su forma original de trabajo (caza y recolección), la indumentaria, la pérdida del suelo y la tierra, la manera de construcción de sus viviendas y su religión, todavía sostienen algunas prácticas que en la actualidad son indispensables para la preservación de su lengua, en las cuales, informa Norma Carvajal en su monografía Grupos indígenas nativos de Baja California,

aún el resto de los nativos Cucapá, Pai- pai, Kumiai: "poseen con hablantes de calidad, predominando el uso de la lengua entre personas de más de cuarenta años, quienes desde hace una década se han venido preocupando por rescatar su idioma y enseñarla a sus descendientes". Desafortunadamente, estos esfuerzos no son suficientes y se requiere del apoyo oficial para que "estos idiomas no desaparezcan en un horizonte de tiempo no menor de quince años, como sucedió con el idioma Kiliwa" (9).

Asimismo, también se ha resaltado la importancia que para su cultura tiene el idioma, ya que forma parte de la columna vertebral de la misma, pues a través de la lengua es como "se recrean y transmiten los mitos de creación, cuentos, cantos, toponimia, etc. que dan el sentido de la pertenencia étnica y garantiza la sobrevivencia de una lengua y una cultura" (Carvajal 9). En este caso, los indígenas Kumiai, a pesar de las diversas transformaciones culturales que han sufrido, podemos encontrar todavía en los trabajos de la antropóloga Anita Williams, Miguel Olmos y en los archivos de Culturas Populares Indígenas, materiales escritos en los cuales apreciamos mitos, leyendas, cantos y cuentos. Además, esta forma de expresión es sumamente importante ya que, como lo señala Olmos:

Al recopilar un mito, una canción o cualquier rasgo cultural de un grupo, estamos congelando su dinámica creativa, sometiéndola al recuerdo escrito afectando la dinámica de la tradición oral (...) como confirma Levi Strauss (...) el mito se hace historia (...) el mito se transporta en texto, pero mantiene elementos estructurales y fundamentales de significación y representación de un pasado originario (22).

De acuerdo con esta definición podemos una y otra vez resignificar lo escrito, pero sobre todo encontramos componentes esenciales llenos de significación que nos

expresa un bagaje cultural importante, en este caso la etnia Kumiai a través de su producción literaria.

Sin embargo, no podemos hablar de las estructuras internas o externas de algún objeto en específico si no conocemos cuáles son éstas. De otra forma, la identidad juega un papel esencial para estar al tanto y descubrir ciertos elementos característicos de una persona, nación, estado, grupo, país, etc., pero al mismo tiempo que hablamos de identidad, surge la necesidad de la preservación de la misma, pues según Villoro, es fundamental para la resistencia de ser absorbido por la cultura dominante. Además, tiene que presentarse bajo la forma de una reafirmación, de las costumbres y símbolos heredados, o mediante la recreación de un nuevo perfil, violentamente opuesto a la imagen que la cultura dominante trata de atribuirle. Esto no es raro de percibir en la etnia Kumiai, pues de acuerdo con Garduño, desde el punto de vista del modo de producción capitalista, la cultura dictadora trata de transformarlos culturalmente para que se puedan incorporar al trabajo, pero desde el punto de vista interno del grupo, las fuerzas extrañas se expresan en la necesidad falsa o real de los indígenas para adaptarlas a la cultura dominante, ya que a la vez y por su miseria tienen la necesidad de refuncionalizar la cultura tradicional como estrategia de sobrevivencia.

Ante esta doble dualidad del ser o no ser, podemos encontrar cierta resistencia del grupo Kumiai por mantenerse sólido, pues aunque su forma de actuar en algunos aspectos sea con tintes modernizadores, como el dejar de fumar tabaco coyote y prefieran el cigarro de marca, o el realizar algunas actividades artesanales o agrícolas con fines comerciales, o el dejar de buscar sus alimentos en las montañas, valles, costas, para comprarlos con el vendedor ambulante, o el dejar de comer la carne del

venado o liebre por la de la vaca, el beber atoles de bellota por la pasta, el uso de la palmilla como jabón por el detergente de bolsa, la miel por el azúcar, la introducción de un mercado abierto de la dinámica comercial que van desde alimentos hasta ropa, cosméticos, cd's, etc. Todo esto descrito nos indica una transformación en las costumbres de la etnia, pero ¿hasta qué punto se minan los nuevos hábitos para el cambio de su identidad?

En este caso, la búsqueda de la propia identidad abre una alternativa; por una parte, el retorno a la tradición propia, el repudio del cambio, el refugio en lo inmóvil, la renovación de los valores antiguos, el rechazo de la modernidad y la búsqueda de una singularidad propia irremplazable, distinta de todas las demás. La otra vía alternativa es la construcción de una nueva representación de sí mismos, de una imagen completamente nueva, en donde pudiera integrarse lo que una comunidad ha sido con lo que proyecta ser.

Esto último es fundamental pues tal definición de retorno a la tradición propia no siempre es idéntica, pues para ello basta observar un tipo de organización interna que los Kumiai tuvieron durante muchísimos años, como los clanes o *shumules*, los que solamente han quedado como el vestigio de la época nómada, pues en la actualidad los grupos familiares extensos comparten los diferentes procesos de trabajo y las actividades productivas cotidianas. Esto se debe a que la opresión a la que estos grupos se vieron sujetos, en la época misional, desvaneció no sólo sus creencias religiosas, idioma y organización social, sino que también transformó sus formas de obtener el sustento al convertirlos en sedentarios (Carvajal 13). Este gran impacto dentro de su estructura conllevó a reelaborar los estratos sociales dentro de la

comunidad, pues si antes las mujeres y los hombres estaban acostumbrados a cierto tipo de actividades, ahora se tendrían que someter a una nueva forma de vida. De esta manera, la ideología y la forma de buscar el sustento cambiaron y, por consiguiente, la dirección social del grupo.

Sin embargo, hay que tener presente que las identidades tienen dos vías: la primera se refiere al encuentro de aquello que nos singulariza, que nos distingue de los demás. Este camino implica “renovar valores antiguos; encontrarnos con la imagen con la que tratamos de identificar en un modelo de ser tradicional, en un pasado” (Valenzuela, El color de las sombras 34). Para ello cabe señalar que aunque algunas costumbres, creencias, formas de vestir, organización social, económica, política, geográfica y religiosa han sido modificadas, todavía se mantienen algunos elementos que son dignos de ser estudiados como las expresiones artísticas: cuentos, cantos, leyendas, mitos, que pueden darnos un horizonte para encontrar una estructura de información estática que nos habla mucho de una etnia con un pasado y presente diferente.

Estudiar a los grupos indígenas, resulta paradójico, ya que por una parte se encuentran allegados a sus raíces, costumbres, creencias, etc., pero por otro lado se les discrimina y se les excluye por ser diferentes. De esta manera, la convivencia social dentro de una sociedad globalizada hace difícil su arraigo a la etnia. Sin embargo, este tipo de contradicciones, al mismo tiempo generan buenos resultados en cuanto al reconocimiento y aprecio por su identidad, ya que de acuerdo a las encuestas realizadas a las comunidades indígenas bajacalifornianas, Garduño encontró que:

El autorreconocimiento como indígena se encontraba por encima de la práctica de un idioma nativo y del haber nacido o no en un determinado territorio, pues en todos los casos, las personas que dijeron considerarse indios, no necesariamente hablaban o entendían su idioma nativo, (...); curiosamente, personas habían nacido en comunidades mestizas y eran de padres no indígenas, llegaron a autodefinirse como indígenas (358).

Con esto en mente, la identidad va muchísimo más allá de una pertenencia, de un lazo sanguíneo, pues requiere por parte del individuo sentirse aceptado e insertado en esa entidad que lo enorgullece o con la cual se siente identificado.

En América Latina, incluyendo nuestro país, toda la historia está llena de una alternativa semejante. Desde la Independencia, se enfrenta la imagen de quienes, para guardar su identidad, pretenden basarse en los valores tradicionales y renovarlos, y la de quienes quieren construir, una imagen completamente nueva de México, en la cual pueden reconocerse: ser a la vez un país con una herencia colonial y un país abierto a la modernización (Villoro 27).

2.1.1 Tipos de identidad

Las clasificaciones para determinar los tipos de identidades son numerosas y variadas, por cuestiones de interés para el presente trabajo de investigación, se omitirán aquellas que si bien son importantes no son indispensables para la cuestión de estudio. Por otra parte, se definirán la identidad étnica, cultural y social.

Cuando nos referimos a la teoría de la identidad ésta forma parte de una conjetura de los actores sociales y en consecuencia se registra naturalmente dentro de

la familia de las teorías de acción social. Es importante señalar algunas consideraciones que permiten entender los parámetros para englobar el concepto de identidad. Entre ellas, según Giménez, debemos tomar en cuenta que todo actor social se encuentra localizado en un determinado contexto espacio-temporal, pero al mismo tiempo dentro de una estructura social o "campo", en el sentido de Bordieu; los actores sociales no están aislados, sino que están en interacción con otros, por tal forma no son átomos sociales, sino elementos en relación con un amplio sistema de interacciones; todo actor social permite una identidad (una representación de sí mismo en relación a los demás actores sociales) por lo cual se le considera un atributo irrenunciable; cada actor social tiene la capacidad de prevenir el futuro y orientar sus acciones hacia determinadas metas consideradas como alcanzables y deseables; la identidad no se define como un sistema de relaciones móviles, sean estos individuales o colectivos (380).

Partimos de que cada actor social (sujeto) se encuentra insertado dentro de un determinado contexto espacio-temporal, pero a la vez dentro de una estructura social nos dan datos claves para analizar estas redes que conforman a la etnia Kumiai. Al hablar del espacio-temporal dentro de este grupo, tenemos que esta etnia se encuentra localizada en San José de la Zorra, San Antonio Nécua y La Huerta, municipio de Ensenada, en Peña Blanca, Juntas de Nejí en el municipio de Tecate, Tanamá, Aguaje de la Tuna y San José de Feato. En la cuestión del tiempo será importante precisar dos momentos históricos decisivos que nos dan mayor énfasis en las transformaciones de su identidad. Por una parte, nos referimos a las características distintivas del grupo

antes de la época misional y la segunda que tiene que ver con la aculturación, o sea en la época más reciente.

Debido a que las necesidades y deseos de un pueblo no son fijos, cambian con las situaciones históricas. Cada situación plantea un nuevo desafío. La identidad de un pueblo evoluciona y toma diversas formas a través de esos cambios. No hay identidad fija (142).

Por ello, al analizar la organización de esta comunidad podemos encontrar algunos cambios significativos en su estructura social, en este aspecto Garduño, expresa que "a partir de su contacto con los conquistadores españoles y desde entonces ha transcurrido por fases diferentes, aceptando y adaptando elementos externos, o bien reaccionando ante ellos" (148). En cierto sentido, este proceso ha conducido a una constante reestructuración de la cultura original del grupo, adecuándola "funcionalmente a la estructura económica y social dominante de las distintas épocas y a la cual las comunidades indígenas se han vinculado de forma subordinada, sin que hayan desaparecido como etnias".

Además, Owen percibe tres etapas del proceso de la aculturación de los indígenas:

- 1) Contacto entre indígenas y exploradores; previo a la llegada de los misioneros dominicos, y teniendo un proceso de cambio cultural no dirigido.
- 2) De las fechas 1798 a 1840 (caracterizada por el sometimiento de los indígenas de Baja California por parte de las misiones) donde se da un "clásico cambio cultural dirigido", pero en este periodo hay pocas

innovaciones aceptadas en el ámbito de su cultura no material, creencias religiosas; el lenguaje y la organización social, ya que dichas transformaciones no fueron modelos europeos.

3) El último lapso abarca el periodo misional de 1840 hasta la actualidad.

Dentro de las innovaciones encontramos que este grupo indígena Kumiai cambió sus hábitos alimenticios basados en la recolección de plantas silvestres como la islaya, la bellota, el mezcal y la palmilla, la manufactura de objetos artesanales y el conocimiento de algunos de los juegos tradicionales. Así mismo, existe un pobre manejo de los dispositivos característicos relacionados con las peculiares estrategias de curación y las costumbres funerarias (Garduño 154).

Otra de las consecuencias que es notable es la relación con la estructura básica tradicional de las sociedades indígenas, que estaba compuesta por varios niveles, pero su eje era la familia extensa, la cual aglutinaba a las distintas familias nucleares correspondientes, a la vez que se integraba en una estructura superior identificada por Aschmann como la banda, la cual a su vez llegaba a integrarse temporalmente entidades sociales más grandes, pues a pesar de su autonomía de cada uno de estos linajes la necesidad de movilidad constante por comida, las estrictas reglas de la bilateral exogamia y el reconocimiento de la residencia patrilocal propiciaban una permanente interacción de estos grupos hasta diseñar una macro-estructura con la que se identificaba como parte de una entidad étnica diferenciada, incluso poseían una lengua en común con pequeñas variaciones dialectales (188).

El conjunto de toda la estructura estaba unido fuertemente mediante la figura de los abuelos paternos. Pero, además, la parte más pequeña de esta estructura estaba asociada a una localidad geográfica específica, y de ella tomaban también parte de su denominación. Cada linaje poseía, asimismo, una designación mitológica, basada en la creencia de que cada uno de estos grupos tenía un ancestro mítico, cuyo nombre era exclusivo para toda la estructura.

Hoy día, muchos linajes estudiados por Owen, Giffor, Lowie y Meigs, han desaparecido por completo, mientras que otros transformaron su denominación en apellidos diferentes y muchas veces a través de su localización espacial también heterogénea.

Entre los cochimí de la Huerta, los linajes identificados son los Aldama y los Cuero; en San Antonio Nécua son los Domínguez y los Emes; entre los Pai-pai de Santa Catarina son los Albañez, los Castro, los González y los Aguiar; con los Kumiai de Nejí también el apellido Cuero es fundamental, así como los Mateo, Mata, Meza y Calle; entre los Kumiai de San José de la Zorra son los Vega, los Silva y los Montes. En ninguna de estas comunidades existe la costumbre de que aquellas personas que no son parientes se visiten mutuamente (189).

En el presente, han desaparecido los niveles superiores de la estructura y ha permanecido sólo intuitivamente el linaje.

El verdadero motor de la acción social no es la comunidad sino el linaje, o bien como este concepto no existe entre ellos, se puede decir que el verdadero motor de la acción social es la familia extensa. Ya que el mundo social de cualquier indígena en

términos inmediatos es la familia nuclear y, posteriormente la estirpe o aquel grupo cuyos miembros comparten con él el apellido materno o el paterno.

En lo que respecta a las formas de autoridad y gobierno, no existía un solo jefe sino varios jefes de linaje. Sin embargo, de acuerdo con Delfina Cuero, por Luomala y Toffeilmewr, en el caso de los K'miai sí existía un jefe o *Kwa.ypa.y*, también había un orador denominado *Kucekwa.r*, un *Kwa.ypa.y tum* o jefe de guerra y los llamados *Kuisiyay* o hechiceros.

El *Kwa.ypa.y* tenía que cuidar a todo el grupo. Cuando había problemas internos debía actuar como juez y cuando estos problemas se presentaban con otro grupo u otra ranchería indígena tenía que actuar para solucionarlos. Este jefe también era el encargado de convocar a las ceremonias o a la realización de otros actos que reuniera a todo el grupo.

El *Kuisiyay*, por su parte, era el líder y guía del grupo, de tal forma que si los sueños le habían otorgado el poder, no había ningún sueño del hechicero que no fuera importante para toda la tribu. Sus sueños casi siempre eran proféticos e indicaban la buena o mala fortuna de la mayoría, en algunos otros casos sólo revelaba el propio futuro del propio shamán. Su animal guardián, es decir, el animal que le había revelado el poder en su sueño iniciático, no sólo le había dado al hechicero su nombre y sus cualidades, sino que lo vigilaba permanentemente para que guiara bien a su gente en la cacería.

Como resultado del contacto, este esquema de autoridad y gobierno se transformó. En aquella etapa Owen caracterizó como el período del cambio cultural dirigido; en

cambio, Ochoa Zazueta, consideró que fue implantada por una jerarquización de tipo militar, en la cual aparecieron los nombramientos de generales, capitanes, jueces, policías, etc. (192).

Esta jerarquización funcionaba solamente en el interior de los límites de la misión, mientras que fuera de ella se continuaba la práctica tradicional. Inicialmente los misioneros nombraban general o capitán a aquel indígena de su completa confianza; esto lo hacían más con el ánimo de rivalizar y disputar el poder a la autoridad tradicional que con el objeto de establecer una forma real de representatividad indígena. Los misioneros, con el paso del tiempo, se dieron cuenta que resultaba más efectivo reconocer al cabecilla principal de 30 o 40 indígenas como jefe, otorgándole un cargo formal.

Al término del periodo misional y al abrirse un nuevo periodo de cambio cultural no dirigido, los indígenas tuvieron tiempo para constituir una sola matriz de gobierno-autoridad que cumpliera con las necesidades de representatividad ante la sociedad nacional, en ella fundieron la jerarquización militar introducida por los colonizadores y la práctica ancestral de elegir a un jefe tradicional vinculado a un linaje, cuyo cargo en algunos casos era hereditario (194).

2.1.2 Identidades étnicas, culturales y sociales

Valenzuela Arce en su obra El color de las sombras chicanas, identidad y racismo explica que la construcción de identidades culturales, ya sean étnicas o nacionales, se encuentran emergidos elementos denominados "objetivos" como el idioma, los mitos o las tradiciones comunes, y los "subjetivos", que son construcciones semantizadas

mediante las cuales el grupo establece sus límites de pertenencia. De esta manera, los elementos "comunes" también pueden ser imaginados, por lo cual se pueden construir con base en la memoria novelada que contiene elementos significativos para el grupo, que a su vez sirven como base para establecer el límite étnico o el límite de adscripción (35).

Con respecto a esto, notamos que la comunidad Kumiai posee elementos "objetivos" que se refieren al uso de la lengua; aunque este solamente se vea reducido a ciertos contextos como el familiar, debido a la discriminación y al prestigio del idioma español. Sin embargo, sí utilizan su lengua para la transmisión de las costumbres, cuentos, cantos, leyendas, mitos, música, danzas, etc. Asimismo, comparten la misma forma de vestimenta, vivienda, trabajo, alimentación e identidad.

La conceptualización de los grupos étnicos involucra analizar el mundo de vida, así como sus límites simbólicos de adscripción, pero también sus formas objetivas de reproducción, donde la ubicación de clase social continúa siendo importante. Para esto describamos cada uno de los rasgos de su forma de vida:

2.2 Demografía

Conforme a los censos de la población indígena nativa realizados por la Delegación del antiguo Instituto Nacional Indigenista en 1999, esta asciende a 2,103 individuos, por localidad, de la siguiente manera:

El Mayor Cucapá 300 habitantes, Juntas de Nejí y Anexas 150, San José de la Zorra 175, Tribu Kiliwas 87, San Isidoro 63, La Huerta 203, Santa Catarina 300, Cañón de los Encinos San Antonio Nécua 205, Peña Blanca 150, Aguaje de la Tuna 20,

Jamau 100, Tanamá 70 y una población dispersa fuera de comunidad de 200 individuos.

Clasificado el total de la población por grupo étnico se divide de la siguiente manera: Kumiai 1,003 (incluyendo la población de las variantes Cochimís y Koaltl, Cucapá 400, Pai- pai 463, Kiliwas 87. Según lo registrado por el censo, el grupo más extenso es el Kumiai, seguido por el Pai- pai y el Cucapá, destacándose como grupo minoritario el Kiliwa. En cuanto a la distribución por municipio, Ensenada cuenta con la mayoría de población indígena nativa (Carvajal "Grupos indígenas"16).

Otra de las características notables a destacar en el censo de información, es la visualización de bajos niveles de población; sin embargo, caber señalar que los índices de mortalidad de los grupos indígenas han incrementado en los últimos años. En cambio, en lo índices de natalidad se observa un menor grado de mestizaje; y un gran porcentaje de solteros, lo cual limita las posibilidades de nuevos nacimientos.

Por otra parte, en los últimos 50 años, ha habido mestizaje al celebrase matrimonios con mestizos de origen no indígena, lo que ha propiciado la pérdida gradual de distintas manifestaciones culturales, así como un cambio de idiosincrasia al interior de los grupos (7).

2.3 Lengua

El uso de la lengua nativa es primordial para la preservación de tradiciones orales, el poco o nulo uso de la misma propicia poca adhesión al grupo. En el caso de los grupos indígenas de Baja California no es la excepción, ya que el grupo indígena Kiliwa, constituido por dos clanes familiares, cuentan con muy pocos hablantes, ya que del

clan de los Ochurte únicamente queda una persona de edad avanzada y sin descendencia; los Espinoza, de los cuales sobreviven cuatro personas, de las cuales sólo una persona tiene descendientes.

El resto de los grupos indígenas: Cucapá, Pai-pai, Kumiai, aún cuentan con hablantes de calidad, predominando el uso de la lengua entre personas de más de cuarenta años, los cuales desde hace una década se han venido preocupando por rescatar su lengua y enseñarla a sus descendientes, sin embargo, estos esfuerzos no son bastantes y se solicita del apoyo oficial para que estos idiomas no desaparezcan en un horizonte de tiempo no menor de quince años, como sucedió con el idioma Kiliwa (9).

2.4 Creencias

La mayoría de los grupos nativos de Baja California tenían un poco o nulo conocimiento de las enfermedades, pues todos ellos adjudicaban los malestares físicos a la brujería, por lo cual consultaban a los shamanes para que los curaran. Aunque después de la colonización española se introdujo el concepto de enfermedad y virus, ellos solamente reconocían los factores exógenos como causa de contagio, empleando el concepto del viento del norte, el cual azotaba los asentamientos en invierno y provenía de las ciudades mestizas y ocasionaba múltiples enfermedades. En la actualidad, muchos indígenas consultan al doctor y en el caso de las comunidades establecidas cerca de la emigraciones de los mixtecos y zapotecos localizados en los valles de Ensenada,

consultan a los curanderos (Garduño 227). Otra de sus ideologías, tenía que ver con el sueño, ya que era un factor clave para adivinar el futuro y que podía ayudar al shamán a guiar a su tribu. De igual forma, por medio del ensueño adquiría su poder y su sabiduría para llevar a cabo tareas psicoterapéuticas, las cuales consistían en gran medida en la interpretación de las alucinaciones de sus pacientes (178).

2.5 Fiestas

La mayoría de los pueblos indígenas poseen una serie de festividades, en las cuales los habitantes de la comunidad se reúnen para festejar o conmemorar algo característico de su etnia. A partir del proceso de la evangelización impuesto a los Kumiai de San José de la Zorra, por los frailes dominicos, a cargo de la misión de Guadalupe a la que territorialmente pertenecen y debido a la modificación del nombre original de la comunidad llamada "Mexmam" a (Nido de ratas) a Per Jao (zorra) y antecediendo los frailes el nombre de San José para transformarlo en "nombre cristiano", la comunidad adoptó a instancias de estos la tradición de festejar el 19 de marzo a San José.

Otras de las fiestas que celebran son las siguientes:

- San Francisco.- La Huerta y Misión de Santa Catarina: 4 de octubre
- San Antonio.- Cañón de los Encinos, San Antonio Nécua: 13 de junio.
- San José.- San José de la Zorra.- 19 de marzo. En esta fiesta se mezcla la costumbre católica de realizar una misa en honor al santo, con danzas, cantos, ceremonias indígenas (temazcal) exposición y venta de artesanías y, sobre todo,

aprovechan la costumbre de reunirse con los indígenas de ambos lados de la frontera para convivir e intercambiar expresiones de todo tipo.

El resto de las comunidades celebra su fiesta anual con el motivo de la entrega de las tierras, o bien, como en el caso de Peña Blanca, realizan procesiones anuales que pueden celebrarse cualquier fin de semana de mayo a julio.

Aguaje de la Tuna, San Isidoro y Jamau, no realizan ninguna festividad, ya que en el caso de Jamau y Aguaje de la Tuna enfrentan problemas por la tenencia de la tierra y en San Isidoro, la mayoría de los indígenas viven fuera de su territorio y apenas el año pasado empezaron a celebrar su fiesta en el mes de septiembre.

En todos los casos la fiesta inicia al atardecer presidida por el cantor quien con un bule o calabazo marca el ritmo y entona cantos tradicionales del Kuri Kuri en su idioma nativo aunque invariablemente el cantante local inicia los cantos, éste se alterna con los cantantes que asisten de diferentes comunidades yumanas de ambos lados de la frontera.

Los danzantes varones no usan un traje especial, únicamente se colocan un pañuelo en la frente; en el caso de las mujeres, utilizan vestidos de colores vivos o bien la falda tradicional de sauce, álamo o fibra de palmilla (Carvajal "Grupos indígenas nativos de Baja California" 15).

2.6 Organización económica

A consecuencia de la falta de acceso a créditos para el desarrollo productivo, las comunidades indígenas se vieron en la necesidad de integrarse el 6 de diciembre de

1976 a una organización estatal llamada Unión de Comunidades y Ejidos Indígenas, pero funcionó hasta 1982. Por otra parte, en 1990, año en el que el Instituto Nacional Indigenista empezó a operar el programa de Fondos Regionales para financiamiento de proyectos productivos, la Unión de Comunidades y Ejidos Indígenas se reestructura y administra el programa.

En la actualidad un grupo de mujeres indígenas nativas, representantes de organizaciones económicas y sociales de las comunidades autóctonas, administra el programa de Fondos Regionales y otorga financiamiento para proyectos productivos y de servicios que impulsen el desarrollo integral de las etnias de Baja California (13).

La distribución territorial de los grupos legalmente acreditada se divide en: Comunidades a través de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunes:

1.- Comunidad Indígena El Mayor Cucapá, Comunidad Indígena Misión de Santa Catarina y Comunidad Indígena de Juntas de Nejí y Anexas.

2.- Los que cuenta con Resolución Presidencial por Dotación Ejidal : Ejido Tribu Kiliwas, Ejido San Isidoro, Ejido La Huerta, Ejido Cañón de los Encinos San Antonio Nécua y recientemente a través de la División Ejidal con el Ejido El Porvenir, una parte pequeña de San José de la Zorra, se reconoce como Ejido de San José de la Zorra.

3.- Comunidades de Hecho, por posesión ancestral del territorio: Comunidad de Hecho Pa ipai de Jamau, Comunidad de Hecho Kumiai de Peña Blanca y su anexo Tanamá, Comunidad de Hecho Kumiai Aguaje de la Tuna, Comunidad indígena de Hecho Kumiai de San José de la Zorra.

No obstante que existen asentamientos legalmente reconocidos, a través de Resoluciones Presidenciales, ya sea vía reconocimiento y titulación de Bienes Comunes o Dotación Ejidal existen conflictos agrarios por cuestiones de linderos o invasiones de territorios por mestizos, mala ejecución de Resoluciones Presidenciales, o como en el caso de las comunidades (de hecho), despojo por parte de mestizos o falta de reconocimiento de las posesiones ancestrales del territorio.

La falta de infraestructura productiva asociada a la escasez de créditos propios y la necesidad de seguridad en la tenencia de la tierra ha generado que en los últimos años los indígenas migren hacia los mercados de trabajo regionales, o bien hacia las cabeceras delegacionales, donde los jóvenes tienen acceso a servicios educativos.

Lo hasta aquí expuesto acerca de la identidad Kumiai es un panorama general de dicha etnia, de esta manera se describen sus formas de vida, sus creencias, tradiciones, costumbres, organización social, etc., que nos ayudarán a entender ciertos aspectos que están referidos en los cuentos, mitos y leyendas que serán analizados en el capítulo tres de este trabajo de investigación.

Capítulo III

El reflejo de la identidad Kumiai dentro de sus prácticas literarias:

Mitos, cuentos y leyendas.

3.1 La literatura Kumiai y sus temáticas recurrentes en su producción literaria

En todas las civilizaciones el arte de narrar historias, cuentos, leyendas, fábulas, etc., forman parte del folclore. No es de extrañar que en las culturas prehispánicas como la mexica se cuente con la leyenda El quinto sol, en este relato se explica (de acuerdo con la cosmogonía azteca), que existieron cuatro soles o periodos antes de nuestra

era, cada una finalizó con grandes catástrofes naturales que afectaron a la humanidad. El primer sol, Nahui-Atl (Cuatro-Agua), terminó con un terrible diluvio, después de tres veces cincuenta y dos años, al que sólo sobrevivieron un hombre y una mujer, que se refugiaron bajo un enorme ciprés (ahuehuete). Tezcatlipoca, en castigo por su desobediencia, los convirtió en perros, cortándoles la cabeza y colocándosela en el trasero. Cada uno de estos soles corresponde a un punto cardinal: Norte, Oeste, Sur y Este, respectivamente. (En él sucedió que todo se lo llevó el agua. La gente se convirtió en peces.)

El segundo Sol se llamaba Nahui-Ocelotl (Cuatro-Ocelote o Jaguar), porque el mundo, habitado por gigantes, había sido destruido, después de tres veces cincuenta y dos años, por los jaguares, que los aztecas consideraban nahualli o máscara zoomorfa del dios Tezcatlipoca.

El tercer Sol, Nahui-Ehécatl (Cuatro-Viento), desapareció después de siete veces cincuenta y dos años al desatarse un gran huracán, que transformó a los sobrevivientes en monos.

El cuarto Sol, Nahui-Quiahuitl (Cuatro-Lluvia de fuego), desapareció al cabo de seis veces cincuenta y dos años, al caer una lluvia de fuego, manifestación de Tláloc, dios de la lluvia y señor del rayo, de largos dientes y ojos enormes. Los habitantes de la tierra eran todos niños, y los sobrevivientes se transformaron en pájaros (guajolotes).

El quinto sol, Nahui-Ollin (Cuatro-Movimiento), porque está destinado a desaparecer por la fuerza de un movimiento o temblor de tierra, momento en el que

aparecerán los monstruos del Oeste, tzitzimime, con apariencia de esqueletos, y matarán a toda la gente. Quetzalcóatl, junto con Xólotl, creó a la humanidad actual, dando vida a los huesos de los viejos muertos con su propia sangre. El Sol presente se sitúa en el centro, quinto punto cardinal y se atribuye a Huehuetéotl, dios anciano del fuego, porque el fuego del hogar se encuentra en el centro de la casa. (En una de las otras versiones se dice que los Dioses no querían hacer más intento de hombres escondiendo los huesos en Mictlán, pero Quetzalcóatl bajó por ellos y creó de nuevo a los hombres).

Realmente sobre la Leyenda del Quinto Sol se pueden apreciar varias versiones, algunas traducidas de códices escritos y otras modificadas de esos códices, una versión más de este mito es tanto de los aztecas como de los mayas y fue recogida por Bernardino de Sahagún. Hay muchas versiones muy interesantes, unas más aceptadas que otras. Sin embargo, está presente en otras mitologías registradas por los misioneros de Indias, venidos a América en los primeros años del siglo XVI. Para los aztecas y mayas el Quinto Sol fue creado en la antigua ciudad de Teotihuacán ("Quinto sol").

Igualmente, los mayas expresaron en su libro sagrado Popol Vuh, cómo estaba conformado el mundo, ya que no existía nada hasta que los dioses, el Gran Padre (creador) y la Gran Madre (hacedora de formas) decidieron generar la vida. La intención de ambos era ser adorados por sus propias creaciones. Primero crearon la Tierra, después los animales y, finalmente, los hombres. Éstos fueron inicialmente hechos de barro, pero como el intento fracasó, el Gran Padre decidió extraerlos de la

madera. No obstante, los nuevos hombres eran altivos, vanidosos y frívolos, por lo que el Gran Padre los aniquiló por medio de un diluvio. Pese a este suceso los dioses no desistieron y en una última tentativa crearon a los hombres a partir de granos de maíz molidos y de los cuerpos de aquéllos a cuatro mujeres. Una vez constituidas otras tantas familias, los dioses, temerosos de que a sus criaturas pudiera tentarlas la idea de suplantarlos en sabiduría, disminuyeron la vista e inteligencia de los ocho. Este libro también relata las hazañas de dos hermanos gemelos, Hunahpú e Ixbalanqué, vencedores de las fuerzas malignas e hijos de una de aquellas mujeres que, pese a su virginidad, los concibió de manera milagrosa.

La penúltima parte del libro es una historia detallada referida al origen de los pueblos indígenas de Guatemala, sus emigraciones, su distribución en el territorio, sus guerras y el predominio de la raza quiché sobre las otras hasta poco antes de la conquista española. La cuarta parte está conformada por doce capítulos y se dedica a la historia de la expansión de los descendientes de los primeros hombres por la región mesoamericana. En el caso de los indígenas bajacalifornianos, en particular los indígenas Kumiai, también poseen un registro de sus mitos, leyendas, cuentos, cantos, que nos ayudan a entender y comprender el pasado y el presente de esta comunidad, ya que en estas narraciones se concentran su forma de pensar, conducirse y sentir. Así mismo, reflejan las tradiciones, las cosmovisiones y las creencias que forman parte primordial de su identidad.

En esta última parte de la investigación se examinarán los mitos: "Maija Awi Dios Serpiente de Agua", "La creación", "El coyote y el gato montés", dichas narraciones se encuentran en 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, de Miguel Olmos. Asimismo, se estudiarán la leyendas: "El sombrero de nubes del guerrero Kuchumá" y "El coyote se devora el corazón de Sipakomat", tales relatos se hayan publicadas en Aspuk, Aspuk Colorín Colorado... así contaban los abuelos, cuentos, mitos y leyendas de las Californias de la recopiladora y adaptadora Úrsula Tania Cabeza de Vaca. Finalmente , se describirán los cuentos: "Los dos hermanos (jmiy juak, juak)", "La mujer que se hizo de pierda (shak kunjít wik)" y "Dios hizo diferentes razas (maiija tepei pjou)"; "El viaje de los árboles sagrados", "La zorra y el coyote" y "El pinacate y el coyote" que se localizan en Cantos, cuentos y juegos indígenas de Baja California, de Norma Carvajal Acosta.

En cada una de estas narraciones sobresale la cosmovisión, las costumbres, las creencias, las formas de vida y los patrones de pensamiento de este grupo indígena. Dentro de los elementos temáticos recurrentes en las leyendas, mitos y cuentos, se pueden observar la dualidad entre el bien y el mal, la utilización geográfica de los puntos cardinales, la visión mágico-religiosa de la figura del shamán, el arquetipo del personaje tramposo (que está simbolizado por el coyote), las explicaciones del origen del hombre y de los fenómenos naturales.

En cuanto a la forma, se aprecia un lenguaje sencillo, pero no por eso dejan de ser interesantes, pues en lo narrado se plasma una historia cargada de sentido y significado para su cultura, pero, sobre todo, para profundizar y entender un legado cultural que necesita ser estudiado.

Los referentes a los cuales hacen alusión cada una de estas historias están integrados dentro de su identidad, ya que lo contado está íntimamente relacionado con aquello que conocen y lo cual pueden transmitir; sin embargo, fuera de esta red social también es necesario conocer los aportes históricos, sobre todo aquellos que se refieren a los acontecimientos ocurridos después de la época misional y el impacto que tuvieron durante la colonización española para tener una idea completa del proceso de aculturación y cómo afectó la manera de pensar y actuar en la etnia Kumiai; por ejemplo, en el cuento titulado "Dios hizo diferentes razas", se menciona desde el inicio de la narración que el creador formó las distintas estirpes del mundo y que a cada familia le dio sus escrituras, pero con la condición de que no voltearan hacia él; sin embargo, hubo un indio que no captó la orden y Dios lo castigó por desobedecer. El relato concluye: "Por eso los indios somos pobres... por eso no tenemos escrituras" (Carvajal 23).

Este término de no tener escrituras, podría relacionarse a dos significados, por una parte se puede referir al documento obtenido por la compra de una propiedad; la segunda acepción pudiera indicar el no poseer un lenguaje escrito. Se deducen ambas interpretaciones debido a que la etnia Kumiai ha tenido muy poca ayuda en la actualidad para la elaboración compleja del compendio de una gramática del idioma nativo, pues lo que se ha realizado ha sido insuficiente.

La otra posibilidad también se debe a que están teniendo dificultades para la legalización de sus terrenos, ya que el gobierno les ha reducido sus terrenos originales y, en algunos casos, se los quieren quitar por no tener títulos de pertenencia.

Es interesante señalar la cosmovisión de un único creador del universo, ya que en este cuento relatado por Gloria Castañeda Silva, informante Kumiai de San José de la Zorra, nos refiere a la idea judeo-cristiana donde solamente existe un Dios supremo que creó el Universo; sin embargo, en los relatos "Los dos hermanos" y el mito "La creación", se habla de dos personajes que forman el mundo. Este hecho observable nos reafirma la idea de que la etnia Kumiai paulatinamente fue perdiendo los símbolos establecidos en la comunidad. Todo esto se debe en gran manera a que, a consecuencia de la llegada de las misiones a la península, suprimieron varias creencias y tradiciones de los indígenas del Estado, entre ellas la religión.

Con respecto a la figura del castigo realizado por Dios con estas razas, encontramos un paralelismo de la idea del cristianismo, pues si Adán y Eva desobedecieron y fueron castigados, también este indio que transgredió recibió su condena al no poseer escrituras. Al mismo tiempo que se señala esta afirmación, observamos cómo los indígenas Kumiai recrean y asimilan una idea religiosa ajena a ellos, pero siempre dándole un toque de originalidad y tratando de explicar un hecho innegable de nuestro país: la pobreza.

3.1.1 La utilización de los puntos cardinales

Los puntos cardinales son de gran ayuda para mantener orientado al ser humano, por medio de ellos podemos llegar a un lugar determinado, encontrar y establecer parámetros de búsqueda en la puesta o salida del sol. En varias culturas, los puntos cardinales están relacionados con el cosmos, la perfección, la circularidad. Por ejemplo, de acuerdo con García en Los señores del tiempo: sistemas calendáricos en

Mesoamérica, dentro de la cultura maya una de las deidades más importantes era *Kin*, el sol, según creían éste se desplazaba por el cielo desde el amanecer a lo largo del día hasta ser atrapado, al anochecer, por una gran serpiente, deidad del inframundo, con la que combatía durante la noche, para salir triunfante de entre sus fauces al nuevo amanecer. El cielo era sostenido por cuatro dioses (la quinta parte de 20) a los que llamaban los *bacanes*, situados cada uno de ellos en una de las cuatro regiones o direcciones del espacio, con los que se asociaba cada color determinado; el norte tenía asociado el color blanco; el sur, el amarillo; al este se asociaba con el rojo y el oeste con el negro.

Con cada dirección se vinculaban deidades, animales y plantas del color correspondiente. Así, al *bacab* rojo, que estaba al este, se le asociaba a una ceiba roja, el chicozapote rojo, la enredadera roja, guajolotes rojizos y el grano tostado de maíz, que es rojizo. Con la región central, que sería la quinta considerada, se asociaba el color verde (24).

Asimismo, dentro de la literatura Kumiai podemos notar que la ubicación de los puntos cardinales también son empleados para señalar el Este, Oeste, Norte y Sur; éstos, más que ser un recurso estilístico, se convierten en un elemento indispensable que nos dice mucho acerca de cómo observaban y apreciaban la existencia.

De acuerdo con Garduño, el Sur estaba relacionado con la creencia de que ahí estaba “el otro mundo donde habitaba la gente cuando moría”, pero al mismo tiempo Zárate nos da otro significado que se interpreta como el lugar donde se encuentra “el

conocimiento ancestral". Ambas definiciones nos ayudan a entender por qué en la leyenda "El coyote se devora el corazón de Sipakomat" expresa lo siguiente:

Los cantos pedían a los vientos, que escucharan y ayudaran a levantar el cadáver del dios Kumiai. Cada uno de los vientos se acercó, hasta juntarse los cuatro de casa uno de los rincones de la tierra, norte, sur, este y oeste.

Al despedirse Sipakomat cantó: – “Tengo en mi mente los cuatro rincones de la tierra; puedo elegir hacia donde partirá mi espíritu.

Hacia el sur lo jalaron, y al morir, su espíritu se desplegó para allá (Cabeza de Vaca 56- 57).

Sin duda alguna, la importancia de los puntos cardinales era sumamente observada por esta etnia, ya que el Sur era el lugar donde se iban a descansar los muertos. De ahí que en el relato se mencione que al dios Sipakomat lo ubiquen hacia esa dirección. Aunque el Sur era usado para indicar el rumbo que toman los difuntos, cabe señalar que también tenía la connotación del lugar donde se encontraba toda la sabiduría ancestral, esto está muy bien ilustrada en el mito "La creación", donde se menciona que hacia ese lugar enviaron al hombre: “Por fin idearon hacer un wokeruk para Teipakomat, pero no tenían idea de cómo hacerlo. Alguien sugirió mandar un mensajero al sur, hasta el mar donde vivía el monstruo marino que lo sabía todo [...]” (Olmos 133).

Aunque este punto cardinal se refiere, tanto al lugar donde moran los muertos como el conocimiento ancestral, también se muestra que era utilizado para tener un punto de partida para señalar la determinada ubicación de ciertas tribus de Baja

California, como lo muestra el mito "Maija Awi Dios Serpiente de Agua": "Después de que la casa se quemó, los seres humanos no quedaron satisfechos [...] Los que se fueron al sur eran los más antiguos; se llaman *koal*, *kolew* y *ajwat*"(130).

Estos grupos indígenas mencionados al final de la cita, son los Kiliwa que así mismos se denominan Kólew cuyo significado es "hombre cazador" y se encuentran localizados en el área de Arroyo de León y algunas comunidades como Santa Catarina, donde conviven con los Pai pai. Esta región se ubica en el municipio de Ensenada, delegación del Álamo, dentro del valle de la Trinidad, al norte de la Sierra San Pedro Mártir, y al sur de la Sierra Juárez. De acuerdo con el relato, los Kumiai veían a sus condiscípulos como los de mayor antigüedad que se habían asentado en la península bajacaliforniana.

Con respecto al hemisferio Norte, Moller dice que los Kumiai se guiaban por la astrología, en las noches claras y estrelladas observaban el firmamento para seguir con el siguiente día caminando por la ruta elegida en que conocían los cuatro puntos cardinales. El Norte, se denominaba *Uljt*, en la lengua K'miai, asimismo, en este punto cardinal siempre hubo movimientos geográficos del macizo continental hacia el interior de la península de Baja California, como los grupos Kumiai norteños, cahuillas, juaneños y luiseños en donde vinieron usando ciertas costumbres como la cremación de cadáveres, la utilización de moliendas o molcajetes, ciertos procedimientos para la fabricación de pedernales, creencias, rituales y mitos que transformaron el escaso número de habitantes de la región (74).

El norte de Baja California fue una de las zonas de diversas corrientes culturales, procedentes de distintos puntos territoriales, esto se debió a que la mayoría de estos grupos eran nómadas que, buscando alimentos, viajaban de las costas del Pacífico o Golfo de California, a los lugares de la Sierra, los grupos mantenían lazos aunque no estrechos ya fueran por las guerras o parentescos familiares. En ocasiones, el trueque fue la forma comercial más antigua de estos nativos y consistía en intercambiar diversos productos agrícolas como carne, semillas, frutas, legumbres y miel.

Los Kumiai viajaban con frecuencia desplazándose de la zona montañosa de la Sierra, a los parajes de la costa del Pacífico. Emigraban por el Norte de Baja California y al Sur de la Alta California, donde se asientan los actuales municipios de Tecate y Tijuana, y llegaban hasta el Sur de Ensenada y por el Norte del condado de San Diego, California, Estados Unidos (79).

Miguel Barco en Historia natural y crónica de la antigua California menciona que los cochimí (variante Kumiai) suponían que en el norte la tierra era mejor y más abundante que en el sur, esto se debía a que estaba fuertemente arraigada la idea de que los primeros pobladores venían del norte y la fama de que aquellas tierras era más abundantes que las que poseían.

Si tomamos en cuenta las explicaciones antes mencionadas, podemos observar que en "Maija Awi Dios Serpiente de Agua", el punto cardinal Norte no tiene ninguna interpretación más allá de un marco de referencia:

(...) Cuando se encontró dentro de él, primero fue al norte, pero no pudo encontrar la salida. Luego fue al sur, al este y al oeste, pero no encontró cómo salir. Luego apuntó su mano hacia el norte; [...] y tomó una piedra azul (Olmos 129).

De la misma forma, en el relato "La creación" sólo se menciona la posición espacial del mensajero que deseaba salir del cuerpo del monstruo Halkwitat:

Entonces, avanzó hacia el norte y consiguió una afilada piedra azul, con la que abrió el estómago del monstruo.

Maijayowita, al que al fin llegó y le pidió que viniera a wikami a enseñar a la gente a hacer cosas. Maijayowita prometió, y el mensajero volvió al norte volando por los aires (133).

La orientación hacia el Este, de acuerdo con Davis, era la dirección en la cual realizaban sus ceremonias los diegueños; Zárate también agrega que hacia esa orientación se encuentran dos montañas: "una sagrada y espiritual y la segunda al lugar donde nació la cultura Kumiai", también alude al nacimiento del sol y apunta hacia el desierto donde se encuentra otra parte dispersa de la etnia.

Asimismo, el señalamiento del Oeste se relaciona con la ubicación de las dos islas Santa Catalina Coronado y la montaña hechizada (Zárate 8).

Para entender mejor el uso de los puntos cardinales por este grupo, observemos cómo son empleados en el mito "Maija Awi Dios Serpiente de Agua", ya que menciona

el lugar específico donde se encontraba esta deidad: “Una gran serpiente vivía en el océano, hacia el Oeste; se llamaba Maija awi. Era igual que Sipakomat, pero había tomado otra forma. La gran serpiente había digerido todo el conocimiento” (Olmos 129).

Al conocer la relación que tenía el punto Oeste dentro de la concepción Kumiai, se nos señala la ubicación de las dos Islas Santa Catalina y Coronado, pero además se dice que estas islas tenían su importancia debido a que ahí los indígenas conseguían una basta cantidad de alimento marino (abulón, peces, coral, conchas, etc.). Igualmente, este punto geográfico también es un indicativo de que la vida se originó del agua y de ahí se extendieron las diversas formas de vida.

En la actualidad, los indígenas Kumiai desconocen por completo la cosmovisión a través de los puntos cardinales, pues de acuerdo a la entrevista personal realizada a Juan Aguiar Emes, kumiai de San Antonio Nécua, menciona que ya no se conoce esa enseñanza que conocían los más ancianos de la comunidad (Entrevista personal realizada el 20 de noviembre de 2008).

3.1.2 La figura del coyote

Las fábulas griegas se caracterizan por emplear personajes de animales con rasgos humanos y transmitir una idea moralizante. De la misma forma, los indígenas Kumiai describen en sus mitos y cuentos el actuar de ciertos animales con características antropomórficas, entre estos se encuentran: el gato montés, la zorra, el pinacate y el coyote. Este último protagonista de acuerdo con Olmos es "un arquetipo del demiurgo y tramposo que se encuentra muy difundido en toda la región del Noroeste de México y

Sur de Estados Unidos" (22). Es por ello, que tanto en las producciones literarias de los Cucapá, Kiliwa, Pai pai, Yumas, etc., este personaje adquiere una relevancia prominente. Aunque es muy conocido dentro de las etnias bajacalifornianas, también podemos encontrar relatos de Veracruz que muestran las astucias del coyote, pero sin mucho éxito. Este relato lo podemos hallar en el libro El pavo real y el tapacamino: cuentos y versos de Xico, de María Madrazo, en el cual se narra el cuento "El coyote y el conejo". En esta historia el conejo utiliza varias veces su ingenio para escapar de las malas intenciones de su cazador:

– No, me comas, no me comas. [...] Mira, si quieres acá adelante hay una fiesta, y hay mucho totole, si quieres vamos yo te llevo.

[...]

Va el coyote bien gustoso, le pega el brinco a uno y vuelan todos, y el pobre coyote nada más se queda viendo para arriba (...) y dice:

– ¡Malvado conejo! Malvado conejo ya me engañaste [...] (47).

En otras oportunidades que tiene el coyote de comerse a la liebre, ésta sale victoriosa pues lo engaña de diversas formas diciéndole que le va a dar un queso y no es más que la luna reflejada en el agua; en otra ocasión le obsequia una tuna sin pelar; en la tercera oportunidad le dice que va a llover y el conejo le tira piedras al coyote y por último le miente argumentándole que lo va a llevar a una fiesta donde va a haber muchos cohetes y el coyote se quema el rabo.

En los relatos Kumiai la figura del coyote no solamente es un recurso estilístico utilizado, sino que es empleado para transferir un conocimiento ético. Además, dentro de la concepción Kumiai se creía que los animales hablaban; en la autobiografía de Delfina Cuero, realizada por Shipeck se menciona que "en el principio de los tiempos, muchos animales salvajes eran como personas y podían hablar" (Shipeck citado en Garduño 286). Con esta idea creada por los indígenas Kumiai podemos ver cómo la fábula y la realidad se entremezclan para crear una historia que va más allá de una simple trama, pues los animales son empleados para reflejar una personalidad definida, como en el caso del pinacate y la zorra, que siempre fueron astutos. En cambio, el coyote fue torpe, malo y frecuentemente le tocaba la peor parte al final de las historias.

Esta última característica la observamos en el mito "El coyote y el gato montés":

El Coyote esperó hasta ver que el Gato Montés no se movía; bajó y le quitó la piel al Gato, se disfrazó con ella; le sacó el hígado al Gato y se lo llevó a Lucero, pidiéndole que hiciera rápido la comida porque tenía mucha hambre. Ella creyendo que era su esposo, cocinó rápidamente y le sirvió.

[...]

Cuando llegó arriba, con su largo cabello hizo una trenza y la arrojó a la tierra, donde estaba el Coyote, avisándole que se fuera con ella. Cuando el Coyote vio el aviso, se alegró, se agarró de la trenza y empezó a subir. Cuando Lucero vio que el Coyote había subido la mitad, cortó la trenza, cayendo éste a la tierra y empezando a aullar de tristeza, oyéndose como si fueran muchos coyotes.

Desde entonces, cuando un coyote aulla, parece que son muchos, pero no.

Éste fue el castigo que se le dio al Coyote: quedarse sobre la tierra (Olmos134-135).

En la leyenda "El Coyote se devora el corazón de Sipakomat" podemos ver, que el coyote es sumamente sagaz para robar el corazón de Sipakomat, pero al final le va mal:

Las llamas crecían y crecían, formando un humo espeso que nublaba la vista a todos. Y en el momento preciso, coyote saltó sobre la hilera, se apoderó del corazón de Sipakomat... saltó hacia afuera, por el mismo lugar [...]

Sawi, el zopilote, dijo:

—“Sabía que algo así iba a suceder, ahora coyote se ha apoderado del corazón de Sipakomat, yo no sé qué hacer”.

Cuando coyote avanzó una gran distancia, se paró en una montaña, devoró el corazón y se le fue el alma a causa de un hechizo que se apoderó de él, inmediatamente murió (Cabeza de Vaca 58).

Como ya habíamos señalado, el pinacate y la zorra también son muy astutos, pues antes de que el coyote quiera engañarlos ya conocen sus intenciones, esto sucede en los cuentos: "La zorra y el coyote" y "El pinacate y el coyote". En el primer relato la zorra, al verse acorralada, engaña para que su opresor la ayude:

—Hermano coyote, ayúdame a detener esta piedra porque si rueda tapaná la vereda o caerá a la laguna y aplastará el queso que está ahí adentro. Si tú detienes la piedra, yo me meto al agua y saco el queso y lo comparto contigo.

El coyote pensó en comerse rápidamente el queso él solo y le dijo a la zorra:

—Mejor yo me meto por él, —y enseguida se aventó al agua. La zorra aprovechó el momento para huir, mientras el coyote se dio cuenta de que el queso no era otra cosa que la luna llena reflejada en el agua (Carvajal 29).

De la misma manera, en el segundo cuento el pinacate también miente para liberarse:

—Sé que me vas a comer. Solamente te pido que me dejes escuchar lo que platican debajo de la tierra, pues dicen que a todo el que ensucie las veredas lo van a matar".

El coyote, muy asustado, pegó la cabeza al suelo tratando de escuchar. El pinacate, sin despegar la cabeza del suelo, le dijo:

—Parece que se quedaron callados porque tienen miedo de que los oigas y te escondas.

Al oír esto el coyote, muy asustado, echó a correr para esconder la suciedad que hizo antes de encontrarse con el pinacate, quien siguió su camino despreocupadamente, pues sabía que el coyote iba a tardar en limpiar las veredas y caminos de toda la suciedad que había hecho (31).

En ambas parábolas aparece un toque humorístico que logra captar la atención del lector, pero a la vez logra cumplir con la transmisión de una enseñanza que se encuentra bajo la máscara de un cuento.

Mauricio Mixco, parafraseando a Bright, nos dice que "el coyote representa una paradoja filosófica. Es la deidad creadora que del caos saca el orden del Universo y a la vez representa las mismas fuerzas del caos que se manifiesta en su comportamiento barbárico". Al coyote se le menciona como "el tramposo en la literatura antropológica, pero es un tramposo sin éxito" (Garduño 290).

Aunque la estructura de estos relatos mencionados anteriormente no son tan complejos como una novela u otro tipo de obras, debemos tener en cuenta lo que afirma Giménez, de acuerdo a la incorporación de referentes reales e imaginarios, verdaderos o inventados, donde juegan un papel importante los mitos, tradiciones y aquellos que participan en la conformación del sentido de pertenencia; sin embargo, debe tenerse presente que "la validación del mito no se ubica en su veracidad, sino en su adaptación colectiva y su funcionalidad" (39).

En este aspecto, la función de estos relatos Kumiai es mantener una tradición oral donde la memoria de sus antepasados no quede en el olvido, pues a partir de la llegada de los españoles existieron muchos cambios que afectaron la estructura social, económica y política de los nativos; sin embargo, algunos indígenas, conscientes de la necesidad imperiosa por mantener su lengua relatan estas historias para transmitir su idioma y enseñar a las futuras generaciones un saber ancestral cargado de sabiduría. Así mismo, Olmos indica que "las sociedades tradicionales rigen la transmisión de su conocimiento por el principio de la oralidad " (23).

Esto último es de sumo interés dentro de la comunidad Kumiai, pues Gregorio Montes Castañeda, se ha dado la tarea de promover y recopilar dichos cuentos para que las nuevas generaciones de la etnia, las conozcan y no olviden los relatos que alguna vez él escuchó de su madre. En una entrevista personal realizada a Gregorio Montes, dijo que si bien la mayoría de los indígenas no conocía cómo iniciaban los cuentos o cómo terminaban, sí podían decir que en alguna ocasión han escuchado el mito "El coyote y el Gato Montés" que forma parte de su legado cultural.

Asimismo, cuando hablamos de identidades culturales, Valenzuela Arce afirma que esta se da a partir de "la integración de una red semantizada donde se adoptan códigos y símbolos colectivos" (36). Dichos símbolos pueden ser artefactos, objetos, instrumentos, vestuario, ritos, lugares, entre otras cosas. La figura del coyote podríamos clasificarla dentro del "significado cultural" que Giménez define como "aquellos elementos compartidos por los individuos dentro de un grupo o sociedad, pero que al mismo tiempo tienen una relativa estabilidad dentro del grupo"(379).

Esta última declaración es muy elemental, ya que el icono del coyote está presente no únicamente dentro de la cultura Kumiai, sino también es compartido con las otras etnias de la región del estado. Esto quizás se deba a que el hechicero, figura importante dentro de la estructura social, ejercía gran influencia en la población indígena, pues era un intermediario en los asuntos espirituales, de salud, del bienestar y además auguraban el buen año donde iba a haber mucha comida en invierno o pronosticaban cuando alguien iba a morir, en este caso el presagio era avisado por un tecolote o un coyote, quienes eran los principales mensajeros de la muerte (Moller 102). Esta última idea sigue vigente dentro de las creencias de los Kumiai, ya que de acuerdo con Juan Aguiar Emes:

[...] El coyote te trae noticias a veces buenas y a veces malas, dependiendo de si el coyote llega a una casa, pues este trae una noticia que algún familiar que está próximo a que se va o alguna cosa que va a suceder a ti, o a uno de tus familiares... El tecolote también te enseña mucho, por ejemplo, los cantidos que te dé, a veces el canto que da es el cambio del tiempo que va a ver. Viene exactamente a tu casa, uno de esos animales tiene ala, uno, dos o tres cantidos que da, luego sientes tú que algo va a pasar, el cuerpo te avisa que algo va a pasar.

Sientes tú la vibra del animal (Entrevista personal, realizada el 20 de noviembre de 2008).

De acuerdo con el testimonio de Aguiar, indígena Kumiai de San Antonio Nécua, la presencia del coyote o tecolote son indicios de malos presagios, esta idea se ve muy bien reflejada en la leyenda "El coyote se devora el corazón de Sipakomat" que nos indica la manera que intentan ahuyentar al coyote:

Hasta que un día, el dios cayó enfermo alrededor de su cama con hierbas, todas se acercaron con cuidado [...] Y luego todos mandaron a coyote hasta el sol a traer fuego, para que se mantuviera lejos (Cabeza de Vaca 55).

Esta precaución no es sólo por las malas intenciones del coyote, sino que su sola presencia cerca de la deidad ya indicaba el agüero de la muerte de Sipakomat.

La trascendencia de la representación del coyote dentro de la identidad Kumiai ha llegado a tal punto que es parte ya de la cosmovisión y representación cultural, pues existe un canto denominado *Jatpa thomi*, que significa "el coyote está llorando".

3.1.3 La creación

De acuerdo con Garduño, las cosmogonías indígenas y los mitos forman parte de la información transmitida a través de la tradición oral; en la actualidad la mayor parte de las primeras son materia exclusiva de la investigación documental, ya que lo que

prevalece en la memoria de los más ancianos son pequeñas historias, fábulas y leyendas.

Por otra parte, dichas cosmogonías fueron recogidas por los investigadores en trabajo de campo, realizado en el primer tercio del presente siglo XXI; en ellas se puede apreciar la incorporación de elementos propios del cristianismo, tales como las fuerzas del bien y del mal, aunque en algunas ocasiones concebidas ambas como fuerzas creadoras (286).

Esto último es de suma importancia, pues en todas las culturas del mundo existen mitos que hablan acerca del origen del universo, en este aspecto Olmos indica que en la cultura, considerada una de las primeras creaciones humanas que transforman la naturaleza, se poseen distintas representaciones en el pensamiento mítico. “Estas se refieren que al principio sólo existía la oscuridad, tras la cual siempre aparecerá el demiurgo o personaje creador que le dará sentido al caos imaginario, del cual extraerá la vida, la naturaleza, los animales y los hombres [...]” (30).

En el mito "La creación", vemos que el ser que da origen al mundo es Teipakomat, esta divinidad crea el planeta y después con la ayuda de las hormigas y los insectos, forman un monte que se refiere a la primera Tierra.

En otro pasaje del mito se menciona:

Luego *Teipakomat* quiso la luz, para lo cual cogió un puñado de tierra amarilla, la comprimió hasta hacer una pelota y la tiró al cielo, donde se quedó convirtiéndose en la Luna. Pero aquella luz era muy pálida, así que *Teipakomat* buscó tierra roja e hizo otra pelota, que lanzó nuevamente al cielo y así formó el Sol, que sí daba

suficiente luz. Después formó todos los animales, luego con tierra formó al ser humano. Al principio todos los hombres hablaron el mismo idioma (Olmos 132).

Como ya se había mencionado, el mito de los aborígenes Kumiai posee rasgos del cristianismo, en esta cita podemos observar que aunque el relato habla de dos personajes llamados el hermano Mayor (Teipakomat) y el hermano Menor. Sólo el primogénito es quien da origen y vida al cosmos, pero al mismo tiempo visualizamos algunas similitudes con Génesis, entre ellas que en un principio había únicamente agua, existía la oscuridad, un dios decide hacer la división entre el día y la noche, posteriormente la creación de animales y por último el hombre es hecho a partir del polvo en el caso de la Biblia, mientras que en el mito Kumiai se habla de la tierra.

Aunque probablemente las etnias bajacalifornianas hayan escuchado por parte de los misioneros la versión bíblica, éstos quizás combinaron los elementos cristianos adaptándolos a su entorno cultural. Este último aspecto es interesante, pues Giménez menciona que la identidad “no es más que el lado subjetivo de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales” (377).

Por ello el hecho de que el mito "La creación" sea parecido al primer relato de la Biblia, no significa que precisamente hayan vuelto a contar una historia religiosa. La importancia de este relato radica en la medida de cómo este grupo indígena adaptó, recreó y le dio vida y sentido a una historia que quizás no formaba parte de su esquema social.

Dentro de las funciones de los mitos, se encuentra la explicación a sucesos naturales, la creación del universo, las explicaciones a algunas costumbres y la lucha de las fuerzas del bien y del mal.

En el mito "La creación", observamos por qué la humanidad tiene ciertos defectos, como la falta de honradez:

Un poco después, el Hermano Menor le gritó desde abajo: “¿Cómo se ve allá?”.

“¿Cómo subo?” “Con los ojos abiertos, para que puedas ver dónde estoy”, repuso el Hermano Mayor maliciosamente, porque lo que quería era que el joven se dañara la vista para quedar él como el más fuerte y el de mayores bienes. Porque mintió él, mienten los seres humanos, es el principio de la falta de honradez en la Humanidad (Olmos 131).

Mientras que en la concepción cristiana los defectos del hombre provienen de la desobediencia de nuestros primeros padres: Adán y Eva, en el relato Kumiai se debe a la mentira de Teipakomat para quedarse con todo.

El método científico trata de explicar de una manera objetiva y comprobable los hechos naturales, los indígenas Kumiai recurren a su tradición oral para interpretar dichas condiciones. Esto se contempla en la siguiente cita:

Cuando el Hermano Menor subió a la superficie llevando su avecilla, se había quedado ciego, porque llevó abiertos los ojos. Después de estar un rato en la superficie de las aguas, el Hermano Mayor cambió su tejón por la avecilla del otro y le dijo que era hora de regresar a su cueva. El joven palpó la gruesa pelambre del tejón, y dijo: “Hermano: éste no es mi animal; el mío tiene suave la piel”.

“Sí, es el tuyo”, repuso el interpelado, con lo que el joven; lleno de ira, volvió a la cueva.

Desde entonces, cuando el Hermano Menor está inquieto y se agita, tiembla la Tierra. Él causa los temblores. No tiene nombre, pero el Hermano Mayor, quien creó todo, se llama *Teipakomat* (131).

Aquí el fenómeno natural queda sintetizado a la reacción obtenida por el hermano Menor y no a la explicación del movimiento que ejercen las placas tectónicas. Este hecho innegable de entender los fenómenos naturales, según Alfonso Caso, en su libro El pueblo del sol sucede cuando el hombre, posicionado ante la naturaleza que le asombra y anonada, al sentir su propia pequeñez ante fuerzas que no entiende ni puede dominar, pero cuyos efectos dañosos o propuestos sufre, proyecta su asombro, su temor y su esperanza fuera de su alma y, como no puede entender ni mandar, teme y ama, es decir, adora (11).

Con respecto a la explicación de las distintas lenguas que existen en el estado, los indígenas Kumiai lo adjudican en su mito "La creación" a la desintegración de cierta deidad, como lo muestra la siguiente nota:

Entonces, algún tonto arrojó un palo ardiendo al techo de la rama, y ésta se incendió con *Maijiyowita*, el cuerpo se le fue desintegrando en pedazos que saltaban como chispas y caía sobre la gente, y ésta empezó a hablar distintos idiomas, según los trozos ardientes que le cayeron encima (135).

Esta porción de la trama tiene semejanzas al suceso ocurrido en el relato de Génesis que habla acerca de Nemrod, el cual quiso construir una gran torre en un lugar

llamado Babel para hacerse famoso y ser célebre ante los demás; sin embargo, Jehová se enojó y confundió el idioma de los hombres para que se dispersaran en diferentes lugares de la Tierra.

Por otra parte, en el mito "Maija Awi Dios Serpiente de Agua" se esclarece la razón por la cual cada grupo indígena de la región tiene diferentes canciones:

Después de haberse enrollado por mucho tiempo, los seres humanos se mostraron temerosos debido a su gran tamaño. Así que arrojaron fuego al techo de la casa y lo quemaron. Cuando la lumbre le llegó, estalló. Todo el conocimiento salió volando de él. Se esparció por todos lados; a cada tribu le tocó algo. Por eso es que una tribu conoce la canción del gato montés (*kuñemih*) y otra el *wa kerok* y una tercera sabe el peón; algunos aprendieron a ser hechiceros o curanderos, o bien oradores, pero no muchos (Olmos 130).

También en este mismo relato se menciona cómo se dispersaron las distintas etnias: “Después de que la casa se quemó, los seres humanos no quedaron satisfechos; así es que se distribuyeron en todas direcciones. Los que se fueron al sur eran los más antiguos; se llaman *koal*, *kolew* y *ajwat*” (130).

3.1. 4 Explicaciones de ciertos fenómenos

Los ambientes naturales varían en cada uno de los estados del país, en esta cuestión en cada lugar existen leyendas acerca del origen de ciertos volcanes, lagos, montañas o ríos.

Madrazo define las leyendas como el corpus de narraciones de una comunidad que son producto de la "transmisión oral" y constituyen un legado en el tiempo. Además, representan el testimonio "vivido y contado" de los antepasados, donde la imaginación y la realidad se mezclan para mencionar una anécdota.

Las leyendas son muy semejantes a las historias, aunque tienen elementos sobrenaturales, son vistas como reales, porque suponen la presencia de un testigo que puede dar fe a lo acontecido, este informador omnisciente dentro de la trama, se diluye en un anónimo e impersonal: "se dice". Asimismo, están descritas en tiempos y lugares reconocidos empíricamente (25).

Como escenario de recreación literaria, los indígenas Kumiai toman de base el Cerro Cuchumá, situado al poniente del municipio de Tecate, tal lugar es de suma importancia dentro de esta comunidad ya que ahí se realizaban rituales mágico-religiosos y de iniciación chamánica. Por otra parte, el ecosistema con el que cuenta este lugar es de gran interés, pues existen chaparrales submontañosos, hermosos bosques, encinos, alisos, sicomoros y permite el refugio de una variedad de fauna silvestre.

En esta zona, de acuerdo con Moller, se han encontrado puntas de pedernal que fueron usadas en las flechas de los indios Kumiai, así como vasijas de barro y molcajetes de piedra que empleaban en sus quehaceres domésticos.

Cuchumá representaba el lugar de los poderes para los indios en cuya tranquilidad adquirirían un poder espiritual, mediante el cual los hechiceros subían a la cima de la montaña para preguntar acerca de las enfermedades o para celebrar los ritos de iniciación de los jóvenes (27).

Otra idea con respecto a la montaña sagrada (Cuchumá) era que estaba habitada por espíritus y señores del montículo, por ello sólo podían ir los curanderos, para obtener fuerzas, éstas las obtenían a través de los trances o las inspiraciones que les revelaban el poder de los espíritus del bosque, de las montañas, de ciertos animales y el saber predecir la muerte (120).

Por largo tiempo, y de acuerdo con el estudio de las mitologías indígenas, se decía que Cuchumá fue el cerro que alguna vez había sido isla. Los indios comunicaban que esa montaña era sagrada y allí había un joven guerrero que recibía su segunda invitación para estar solo en una o más noches recibiendo visiones en sus sueños. De estas ensoñaciones se determinaba su posición dentro de la tribu y la línea de trabajo que él seguiría para convertirse en hechicero (57).

Si tomamos como base la versión anterior del posible significado del Cuchumá, encontramos que los Kumiai emplean una idea similar para explicar quién era esta sagrada montaña, esto lo podemos observar en la leyenda "El sombrero del guerreo Kuchumá", en la cual se nos narra lo siguiente:

El guerrero Kuchumá estaba enamorado de la princesa Peña -blanca y ella de él. Pero existía otro guerrero llamado Cerro-azul que también estaba enamorado de Peña-blanca y viendo que ella le correspondía a Kuchumá, por coraje lo retó a una gran pelea.

En esa pelea murió Cerro-azul, pero Kuchumá cayó herido [...] (Cabeza de Vaca 73).

Como podemos observar, dichos lugares tienen un referente común para los nativos de Baja California, ya que en ellos realizaban sus ceremonias; sin embargo, en la obra literaria no están usadas para reflejar la realidad, ya que, de acuerdo con Kott:

La obra de arte y en particular la obra literaria son estructuras que se asemejan a la realidad de la misma forma que un mapa aéreo a la realidad geológica. Todos los medios del arte y todos los medios de la literatura en definitiva constituyen diferentes códigos utilizados para repetir en la imaginación, y de modos completamente diferentes, la estructura elemental de la realidad. Toda literatura es un sistema de código, toda la obra literaria usa un código en particular (Citado en Maurice 225).

Estos rasgos singulares de la obra literaria permiten que el escritor represente una realidad que conoce, pero al mismo tiempo pueda transformarla y hacer de ella solamente un conexo, ya que la importancia radica en la imaginación, en los recursos estilísticos, en los personajes y los espacios para mostrar al lector otra posible versión.

Las leyendas poseen un tono especial que es el misterio, eso mismo puede visualizarse en la leyenda Kumiai:

La montaña Peña-blanca, muestra la blancura de su amor. Cerro-Azul no encuentra descanso por su ira y atrevimiento; dicen que el guerrero se aparece en la punta del cerro. Se le puede ver, desde lejos ahí acostado, con su penacho, pectoral y sus manos en el regazo (Cabeza de Vaca 73).

No obstante, de igual forma vemos cómo la cosmovisión de la etnia yumana es muy parecida a la cultura prehispánica Mexica, quienes narraban la leyenda de Iztaccíhuatl y Popocatepetl, una de las versiones señala que Iztaccíhuatl, hija del cacique de Tlaxcala, se había enamorado del joven Popocatepetl, uno de los principales guerreros de este pueblo. Ambos se profesaban un amor inmenso, por lo que antes de ir a la guerra, el joven pidió al padre de la princesa la mano de ella si regresaba victorioso. El cacique de Tlaxcala aceptó el trato, prometiendo recibirlo con el festín del triunfo y el lecho de su amor.

El valiente guerrero se preparó con hombres y armas, partiendo a la guerra después de escuchar la promesa de que la princesa lo esperaría para casarse con él a su regreso. Al poco tiempo, un rival de Popocatepetl inventó que éste había muerto en combate. Al enterarse, la princesa Iztaccíhuatl lloró amargamente la muerte de su amado y luego murió de tristeza.

Popocatepetl venció en todos los combates y regresó triunfante a su pueblo, pero, al llegar recibió la terrible noticia de que la hija del cacique había muerto. De nada le servían la riqueza y poderío ganados si no tenía su amor.

Entonces, para honrarla y a fin de que permaneciera en la memoria de los pueblos, Popocatepetl mandó que 20,000 esclavos construyeran una gran tumba ante el Sol, amontonando diez cerros para formar una gigantesca montaña.

Desconsolado, tomó el cadáver de su princesa y lo cargó hasta depositarlo recostado en su cima, que tomó la forma de una mujer dormida. El joven le dio un beso póstumo, tomó una antorcha humeante y se arrodilló en otra montaña frente a su amada, velando su sueño eterno. La nieve cubrió sus cuerpos y los dos se convirtieron, lenta e irremediabilmente, en volcanes.

Desde entonces permanecen juntos y silenciosos Iztaccíhuatl y Popocatépetl, quien a veces se acuerda del amor y de su amada; entonces su corazón, que guarda el fuego de la pasión eterna, tiembla y su antorcha echa un humo tristísimo.

En cuanto al cobarde tlaxcalteca que por celos mintió a Iztaccíhuatl sobre la muerte de Popocatépetl, desencadenando esta tragedia, fue a morir desorientado muy cerca de su tierra, también se convirtió en una montaña, el Pico de Orizaba y se cubrió de nieve. Le pusieron por nombre Citlaltépetl, o "Cerro de la estrella" y desde allá lejos vigila el sueño eterno de los dos amantes a quienes nunca, jamás, podrá separar (Leyenda mexicana Iztaccíhuatl...).

Esta última parte de la transfiguración de los personajes en montañas se da también en la leyenda Kumiai:

El tiempo transcurrió y transcurrió, cubriendo a los jóvenes de piedras abiertas, que muestran las heridas de los dos enamorados.

Kuchumá llora su herida; por eso cuando está triste, aparece en lo alto de la montaña un sombrero de nubes. Cada que llueve Kuchumá está triste (Cabeza de Vaca 73).

El tema del amor está manifiesto también de una manera trágica, pues ante el deseo del amado, la muerte es la única solución que puede remediar el pesar tan profundo, esto se ve en la decisión de la amada: [...] Peña-blanca, al no poder sanar la herida de su enamorado se quedó a sus pies llorando, y no se volvió a levantar (73).

Aunque existen varias adaptaciones sobre el nombre de Cuchumá, una de ellas menciona que tal nombre se debe a que en la falda de ese cerro vivió un jefe Kumiai muy valiente, y por ello bautizaron el lugar con su nombre. Por otra parte, de acuerdo con las versiones no indígenas, cuentan que Cuchumá se llamó Juan García quien era un bandolero español, que huyendo de las autoridades virreinales llegó hasta ese lugar y en él se refugió contando con la protección del reducto indígena que ahí habitaba, además enterró un tesoro muy rico en oro y joyas preciosas.

Según Jorge Meison, dice que Cuchumá fue el nombre de un indio alzado que ahí había vivido. Otra versión es la de los Kumiai del Norte, que lo denominaban con la expresión Cu- Má que significa “míralo allá está” tal vez se refieren a las migraciones de ellos hacia el Sur del territorio de Baja California, una de sus necesarias pasadas para ir a la costa era este baluarte rocoso (Cuchumá). De acuerdo con lo explicado por Delfina Cuero, dice que la leyenda dice que era un hechicero que ahí vivía, cuando llegaron los mexicanos no supieron lo que los indígenas decían, los Kumiai norteños señalaron con el nombre de Cu- Má a la montaña sagrada y los mexicanos, por no entender la lengua, dijeron Cuchumá, y desde entonces ese cerro se le llama así (Moller 28-29).

Sin embargo, sea cual sea la versión correcta con respecto al verdadero significado de Cuchumá, lo cierto es que para los indígenas Kumiai los guardianes de la montaña siempre serán Peña-blanca, Cerro-azul y Kuchumá.

Dentro del repertorio de explicaciones contadas en la literatura Kumiai, también explican las causas de la formación de ciertos relieves de Baja California, éstos están tratados en sus mitos "Maija Awi Dios Serpiente de Agua" y "La creación", en donde se nos explican el origen de estos paisajes: "La cabeza de Maija awi se quemó hasta convertirse en cenizas [...] No llegó muy lejos. En el río Colorado existe una cordillera rocosa blanca. Ése es su cuerpo. Un cerro negro cercano es su cabeza" (Olmos 130).

En la siguiente cita se nota lo siguiente: "*Maijiyowita* era alargado; parecía ciempiés. Salió del margen occidental del río, y por donde le iba arrastrando la cola dejaba un rastro de rayas blancas que todavía pueden verse ahí" (133).

Los Kumiai no solamente se limitan a explicar los panoramas del estado, sino que además manifiestan, en el cuento "Los dos hermanos", la razón por la cual tenemos una marca en la uña:

Una vez que formaron todo esto, pensaron dónde poner el sol que el hermano mayor traía en una uña, él quería poner el sol a la altura de un bastón y el menor dijo: ¡No! Porque entonces los hombres que nazcan se van a quemar, mejor ponlo en la palma de tu mano, El hermano mayor le hizo caso y lo puso donde el menor le dijo, éste entonces le pegó por debajo de la mano, para que el sol quedara más alto.

Es por eso que todas las personas tenemos una señal blanca en la uña, indicando donde estaba el sol (Carvajal 21).

3.1.5 El origen de Nejí

Juntas de Nejí es uno de los asentamientos de la comunidad Kumiai que se divide en dos secciones, la primera está en la delegación del Valle de la Palmas, y la segunda se encuentra al oriente de la Rumorosa, municipio de Tecate. Este lugar se halla físicamente dentro de la subprovincia fisiográfica denominada Sierra de Baja California, la cual se caracteriza por el relieve, los lomeríos, las mesetas disectadas, cañadas, cañones y valles intermontañosos.

Entre las principales cañadas y cañones que abarca la zona, se encuentra el Cañón del Álamo, la Cañada el Hondable, el Cañón de las parras y la Cañada el Cuñir.

En Nejí habitan cuatro familias. Este lugar es muy conocido por sus mitos y leyendas, ya que en dicha zona existe una piedra conocida como "La mujer de Nejí", de la cual los indígenas Kumiai relatan en el cuento "La mujer que se hizo de piedra" lo siguiente:

Nejí debe su nombre, a una anciana que vivía, en ese lugar con varias mujeres y jóvenes, las cuales diariamente iban a cortar al llano, alfilerillo, barba de chivo, hierbas con las que diariamente se alimentaba la anciana.

Mientras cortaba las hierbas, la anciana subía a un cerrito y desde ahí las observaba desde lo lejos, acompañada de las jóvenes.

Pero un día la anciana ya no regresó con las jóvenes, la buscaron y la encontraron en forma de piedra, con la mirada fija hacia el llano, en el lugar donde siempre se subía a observar, mientras ellos recolectaban hierbas.

Desde entonces ese lugar se llama Nejí, ya que la anciana se apellidaba Kunjit (Carvajal 27).

Este cuento tiene su referente inmediato, pues en la cima de la cuesta que se encuentra al sur de Nejí, aproximadamente a 80 metros de distancia del panteón de la localidad, se encuentra escondida entre los chamizos la formación rocosa como La mujer de piedra. Además, en esta misma rampa se puede observar el amplio panorama del valle (Carvajal Proyecto de turismo 5).

El ingenio de los indígenas Kumiai por narrar o crear una historia a partir de una columna pétreo, nos habla mucho acerca del folclore y versatilidad de un pueblo que hace uso de la recreación para declarar la toponimia de ese territorio.

3.1.6 La botánica de la península bajacaliforniana

Dentro de las explicaciones con respecto a la flora de la región, los Kumiai tienen un cuento llamado "Los árboles sagrados", en tal narración detallan la razón por la cual los árboles como el pino, el piñón y el encino caminan hacia la costa y después de tanto caminar deciden descansar en diferentes partes.

Estos arbustos son muy característicos de la comunidad Kumiai y se encuentran ubicados en distintas partes de la región.

Debido a que las identidades culturales se forman a partir de una red semantizada de códigos o símbolos colectivos, se puede prever que la recolecta del piñón no sólo significaba adquirir dicho fruto, sino que de según Garduño servía de pretexto para reunirse cada año con las distintas tribus de la región, intercambiar regalos o para buscar pareja (130). Esta pizca es realizada durante los meses de julio-

agosto, se localiza en las partes altas de San Pedro Mártir, Sierra de Juárez y Sierra Baja California, en las partes altas de San Antonio Nécua y la Rumorosa, de ahí que en el relato se mencione: “Después de mucho caminar se cansó el piñón y se quedó a vivir en la parte más alta de la sierra; siguieron caminando el pino y el encino (Carvajal 25)”.

Las semillas del piñón son empleadas por los nativos que las tuestan con sal y un poco de grasa, y las consumen directamente.

El encino se encuentra en los asentamientos Kumiai de San José de la Zorra, Nejí, La Huerta y San Antonio Nécua, las propiedades de esta planta son de carácter medicinal y es empleada por la comunidad para bajar la hinchazón de manos y tobillos. En el cuento lo detallan así: “Casi llegando al poblado de La Huerta, donde aún viven los indios Kumiai, se cansó el pino y se quedó, por lo que a este lugar se le conoce como Pino Bailador “(25).

La bellota (fruto del encino) es recolectada por las distintas etnias durante los meses de octubre y noviembre, posee un uso tradicional dentro de los yumanos tanto de California como de Baja California. Según Iraís Piñón en la obra, Recetario indígena de Baja California cocina indígena y popular K'miai, Pai- pai, Kiliwa, Cucapá y Cochimí. Prácticas alimenticias de los pueblos de tradición yumana en Baja California, hasta hace poco en las comunidades era consumida como único alimento por los cantores y danzantes, a quienes se les atribuía un carácter sagrado. Ellos la comían durante los 15 días que antecedían a la fecha de celebración de alguna de las ceremonias importantes, especialmente por quienes eran los ejecutantes. Esta práctica se sigue realizando en algunas de las comunidades y es de carácter privado. Sin embargo, la

mayor parte de los nativos la come durante las fiestas acompañando los alimentos ancestrales (11).

De acuerdo a esta práctica generalizada por los habitantes de las diversas etnias de la península bajacaliforniana, se narra en el cuento lo siguiente: “Por último el encino siguió su camino, pues tenía la intención de llegar a todas las tribus Kumiai para darles la bellota con que preparaban su alimento, de tal manera que llegó a todas las comunidades de la costa” (25).

3.1.7 La lucha entre el bien y el mal

Cuando hablamos de fuerzas creadoras siempre surge la dualidad entre el bien y el mal, que son originadoras de todo. De acuerdo con Caso, cuando un pueblo ha alcanzado cierto grado de elevación cultural personaliza a sus deidades, sus sentimientos religiosos y los percibe con características humanas, pero dotados de un poder sobrenatural.

De igual forma, los cambios acontecidos a la humanidad se explican por la lucha entre los dioses. Como lo primero que el hombre distingue es la infinita variedad de los fenómenos, atribuye esa pluralidad de causas diversas del mundo; por otra parte, el antagonista a veces se nota entre las fuerzas naturales: los árboles arrancados por el huracán o el mar que azota la costa; el fuego que consume el bosque o el terremoto que raja la tierra, son otra de sus manifestaciones. Con esto en mente, es preciso señalar que para la explicación de la dualidad entre el bien y el mal, siempre se colocarán en el dios bueno todas las cualidades de fuerza, bondad y belleza, y en el

demonio o dios malo, a quien se atribuye gran potencia, todas las maldades y errores (15-16).

En los mitos Kumiai estas representaciones también están presentes, por ejemplo, en la narración "Maija Awi Dios Serpiente de Agua", el antagonista es el monstruo marino, Jamilkotat, este personaje es la figura que trata de impedir que los habitantes del lugar vayan a visitar a Maija Awi, quien es la portadora de todo el conocimiento cultural. Sin embargo, aunque trata de oponerse no consigue su objetivo, como lo vemos aquí: "Otro monstruo marino, *Jamilkotat*, se iba a tragar a quien tratara de ir a donde se encontraba *Maija awi*. Así es que los seres humanos dijeron que la persona que iría debía convertirse en burbuja"(Olmos129).

También, en "La creación" observamos estos elementos opuestos. El hermano Mayor (Teipakomat) representa la maldad y la astucia, mientras que el hermano Menor representa la benignidad, el amor y la humildad. No obstante, a pesar de esta contraposición de sentimientos, ambas fuerzas creadoras prevalecen sin ningún problema, pues el hermano Mayor crea la tierra y el hermano Menor, a pesar de la injusticia de su pariente, no busca causarle ningún mal.

Otra de las figuras opuestas dentro de este mito son el monstruo Maijayowita, personaje que posee todo el conocimiento, y Halkwitat, figura que se contrapone para que los humanos encuentren la sabiduría. Estos dos personajes son un paralelo comparable a los que aparecen en el mito "Maija Awi Dios Serpiente de Agua", donde también aparece un ser que posee todo el saber (Maija Awi), pero al mismo tiempo existe el adversario representado por el monstruo marino, Jamilkotat. Es atractivo

observar que en estas narraciones kumiai la maldad siempre es vencida por el bien y los adversarios no son descritos físicamente, sino que con la palabra monstruo engloban la aversión y todos los rasgos negativos del personaje antagónico.

Una nota que vale la pena mencionar con respecto a la representación de la serpiente (portadora de todo el saber), es que de acuerdo con las afirmaciones de los Kumiai, se decía que los hechiceros se convertían en víboras de cascabel, esto está referido dentro de las leyendas tanto de los Kumiai del Norte como los de Baja California (Moller 118).

Aunque en el mito "Maija Awi Dios serpiente de agua" no se dice que el shamán se convirtió en culebra, podríamos deducir, por lo antes señalado, que es una posibilidad, ya que ese personaje dentro de la historia es el que mayor relevancia y prominencia tiene, pues es el portador de todo el conocimiento, algo muy similar a la figura del shamán.

3.1.8 La importancia del shamán (*Kusiya*)

Tanto en Mesoamérica como Aridoamérica, existió una clase social muy privilegiada que tenía a cargo velar por el bienestar físico, emocional y, sobre todo, espiritual dentro de la colectividad, pues el favor de estas personas encumbradas traía bendiciones a quienes los consultaban. En cambio, el no tener una buena relación con el shamán podría conllevar problemas.

Esta forma de pensamiento es una idea generalizada en las culturas indígenas de México. Así como los mexicas, mayas y las demás culturas sostenían un profundo

respeto por este icono social (shamán o hechicero) también los indígenas bajacalifornianos mostraban reverencia a estas figuras.

Además, según Garduño, el hechicero era fundamental para transmitir las enseñanzas por medio de las ceremonias, así mismo guiaba al grupo, curaba a los enfermos y era el maestro de los adolescentes. Una de las cualidades que lo distinguía de los demás era el potencial que adquiría en el rol de relator de los sucesos, mitos y profecías, ya que entonces se convertía en la única figura capaz de reunir a toda la comunidad alrededor de él, incluyendo a los niños.

Los sueños del shamán lo orientaban para encauzar a la tribu, y por medio de las alucinaciones adquiría su poder que le servía para tener sabiduría y llevar a cabo tareas psicoterapéuticas, las cuales consistían en gran medida en la interpretación de los sueños de sus pacientes (217).

Asimismo, estos sacerdotes eran los mismos hechiceros-relatores que estaban encargados de establecer un vínculo de comunicación con un mundo sobrenatural, en el cual se transportaban al otro mundo para conversar con los espíritus y adquirir así una fuerza sobrehumana que utilizaban en beneficio de su cultura, ya fuera para aliviar las enfermedades, promover la fertilidad, influir en el clima, pronosticar el futuro o interceder ante las fuerzas extrañas para favorecer a su gente (257).

Esta explicación es de vital consideración para comprender los mitos "Maija Awi Dios serpiente de agua" y "La creación", pues estos hechiceros o *Kusiyae* tenían una fuerza mágica para poder combatir a los monstruos, como aquí se observa:

Así es como se convirtió en burbuja el hombre que había hablado. De todas maneras, el monstruo marino lo devoró. Cuando se encontró dentro de él, primero fue al norte, pero no pudo encontrar la salida. Luego fue al sur, al este y al oeste, pero no encontró cómo salir. Luego apuntó su mano hacia el norte; era un poderoso hechicero o *kusiyae*, y tomó una piedra azul. La rompió para sacarle filo, luego le hizo al monstruo y por allí huyó (Olmos 129).

Esta porción de la historia nos reafirma la importancia y el respeto que poseía el shamán dentro de la comunidad, pues a pesar de que la mayoría deseaba ir con Maija Awi para que les enseñara los cantos, bailes, hacer cestos, etc., ninguno se atrevía a ir, solamente el hechicero fue el más capacitado para hacer esta labor de la cual salió librado del contrincante.

Aunque el mito "La creación" no se menciona que sea un *Kusiyae* quien visita al monstruo Maijayowita (portador del conocimiento) podemos deducirlo porque al igual que en el otro relato hace lo mismo para salir del cuerpo de Halkwitat:

Enviaron al mensajero, quien se fue por el río en una burbuja de agua y así llega *Halkwitat*, donde las montañas lindaban con el río, al norte de *Yuma*. *Halkwitat* era como un profundo hoyo con una corriente de agua interior. El hombre de la burbuja cayó al hoyo y se encontró de pronto en el estomago de *Halkwitat*. Entonces, avanzó hacia el norte y consiguió una afilada piedra azul, con la que abrió el estomago del monstruo y pudo seguir su camino al sur, al hogar de *Maijiyowita*, al que al fin llegó y le pidió que viniera a *Wikami* a enseñar a la gente cómo hacer cosas. *Maijiyowita* prometió, y el mensajero volvió al norte volando por los aires (133).

En ambas citas, vemos que el shamán se muestra como el héroe que salva al pueblo de la total ignorancia. Por si fuera poco, muestra ser más inteligente y poderoso

al momento de convertirse en burbuja, logra entrar al cuerpo de los monstruos y derrota a los enemigos.

3.1.9 Los cantos, bailes y música

En todas las culturas la necesidad de expresarse por medio de algunos cantos, instrumentos o movimientos del cuerpo ha sido para expresar la euforia y la alegría de algún evento célebre. Además, otra de las razones es para dar gracias a los dioses por los favores obtenidos, como fue en el caso de los antiguos mexicas o mayas, quienes al unísono de la música se entregaban para adorar a Tláloc, Huitzilopochtli, Tecaztliipoca y Quetzalcóatl. En el caso de los mayas se encontraban las divinidades: Itzamnaaj, K'inich Ajaw, Yum Kimil, Ix Chel, Chac. En la danza de esta cultura se entrelazaba el tiempo que afectaba directamente en su destino, asimismo toda fiesta se iniciaba con algunas abstinencias, en especial la llegada del año nuevo.

En la época prehispánica al canto y a la danza se les denominó *in cuicatl in xochitl* (el canto y la flor), porque era una forma de ofrenda que permitía estar en contacto con las deidades que se manifestaban en la naturaleza, ya que a la danza se le consideró como una forma de concentración en movimiento con lo cual, al ofrendar y pedir, se podía canalizar su fuerza al logro de objetivos. A la danza ritual se le llamó *macehualiztli* (merecimiento) y a la danza popular se le llamó *netotiliztli*. Las sentadillas y movimientos serpentinos representaban la fertilidad, los pasos asentados en el suelo iban realizados para la tierra y la siembra; las vueltas el aire y el espíritu; los pasos avanzados y retrocedidos representaban el fuego, y los pasos zigzagueantes al agua.

Después de la caída del imperio mexica en 1521, los franciscanos prohibieron el uso de los instrumentos de percusión (huéhuetl y teponaztle) por considerarlos paganos, a quien llegara a tocar uno se le cortaban las manos. En 1525 dichos frailes introducen para las danzas los instrumentos de cuerdas, pero como para el indígena la danza era sagrada, no podían tocar la música con cualquier instrumento; es así que para 1531 crean las guitarras de concha de armadillo, ya que éste era un animal sagrado. A este nuevo instrumento se le llamó concha, mecalhuehuetl, zin-zin o ayoyote. Asimismo se agregó a los bailes el uso de la mandolina. (Danzas mexicas).

Para la investigadora Norma Carvajal, los cantos Kumiai tienen una estrecha relación con la naturaleza y los sucesos de la vida cotidiana, de esta forma le hablan al sol, a las plantas, a los animales y a su hábitat en general. Así, cuando se entona una canción, se ejecuta con una sonaja y se armonizan cuatro ritmos que marcan las pautas de la representación:

El primer paso, llamado *Kuñmi*, se baila para atrás y para adelante, marcando el ritmo con el cuerpo, en el cual se enlazan personas por la cintura y se ubica un hombre en medio de dos mujeres; el segundo, denominado *Jmsir*, también llamado doble paso, descansando alternativamente en uno u otro pie; el tercero *Xakualmech* o pajaritos se baila de brinquito; y el cuarto, *Numulh*, en el cual se balancea el cuerpo hacia un lado y hacia el otro, o bien, dando vueltas; éstos últimos tres pasos pueden ejecutarse de forma individual o por parejas.

Cada canto tiene su significado y horario de baile, aunque en las fiestas, que generalmente duran tres días, se baila y se come desde la tarde hasta el amanecer y

se descansa durante el día para recomenzar al atardecer y así sucesivamente, de tal manera que el canto de la danza o invitación a bailar se utiliza al empezar la celebración, sonándose el bule para invitar a las personas a incorporarse a la danza. Así también existe el canto del amanecer, el canto de los gallos, a la metida del sol, que se entonan de acuerdo con la hora de que se trate.

El instrumento utilizado se elabora con un bule o calabazo, el cual se limpia, se pule, se llena de semillas de palma y se le agrega un mango de encino o de sauce (Carvajal 13-14).

Asimismo, la tradición musical actual del arte indígena bajacaliforniano es una composición de rituales antiguos y adaptaciones a los tiempos modernos que a estas comunidades les ha tocado vivir. Los indígenas han tomado, en cada época y circunstancia, aquello que les ha servido para mantener sus costumbres, sus rituales y canciones, pero les han añadido ciertos elementos o materiales de otros grupos indígenas y/o de otras culturas.

El repertorio musical de los grupos indígenas bajacalifornianos siempre estuvo restringido en su sabiduría más profunda a unos cuantos hechiceros o capitanes de cada tribu, pero a su vez fue un conocimiento compartido por toda la comunidad, ya que integraba una cosmovisión del mundo y una serie de pruebas y preceptos a cumplir a lo largo de su existencia, como en la ceremonia del toloache, sustancia alucinógena, cuyo culto aparece a mediados del siglo XIX, probablemente aprendido de otros grupos indígenas del noroeste mexicano y del suroeste americano (Trujillo 254). Según Zárate Loperena en el Hechizo del Oeste, o el uso del Toloache en las

ceremonias iniciativas de los Kamiai la raíz de esta planta era empleada en los ritos iniciáticos para llamar la suerte en el juego del peón y para visualizar el destino de los jóvenes: guerrero o hechicero (6). Por otra parte, Gabriel Trujillo en su libro De los chamanes a los Dj's. Breve crónica de las artes musicales en Baja California indica que la música rescatada por antropólogos y etnógrafos estadounidenses y mexicanos no puede ocultar su mestizaje cultural, pues toma flautas o instrumentos de cuerdas traídos a la península por los misioneros jesuitas y que, según Francisco Xavier Clavijero en su Historia de la Antigua o Baja California,“ [...] Cada iglesia tenía su capilla de músicos y en cada misión había una escoleta en donde algunos niños aprendían a cantar y a tocar algún instrumento como arpa, violín, violón” (Clavijero: Trujillo 17).

Por más que los evangelizadores dominicos (1772-1840) intentaron imponer la doctrina cristiana y poner a cantar en alabanza de Dios y de la Virgen, los indígenas prefirieron cantar sus propios cantos, hacer su propia magia (17).

Una vez más la tradición de los nativos se interponía a la forma de culto de los evangelizadores, pues a través de su cosmovisión en los cantos, las danzas y la música, ellos lograban comunicarse y sentirse comunicados con el universo. Por ello en los mitos "La creación" y "Maija Awi Dios Serpiente de Agua", se narra la importancia de tener el conocimiento de ese legado que forma parte no sólo de su cultura, sino que al mismo tiempo era la forma en la cual podían adquirir las enseñanzas de su hábitat que los rodeaba.

Por otra parte, Garduño afirma que la función de la música y los temas obtenidos en los cantos, además de describir los distintos aspectos observados en la naturaleza, tenían que ver con cuestiones de magia, de invocación a los muertos, de solicitud de ayuda para sanar a algún enfermo; en el caso de los cantos interpretados en los ritos de iniciación kumiai, narraban las travesías y las aventuras de su vida errante (255).

Florence Shipeck y Rosalía Pinto en el libro The autobiography of delfina Cuero. A Diegueño Indian (1968) menciona que esta india kumiai nacida en 1900, tenía un familiar que era hechicero y que éste le mencionaba a ella el poder de la magia que llegaba a través de los sueños. De igual forma, el canto y la música podían aliviar a los enfermos. Así mismo, su pariente le relataba que el origen ancestral de esa fuerza residía en el interior de ciertas montañas que eran sagradas para todos los pobladores de la región: el cerro Cuchumá y el cerro Centinela (Shipeck: Trujillo 18).

Cuero también explicaba que la sonaja tradicional tenía una función muy importante, pues se usaba como instrumento musical dentro de las diversas ceremonias de las tribus, entre ellas: las del nacimiento de un niño o la muerte de un pariente.

De acuerdo con Iraís Piñón en Baja California: un presente con historia (2002), menciona que la música de los nativos bajacalifornianos la podemos clasificar en: ritos fúnebres o lloro, ceremonias a los dioses, ceremonias de muertos, fiestas tradicionales o kuri-kuri, ceremonias relacionadas con los triunfos de guerra, ceremonias de nacimiento, ceremonias de iniciación, ceremonia para poner el nombre indio, mitos de creación, cantos que hablan de sus historias, cantos para la construcción de la primera

casa, canto a las montañas, cantos para la madre tierra, cantos para los ríos y nacimientos de agua, y ceremonias para los cambios de estación.

En toda la región yumana la estructura de los cantos es similar, así como el estilo de cantar y los tipos de acompañamientos, pues culturalmente son una misma área indígena con miles de años de tradición. La música se caracteriza por ser un canto acompañado de sonajas o bules grandes.

Lo más curioso es que en la mayoría de los casos actuales, son las mujeres las depositarias de este conocimiento o disciplina: cantoras como María Espinoza Cuero de la comunidad de San José de la Zorra, Teodora Cuero Robles de la comunidad Kumiai de La Huerta, doña Josefina Ochurte González de la comunidad Pai-pai de Santa Catarina, doña María Emes Boronda (finada) de la comunidad Kumiai de San Antonio Nécua, doña Paulina Vega Poblano (difunta) y Gloria Castañeda Silva (fallecida) de San José de la Zorra y Guadalupe Osuna Cuero (finado) de San José Tecate, han desempeñado un papel muy importante en la transmisión de la música y el canto indígena.

Entre los jóvenes que se preocupan por continuar con la tradición musical de sus pueblos destacan Delfina Albañez, de la comunidad Pai-pai Santa Catarina, nieta de don Juan Albañez; Guadalupe Bañuelos Silva, nieta de doña Paulina Vega y Fausto Díaz Carillo, de la comunidad Kumiai de San José de la Zorra y Bernardo Madrid Aldama (finado) de la comunidad Kumiai La Huerta, fue un excelente cantante y compositor. De San Antonio Nécua se encuentran Anselmo Domínguez Sandoval y Sergio Domínguez Orozco.

La falta de transmisión de la lengua es uno de los factores que contribuyen a la pérdida de los diferentes elementos de las culturas indias e impide y limita el aprendizaje de los cantos, pues con el desuso de sus lenguas madres, se pierden sus significados profundos. El aprendizaje de los cantos sin el manejo de la lengua es meramente mecánico. Detrás de una frase que se repite varias veces está su significado, su sentido ritual (Piñón: Trujillo 28).

Todo lo descrito anteriormente es de vital importancia para entender por qué en los Mitos "Maija Awi Dios serpiente de agua" y "La creación", se describe la necesidad de adquirir ese saber que solamente lo tenían unos personajes privilegiados: Maija awi y Maijayowita. Por ejemplo, en el primer mito vemos lo siguiente: "[...] La gran serpiente había digerido todo el conocimiento. Todas las artes estaban dentro de su cuerpo: cantos, bailes, como hacer cestos, y todo lo demás. [...] No sabían bailar ni decir discursos" (Olmos 129).

De manera similar, en el segundo relato se observa la penuria de los nativos bajacalifornianos por la ignorancia de las expresiones artísticas como el canto y el baile:

Poco tiempo después, la gente que entonces no sabía hacer mucho, decidió hacer algo. No tenían mucho en qué ocuparse en aquellos tiempos; no tenían cantos ni danzas. Por fin idearon hacer un wokerok para Teipakomat, pero no tenían idea de cómo hacerlo. Alguien decidió mandar un mensajero al sur, hasta el mar donde vivía el monstruo Maijayowita lo sabía todo, y cuanto la gente aprendió de él (133).

Aunque en ambas narraciones no se mencionan las razones por las cuales esta comunidad indígena quería saber cantar o bailar, podemos deducir por fuentes documentadas que estas prácticas formaban parte de sus actividades cotidianas, ya que para los indígenas bajacalifornianos la música era primordial de su ámbito mágico-religioso, lo que significaba que había canciones para cada poder atribuido y que estas canciones los hechiceros o chamanes las aprendían en el sueño, con lo que la “misma les servían ora para hacer llover o para curar ciertas enfermedades”. Sin embargo, “este tipo de canciones eran ejecutadas con instrumentos que en la actualidad ya no se conocen” (Garduño 254).

3.1.10 Las ceremonias

Los indígenas del norte de México no contaron con los grandes y majestuosos centros ceremoniales que existen en otras zonas del país como Tenochtitlán, Palenque, Bonampak, Chichen Itzá, Uxmal, San Lorenzo, La Venta y Tres Zapotes... Sin embargo, aun cuando en los informes misionales se afirma que los grupos del Estado no poseían religión, según Garduño sí se puede reconstruir "un sistema completo de ritualización que se centraba en los distintos aspectos de la muerte, de los espíritus, y de la hechicería, y que incluía la existencia de un sacerdote, de ciertos sitios sagrados para la celebración de ceremonias, de elementos materiales simbólicos propiciatorios, de ritos perfectamente protocolizados" (257).

Aunque no existían grandes templos para realizar actos ceremoniales, los nativos desarrollaron una faceta diferente a los mesoamericanos: el arte rupestre, del cual, los arqueólogos señalan que los lugares donde localizan los bocetos pudieron

haber jugado la función de un espacio ritual. De hecho, las pinturas encontradas poseen motivos religiosos y fueron hechas por los mismos shamanes.

Cada una de estas actividades realizadas por los indígenas de la región, están vinculadas a su cultura, en este sentido me refiero a la definición dada por Giménez, en la cual menciona que no podemos desvincular la identidad con la cultura, pues "están estrechamente relacionados dentro de la sociología y la antropología". Por otra parte, "la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, la cultura en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales" (377).

Además, los significados culturales encarnan y objetivan sensiblemente, en forma de discurso, comportamientos y artefactos observables (las "formas simbólicas" de John B. Thompson) y, por otro lado, son interiorizados por los actores sociales en formas de "esquemas cognitivos", de representaciones sociales, de mentalidades o de ideologías que entonces se convierten en: 1) esquemas de percepción de la realidad; 2) guías potenciales de la acción; 3) instancia de legitimización de los comportamientos sociales. De aquí la distinción entre formas objetivadas y formas interiorizadas de la cultura claramente formulada por Pierre Bourdieu (377).

En este sentido, el que las etnias de la región no hayan tenido un esplendor en cuanto a su eminencia arquitectónica, de cualquier manera resulta interesante observar y reconstruir el pasado de dichos pueblos para conocerlos mejor.

Al observar el gran contraste que existe entre las culturas mesoamericanas y las del noroeste del país, nos percatamos que existieron muchos factores propiciatorios como la geografía, las estelas, los monumentos, los códices que nos hablan en mayor

medida del pensamiento olmeca, mexicana, maya, etc. En cambio, al hablar de los indígenas de la región bajacaliforniana nos vemos limitados en cuanto al repertorio documentado, físico y arquitectónico de estos nativos. Sin embargo, a pesar de contar con escasos recursos naturales, tener como escenario los paisajes desérticos y climas extremos, las etnias de la península supieron aprovechar lo que el lugar les ofrecía. En cierta forma adaptaron la supervivencia a lo que las condiciones físico-ambientales les pudiesen ofrecer.

Por ello, cuando hablamos de cultura siempre la debemos referir desde el punto de vista de los actores sociales y sus prácticas, pues realmente la cultura es existente cuando pasa por las experiencias sociales y los “mundos de la vida” de los actores en interacción, de ahí que podamos afirmar que no hay cultura sin sujeto, ni sujeto sin cultura (Giménez 378), ya que ambos elementos forman el binomio de dicha relación.

Este último aspecto es de vital importancia para comprender desde la perspectiva correcta las ceremonias realizadas por los Kumiai, una de ellas eran los funerales, pero estos tenían ciertas peculiaridades como velar a los muertos por varios días, y ya el último día, a las 4 de la mañana, todas las mujeres formaban una fila para que la más anciana les cortara el cabello y lo pusiera a un lado del difunto. Era entonces cuando se empezaba a cavar una especie de sepultura que era rellena con leña para colocar encima el cuerpo del fallecido; a un lado se ponía comida, su ropa y todas sus pertenencias; finalmente se le prendía fuego incluyendo al cuerpo. Esto se hacía, según Delfina Cuero, para que su espíritu pudiera viajar hasta el siguiente mundo llevando consigo todo cuanto iría a necesitar, para no tener que regresar por

objetos que habían sido suyos en vida; si no se hacía así, el muerto podría regresar a ocasionar problemas por los objetos que los deudos no quemaron.

Después de esto, se quemaba también la casa del difunto, y en el atardecer se iniciaba la construcción de otra casa para los familiares; sin embargo, se debía construir en otra parte y no en el mismo lugar. No se volvía a pronunciar el nombre de la persona fallecida durante un año entero. Aunque en la actualidad esta ceremonia sigue practicándose, tiene ciertas modificaciones, pues no se queman todas las pertenencias del fallecido y se dejan algunas posesiones que son de difícil reemplazo o cuya adquisición es muy costosa (Garduño 262).

La segunda fase del ciclo ritual fúnebre era la fiesta celebrada después de un año llamada *ta.kay* o takei kná ceremonia de las imágenes de los muertos; en ella se invertían todos los ahorros de un año de trabajo y se construía una enramada, se diseñaban figuras que simbolizaban a los muertos y preparaban la comida y la bebida de seis días para darlas a todos los asistentes.

En la madrugada del sexto día, todo se quemaba hasta quedar reducido en cenizas. Los ahorros de todo un año y el trabajo de meses eran empleados para gastarse en dicha ocasión (258).

Aunque esto último, desde la perspectiva de los no indígenas puede parecer una costumbre ilógica y despilfarradora, para la comunidad Kumiai forma parte de sus elementos culturales, pues, según Giménez, estos "significados culturales son ampliamente compartidos por los individuos y relativamente duraderos dentro de un

grupo o de una sociedad y exhiben una relativa estabilidad tanto en los individuos como en los grupos” (379).

En contraste con la modernidad, esta tradición persiste pero con ciertas modificaciones y sigue siendo parte de su repertorio cultural.

Estas ceremonias que están constituidas dentro de la identidad Kumiai solamente son referidas de manera muy general en los mitos "Maija Awi Dios Serpiente de Agua" y "La creación", como lo podemos ver en las siguientes citas: “[...] La gente en Wi kami quería hacer la ceremonia de las imágenes. Ya había terminado la casa ceremonial, wa kerok, pero no sabían hacer más” (Olmos 129).

Por otra parte, en la historia "La creación" se menciona cómo fue el funeral del Hermano Mayor: “Entonces, Teipakomat cayó enfermo y nadie lo podía curar [...]. Después de una larga enfermedad murió Teipakomat, y su cadáver fue incinerado [...] aquella fue la primera cremación [...]”(132).

En ambas citas observamos cómo la ceremonia o la cremación son elementos tan arraigados que desde la visión Kumiai es tan natural y hasta cierto punto normal dentro de su manera de pensar. Esto se debe en gran parte a lo señalado por Goldmann en La estructura y la génesis:

El escritor no refleja la conciencia colectiva, como ha creído durante mucho tiempo una sociología positivista y mecanicista, sino que, por el contrario, lleva hasta un nivel de coherencia muy avanzado las estructuras que ésta ha elaborado de forma relativa y rudimentaria. En ese sentido la obra constituye una toma de conciencia colectiva, a través de una conciencia individual, la de su creador, toma de conciencia que mostrará a continuación al grupo que era aquello a lo que

tendía "sin saberlo" en su pensamiento, su afectividad y su comportamiento (210).

De esta forma, los elementos encontrados en los mitos Kumiai nos refieren a que, dentro de su estructura social, se encuentran arraigadas las ceremonias (cremación), y al mismo tiempo se convierten en un componente temático dentro de sus narraciones, pues el escritor asimila dicho conocimiento y posteriormente lo transfiere dentro de sus prácticas literarias.

El símbolo del fuego tiene una multitud de interpretaciones en cada una de las civilizaciones del mundo, pues dependiendo de la perspectiva que empleen se le puede ver como un elemento poderoso y temible que puede dañar, destruir o, en caso contrario, ser empleado para purificar y renacer. En el mundo que circundaba al antiguo testamento, y al judaísmo, el culto del fuego de la religión persa fue de particular importancia. El fuego, principio de bien, era el protector del orden divino de la vida. Entre los griegos, el fuego se usaba para purificar. En la filosofía, era uno de los cuatro elementos; para Heráclito, el elemento básico del universo (La simbología de la Biblia...)

Los egipcios relatan dentro de su mito cómo la diosa serpiente, Ureos, desprendía fuego cuando se enojaba y de esta forma era un medio de protección contra sus enemigos, pero este pueblo también creía que este elemento representaba la vida y la salud o, en sentido contrario también era empleado para significar la tortura y el castigo para aquellos que habían sido malos en la tierra (Pérez...).

Sin embargo, el fuego también es utilizado para los ritos de purificación en las culturas agrarias, pues preparaban el terreno para que naciera nueva vegetación y destruía la maleza que impidiera crecer los campos. En el Popol-Vuh, por ejemplo, los héroes gemelos, dioses del maíz, perecen sin defenderse en la hoguera encendida por sus enemigos, para renacer luego, encarnados en el brote verde del maíz (Simbología).

La ceremonia del fuego nuevo en la cultura náhuatl tenía el objetivo de protegerse en el nuevo siglo de los males que lo amenazaban, de esta forma el fuego era para los mexicas el primordial centro de atención para la regeneración periódica.

En las narraciones Kumiai podemos entrever que el fuego no es empleado únicamente para las cremaciones o ceremonias, sino que también es usado de manera favorable para destruir aquello que impide el progreso intelectual de los seres humanos y dar comienzo a una nueva faceta que pone de manifiesto la victoria del hombre sobre los acaparadores del conocimiento ancestral, como lo podemos observar en el mito "La creación":

Maijayowita era alargado; parecía ciempiés. Salió del margen occidental del río [...] Cuando llegó a Wi kami, la gente había construido una rama para el wokeruk. *Maijayowita* llegó bajo la ramada y se enrolló para descansar.

Entonces, algún tonto arrojó un palo ardiendo al techo de la rama, y ésta se incendió con *Maijayowita* (Olmos 133).

En el mito "Maija Awi Dios Serpiente de Agua", se menciona que el réptil poseedor de todo el conocimiento llegó al poblado para enseñarle a los hombres todas las cosas, pero:

Se comenzó a enrollar y enrollar y parecía no tener final. Después de haberse enrollado por mucho tiempo, los seres humanos se mostraron temerosos debido a su gran tamaño. Así que arrojaron fuego al techo de la casa y lo quemaron (130).

En cada una de las citas referidas podemos percatarnos que aunque en el primer mito la muerte se da de manera accidentada, en el segundo relato observamos que el miedo incita a los hombres a emplear el fuego para dar fin a lo que parecía poner en peligro su existencia.

Es interesante señalar que dentro de la cosmovisión del sistema religioso de los indígenas existía el concepto de espíritu o alma, igual que en la concepción católica; sin embargo, creían en la existencia de una parte entera inherente a todo ser vivo, incluyendo a los animales. En las personas, esta parte concentraba principalmente los pensamientos y trascendía a la muerte de lo material, ya después de ser cremado el cuerpo de una persona fallecida, dicha parte inmaterial tenía dos refugios uno temporal y otro definitivo. El primero era un sitio específico de carácter sagrado, que realmente existía en la geografía de las montañas y que era diferente para cada grupo étnico; de ahí ascendía posteriormente a otro lugar mítico o inexistente, posiblemente ubicado en el cielo (Garduño 260).

Teniendo como base estas explicaciones, podemos comprender porqué en el mito "El gato montés y el coyote" se hace mención de que Lucero, la esposa del gato, decide optar por la muerte y no por la existencia:

Mientras el coyote comía, Lucero lo observaba y pensaba: "¿por qué come tan rápido?" [...] Dándose cuenta de que no era su esposo, sino el Coyote disfrazado, le dio mucho coraje, y no quiso estar en la tierra, mejor se fue al cielo (Olmos 134).

La idea entre cielo y tierra es una dualidad muy bien marcada dentro de este relato, pues la nostalgia de Lucero por ya no tener a su esposo la lleva a un estado emocional de desdicha en donde es mejor la muerte que la vida, pero al mismo tiempo se nos presenta la concepción de que la inexistencia no es un estado negativo ni de sufrimiento, sino un privilegio donde el cielo puede ser la mejor recompensa de cualquier ser humano.

Conclusión

En este trabajo de investigación se explicó cómo la identidad Kumiai se ve reflejada en su literatura como los cuentos, mitos y leyendas. Cabe señalar que la mayoría de las obras literarias son recopilaciones de los indígenas Kumiai contemporáneos. Sin embargo, resulta apropiado buscar los antecedentes históricos de la identidad de esta etnia, ya que ciertos rasgos identitarios son cambiantes con el tiempo, y cuando el investigador quiere ver reflejados esos elementos se topa con que algunos ya no son parte de la identidad o se han ido modificando, por ejemplo: las estructuras de la religión, las formas de vida, las costumbres, la organización social y política. Por otra parte, el hecho de la llegada de los misioneros a la península de Baja California trajo consecuencias a los Kumiai en sus patrones de vida que con el paso del tiempo han sufrido transformaciones. Todo esto ha repercutido para que el escritor (la comunidad Kumiai) relate las historias de sus antepasados, pues mucho de lo contado se refiere a escenarios que les ha tocado vivir y/o han sido escuchados de generación en generación.

Lamentablemente, existen muy pocos relatos Kumiai escritos antes de la llegada de los misioneros españoles, ya que hubiera sido interesante comparar las obras de ese tiempo con las recopilaciones de cuentos de los indígenas Kumiai actuales. Lo único que se recogió en 1910 por Waterman fue el mito "La creación" que está citado en el libro de Miguel Olmos El Viejo 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. Tanto en este mito como en el relato "Maija Awi Dios Serpiente de Agua", podría decir que hay referentes inmediatos que quizás fueron parte de la identidad de

los primeros pobladores nativos Kumiai, ya que narran temas que estaban en su vida cotidiana como la figura del shamán, el coyote, la utilización de los puntos cardinales, la importancia de las ceremonias fúnebres y las montañas sagradas.

De todos estos referentes culturales antes señalados, sólo se mantienen vivos en las comunidades Kumiai, la figura del coyote, las ceremonias fúnebres (aunque con ciertas modificaciones) y un conocimiento intermedio de las montañas sagradas.

En la entrevista realizada al señor Gregorio Montés, promotor cultural de la comunidad de San José de la Zorra, me indicó que algunos relatos que él juntó con su madre, Gloria Castañeda (finada), se siguen contando en algunas de las comunidades; esto lo hacen con el objetivo de pasar el rato, educar a los niños por medio de algún cuento, mito o leyenda. Además, también narran las historias para que se siga manteniendo vigente esa tradición oral, ya que debido a la transformación paulatina de la identidad donde influyen factores como la globalización, los problemas de la posesión de tierras, la poca o insuficiente ayuda por parte del gobierno, muchos indígenas han salido fuera de sus comunidades para ir a trabajar a Estados Unidos y esto trae como consecuencia un alejamiento de las tradiciones locales que quedan olvidadas al adoptar costumbres ajenas.

Las muertes de los más ancianos de las comunidades indígenas del Estado, la falta de interés por parte del gobierno, la discriminación, la escuela impartida por maestros mexicanos y otros factores como la globalización han permeado la transformación de la identidad Kumiai, ya que algunos referentes que conocían los primeros Kumiai, son tema de archivos históricos que en muchas ocasiones, los indígenas de la actualidad no conocen, por ejemplo: la cosmovisión de los puntos

cardinales, es totalmente desconocida para estas nuevas generaciones; los cantos son interpretados por las personas mayores, aunque últimamente los jóvenes se están dando cuenta de la importancia de seguir con esas costumbres.

Asimismo, la religión cristiana que se ha establecido en algunos poblados de San Antonio Nécua y otras comunidades Kumiai, ha ayudado o perjudicado a que ciertas ceremonias como la del lloro ya no se lleven a cabo por considerarlas paganas.

Con los datos obtenidos a través de la investigación se da el primer paso para seguir analizando la literatura de las otras etnias de la región, pues existen relatos de los Cucapá, Kiliwa, Pai-pai, que no han sido estudiados desde una perspectiva literaria, ya que solamente quedan plasmados dentro de las investigaciones históricas como tema de tradición oral, pero no han sido objeto de mayor interés por otros investigadores de áreas lingüísticas ni mucho menos literarias. Aunque se trató de explicar la literatura Kumiai vista desde la perspectiva del reflejo de la identidad cultural, no pretendo decir que lo dicho aquí cierre la posibilidad a futuras investigaciones a estos mismos cuentos, mitos o leyendas, ya que una obra literaria está abierta a muchas posibilidades.

La identidad forma parte esencial de cualquier grupo social, ya sea individual, colectivo o social, pues en ella se plasman los rasgos inigualables que caracterizan a una nación, pueblo, ciudad o persona... Dentro de la comunidad Kumiai ha existido un proceso paulatino de modificaciones en algunas características de su esencia como pueblo autóctono. Sin embargo, estas transformaciones no deterioran el orgullo de ser indígena, pues, de acuerdo al testimonio de Juan Aguiar Emes, ser tipai (indígena) no difiere ni debería de influir para que se les discriminara, él concluye que ellos también

"van a votar" como cualquier ciudadano mexicano, también piensan y si se "dan un golpe también sienten".

Si bien el reflejo de la identidad no puede estar como un espejo dentro de la obra literaria Kumiai, sí pude rastrear y conocer por medio de sus producciones la forma de pensar, vivir, sentir y escuchar de estos nativos del Estado. Conocerlos por medio de una tradición legendaria me hace sentir lo privilegiada que es coexistir dentro de un país multicultural que espera a que esos grupos indígenas de México se les dé la oportunidad de hablar.

ANEXOS

ANEXO A

En este anexo se transcriben los mitos "Maija awi Dios serpiente de agua", "La creación", "El coyote y el gato montés" estos relatos están tomados del libro 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 de Miguel Olmos.

Las leyendas: "El sombrero de nubes del Guerrero Kuchumá", "El coyote se devora el corazón de Sipakomat" fueron tomados de la obra Aspuk, Aspuk Colorín Colorado... así contaban los abuelos, cuentos, mitos y leyendas de las Californias de la recopiladora y adaptadora Úrsula Tania Cabeza de Vaca.

Los cuentos: "Los dos hermanos (Jmiy juak juak)", "La mujer que se hizo de piedra (Shak Kunjit wik)", "Dios hizo diferentes razas (Mai-Ja Tepei pjou)", "El viaje de los árboles sagrados", "La zorra y el coyote" y "El pinacate y el coyote" se encuentran en la publicación Cantos, cuentos y juegos indígenas de Baja California de Norma Carvajal Acosta.

MAIJA AWI DIOS SERPIENTE DE AGUA

Mito

Una gran serpiente vivía en el océano, hacia el Oeste; se llamaba *Maija awi*. Era igual que Sipakomat, pero había tomado otra forma. La gran serpiente había digerido todo el conocimiento. Todas las artes estaban dentro de su cuerpo: cantos, bailes, cómo hacer cestos, y todo lo demás. La gente en *Wi kami* quería hacer la ceremonia de las imágenes. Ya habían terminado la casa ceremonial, wa kerok, pero no sabían que hacer más. No sabían bailar ni decir discursos.

Había un hombre que sabía más que los otros, no sólo la caza, para que los seres humanos que vinieran después tuviesen algo que hacer. Así es que resolvieron mandarlo por *Maija awi*, y pedirle que les enseñara las danzas.

Otro monstruo marino, *Jamilkotat*, se iba a tragar a quien tratara de ir a donde se encontraba *Maija awi*. Así es que los seres humanos dijeron que la persona que iría debía convertirse en burbuja.

Así es como se convirtió en burbuja el hombre que había hablado. De todas maneras, el monstruo marino lo devoró. Cuando se encontró dentro de él, primero fue al norte, pero no pudo encontrar la salida. Luego fue al sur, al este y al oeste, pero no encontró cómo salir. Luego apuntó su mano hacia el norte; era un poderoso hechicero o *kusiya*, y tomó una piedra azul. La rompió para sacarle filo, luego le hizo al monstruo y por allí huyó. Después de seguir su viaje, encontró a *Maija Awi* en donde vivía. La serpiente tenía una enorme casa circular con la puerta en el techo. El hombre entró por ahí. Cuando la serpiente lo vio, le dijo:

“¿Quién eres tú que entras por la puerta de mi casa?” “Soy yo, tío”. “¿Di qué es lo que quieres?” “Vengo de *Wi kami*. Están tratando de hacer un *Wa kerok*, pero no saben cantar ni bailar”, “Muy bien –dijo la serpiente– iré y les enseñaré. Tú regrésate y yo iré despacio”.

Así es que el hombre regresó. El monstruo venía tras él de montaña en montaña. En su trayecto iba dejando una línea blanca. Aún se puede ver. Los seres humanos de *Wi kami* lo estaban esperando, así es que limpiaron un pedazo de tierra. Venía tan rápido como las víboras avanzan. Se dirigió al *Wa kerok*. Primero metió su cabeza, luego jaló su cuerpo. Se comenzó a enrollar y enrollar y parecía no tener final.

Después de haberse enrollado por mucho tiempo, los seres humanos se mostraron temerosos debido a su gran tamaño. Así que arrojaron fuego al techo de la casa y lo quemaron. Cuando la lumbre le llegó, estalló. Todo el conocimiento salió volando de él. Se esparció por todos lados; a cada tribu le tocó algo. Por eso es que una tribu conoce la canción del gato montés (*kuñemih*) y otra el *wa kerok* y una tercera sabe el peón; algunos aprendieron a ser hechiceros o curanderos, o bien oradores, pero no muchos.

La cabeza de Maija awi se quemó hasta convertirse en cenizas; el resto de su cuerpo se regresó al oeste. No llegó muy lejos. En el río Colorado existe una cordillera rocosa blanca. Ése es su cuerpo. Un cerro negro cercano es su cabeza. Los seres humanos van a la piedra blanca para hacer puntas de lanza.

Después de que la casa se quemó, los seres humanos no quedaron satisfechos; así es que se distribuyeron en todas direcciones. Los que se fueron al sur eran los más

antiguos; se llaman *koal*, *kolew* y *ajwat*. Las rocas aún estaban bandas cuando se esparcieron por toda la tierra. En donde pisaron iban dejando sus huellas. En todas las cuevas de piedra es donde bajaron sus cargas y descansaron.

LA CREACIÓN

Mito

Al principio no había tierra, sólo agua por todos lados, pero bajo el agua había una cueva en la que vivían dos hermanos. El Mayor tenía un tejón, y el Menor una avecilla. Ambos habían estado allí durante larguísimo tiempo, ¡desde siempre!—parece—. Un día el Mayor le dijo al Hermano menor: “Debemos subir hasta la superficie, y ver lo que hay arriba”. “Está bien”, contestó el interpelado: “Yo voy primero”, añadió el Hermano Mayor, y diciendo así salió de la cueva con su tejón y nadó hacia la superficie llevando los ojos cerrados para que el agua salada no se los lastimara. Cuando llegó arriba, abrió los ojos y vio que todo era negro. Un poco después, el Hermano Menor le gritó desde abajo: “¿Cómo se ve allá?”. “¿Cómo subo?” “Con los ojos abiertos, para que puedas ver dónde estoy”, repuso el Hermano Mayor maliciosamente, porque lo que quería era que el joven se dañara la vista para quedar él como el más fuerte y el de mayores bienes. Porque mintió él, mienten los seres humanos, es el principio de la falta de honradez en la Humanidad.

Cuando el Hermano Menor subió a la superficie llevando su avecilla, se había quedado ciego, porque llevó abiertos los ojos. Después de estar un rato en la superficie de las aguas, el Hermano Mayor cambió su tejón por la avecilla del otro y le dijo que era hora de regresar a su cueva. El joven palpó la gruesa pelambre del tejón, y dijo: “Hermano: éste no es mi animal; el mío tiene suave la piel”. “Sí, es el tuyo”, repuso el interpelado, con lo que el joven, lleno de ira, volvió a la cueva.

Desde entonces, cuando el Hermano Menor está inquieto y se agita, tiembla la Tierra. Él causa los temblores. No tiene nombre, pero el Hermano Mayor, quien creó todo, se llama *Teipakomat*. Éste formó primero la Tierra, ordenando a las hormigas que hicieran un montículo como los que todavía hacen en la actualidad, y los insectos fueron amontonando el barro que extraían del fondo del mar hasta formar un montículo que sobresalía de las aguas. Éste fue el monte *Wi kami*; situado en las tierras de los *Mojaves*, al oeste del río Colorado, y aquélla fue la primera Tierra.

Luego *Teipakomat* quiso la luz, para lo cual cogió un puñado de tierra amarilla, la comprimió hasta hacer una pelota y la tiró al cielo, donde se quedó convirtiéndose en la Luna. Pero aquella luz era muy pálida, así que *Teipakomat* buscó tierra roja e hizo otra pelota, que lanzó nuevamente al cielo y así formó el Sol, que sí daba suficiente luz. Después formó todos los animales, luego con tierra formó al ser humano. Al principio todos los hombres hablaron el mismo idioma.

Entonces, *Teipakomat* cayó enfermo y nadie lo podía curar; pero los animales lo cuidaban, un animal distinto cada mes. Después de una larga enfermedad murió *Teipakomat*, y su cadáver fue incinerado para que el Coyote no se lo comiera. Aquella fue la primera cremación, y fue hecha en el lado este del río Colorado. Mosca azul (*maskumpu'tai*) encendió el fuego.

Durante el acto, gente y animales se colocaron en círculo alrededor del cadáver, pero el Coyote saltó sobre ellos, salvó del fuego el corazón de *Teipakomat* y huyó con él hacia el este. En todo el camino, donde fue cayendo sangre del corazón, dejó manchas rojas en las piedras.

Poco tiempo después, la gente que entonces no sabía hacer mucho, decidió hacer algo. No tenían mucho en que ocuparse en aquellos tiempos; no tenían cantos ni danzas.

Por fin idearon hacer un *wokeruk* para *Teipakomat*, pero no tenían idea de cómo hacerlo. Alguien sugirió mandar un mensajero al sur, hasta el mar donde vivía el monstruo *Maijiyowita* lo sabía todo, y cuanto la gente aprendió de él. Enviaron al mensajero, quien se fue por el río en una burbuja de agua y así llegó *Halkwitat*, donde las montañas lindaban con el río, al norte de *Yuma*. *Halkwitat* era como un profundo hoyo con una corriente de agua interior. El hombre de la burbuja cayó al hoyo y se encontró de pronto en el estómago de *Halkwitat*. Entonces, avanzó hacia el norte y consiguió una afilada piedra azul, con la que abrió el estómago del monstruo y pudo seguir su camino al sur, al hogar de *Maijiyowita*, al que al fin llegó y le pidió que viniera a *Wikami* a enseñar a la gente cómo hacer cosas. *Maijiyowita* prometió, y el mensajero volvió al norte volando por los aires.

Maijiyowita era alargado; parecía ciempiés. Salió del margen occidental del río, y por donde le iba arrastrando la cola dejaba un rastro de rayas blancas que todavía pueden verse ahí. Cuando llegó a *Wikami*, la gente había construido una rama para el *wokeruk*. *Maijiyowita* llegó bajo la ramada y se enrolló para descansar.

Entonces, algún tonto arrojó un palo ardiendo al techo de la rama, y ésta se incendió con *Maijiyowita*, el cuerpo se le fue desintegrando en pedazos que saltaban como chispas y caía sobre la gente, y ésta empezó a hablar distintos idiomas, según

los trozos ardientes que le cayeron encima. La cabeza de *Maijiyowita* se fue rodando hasta el río y formó una isla, que todavía se halla en aquel sitio.

Después de estos acontecimientos, los grupos que hablaban distintos idiomas salieron de *Wikami*. Los más ancianos salieron primero al sur y luego al este, y se quedaron con todos los bienes, porque llorando a lágrima viva se los pidieron los demás y éstos se los regalaron. Por eso es que los otros indios son tan pobres.

Cuando la gente llegó a *Yecakokolpa*, un gran círculo de piedras que se halla al sur de *Needles*, California, todos se vieron obligados a dar vueltas corriendo sin respirar alrededor del círculo, y la única que pudo hacerlo fue el Águila.

EL COYOTE Y EL GATO MONTÉS

Mito

Se encontraba una vez el Gato Montés y su esposa en casa, cuando pasa cerca de ahí el Coyote, y mirando la casa llegó y les dijo que tenía hambre y sed, y éstos lo recibieron bien, le dieron hospedaje, y alimento por varios días, invitándolo a cazar venado, conejo y liebre.

Un día, al regresar nada había cazado. Pero el Coyote tenía malos pensamientos: engañó al Gato, dueño de la casa, y se fue solo de cacería, encontrando un hueso en un cantilar profundo; dejó el hueso, salió del cantilar, regresó a casa del Gato Montés y lo invitó a ir por el hueso.

Llevó al Gato a otro cantilar, diciéndole que se arrimara para ver el hueso... “Acércate más, ven, párate allá la orilla”. El Gato, sin desconfiar, le obedeció, y el Coyote le dio un fuerte empujón que lo mandó al fondo del cantilar.

El Coyote esperó hasta ver que el Gato Montés no se movía; bajó y le quitó la piel la Gato, se disfrazó con ella; le sacó el hígado al Gato y se lo llevó a Lucero, pidiéndole que hiciera rápido la comida porque tenía mucha hambre. Ella creyendo que era su esposo, cocinó rápidamente y le sirvió.

Mientras el Coyote comía, Lucero lo observaba y pensaba: “¿Por qué come tan rápido? Nuca lo había hecho como ahora. ¿Por qué parece el sabor del que iba y venía?” Dándose cuenta de que no era su esposo, sino el Coyote disfrazado, le dio mucho coraje, y no quiso estar en la tierra mejor se fue al cielo.

Cuando llegó arriba, con su largo cabello hizo una trenza y la arrojó a la tierra, donde estaba el Coyote, avisándole que se fuera con ella. Cuando el Coyote vio el aviso, se alegró, se agarró de la trenza y empezó a subir. Cuando Lucero vio que el Coyote había subido la mitad, cortó la trenza, cayendo éste a la tierra y empezando a aullar de tristeza, oyéndose como si fueran muchos coyotes.

Desde entonces, cuando un coyote aúlla, parece que son muchos, pero no.

Éste fue el castigo que se le dio al Coyote: quedarse sobre la tierra.

EL SOMBRERO DE NUBES DEL GUERRERO KUCHUMÁ

Leyenda

La presencia de una sombra en la montaña sagrada del Kuchumá nos estremeció a todos. La montaña del Kuchumá es altísima y llena de misterios. Todos debemos aquí en Tecate que en la montaña hay cuevas con piedras grabadas que significan algo, desde hace muchos años.

A los niños nos gusta subir al Kuchumá, meternos en las cuevas o jugar con los topos que escapan de las víboras toperas.

Pero una tarde, a la entrada de una cueva, vimos la sombra de un hombre triste. Cuenta la leyenda que es la sombra del Guerrero Kuchumá; pues su tumba está ahí en la montaña. Mi abuela habla tipai y ella conoce muy bien la historia de Kuchumá y me contó que hace mucho tiempo existió un joven guerrero llamado así.

El guerrero Kuchumá estaba enamorado de la princesa Peña-blanca y ella de él. Pero existía otro guerrero llamado Cerro-azul que también estaba enamorado de Peña-blanca y viendo que ella le correspondía a Kuchumá, por coraje lo retó a una gran pelea.

En esa pelea murió Cerro-azul, pero Kuchumá cayó herido; Peña-blanca, al no poder sanar la herida de su enamorado se quedó a sus pies llorando, y no se volvió a levantar.

El tiempo transcurrió y transcurrió, cubriendo a los jóvenes de piedras abiertas, que muestran las heridas de los dos enamorados.

La montaña Peña-blanca, muestra la blancura de su amor. Cerro-azul no encuentra descanso por su ira y atrevimiento; dicen que el guerrero se aparece en la punta del cerro. Se le puede ver, desde lejos ahí acostado, con su penacho, pectoral y sus manos en el regazo.

Kuchumá llora su herida; por eso cuando está triste, aparece en lo alto de la montaña un sombrero de nubes. Cada que llueve Kuchumá está triste.

Pero, para aliviar la tristeza que tenemos los K'miai; vienen hermanos de otros países, pues nosotros no podemos solos sanar las heridas. Entonces, Kuchumá lleva por sombrero un rato de sol, es cuando el guerrero se alegra.

EL COYOTE SE DEVORA EL CORAZÓN DE SIPAKOMAT

Leyenda

El silencioso coyote sorprendió a la silenciosa noche; cuando saltó sobre el fuego para robarse el corazón de Sipakomat, el dios de los k'miai.

Aquella noche tan lejana, todos se sorprendieron cuando el coyote se robó el corazón de Sipakomat. Era un coyote muy salvaje, que nadie había visto nunca.

Todos querían mucho a Sipakomat; el día en que murió, recordaban con nostalgia cuando él y su hermano gemelo, salieron de una cueva en el fondo del mar. El hermano menor no tiene nombre; pero el mayor, Sipakomat, creó todo lo que hay en la tierra. Hizo a la gente y se la llevó a Wikami, la tierra de los mohaves. Y cerca de ahí, les construyó una casa de adobe, que después volvió de piedra y por eso quedó rayada.

En ese tiempo los niños jugaban a empujarse con los pies, o se tiraban puños de tierra. Los kiliwas y los pai-pai no jugaban porque eran muy jóvenes, pero los yuma, mohaves, yavapis y k'miai jugaban contra los maricopas y los cucapás.

El dios Sipakomat creó para todos el arco y las flechas; para cantar en las ceremonias llamadas wakeruk, les dio sonajas de pezuñas de venado; miel hervida para que las mujeres se pintaran rayas en las ceremonias luctuosas; un palo de cacería, red para cazar conejos y tabaco.

Hasta que un día, el dios cayó enfermo alrededor de su cama con hierbas, todas se acercaron con cuidado. Un insecto escarbó la tierra para sacar arena fresca y

ponerla sobre su pecho. Y luego todos mandaron a coyote hasta el sol a traer fuego, para que se mantuviera lejos.

Mientras iba muriéndose, de su cuerpo salían canciones. A estas canciones, su esposa les puso nombre, llorando de pie. Y en la agonía, Sipakomat habló cantando:

— Los quiero mis hijos, pero ahora me siento adormilado, y ya que mi tarea ha culminado, siento como si nunca más fuera a tener vida dentro de mi cuerpo.

Los cantos pedían a los vientos, que escucharan y ayudaran a levantar el cadáver del dios K'miai. Cada uno de los vientos se acercó, hasta juntarse los cuatro de cada uno de los rincones de la tierra, norte, sur, este y oeste.

Al despedirse Sipakomat cantó: --Tengo en mi mente los cuatro rincones de la tierra; puedo elegir hacia donde partirá mi espíritu.

Hacia el sur lo jalaron, y al morir, su espíritu se desplegó para allá. Entonces llamaron a Maskumpu' tai, mosca azul, para que encendiera el fuego. Los animales formaban un círculo alrededor del fuego, mientras se quemaba el cadáver del dios. Los hombres recuerdan que esa fue la primera vez que se quemó un cadáver, lo hicieron a la orilla del río.

Sawi, el zopilote, pidió a todos que se quedaran en círculo formando una barrera:

— Coyote está cerca, y aunque no lo vemos, tenemos prepararnos para prevenir el asalto.

En el círculo había un animal muy pequeñito, coyote lo sabía y planeaba romper el círculo en aquel lugar.

Al llegar, sigiloso, pidió a los animales que se separaran: --Por favor, quiero tener un espacio en la fogata, y luego encontraré un lugar, dónde detenerme a llorar.

Los animales dijeron quedito, susurrando:

—Debemos guardar nuestras posiciones y no admitirlo.

Coyote planeaba arrancar el corazón del súper-hombre, Sipakomat, pensando que el fuego aún no quemaba el corazón del dios.

Las llamas crecían y crecían, formando un humo espeso que nublaba la vista a todos. Y en el momento preciso, coyote saltó sobre la hilera, se apoderó del corazón de Sipakomat... saltó hacia afuera, por el mismo lugar por donde había entrado y huyó rápidamente hacia el este.

Sawi, el zopilote, dijo:

—Sabía que algo iba a suceder, ahora coyote se ha apoderado del corazón de Sipakomat, yo no sé qué hacer.

Cuando coyote avanzó una gran distancia, se paró en una montaña, devoró el corazón y se le fue el alma a causa de un hechizo que se apoderó de él, inmediatamente murió.

Desde entonces, la sangre que escurría del corazón dejó manchas en la tierra que todavía puede verse ahí, en el Gran Cañón.

LOS DOS HERMANOS (JMIY JUAK JUAK)

Cuento

Los dos hermanos salieron del mar, el mayor primero y el menor después, pero antes de salir el hermano menor preguntó: “¿Cómo saliste tú, con los ojos abiertos o cerrados?” Entonces... el Hermano Mayor lo engañó diciéndole que había salido con los ojos abiertos... el menor creyéndole así lo hizo y, al salir se quedó ciego.

Cuando estaban los dos fuera se pusieron a pensar como iban a formar el mundo, decidieron escoger un animalito para que les ayudara a formar los cerros y la tierra.

Una vez que formaron todo esto, pensaron donde poner el sol que el hermano mayor traía en una uña, el quería poner el sol a la altura de un bastón y el menor dijo: “¡No! Porque entonces los hombres que nazcan se van a quemar, mejor ponlo en la palma de tu mano”, El hermano mayor le hizo caso y lo puso donde el menor le dijo, éste entonces le pegó por debajo de la mano, para que el sol quedara más alto.

Es por eso que todas las personas tenemos una señal blanca en la uña, indicando donde estaba el sol.

LA MUJER QUE SE HIZO DE PIEDRA (SHAK KUNJIT WIK)

Cuento

Nejí debe su nombre, a una anciana que vivía, en ese lugar con varias mujeres y jóvenes, las cuales diariamente iban a cortar al llano, alfilerillo, barba de chivo, hierbas con las que diariamente se alimentaba la anciana.

Mientras cortaba las hierbas, la anciana subía a un cerrito y desde ahí las observaba desde lo lejos, acompañada de las jóvenes.

Pero un día la anciana ya no regresó con las jóvenes, la buscaron y la encontraron en forma de piedra, con la mirada fija hacia el llano, en el lugar donde siempre se subía a observar, mientras ellas recolectaban hierbas.

Desde entonces ese lugar se llama Nejí, ya que la anciana se apellidaba Kunjit.

DIOS HIZO DIFERENTES RAZAS (MAI-JA TEPEI PJOU)

Cuento

Dios hizo diferentes razas en el mundo, después se sentó en una lomita, para esperar que llegaran a entregar a cada una de sus escrituras, con la condición de que no voltearan hacia él, que siguieran adelante, todas las razas obedecieron y todos tienen sus escrituras; menos aquel indio, que volteó para preguntarle: “¿qué pasó?”, “¿qué dices?” Y Dios contestó: “ahora de castigo no vas a tener escrituras, porque desobedeciste lo que dije”.

Por eso los indios somos pobres... por eso no tenemos escrituras.

EL VIAJE DE LOS ÁRBOLES SAGRADOS

Cuento

Hace muchos años salieron del cantilar de La Rumorosa el pino, el piñón y el encino. Caminaban hacia la costa.

Después de mucho caminar se cansó el piñón y se quedó a vivir en la parte más alta de la sierra; siguieron caminando el pino y el encino. Casi llegando al poblado de La Huerta, donde aún viven los indios Kumiai, se cansó el pino y se quedó, por lo que a este lugar se le conoce como Pino Bailador. Desde entonces, los Cucapá daban ahí los últimos ensayos —antes de llegar a La Huerta— a la fiesta del 4 de octubre, a la que año con año asistían.

Por último, el encino siguió su camino, pues tenía la intención de llegar a todas las tribus Kumiai para darles la bellota con que preparan su alimento, de tal manera que llegó a todas las comunidades de la costa. Por eso, actualmente, todas las comunidades Kumiai cuentan con encinos para preparar el atole de bellota.

LA ZORRA Y EL COYOTE

Cuento

Había una vez un coyote hambriento que tenía la intención de comerse a la zorra, que felizmente vivía en el campo. Cierta día, la zorra se dio cuenta de que el coyote la seguía. Asustada, se echó a correr velozmente por el campo mientras que el coyote la seguía. Al ver que era imposible tratar de huir, pensó en prepararle una trampa.

La zorra, aunque muy cansada ya, seguía corriendo por los cerros. Al pasar por una vereda bastante estrecha que llegaba hasta una laguna grande, vio que la luna llena se reflejaba en ésta y fingió que estaba deteniendo una piedra muy grande en la ladera del cerro, cerca de la laguna, mientras esperaba que llegara el coyote.

Cuando llegó el coyote, dispuesto a comérsela, la zorra le dijo sin mostrar el miedo que sentía:

—Hermano coyote, ayúdame a detener esta piedra porque si rueda tamará la vereda o caerá a la laguna y aplastará el queso que está ahí adentro. Si tú detienes la piedra, yo me meto al agua y saco el queso y lo comparto contigo.

El coyote pensó en comerse rápidamente el queso él solo y le dijo a la zorra:

—Mejor yo me meto por él, —y enseguida se aventó al agua. La zorra aprovechó el momento para huir, mientras el coyote se dio cuenta de que el queso no era otra cosa que la luna llena reflejada en el agua.

EL PINACATE y EL COYOTE

Cuento

Érase una vez un coyote andariego que comía todo lo que a su paso encontraba. Un día iba por una vereda cuando se encontró a un pinacate y pensó: “Ya tengo comida”. Le llamó la atención que el pinacate estuviera con la cola levantada y la cabeza pegada al suelo. Al acercarse el coyote, el pinacate le dijo:

—Sé que me vas a comer. Solamente te pido que me dejes escuchar lo que platican debajo de la tierra, pues dicen que a todo el que ensucie las veredas lo van a matar.

El coyote, muy asustado, pegó la cabeza al suelo tratando de escuchar. El pinacate, sin despegar la cabeza del suelo, le dijo:

—Parece que se quedaron callados porque tienen miedo de que los oigas y te escondas.

Al oír esto el coyote, muy asustado, echó a correr para esconder la suciedad que hizo antes de encontrarse con el pinacate, quien siguió su camino despreocupadamente, pues sabía que el coyote iba a tardar en limpiar las veredas y caminos de toda la suciedad que había hecho.

ANEXO B

En este apartado se presentan las entrevistas realizadas el 20 de noviembre de 2008 a los señores: Gregorio Guadalupe Montes Castañeda y Juan Aguiar Emes (cantante Kumiai), en donde puede apreciarse las enseñanzas, costumbres, tradiciones, problemas culturales, cantos, creencias, ritos funerarios y el cambio de la identidad Kumiai.

Entrevista realizada a Gregorio Guadalupe Montes Castañeda.

Cinthia: Estamos aquí con un el señor Gregorio, me gustaría que se presentara y me comentará a qué se dedica.

Gregorio: Mi nombre es Gregorio Guadalupe Montés Castañeda, tengo varios cargos culturales dentro de la comunidad, uno de ellos es Presidente de la asociación de ecoturismo, donde desarrollamos varias actividades culturales precisamente para dar a conocer nuestra cultura, más bien nuestro desarrollo turístico dentro de la comunidad es creando fuentes de empleo, como instructor comunitario tanto de este lado México como Estados Unidos: lengua Kumiai

También hemos estado trabajado en algo del vocabulario que no lo hemos concluido. Intercambiando ideas, conocimientos. Tanto México con Estados Unidos en lengua Kumiai.

La comunidad tenemos varios hablantes Kumiai, precisamente el centro turístico es el objetivo, no perder la identidad la cultura que nos heredaron nuestros antepasados, sino al contrario ver la forma de apoyar el trabajo a nivel familiar.

Cinthia: Por ejemplo, en cuento a los cuentos, mitos, leyendas, cantos ¿ha sido para ustedes una tradición familiar?, o ¿tú te has estado dando a la tarea de estar buscando la información? o por ejemplo, no sé ¿tu mamá te los contaba? o ¿cómo es que has realizado toda estas actividades?

Gregorio: Mi mamá es parte de ella, era una autoridad tradicional de nuestra comunidad. El ser una autoridad tradicional es porque tiene el conocimiento sobre los cantos, cuentos, y más, y no era una persona muy mayor, pero sabía bastante de la cultura. Hay personas mayores que también es una tradición familiar y lo llevan a cabo con los niños, nietos y demás.

Cinthia: En la escala social, ¿qué valor tienen para ustedes los cuentos, mitos, leyendas, cantos?, ¿lo hacen para divertirse, para transmitir algún conocimiento, enseñanza?

Gregorio: Pues es una enseñanza para transmitir a la nuevas generaciones, porque todas van en sentido de las cosas naturales, el ambiente, todo lo que es el ecosistema, el entorno, la forma de vivir de la comunidad, se ha ido desarrollando poco a poco, de las costumbres que ha tenido y hemos llevado a cabo, lo que son plantas medicinales, comida tradicionales, pues toda la alimentación. A parte de transmitirlo como un cuento, una historia, un relato que los antepasados eran que pasaron.

Cinthia: ¿En cuanto a los niños y las personas adultas, cómo reciben esta enseñanza?

Gregorio: Pues para la nueva generación, creo que falta más incentivar para que le tomen cariño y ver que es parte de su propia cultura. Y que esto no se pierda. Si los mayores dejamos de transmitirlo, los niños no lo van a retomar y se pierde todo. Entonces con esas reuniones de CDI nos van a ayudar como apoyar a las familias para que puedan enseñar a las nuevas generaciones y además, también a los grandes, porque hay muchos grandes que igual mas que hablarlo lo entienden, pero yo creo que

un poquito más de ayuda y transmitir y enseñarles la forma, el vocabulario, sobre los sonidos, van a retomarlo y así ya pueden hablarlo y escribirlo.

Cinthia: Por ejemplo, a parte de ti, ¿hay alguien más que esté promoviendo o esté dando a conocer estos cantos, cuentos, mitos, o leyendas?

Gregorio: Pues está medio difícil porque si hay personas mayores , si saben uno que otro cuento pero a veces medio o a la mitad, pero también yo creo que falta de tener más comunicación para poder intercambiar nuestras creencias que tenemos y ponerlas en práctica.

Cinthia: ¿Cuál sería desde tu punto de vista: el cuento, el mito o leyenda que la comunidad comparta?, que digas esta leyenda todos la conocen.

Gregorio: Bueno de hecho casi la mayoría de aquí, de la comunidad si conocen el contenido de los cuentos. Lo único que sí les falta a lo mejor la forma en como dar la leyenda o el cuento, porque a veces sí es difícil a veces decir: “si me acuerdo más o menos que iba el cuento o así ”, pero todos sabemos como el cuento de los hermanos, el coyote y el gato montés, y así, son como para traer algo atractivo para los niños ya sea en hora de receso o en el convivio familiar que los cuento se les transmite.

Cinthia: Entonces es muy importante la cultura, quieras o no los cuentos, los mitos de forma sencilla les ayuda a transmitir una enseñanza y esa enseñanza es muy importante (...), ¿conoces algo acerca de los puntos cardinales (Norte, Sur, Este, Oeste)?

Gregorio: Los puntos cardinales está relacionado con lo que es el medio ambiente, por ejemplo cuando hay viento del norte del sur, o cuando hay señas de la lluvia todo eso, pero no mucho mucho lo sé.

Cinthia: Dentro de las actividades que son típicas de las ceremonias, ¿cuáles podrías decir que son las más importantes que se están haciendo? En la actualidad con los recursos que tienen cual están haciendo y con el interés de las personas ¿cuáles se están llevando a cabo?

Gregorio: La ceremonia es importante para la comunidad celebraban el encuentro espiritual y se reunían pura gentes mayores donde al centro pues estaba dos personas, quienes estaban cantando y danzando con sus bastones de mando, y en círculos también igual y con gente danzando.

Cinthia: Esto tiene un tiempo señalado.

Gregorio: Cada año.

Cinthia: ¿Tienen una fecha específica?

Gregorio: Lo hacían todos los 2 de noviembre. Ya ve todo lo que se festeja día de muertos.

Cinthia: ¿Pero no era ligado? Ustedes lo que festejaban el 2 de noviembre no ¿estaba ligado al día de muertos o si?

Gregorio: No, nada más era para reunirse y tener un encuentro espiritual con los antepasados. Si se relaciona una parte a la del día de muertos en ese sentido, pero especialmente en un lugar ya que teníamos para eso.

Cinthia: Un lugar sagrado.

Cinthia: Por ejemplo, en esta comunidad tienen un lugar sagrado que veneran o es importante para ustedes.

Gregorio: Ahorita el lugar sagrado está retirado de aquí de la comunidad, porque ahí como le digo nada más iba pura gente mayores. No se aceptaban los niños, nada más los adultos.

Cinthia: Prácticamente el privilegio estaba para la gente mayor. Eran los que tenían el privilegio de ir a esas ceremonias. ¿No era un privilegio que tuviera cualquier persona?

Gregorio: No, porque a veces llevaba mucho él... La visión de ellos era que si iba un niño menor, porque la fuerza, por la debilidad muchas veces se podían ellos enfermar o algo les podía pasar, por eso era el encuentro sólo para mayores. Nada más, como venerar a los antepasados.

Cinthia: ¿Con algún traje típico tradicional? o algún (...)

Gregorio: Sí usaban, pero ahorita no recuerdo. El wa kerok, el encuentro espiritual, y pues su traje, pues era emplumado, los que estaban eran dos al centro y él que estaba emplumado con sus bastones, y era bailar, cantar y tirándole hacia el suelo, y los demás normal. Alrededor de ellos dos, y todos trabajando de una forma como si estuvieran golpeando (tentando) a los del centro, pero ahorita en la actualidad no lo hemos desarrollado, pero en un futuro sería muy importante que se volviera a retomar porque no se perdiera esa tradición.

Cinthia: ¿Hay algún elemento recurrente que tú veas en los mitos, las leyendas? ¿Algo que tú digas siempre pasa eso?, por ejemplo: yo en lo personal observo que el coyote es una figura muy característica de los cuentos como que siempre le toca la peor parte, ¿alguna otra cosa que tú observes en los cuentos, cantos, leyendas, mitos que tú digas que es constante?

Gregorio: En ese sentido cierto como lo del coyote, el tecolote y todo ellos son parte de los cantos, que como que no permiten que se olvide parte de la tradiciones, porque siempre están presentes, ya sea en dar un aviso, ya sea bueno o malo. Depende como uno lo tome o se identifica. Que a veces que se acerca digamos cerca no es momento de que estemos viéndolo nos indica que algo malo va a pasar.

Cinthia: ¿Presagio?

Gregorio: ¡Ajá! El tecolote es igual, las lechuzas, los cuervos, hay varias cosas.

Cinthia: Esta concepción que me mencionas ¿es de ahorita o también sus antepasados la tenían?

Gregorio: Son de nuestros antepasados. Es la tradición. Ahorita todos los de la comunidad si ve o le pasa algo así es porque ellos ya saben, o sea más o menos presienten como puede pasar o no ya uno ya tiene, esa disponibilidad. Y todo eso va relacionado con los cantos, todo lo que es de las aves, o que nos rodea ahí.

Cinthia: ¿Siguen jugando a la cañuela?

Gregorio: Sí, en eventos.

Entrevista realizada a Juan Aguiar Emes (cantante Kumiai)

Nota: Antes de empezar la entrevista, estábamos platicando acerca de la importancia de la cultura Kumiai y de ahí surgió este comentario de Juan:

“Uno nació de chico oyendo de la lengua, materna más que nada, mi apá no era indígena pues, no es mejor dicho. Por parte de nuestra madre yo aprendí una que otra palabra, y dos, tres canciones que ella también cantaba y pues las canto, como digo: yo soy como el chalcuilagua, estoy copiando las canciones, al igual que nuestro pájaro, chalcuilagua es el ceniztonle que copea a los otros pájaros para cantar. A lo mejor con diferente voz, pero es la misma canción”.

Cinthia: Y ¿lo hacen como una tradición?

Juan: Sí, lo hacemos como una tradición, cada año verdad precisamente para conservar y que nuestros hijos y nuestros nietos pues a lo mejor alguno de ellos, pues pueden hacer con él y también con la sangre les interese salir adelante y las tradiciones. Así como yo que fuimos varios hermanos que también saben hablar el idioma.

Cinthia: ¿Cada cuánto se juntan para hacer estos cantos, hay alguna ocasión especial?

Juan: Nosotros el día 13 de junio es cuando se hacen los eventos aquí en la comunidad, como el día de San Antonio, es el día que se celebra, cada año. A veces

no se hace, verdá, porque cuando llega un fallecimiento uno de los familiares o algo, uno de los nativos de aquí. Como en esta ocasión se hizo mucho porque fallecieron unas personas, pero no se hizo una celebración como se debería de haber hecho.

Este año falleció una señora que era cantante y hablante de Nécua y artesana. Gloria Castañeda.

Entonces se han detenido en ocasiones así se detienen un año o dos, dependiendo del fallecimiento pues ahí en cada una de las comunidades. La tradición sigue adentro, conservándose lo mismo.

Cinthia: Por ejemplo, dentro de los cantos ¿qué temas son los recurrentes? ¿A qué se le canta y porqué?

Juan: Pues es que uno aquí le canta, verdad. Como usted se da cuenta al viento, que es uno de los principales que necesita uno para vivir y el agua, pues lo cerros donde tú caminas, los animales que tú te encuentras son los coyotes, chalcuilagua, el pájaro cantador, es el que... el cenizote, el tecolote, que en la noche anda. Osea esos cantos van, se van se puede decir que a la naturaleza, a los animales, porque uno está conviviendo con ella no anda uno por allá en otras cosas pues.

Cinthia: Es de cierta manera, ¿cómo comunicarse?

Juan: ¡Ujú!, es la manera en la que uno siente cuantos cantos, ladridos, hizo el animal para saber que noticia te trae o te va a llevar.

Cinthia: Con respecto al coyote, ¿qué creencia tienen ustedes con respecto a ese animal?

Juan: No, pues el coyote es muy noticiero, pues es el quien trae noticias, el tecolote también, pero el coyote te trae noticias a veces buenas y a veces malas, dependiendo de si el coyote llega a una casa, pues éste trae una noticia que algún familiar que está próximo a que se va o alguna cosa que va a suceder a ti, o a uno de tus familiares. Todo eso pues, el tecolote también te enseña mucho, por ejemplo, los cantidos que te dé, a veces el canto que da es el cambio del tiempo que va a ver. Viene exactamente a tu casa, uno de esos animales tiene ala, uno dos o tres cantidos que dá, luego sientes tú que algo va a pasar, el cuerpo te avisa que algo va a pasar. Sientes tú la vibra del animal. A la distancia.

Norma: Tu mamá dice también que el correcaminos, también.

Juan: También el correcaminos, también te trae noticias, a veces cuando tú te encuentras un correcaminos y sale en el camino y corre, corre, corre es muy buena suerte cuando va pa' delante, pero cuando cruza es... algo va a pasar, cuando te cruza así, algo te va a pasar, corriendo pa' delante, síguele para delante.

Cinthia: Por ejemplo, ¿cuáles son los cantos de aquí que de San Antonio Nécua más conocidos entre la misma comunidad?

Juan: Pues los que yo canto aquí, el yumualla jualial, el joven que está arrullando a su niño, está moliendo también trigo o guayamole. Pues son varios que... (Norma le ayuda) pájaro negro, chacatua, hay y luego la víbora va a tomar agua.... Pues canciones así pues muy bonitas. Qué bueno, uno que la sientes bonita porque uno las cantas con... uno sabe lo que dice... lo que está cantado pues, el pájaro lo que está haciendo, el coyote que es lo que está haciendo, la liebre que es lo que está

haciendo... el ñao que está metiéndose a la cueva, todo eso tú dices los animales se están cubriendo, protegiéndote, muchas.

Norma: El ratón está juntando basura para meterse a su casa.

Juan: También. Hay muchos cantos que tienen... acá cada canto tiene su significado.

Cinthia: Y por ejemplo, hay un vocablo que viene en unos de los cuentos que se llama la mujer que se hizo de piedra, hay una palabra que no entiendo.

Juan: ¿Nejí?...

Cinthia: Nejí ¡ándele! ¡Ah! ¿Qué significa Nejí?

Juan: Pues es lo que acaba usted de decir, que la mujer que se hizo piedra.

Norma: Corrección mujer de piedra.

Cinthia: Y al final del cuento, aparece kunjít

Norma: ¿Qué importancia tenían para la cultura Kumiai los ritos funerarios?

Juan: Pues era muy, muy, muy lamentables para todos verdad, porque cuando se fallecía uno, la persona de aquí de Nejí, por ejemplo, pues la gente de San José se comunicaba luego, luego, y de alguna manera u otra no había este tipo de carros, como en aquel tiempo. De que yo me acuerdo, ya había unos móviles más chiquitos que ahora se miran nuevecitos ya con el modelo que son. En aquel tiempo estaña viejillos, eran viejillos del treinta y tantos y cuarenta y tantos, pero en esos carritos salían para abrir camino, de comunidad en comunidad, no había carretera, no había mucha comunicación y mejor viajaban a caballo, y por eso duraban hasta dos, tres días

para sepultar a una persona que hasta que no llegara el familiar de otra comunidad. A veces venía gente de otros lados, gente de la Huerta, gente de Catarina, de muchas todas las comunidades.

Cinthia: ¿Era un lugar de encuentro, por así decirlo?

Juan: Así es.

Norma: Y sigue siendo.

Juan: Sigue siendo, cada vez se ha estado haciendo la comunicación más insistente cuando para que no se pierda.

Norma: Cuando tú decías rito funerario te referías al lloro.

Cinthia: ¡Ajá!

Norma: Ok. Él entendió el entierro.

Norma: Dice ella que el lloro, ¿qué tan importante es, para ustedes?

Juan: Pues han cambiado algunas cosas, dentro de los regímenes de unos que somos católicos, y otros que somos de otra religión y a veces te ponen ese tipo de contritas, como unas pequeñas contras que aquel que estaba asistiendo a ese tipo de movimientos de acompañar a alguien de cierto familiar... pues ya no se está yendo, pues lo toman como es un algo, como. ¿Cómo dicen?

Norma y Cinthia: Pagano.

Juan: Porque pus no, yo dijo no es un baile, es un recordatorio a la familiar.

Sobrino de Juan (interviene en la plática): Es para que se vaya el espíritu cuando se va.

Juan: Cuando se va, porque al año él se retrae. Ya no vuelve a estar con él. Es el despido que se le da.

Cinthia: Es como la última visita que se le da, ¿todos no?, hacia el muerto.

Juan: ¡Ajá!, ya o va a estar junto con nosotros, porque se ponen cosas así como que se cuelga, la chamarra, la camisa, pantalón, sus zapatos, sus botas, sombrero, pañuelo.

Cinthia: ¿Todo lo que era de la persona?

Juan: Todo lo que era de la persona. Ahí se les reparte a las personas.

Cinthia: ¿Antes duraba muchos días esa celebración?

Juan: Pues dependiendo del ambiente que hubiera, un días, dos días, hasta seis o siete. Una semana del despido de la persona para que se fuera a gusto.

Cinthia: También leí algo que se convertía como en una protección, como algo un espíritu protector de la familia.

Juan: Algo así... yo también he escuchado eso. Sí, porque te dijo yo, igual en algunas cosas yo no recuerdo, pero algo tocando a lo que usted está diciendo algo así. Eso yo también he escuchado yo.

Era como una protección hacia toda la familia. La familia ya al pasar tres o cuatro días tenía que pegarse unos baños con hierba o ahumarse con salvia real. Se juntaban los montones de salvia real, alrededor para humarse.

Cinthia: ¿Era como una especie de purificación?

Juan: Purificación, para que se fuera todo lo malo.

Cinthia: Ahorita que está hablando de fuego, este hablo del mito Maija Awi, dios serpiente de agua.

El fuego para ustedes tiene un significado, un símbolo que signifique purificación o ¿nada mas lo usan así?

Juan: No es tanto el fuego sino el humo, el humo porque es el que se penetra, el fuego es el que te quema. El fuego te quema, el humo no, ese te penetra. Es el que se concentra, es el que te puede en un momento determinado hacerte sudar es como cuando tú te metes a un temazcal. Tú cuando te metes a un temazcal lo que te va a hacer sudar es la misma temperatura del calor.

Cinthia: Sino el fuego, ¿no?

Juan: Si te metes al fuego te vas a tostar, si te metes ya así a una purificación, es una purificación. El mismo calor del fuego vas a sentir dependiendo de cómo sientas tú, el ambiente de con quién estés o de quien estés.... Porque hay personas, que tienen una fuerza para poder... una fuerza tremenda no aguantan pues, no sé como decirlo, pero te hacen sudar hasta que (...)

Cinthia: Los puntos cardinales (Norte, Sur, Este, Oeste) ¿tiene una significación para ustedes? al referirse al hablar, es decir, el referirte al Norte, pero no solamente como lugar geográfico sino que digas: “hacia el Norte sale tal, hacia el Sur se va tal cosa”, ¿cosillas así?

Juan: Pues antes nos platicaba mi amá que dependiendo de las estrellas, ella no pues para el sur había fulana estrella, fulano lugar salía la otra, y pues a veces no sé ni donde queda la una y la otra. Se ha perdido eso de... no se ha practicado ya. Que bueno que lo recuerda, pues si es cierto. El norte y el sur son la indicaciones... también tiene mucho que ver con la naturaleza que estamos viviendo verdad, porque si miramos que el norte y el sur, están pegando de un lado y el norte del otro, o del este al oeste, pus sabes que va a venir agua o una sequedad o interpretas más o menos el tiempo y te aprevienes. Te apreviene tú, y si tienes animales, o tengas lo que tengas, tu familia,...

Pues dentro del planeta terrestre ya están marcados, se deben de respetar.

Cinthia: Nada más que no tienen como un conocimiento. ¿Cómo los refieren? (...) por ejemplo: en el norte se encuentra tal cosa, o hagan alusión a eso por otra razón.

Juan: No, por ejemplo nosotros decimos para el agua escondida está San José de la Zorra, para el lado de Ojos Negros está La Huerta. Así lo indicamos nosotros.

Cinthia: ¿Algún lugar sagrado que tengan por aquí? o ¿está retirado?

Juan: Lugar sagrado, lugar sagrado lo único que tenemos por aquí es...

Norma: Hubo uno que se usa, que es ahí donde vivimos nosotros, jimaui, ahí era donde se celebraban las ceremonias. El lloro y todo eso.

Cinthia: ¿Ya no se hacen ahí?

Norma: (...) ya no hay llores porque cuando los hacen los hacen allá, sino acá. El lugar quería decir el bailado.

En este momento de la plática el señor Juan Aguiar empieza a cantar.

Cinthia: Eso último (refiriéndome a un sonido que se hace al final del canto) ¿qué dice? ¿Tiene una significación? o ¿qué es?

Juan: Es para descansar o agarrar otra vez aire, y seguir el que quiera parar o seguir. Los gritos es para que la gente se arrime, y todos gritan todos los que estamos ahí. A veces estamos tristes por dentro, pero en ese momento sacamos toda la alegría que tenemos, porque los queremos recordar cuando andaban ahí contentos con nosotros, no tristes, como va andar una persona triste en un ambiente acá de danza, o cosas verdad que anda celebrando.

Norma: ¿Por qué se sienten indígenas?, ¿Por qué dicen soy tipai?

Juan: Porque nos identifica una lengua, porque primero nosotros que estábamos de antes que llegaran los otros de hecho nosotros somos indígenas.

Cinthia: Y ¿se sienten orgullosos de eso?

Juan: La verdad sí, yo me siento orgulloso, yo no me avergüenzo, decirlo, cantarlo, porque porque es lo que me enseñó mi amá.

Somos unos ciudadanos como cualquiera, votamos, vamos a los lugares donde tenemos que votar, y si nos damos un golpe también sentimos, pues un golpe es un golpe, y si nos cortamos sabemos que es una cortada. Efectivamente, sabemos todo lo que sabe una persona que no tenga una lengua, que no haya nacido en una comunidad indígena.

Cinthia: Por ejemplo, ¿cómo ven a las nuevas generaciones? Los jóvenes que a lo mejor ya no les tocó nacer aquí, pero tienen las raíces Kumiai. Sí sienten esa identidad, ¿se sienten reflejados?, soy Kumiai y saben algunas cosas o (...)

Juan: Pues todos con ganas de aprender y de aprender algo verdad, y enseñarles a sus hijos, enseñarse ellos mismos a aprender y a hablarlo. Comunicarse o sentir el entusiasmo, fiestas, el ambiente, que haya un respeto más hacia nosotros que no haya discriminación (...).

Fuentes consultadas

Barco, Miguel del. Historia natural y crónica de la antigua California. UNAM, México, 1988.

Caso, Alfonso. El pueblo del Sol. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Carvajal, Norma. Cuentos, cantos y juegos de los indígenas de Baja California compilación. Mexicali: Instituto de Cultura de Baja California, 2001.

_____. “Grupos indígenas nativos de Baja California”. Estado en Movimiento (2005): 14-19.

_____. Proyecto de turismo en la etnia Kumiai. Abril de 2008 (documento inédito) sin editar.

Cabeza de Vaca, Úrsula Tania. Aspuk, Aspuk, colorín colorado... así contaban los abuelos. Cuentos, mitos y leyendas de las Californias. Editorial Arcilla Roja: Tijuana, 2002.

“Cerro el cuchumá”. Disponible en «[http://es.mobile.wikipedia.org/transcode.php?go=Tecate+\(municipio\)&seg=2&PHPSESSID=4418fda4afca2862fe81a03360dac496](http://es.mobile.wikipedia.org/transcode.php?go=Tecate+(municipio)&seg=2&PHPSESSID=4418fda4afca2862fe81a03360dac496)» Consulta: 19 de octubre de 2008.

“Danzas mayas” Disponible en «<http://www.javieralarcon.com/SDances.html>» Consulta: 28 de octubre de 2008.

“Danzas mexicas” Disponible en
«http://www.barraganzone.com/mexicanadanza_azteca.html» Consulta: 28 de octubre
de 2008.

Del Río, Ignacio. Conquista y aculturación en la California Jesuita 1697-1768, México:
UNAM, 1998.

Dominguez, Martha. "Los pueblos indios de Baja California." Estado en Movimiento.
Baja California: Editorial Gobierno del Estado, 2007, 32.

El popol Vuh. Disponible en «<http://www.popolvuh.ufm.edu.gt/popolvuh.htm>»
Consulta: 2 de octubre de 2008.

García, Horacio y Herrera, Norma. Los señores del tiempo: sistemas calendáricos en
Mesoamérica. México: Pangea, 1994.

Garduño, Everardo. En donde se mete el sol. México: Culturas
Populares Indígenas, 1994.

Giménez, Gilberto. "Cultura, identidad y territorio", Antología sobre culturas populares
indígenas. Lecturas del seminario Diálogos en acción. Vol. II. México: Conaculta-
Culturas Populares Indígenas, 2005.

Gómez, José. La época misional de la Baja California. Archivo de Investigaciones
Históricas UABC, inédito, 1988.

Grijalva, Edna. "Indios y misioneros de Baja California en el siglo XVIII." Calafia IV.7,
1984.

“INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda 2000”. Disponible en [«http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2000/perfiles/perfil_bc_3.pdf»](http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2000/perfiles/perfil_bc_3.pdf). Consulta 11 de agosto 2009.

“kiliwas”. Disponible en [«http://www.conadepi.gob.mx/index.php?id_seccion=1399»](http://www.conadepi.gob.mx/index.php?id_seccion=1399). Consulta: 12 de noviembre de 2008.

“La simbología de la Biblia”. Disponible en <http://personal.auna.com/nube/simbo/simbo6.htm>. Consulta 19 de noviembre de 2008.

“Leyenda mexicana Iztaccíhuatl y Popocatepetl”. Disponible en [«http://www.uv.mx/Popularte/Esp/scriptphp.php?sid=627»](http://www.uv.mx/Popularte/Esp/scriptphp.php?sid=627). Consulta: 9 de noviembre de 2008.

Madrazo, María. El pavo real y el tapacaminos cuentos y versos de Xico. México: Universidad Veracruzana - Conaculta- Fonca, 2002.

Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann y Jean Piaget. Las nociones de estructura y génesis. Argentina, editorial Proteo, 1969.

Moller, Antonio. Educación, Vida y Cultura Kumiai. Mexicali: UNAM-UABC, 1986.

Morales, Pablo. Cultura y territorialidad: Aportes etnológicos para la gestión ambiental comunitaria, México: Conaculta, 2001.

Música de la Frontera Norte y sur de México (fonograma) México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas CDI, 2007.

Olmos, Miguel, El Viejo y el Coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México. México: Colegio de la Frontera, 2005.

Perez, Herón. "Fuego" Disponible en «http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras27/textos4/sec_6.html». Consulta: 19 de noviembre de 2008.

Piñón Flores, Iraís. Recetario indígena de Baja California cocina indígena y popular K'miai, Pai-pai, Kiliwa, Cucapá y Cochimí. Prácticas alimenticias de los pueblos de tradición yumana en Baja California. México: Conaculta-Culturas Populares, 2000.

"Quinto Sol." Disponible en « http://es.wikipedia.org/wiki/Quinto_Sol ».. Consulta: 2 de Octubre de 2008.

"Simbología". Disponible en «<http://www.egiptologia.com/content/view/2353/73/>». Consulta 19 de noviembre de 2008.

Trujillo, Gabriel. De los chamanes a los Dj's. Breve crónica de las artes musicales en Baja California. México: Plaza y Valdez, 2007.

Valenzuela, José. Por las fronteras del Norte. Una aproximación cultural a la Frontera México-EU. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____. El color de las sombras chicanas, identidad y racismo. México: Colegio de la Frontera -Plaza y Valdez, 1998.

Villoro, Juan. "Sobre la identidad de los pueblos." Reflexiones sobre la identidad de los pueblos. Comp. Ramón Ruiz y Olivia Ruiz. Tijuana: El Colegio de la Frontera, 1996.

Zárate Loperena, David. La educación de los Kamiai a través de algunas ceremonias, mesa de exposición sobre el desarrollo histórico de la educación en Baja California, Quinto simposium de la historia regional que organiza la Asociación Cultural de Liberales de Ensenada, A.C., Mayo de 1986.

_____. Hechizo del Oeste, o el uso del Toloache en las ceremonias iniciativas de los Kamiai, Exposición en la segunda Mesa Redonda de Antropología de Baja California, en el Quinto Simposium de Historia Regional, A. C., Mayo de 1986.