

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



SER CUCAPÁ: EXPERIENCIAS DEL SER INDÍGENA EN MEXICALI.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

MAX ISAÍ MONTAÑO RODRÍGUEZ

BAJO LA DIRECCIÓN DE

DRA. ALEJANDRA NAVARRO SMITH

MEXICALI, BAJA CALIFORNIA, AGOSTO DE 2015.

Introducción	3
Elementos de la identidad cucapá: desarrollo de una metodología de estudio.	10
Antecedentes	15
Capítulo primero: Elementos conceptuales para pensar la multidimensionalidad de la identidad cucapá contemporánea	29
Identidad e individuo.....	29
Identidad colectiva.....	36
Grupo étnico	38
Racismo y Discriminación.....	43
Capítulo segundo: Quienes somos cucapá y como nos reconocemos; entrevistas	49
Lucía de los Ángeles.....	49
Tania de los Ángeles	57
Mario Méndez.....	60
Laura Méndez.....	70
Samuel Sánchez	76
Camila Méndez Solís.....	85
Lucrecia, Ramón y Martha	96
Ramón pescando.....	99
Capítulo tercero: Análisis de las experiencias del ser cucapá.....	108
Un recuento de lo dicho por ellos mismos.....	110
Residencia	111
Lenguaje.....	114
Idiosincrasia.....	118
Parentesco	121
Rituales.....	122
Alimentación.....	123
La diferencia con lo mexicano	124
El derecho agrario	126
Conclusiones.....	131
Bibliografía.....	142

Introducción

En Mexicali, Baja California, México, existe el grupo indígena denominado Cucapá. Los cucapás son uno de los cinco grupos indígenas de la familia etnolingüística yumana, reconocidos como nativos en Baja California junto con los Kumiai, Cochimi, Paipai y Kiliwas, todos residentes de Baja California (Navarro, 2013. P. 160). Según Moreno y Suarez, el 67.4% de su población reside en la zona rural de “Cucapá Mayor”, “El Indiviso”, “Cucapá Mestizo”, y el resto vive en zonas urbanas (Moreno, Suarez, 2002).

La investigadora Alejandra Navarro indica que las fuentes arqueológicas ubican a los cucapás históricos en los *“asentamientos temporales de las cambiantes orillas del río Colorado y sus humedales, en lo que actualmente se conoce como la Laguna Salada, la zona del río Hardy y el delta del río Colorado.”* (2013; P. 160) Su alimentación dependía de *“la caza de codorniz, ardillas, ratas de campo, rata canguro y venado bura; la recolección de calabaza silvestre y vainas de mezquite; el cultivo de calabaza, al menos cuatro tipos de frijol tepari y maíz. Los cultivos se realizaban en las zonas de inundación del río. Además, se practicaba la pesca ribereña para el autoconsumo. En los campamentos se han encontrado huesos de pescado de la especie teleosti, además de meros y pez perico, loro guacamaya y restos de almeja. El establecimiento de los yumanos en las orillas del antiguo lago Cahuilla se calcula alrededor del año 900 d.C.”* (Navarro, 2013; P. 160)

Los cucapá actualmente cuentan con tres centros poblacionales reconocidos oficialmente: Comunidad Indígena Cucapá El Mayor (ejido El Mayor) en Baja California, Pozas de Arvizu en Sonora, y la reservación Cucapá (Cocopah¹) en Somerton, Arizona. Aunque también se localizan en ejidos del valle de Mexicali como el ejido Alberto Oviedo Mota (El Indiviso), en la colonia La Puerta, en el ejido Cucapá Mestizo, en el ejido Durango, en el ejido México, en el ejido Sonora, en los campos Flores, Sonora, Camerina, El Prado, e incluso, muchos de ellos, radican y trabajan en Mexicali (Alarcón-Cháires. 2010; 31-32. Bonilla Vázquez, 2011; 115. CDI. 2009; 86. De Ávila, A. 2008; 205. Garduño, Everardo. 2013; Moreno, Suarez. 2002; P. 6, 12. Navarro, 2013; 160-16. 10. Ógas, 2001; 125,128. Werlhof, 2006; 50.)

En “El Mayor” se construyó el Museo Comunitario Cucapá, donde se promociona la cultura y tradición cucapá. Los cucapá residentes de la ciudad no dejan de considerarse cucapás. La distancia no influye en este aspecto. “El Mayor” se encuentra a 64 kilómetros del centro de la ciudad de Mexicali. La cercanía permite a los cucapá residentes de la ciudad asistir a las reuniones que convocan los líderes cucapá y que se celebran en El Mayor y El Indiviso. Dichas reuniones se dan por temporadas, semanal o mensualmente según lo requieran los diferentes grupos de cooperativas pesqueras principal práctica económica y cultural del grupo indígena. La cercanía también permite a los que no practican la pesca visitar a sus parientes. De igual forma, los que cuentan con derecho agrario pueden asistir a las reuniones de la Asamblea General de Comuneros.

Se sabe que existe un número importante de cucapás que residen en zonas urbanas por datos obtenidos en el Centro de Información e Investigación de las Etnias, producidos

¹ Cocopah es la manera en la que se escribe el nombre del grupo indígena en Estados Unidos.

por el Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-CDI (Moreno, Suarez, 2002) y algunas conversaciones con funcionarios de la misma comisión e investigadores que ya han trabajado con los cucapás residentes de los ejidos antes mencionados, especialmente en los poblados de El Mayor y El Indiviso.

El presente trabajo es un esfuerzo por recopilar información y analizar los factores constituyentes de la identidad cucapá en Mexicali, Baja California. Según Moreno y Suarez (2002, P. 12), del Centro de Información e Investigación de las Etnias, producidos por el Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-CDI , el 41.5% de su población reside en la zona rural de “Cucapá Mayor”, “El Indiviso”, “Cucapá Mestizo”, y el resto vive en zonas urbanas.

“por orden de importancia le siguen la zona urbana de la ciudad de Mexicali con el 16.9 y el ejido Oviedo Mota con el 13%. Resulta interesante conocer que un 9.1% se encuentra radicando en la ciudad de Ensenada, específicamente en el valle del Maneadero; mientras que otro pequeño porcentaje del 1% en la ciudad de Tijuana; un 2.6% en el estado de Sonora. El resto se encuentra disperso en 9 localidades más del valle de Mexicali, pero alcanzan porcentajes muy pequeños.” (Moreno, Suarez, 2002 P.12).

Para lograr este objetivo, se analizará una compilación de los factores históricos relevantes para la identidad cucapá, así como la situación actual de los recursos que son necesarios para reconocerse y ser reconocido cucapá. El interés de este trabajo se centró inicialmente en conocer el proceso que permite a los cucapás residentes de la zona urbana seguirse identificando como cucapás, para describir los mecanismos que les permiten

seguir formando parte del grupo étnico a pesar de vivir fuera de la zona rural donde se ubica el territorio tradicional del grupo cucapá. Con el avance de la investigación se decidió realizar un análisis más completo sobre los mecanismos de adscripción a la identidad indígena. Es decir, decidí explorar los elementos que permiten a los individuos identificarse como cucapás, tomando en cuenta la residencia, pero no centrándome en dicho factor. Mediante entrevistas busqué otros factores aparte de la residencia que sirvan para la adscripción a la identidad cucapá, encontrando que aparte de la residencia, también son importantes el habla de la lengua cucapá, el conocimiento de las prácticas culturales, así como el parentesco con cucapás ya reconocidos siendo éste último el de mayor importancia. De igual forma encontré que el derecho agrario es importante en la dinámica de reconocimiento de los individuos como cucapá. Lo anterior gracias a que los mismos informantes proporcionaron información valiosa y más completa sobre los elementos que les permiten como individuos adscribirse y ser reconocidos por otros como indígenas cucapá. Por tanto, este trabajo explora las relaciones de adscripción al grupo étnico. Se partió del supuesto que la interacción de grupos indígenas con las instituciones del estado nación, la institucionalización de la lucha indígena por las tierras y la polarización de posibles modos de vida ofrecidos por la urbanización, han propiciado un cambio en los mecanismos de adscripción a la identidad étnica cucapá, modificando los puntos individuales de referencia necesarios para reconocerse y ser reconocido como cucapá.

Son pocas las referencias que existen que permitan conocer aspectos socioculturales de los cucapá en Baja California en el presente. Encontré en las instalaciones del Centro Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en Ensenada, Baja California, un estudio socioeconómico realizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UABC

(Moreno y Suárez 2002). A continuación se ofrece una síntesis de algunos de los aportes que retomo de esta investigación, a manera de una caracterización de elementos que se revelan como ejes centrales para la definición del ser cucapá hoy en día.

En el trabajo de de Moreno y Suárez se entrevistó a 77 familias. En lo individual solamente el 38.5 % respondió que se consideraban cucapás. En contraste, y según reporta el mismo estudio socioeconómico, cuando se les planteó la pregunta *¿su familia es cucapá?*, el 92% respondió que sí se consideraban una familia indígena cucapá, incluso a pesar de los individuos haber nacido en otros estados de la República (Moreno, Suarez, 2002, p. 4- 46). Lo anterior pone de relieve que la familia es un factor importante para la conformación de la identidad étnica del Cucapá. Sin embargo, no es intención de éste trabajo explorar como produce ésta discrepancia entre la baja adscripción en lo individual a la identidad cucapá y el reconocimiento de la familia de los individuos como una familia cucapá.

Con respecto a la lengua cucapá, “el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas INALI (2005) reporta 178 hablantes mayores de cinco años 85 de ellos viven en cinco localidades dentro del área ocupada históricamente por el grupo en el delta del río Colorado en el noreste de Baja California y el noroeste de Sonora” (de Ávila, 2008.p.505). Si bien el INALI reporta 178 usuarios de la lengua indígena cucapá, el trabajo que aquí se presenta descubrió que no todos los cucapás dominan la lengua cucapá. Se desconoce el mecanismo que haya utilizado el INALI para determinar número tan alto de hablantes cuando en las entrevistas realizadas para la presente investigación solo se mencionan menos de 5 personas que dominen la lengua cucapá. El resto de los cucapá reconocen conocer solo palabras limitadas y los que más aceptan su conocimiento de la lengua no aceptan dominarla en su totalidad.

En cuanto a las ocupaciones, algunos descendientes cucapás trabajan en maquilas para empresas de electrónicos internacionales en niveles administrativos importantes, practican danza clásica, y otros estudian licenciaturas². Por los datos del 2002 del CDI, por conversaciones personales y otras con funcionarios de la misma comisión e investigadores que ya han trabajado con los cucapás residentes de los ejidos antes mencionados, especialmente en la comunidad de El Mayor y El Indiviso, se sabe que la residencia urbana, el no hablar el lenguaje y la no asistencia a reuniones cucapá por parte de individuos que pueden ser identificados como cucapás es una realidad.

Para le presente investigación se utilizó la técnica "bola de nieve" que consiste en pedir a un primer informante que nos facilite el contacto con otro informante a quien se le pedirá otro contacto para así ir acumulando entrevistados. Mediante la técnica "bola de nieve se entrevistó a 9 cucapás. Estos cucapá señalaron como motivantes para cambiar su residencia, de El Mayor cucapá o ejidos a la ciudad de Mexicali, la falta de servicios públicos en las zonas rurales, el interés y atracción de los hijos por los bienes y servicios que proporciona la residencia en la zona urbana como la educación³. Esto resulta en críticas por parte de los cucapá residentes de las zonas rurales hacia los cucapá residentes de zonas urbanas. También son factores la necesidad de ofrecerles a sus hijos una educación, la cual no es posible obtener siendo residente de la zona de El Mayor. Hasta hace alrededor de 10 años se construyo una primaria en El Mayor.⁴

²De entre los cucapá contactados se recogió testimonio que algunos cucapá trabajaban en la empresa de televisiones Sony, en una distribuidora de equipo médico, en el gobierno del estado, en el sistema educativo, estudian en la Universidad Autónoma de Baja California las licenciaturas de arquitectura, pedagogía e Ingeniería, al igual que clases de Danza moderna.

³Esto basado en entrevistas y comunicaciones personales con indígenas cucapá residentes de la ciudad.

⁴También hay residentes de la zona cucapá que han migrado debido al terremoto del domingo 4 de abril del 2010, ya sea por pérdida de sus casas o por miedo a volver a experimentar un evento igual o parecido.

Los cucapás generalmente son asociados a un contexto complejo, de conflicto con las autoridades federales. Lo anterior provocado por los recurrentes conflictos entre los pescadores cucapá y autoridades del gobierno mexicano. Ello debido a que en 1993 su zona de pesca, en territorio histórico cucapá, se convirtió en la zona núcleo de la Reserva de la Biósfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado (Navarro, 2008; Navarro, Tapia y Garduño, 2010)

Desde entonces y hasta la fecha se han registrado situaciones de conflicto entre cucapás que pescan y agentes de dependencias federales como Procuraduría de Protección al Medio Ambiente (PROFEPA); la Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca (CONAPESCA); Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT); y la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA). En este contexto las cooperativas pesqueras de los cucapá realizan reuniones donde desarrollan, planean y acuerdan estrategias para defenderse de las posibles acciones legales que se puedan implementar en su contra, por pescar en la zona núcleo de la reserva, exceder el tope de captura o pescar durante la veda (ver Navarro, Bravo y López, 2013). En entrevistas, algunos pescadores cucapá han denunciado también la negativa por parte de las autoridades mexicanas de emitir más permisos de pesca⁵. Para que a un pariente de alguien que se considera cucapá se le otorgue un derecho agrario, es necesario que el individuo asista a las reuniones de la Asamblea General de Comuneros un determinado número de veces así como contar con parentesco directo con algún cucapá reconocido (comunicación personal, familia de los Ángeles).

⁵Resistir para existir: La lucha de los cucapá / minuto 9:11
<http://video.google.com/videoplay?docid=-1534308143462581524#>

Elementos de la identidad cucapá: desarrollo de una metodología de estudio.

Se pretende en el presente trabajo analizar los elementos que permiten la adscripción al grupo. La residencia de indígenas cucapá en la ciudad permite descubrir los mecanismos de adscripción al grupo gracias a que pone de relieve un cambio en tales mecanismos de adscripción al permitir a los sujetos denominarse cucapás sin residir en la zona rural.

Para lo anterior, nos centramos inicialmente en los cucapás residentes de la zona urbana del municipio de Mexicali. Se consideró importante entrevistar también a cucapás residentes de zonas rurales para tener un diagnóstico más amplio. El espacio geográfico donde se delimitó el trabajo es el municipio de Mexicali, por ser el que contiene la mayor cantidad de residentes cucapás, aproximadamente 86%, y dentro de este porcentaje se encuentran residentes de la zona rural como de la zona urbana del mismo municipio (Moreno Suarez, 2002 P. 12). El periodo de estudio se concentró en los meses de julio del 2011 hasta Junio del 2012, dando espacio para realizar las entrevistas a los cucapás residentes de la ciudad.

La investigación busca los *puntos personales de referencia* que permiten a los individuos definirse dentro de la *identidad* cucapá, y los *mecanismos* que les permiten el uso de tales *puntos personales de referencia* para adscribirse al grupo (Hale. 2004). La pregunta se centra en los mecanismos con los que se construye el grupo cucapá. Para esto se propusieron varios puntos personales de referencia, pero no se cerró la posibilidad de encontrar más que no se estuvieran considerando.

La pregunta que se buscaba responder es ¿Cuáles son los mecanismos mediante los cuales un individuo se adscribe a la identidad étnica cucapá y es reconocido por los demás cucapás como tal? Con el objetivo de determinar los mecanismos de adscripción a la identidad cucapá que permiten a los descendientes cucapá residentes de la ciudad seguir identificándose con el grupo étnico cucapá.

A manera de primer acercamiento al objeto de estudio y debido a que se inició el trabajo intentando explorar la mayor cantidad de posibles puntos personales de referencia, se realizó un esfuerzo por considerar todos los posibles factores que se debían tener en cuenta para lograr nuestro objetivo. La tabla 1 muestra los primeros elementos que considere al momento de crear el instrumento de entrevista semi-estructurada. Dicha tabla funcionó como guía en las primeras entrevistas. Son elementos que yo consideré inicialmente como posibles elementos para la adscripción a la identidad cucapá, sin embargo, desde la primera entrevista fue evidente que algunos de los elementos previstos no tenían incidencia en la pertenencia a la identidad cucapá o tenían poca relevancia.

Tabla 1

Conceptos	Categorías	Código
Parentesco	Identificar tipo de vínculos familiares	<ul style="list-style-type: none"> • Familiares más cercanos cucapás • Familiares lejanos cucapás • Visitas a familiares • Llamadas telefónicas con familiares
legalidad del ser indígena en el marco constitucional del Estado Mexicano	Identificar tipo de factores legales que los cucapás mencionan como parte de su vida cotidiana	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho agrario • Permisos de Pesca • Detenciones por pesca ilegal • Pertenencia a la mesa directiva de la comunidad cucapá • Reglamentos estipulados por la mesa directiva para la pertenencia al grupo.
Dimensión económica en la organización colectiva cucapá	Identificar tipo de factores económicos	<ul style="list-style-type: none"> • Aportaciones económicas a la mesa directiva • Apoyo económico a familiares • Organización de eventos o festejos tradicionales • Apoyo económico a la producción de artesanías tradicionales
Prácticas culturales	Identificar tipo de Factores culturales	<ul style="list-style-type: none"> • Asistencia a los festejos tradicionales • Fabricación de artesanías • Participación en los festejos tradicionales • Conocimiento de la cocina tradicional • Elaboración de cocina tradicional

Se proyectó realizar *entrevista semi-estructurada* para obtener información sobre las categorías anteriormente citadas. Las entrevistas se grabaron para su posterior análisis. También aplicó la *entrevista no estructurada* para la exploración completa de la adscripción al grupo. Lo anterior en un momento de la investigación donde ya se habían ubicado los elementos conformadores de la identidad indígena cucapá. Lo que motiva a la aplicación de la entrevista no estructurada es la necesidad de explorar más libremente los posibles conocimientos que tengan dichos sujetos con respecto a los mecanismos de adscripción.

Se parte del supuesto general (en su dimensión metodológica) de que la capacidad de los sujetos para nombrarse cucapás se da gracias a puntos personales de referencia que presenta el individuo. Siguiendo a Hale (2004) la inserción dentro de cierta categoría es un mecanismo que se desarrolla en relación con los demás y mediante la exaltación de los puntos personales de referencia adecuados con los que cuenta cada individuo. Un abordaje de este tipo nos permitirá delimitar los elementos o puntos personales de referencia que son necesarios para integrarse a la identidad cucapá. Las entrevistas con diferentes actores del grupo nos permitieron delimitar de forma objetiva dichos puntos de referencia personales que de manera concreta determinan la pertenencia al grupo. Dichos puntos son el parentesco y el derecho agrario. De igual forma la residencia en la zona rural cucapá; el conocimiento de la lengua cucapá; así como la participación en los rituales cucapá y demás expresiones culturales siguen fungiendo como elementos que permiten a los individuos ostentar la identidad cucapá. La forma en la que dichos elementos se conjugan para que los individuos se puedan adscribir a la identidad cucapá es una suerte de juego de valorización

de la “densidad” de dichos puntos personales de referencia (Hale. 2004). Solo el parentesco es indispensable para lograr dicha adscripción.

Para el análisis de lo descrito en las entrevistas por los individuos, se organizara los puntos personales de referencia que les permiten a los individuos identificarse y ser aceptados por el grupo cucapá. Posteriormente se desarrolla un análisis de los puntos personales de referencia. Para esto buscamos estructurar las menciones o las observaciones sobre cada punto personal de referencia y desarrollar un análisis derivado de lo dicho por los diferentes integrantes del grupo cucapá y de las observaciones hechas sobre cada punto personal de referencia.

Cabe resaltar que si bien se toma en cuenta la dimensión individual de la identidad como referencia para comprender la conformación del grupo cucapá, no se pasa por alto que esta separación es puramente metodológica. Si bien es necesario metodológicamente considerar la construcción identitaria de los individuos para entender la dinámica de cierta identidad colectiva, estas son indivisibles.

Se consideran el trabajo de Fredrik Barth (1969) donde se resalta la importancia de los límites del grupo. Estos persisten a pesar de los cambios en los contenidos culturales y mantienen la construcción de la identidad étnica. En el mismo sentido, Epstein (1978) señala que si bien la identidad es una elección personal, se da siempre en relación de un grupo determinado que contrapone su construcción identitaria con la de otro grupo. O como dice Laura Velasco “La construcción de la comunidad étnica no sólo es subjetiva sino también interactiva o interaccional.” (2002; p.24).

La construcción de esta metodología se realiza buscando abarcar todas las posibles formas de identificación con la identidad cucapá. La aplicación de los instrumentos en esta investigación fue demostrando que los mecanismos de adscripción no se experimentan de manera estructurada. Por tanto, el primer instrumento fue rápidamente rebasado y la complejidad de la realidad que esta investigación abordaba requirió de instrumentos de entrevista más flexibles.

Antecedentes

Manuela Camus (2002) trabaja con los indígenas residentes de la ciudad de Guatemala. Ella revisa las diversas concepciones del concepto “etnicidad”. Revisa el nacionalismo; la relación entre la etnicidad y el racismo; la propuesta del indigenismo en cuanto a ideología del Estado; el clasismo donde en Guatemala se construyeron “Clases étnicas” las cuales no consideraban la existencia de indígenas en las ciudades; pasando por el interaccionismo donde el aspecto cultural es fundamental como elemento articulador de las interacciones; la etnicidad como paisanazgo y como regionalismo las cuales son expresiones de la etnicidad de corte situacional donde los indígenas dan uso de referentes espacial-territorial en su dimensión instrumental funcional; la etnicidad política donde se da uso de la posibilidad instrumental de la etnicidad al momento de defender o reclamar intereses-recursos colectivos; la reproducción estamental de la composición social indígena, donde se considera que los grupos indígenas reproducen los modos de organización social precapitalistas; inclusive explora las resignificaciones de la etnicidad en conjunto con la globalización y la posmodernidad, donde el muticulturalismo expone que

la cohesión social no depende de la homogeneidad y la diferencia cultural no significa fragmentación. Un ejemplo de lo anterior es que en estados unidos el multiculturalismo se expresa como una búsqueda por la ciudadanía cultural que denuncia la existencia de grados de ciudadanía según los grados de color y aspira a que etnicidades u otras identidades sociales diversas interaccionen como ciudadanos iguales en una sociedad global.

De igual manera Camus explica las “culturas híbridas”. Es concepto propuesto por García Canclini donde las culturas urbanas se recomponen y se da una hibridación. Por último revisa a las etnicidades dentro de las economías políticas, la cual rescata los aportes de Gramsci al momento de evaluar y comprender los sectores subalternos en un marco de economía política, “es decir, integrando el montaje político ideológico que se encuentra detrás del proceso de dominación y asimetría social.” (P. 45). Propone entender la etnicidad como un objeto de análisis que tiene que ser explicado al mismo tiempo que sirve como principio explicativo de la existencia humana. (2002. P. 28-47)

Santiago Bastos (2000) trabaja con los indígenas residentes de zonas urbanas de la ciudad de Guatemala. Su trabajo busca los elementos culturales que definen la diferencia entre indígenas y el resto de la población guatemalteca en las prácticas cotidianas. Basándose en la posición “construccionista”, como el mismo le llama, que toman autores como los hermanos Comaroff (1992, 1996) y otros, los cuales afirman “que los grupos étnicamente definidos se construyen por medio de procesos históricos específicos en que aparece la diferencia cultural, actos y cultura se relacionan mutuamente, las transformaciones en los primeros incidirán en la segunda y la cultura incidirá en cómo se desarrolle el cambio histórico.” (2000. P. 26) Bastos busca ir aún más allá y demostrar que la “experiencia

histórica” de los grupos sociales “construye significados para quienes la viven, dado que los actores interpretan los cambios de acuerdo con sus concepciones previas, sus formas de dar significado a su entorno, y esto hará que estos cambios tomen una dirección determinada, diferente a la que se puede dar en un grupo con otras representaciones.” Es decir, Bastos da uso de la observación de la conducta y los actos de los indígenas residentes de la ciudad de Guatemala para entender los cambios que se producen en los hogares de dichos indígenas tomando en cuenta la historia del grupo. La búsqueda de Bastos por entender las modificaciones que sufren dichos hogares en su interacción con lo urbano y en relación con la historia del grupo le requirió reseñar la historia étnica de Guatemala. En los trabajos de Camus (2002) y Bastos (2000) sobre los indígenas en Guatemala se describe una fuerte diferenciación de los indígenas con respecto de los guatemaltecos urbanos.

Sobre lo anterior explica “la presencia indígena se constata por su visualización física, ostentosa en los mercados, tortillerías o comercios callejeros y ambulantes, pero no hay una presencia ‘sociocultural’ como ocurre en otras metrópolis latinoamericanas. No podemos referirnos a una cultura popular de indígenas urbanos, ni a unos espacios de reunión; no hay asociaciones de inmigrantes, ni mayor expresión pública de sus diferencias ni intermediaciones como indios” (Camus, 2002 P. 67)

En el contexto anterior la autoidentificación se vuelve un aspecto fundamental y de gran peso para la autovaloración del individuo y el grupo. Sin embargo, en el trabajo de Camus, “muchas personas que se identifican como indígenas no portan ningún símbolo de diferenciación con respecto al resto de la población capitalina.” (2002. P. 75) Sin embargo esta falta de reconocimiento no ha disminuido el apego de los individuos a la identidad

indígena. Como señala Santiago Bastos, “diversidad y el cambio cultural han generado una diversidad y cambios en la forma de entenderse y sentirse como ‘indígenas’, pero no la negación de esta identidad.” (2000. P. 137) Cuando la intención de los proyectos de nación ladina ha sido la asimilación de las identidades, los esfuerzos no han sido suficientes o simplemente no eran los adecuados para dicho objetivo, apunta Bastos.

Otro ejemplo es el trabajo de Luis Carlos Castillo (2007) sobre la situación de la diversidad en Colombia. Por una parte se reseña la dinámica que se dio con los indígenas colombianos mediante la cual estos fueron despojados de sus tierras desde la conquista y en consecuencia han luchado desde entonces por sus derechos. El trabajo señala también que en Colombia, los movimientos de negritudes encuentran un espacio para la oportunidad política en la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991, el cual permitió la conformación de un movimiento de las negritudes en Colombia. Castillo se dedica entonces a señalar el logro de estas comunidades, y celebra el reconocimiento por parte del Estado/nación. Sin embargo señala que a pesar de tal reconocimiento la situación en Colombia donde la guerrilla, especialmente las FARC han tomado control de territorios por la fuerza, afectando a las comunidades indígenas y negras. De poco ha servido el reconocimiento por parte del Estado/nación cuando al mismo no le es posible respaldar los derechos otorgados. Los indígenas y comunidades negras siguen entonces luchando por la defensa de sus territorios frente a las agresiones de la guerrilla en el caso de Colombia. Es decir, la construcción y reconocimiento de las identidades indígenas no se limita a la relación Estado/nación con los grupos étnicos. El aporte del trabajo de Castillo (2007) a mi investigación es que me ayuda a entender que la dinámica de construcción identitaria y

legitimación étnica, así como de respeto a sus territorios encuentra obstáculos y enemigos diversos.

Los trabajos hasta este momento mencionados, que no serán los únicos, ayudan a entender que si bien la relación gobierno/grupos subalternos latinoamericana tienen características que en cada caso producen articulaciones que varían y producen dinámicas características de cada caso. Para el caso de México se revisan investigaciones que indagan sobre cómo los indígenas sortean la realidad urbana. La tendencia general de los textos revisados hasta este punto resuelve que la identidad de los indígenas que se enfrentan al reto de residir en la urbe se adapta dependiendo de la situación que enfrenten. Es una suerte de equilibrio que se da entre los elementos y recursos que se encuentran al alcance de los indígenas y los intersticios o espacios que les son permitidos transitar por un cuerpo ideológico excluyente construido socioculturalmente que Arturo Herrera llama “dispositivo racista” (2013).

Para Herrera, las dinámicas socioculturales definen la construcción de la identidad mediante el *habitus* y la interacción social de las representaciones sociales con las formas simbólicas. Sin embargo, para el caso de la identidad indígena menciona la propuesta de Frederik Barth, donde la identidad depende de los límites, a pesar de que los contenidos culturales de dicha identidad sean modificados. También considera el desapego a la identidad étnica debido a la movilidad entre zonas rurales y urbanas; las brechas generacionales, así como las “estrategias identitarias” de los individuos. Considera también la importancia de las redes sociales en la inserción de los rarámuris que migran a la ciudad. Estos dan uso de los parientes y conocidos que ya viven en la zona urbana y los apoyan con residencia temporal y apoyo para conseguir empleo.

Herrera señala que es un error considerar el dialecto rarámuri como elemento definitorio de la identidad de los mismos. Lo anterior es que debido a la historia del grupo en cuestión en diferentes zonas de la sierra se hablan diversas subdivisiones o dialectos del rarámuri. También menciona el trabajo de Jermoe Levi (1993) con los rarámuri para definir que las identidades étnicas se construyen en contraposición con la cultura de los españoles. El trabajo de Margot Heras (2000) le permite señalar la existencia de un “ser ideal” sobre el comportamiento de los rarámuri. El *ser ideal* es la presión social ejercida sobre los individuos a mantener las costumbres intactas. Situación que se vuelve compleja para los rarámuris que viven en la ciudad y se les seguirá considerando rarámuris, salvo a algunos casos extremos. Es, con estos ejemplos, que Herrera explica la resistencia y plasticidad de la identidad. Cada caso muestra una cara de la misma moneda y pone de manifiesto la maleabilidad de la identidad étnica.

Sentencia que aunque la identidad tiene un comportamiento procesual, el mismo es indeterminado ya que los individuos no necesariamente dejarán atrás sus representaciones tradicionales ni tampoco que las mantengan al pie de la letra. Para él “todo dependerá de las circunstancias.”

Los rarámuri desarrollan varias estrategias identitarias para recorrer estos intersticios sociales y enfrentar las representaciones sociales *chabochi* y al dispositivo racista. Entre estas estrategias señala a la *identidad negativa* que describe como una dinámica donde el individuo interioriza el valor negativo que se le asigna a su identidad desvalorizada y se vuelve sumiso. La *identidad negativa desplazada* ó *asimilación* que es cuando el migrante rarámuri rechaza la estigmatización y trata de asimilarse culturalmente a la cultura local. Y por último reconoce la *estrategia visibilizadora* donde el individuo se

apega a la tradición, el establecimiento de fronteras étnicas claras y la idea de preservación o continuidad de la identidad hacia el futuro.

Los resultados de la investigación de Herrera son interesantes. Para él la adaptación de los rarámuris a la ciudad depende de características específicas de individuos. Los factores importantes para esta adaptación se basan en diferentes variables que determinarán las diversas formas de reaccionar de los rarámuri. Los migrantes elegirán una estrategia diferente dependiendo de su género, lugar de nacimiento, edad, intensidad de las relaciones con los mestizos, así como la colonia a donde los migrantes migran entre otros factores. La identidad de los rarámuri migrantes se define mediante dichos factores y las variables se modifican al mismo tiempo que los resultados dependiendo de la situación. Las estrategias de los migrantes son clasificadas en cuatro tipos: una aceptación de la condición de subalternidad, la recuperación de la identidad "tradicionalista", la adopción de significaciones culturales de la cultura dominante y una estrategia visibilizadora. En resumen, los rarámuri se desplazan estratégicamente por los intersticios que el dispositivo racista les permite en búsqueda de posiciones donde puedan beneficiarse y evadir la discriminación.

Para Séverine Durín (2006) es fundamental el contar con apoyos en la experiencia migratoria. En su trabajo sobre indígenas en Monterrey cataloga tres tipos de residencia para los migrantes indígenas:

Residencia Aislada.- se caracteriza por ser común de las empleadas domésticas quienes residen en las casas de sus patrones. Por otra parte también la practican los migrantes pioneros que prueban suerte y rentan cuartos en la zona centro de la ciudad. Dicho tipo de residencia por tanto presenta dos polos. Por un lado están los migrantes

indígenas residentes de zonas acomodadas de San Pedro, Monterrey y Ciudad Guadalupe. Por otra parte los que residen en los alrededores de la central camionera.

Residencia Conglomerada.- Este tipo de residencia puede llegar a reunir en un mismo espacio hasta 100 familias. Como ejemplo Durín reporta el caso de los emigrantes otomíes originarios de Santiago Mexquititlán, Qro., los Mixtecos originarios de San Andrés Montaña, Oax. Quienes viven en la colonia H. Caballero en ciudad Benito Juárez y de una parte de los nahuas originarios de Chahuatlán, Veracruz, quienes viven en la colonia Arboledas de Naranjos, en Juárez.

-Residencia Dispersa. Se caracteriza por familias indígenas que viven en unidades domésticas diseminadas por toda el área metropolitana de Monterrey. Regularmente residen en barrios multiculturales donde habitan migrantes indígenas originarios de distintos lugares y grupos étnicos.

También describe diferentes redes de apoyo para los migrantes. Entre ellas se encuentran las redes femeninas con las cuales se brinda apoyo a las mujeres durante separaciones conyugales, así como durante las ausencias de los familiares cercanos mediante apoyo comunitario o ayuda para obtener apoyos económicos gubernamentales., También las de ubicación de residencias donde mediante la recomendación y el vínculo con paisanos se obtiene información acerca de posibles lugares de residencia y acceso a los mismos. Otro sistema de apoyo migrante es el de redes de amigos. En este último caso Durín señala que lo que se considera una “red de paisanos” en realidad es una “red de amigos”. Gracias a la práctica del chamanismo, algunos huicholes han tejido redes sociales con los residentes urbanos no indígenas. Esas redes de amistad les permiten permanecer

durante meses de manera intermitente en la ciudad a precios muy bajos y en ocasiones gratuitamente. (2006. P. 183-191).

En otro trabajo sobre indígenas y la residencia de estos en ciudad, Regina Martínez Casas (2007) explora la dinámica de relación entre los otomíes residentes de la zona metropolitana de Guadalajara y los residentes del pueblo Santiago Mexquititlán, en Querétaro. La autora busca demostrar que las prácticas culturales de los otomíes se “resignifican” al momento de estos residir en la ciudad. Martínez Casas enfatiza claramente que la “resignificación” no implica pérdida de las prácticas otomíes de Santiago Mexquititlán, así como tampoco lucha en contra de los usos y costumbres ciudadanos. En cambio propone que los otomíes negocian sus prácticas culturales dependiendo del contexto. Resignificación se entiende como un “proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada” (Martínez, 2007 P.20) Los indígenas migrantes a la zona metropolitana de Guadalajara no asimilan ni adoptan la cultura metropolitana dejando atrás la cultura otomí. Es una oscilación cultural que se da entre “los valores y patrones de su comunidad indígena y los de la vida urbana, en función de los diferentes contextos interactivos en los cuales deben aprender a moverse” (2007 P.20-21) A dichos contextos Martínez les llama, siguiendo a Fishman (1972), “dominios de interacción”. Los dominios mencionados se recuperan de las entrevistas y observaciones realizadas con los otomíes y son: Santiago Mexquititlán como comunidad moral de origen y referencia; la vida doméstica; la comunidad otomí en Guadalajara; la propia ciudad y sus habitantes no indígenas; la interacción multiétnica con artesanos y compradores en el Centro Histórico y finalmente, la relación con instituciones como la escuela, la iglesia y las autoridades estatales.

Para mi trabajo de tesis es muy importante el trabajo de Martínez Casas (2007) ya que demuestra que la migración de indígenas a zonas metropolitanas o ciudades no necesariamente debe ser un objeto de estudio *per se*. En cambio, la migración a la ciudad sirve como un marco de análisis que crea condiciones para investigar sobre fenómenos identitarios y culturales. En el caso de Martínez Casas, le permite escrutar el proceso de resignificación cultural por dominios.

También el trabajo de Cristina Oemichen Bazán (2005) explora las experiencias de los mazahuas en la Ciudad de México. Para ella, el proceso de modernización no desemboca irremediamente en una “homogenización cultural y a la adopción universal de los valores y estándares de vida de la cultura occidental” (2005 p. 395). Oemichen concluye que los indígenas migrantes a la ciudad dan uso de estrategias identitarias y discursivas para sortear los obstáculos que les presenta la sociedad urbana sin perder su identidad cultural indígena. Los mazahuas se sustentan en sus vínculos familiares para fomentar la cohesión del grupo. De igual forma las tradiciones sirven como un mecanismo para darle sentido a sus experiencias y la adversidad. “El apego simbólico afectivo al territorio ancestral o de origen y los vínculos con los antepasados, forman parte del ethos comunitario que orienta la acción social para seleccionar lo que toman de la modernidad y contrarrestar sus efectos destructivos.” (Oemichen, 2005 p. 395)

El trabajo de Oemichen con los mazahuas concluye, entre otras cosas, que si existen cambios en el lenguaje y la vestimenta de los mazahuas residentes de Ciudad de México. Sin embargo, esos cambios no alteran la función de la lengua o la vestimenta mazahua. Dichos elementos culturales fungen como reafirmante de la identidad mazahua.

De igual forma pone de manifiesto la desterritorialización de las identidades o colectividades culturales. Lo anterior no implica que el territorio mazahua deje de tener importancia. Sigue fungiendo como referente fundamental para la identidad grupal mazahua. Los viajes al pueblo por parte de mazahuas que nacieron en otras partes son importantes para preservar el vínculo con la identidad étnica. También se evidenció que, debido a la desterritorialización y las modificaciones en el lenguaje y la vestimenta, las relaciones sociales mazahuas se naturalizan alrededor del parentesco. “Se puede dejar de hablar la lengua, haber nacido fuera, e incluso, cambiar de religión, sin que por ello dejen de ser reconocidas como miembros de su comunidad” (Oemichen, 2005 p. 398-399) Es decir, frente a escenarios conflictivos y de adversidad, donde la identidad étnica se ve comprometida, el parentesco se vuelve un elemento que fomenta la adscripción.

Los trabajos anteriormente referenciados me permiten, en primer lugar, construir un marco referencial del estado de la investigación sobre las identidades étnicas latinoamericanas en relación con la dinámica de los indígenas residentes urbanos. En un segundo grado demuestra que existen contextos diferentes que producen resultados semejantes. Si bien la situación política de los grupos indígenas latinoamericanos pareciera estable, sólo lo es en un sentido desfavorable para los indígenas. La oferta laboral y de acceso a recursos económicos mediante la migración a la urbe indistintamente produce un choque cultural para los migrantes indígenas. Sin embargo éstos han sabido sortear las dificultades que se presentan con dicho cambio de residencia. Las estrategias varían desde complejas redes de parentesco, compadrazgo y amistad, hasta ocultar los significantes culturales indígenas cuando son elementos propensos a provocar rechazo social mientras se mantienen las prácticas culturales en espacios seguros. Por último, me permite resaltar

la importancia del trabajo realizado con los cucapás. El caso de éstos últimos ha demostrado tener algunos factores atípicos a lo encontrados en los ejemplos referenciados. La importancia del derecho agrario para los cucapá es interesante. Es comprensible si se considera el escenario político donde se desenvuelven⁶ Más adelante desarrollaré éste punto al igual que el resto de las características de la dinámica identitaria cucapá.

La presente tesis se divide en tres capítulos en los cuales describo la experiencia del ser cucapá. En una primera etapa hago una revisión de lo que será la dimensión teórica mediante la cual analizaré el material recopilado. Posteriormente me dedico a resumir las entrevistas realizadas a los cucapá residentes de la zona urbana de Mexicali y a algunos residentes de El Mayor, en el mismo municipio Mexicalense. Subsecuentemente se presentan los puntos personales de referencia que permiten a los cucapá adscribirse a su identidad étnica.

La estrategia se desarrolla con base a la Teoría Fundamentada, la cual se construye dando uso de 4 estrategias: Un interrogatorio sistemático a través de preguntas generativas, que buscan relacionar conceptos, un muestreo teórico, los procedimientos de categorización (codificación) sistemáticos, y el seguimiento de algunos principios dirigidos a conseguir un desarrollo conceptual sólido (no solamente descriptivo).

Al inicio de la investigación realicé un trabajo de documentación teórico-conceptual que resultó útil para arrancar este proyecto de investigación, pero que necesité revisar al final de mi trabajo de campo, dado que me di cuenta que el marco conceptual necesitaba

⁶ El territorio del grupo cucapá está dividido por una frontera internacional lo cual le brinda a los poseedores de dicho derecho un pase libre entre Estados Unidos y México. La principal actividad económica del grupo, la pesca, se defiende gracias a dicho derecho. De igual forma un la venta de materiales pétreos así como la realización de proyectos económicos en la laguna salada, son solo posibles ingresos para los cucapá, gracias a dicho derecho.

ayudarme a pensar una realidad que todavía no conocía directamente, sino a través de lo que mi sentido común me indicaba. Así, después de leer en términos conceptuales los temas de etnicidad y documentarme sobre la historia de los cucapás en Baja California, inicié el primer periodo del trabajo etnográfico. Inicié el trabajo de campo usando entrevistas estructuradas, pero pronto me di cuenta que no era la técnica más adecuada para mi trabajo ya que los temas que me interesaba conocer (los puntos personales de referencia de los entrevistados como parte del grupo indígena cucapá) se encontraban desdibujados en el discurso de los entrevistados. Por tanto hubo que dejar de lado la entrevista estructurada y utilizar una herramienta diferente que me permitiera sondear más libremente los puntos personales de referencia y así lograr concretar un mejor análisis de la información. Una vez desarrollada esta dinámica, analicé las respuestas de mis informantes según las categorías que se plantearon al inicio del capítulo anterior⁷ y con ello, me fue posible seleccionar con mayor precisión las herramientas teórico/conceptuales pertinentes para pensar los temas que los propios informantes me planteaban en sus entrevistas.

Por tanto, se tomó la decisión de seleccionar los conceptos a la luz de la información recopilada en el trabajo etnográfico. Ese es el motivo por el cual se presentan los capítulos con el orden actual. Primero se presenta una descripción general de temas sobre identidad así como racismo, discriminación, los cuales nos ayudan a comprender el contexto donde se desarrolla la identidad étnica. Posteriormente se reseñan las entrevistas recuperando los segmentos más relevantes de información pertinente al objetivo buscado, para después pasar a una descripción de los puntos personales de referencia que conforman la categoría

⁷Residencia, lengua, parentesco, otredad con lo mexicano y cultura (donde se considera alimentación, idiosincrasia y derecho agrario).

indígena cucapá: ahora es momento de revisar las teorías y conceptos pertinentes para explicar la dinámica de conformación identitaria cucapá.

Capítulo primero: Elementos conceptuales para pensar la multidimensionalidad de la identidad cucapá contemporánea

Identidad e individuo

La identidad es un proceso que emerge de la interacción entre individuo y la sociedad de la que forma parte. Hace referencia a la posición social por la que el individuo entiende su relación como parte del grupo social o del estado/nación.

“La configuración de la identidad dependerá de muchos factores que el individuo interioriza; así como de aquellos que le son externos, que no dependen de él, como es el caso de los contextos económicos, políticos, sociales, culturales del tipo de sociedad en que se desenvuelva, es decir, de su dimensión espacio-temporal. Ante estas situaciones, la construcción de una identidad se presenta como proceso constante, movable, que fluctuará en función de los contextos, pero también de las situaciones individuales como la edad, el sexo, el nivel educativo alcanzado.” (Sánchez Suárez, 2006 P.252)



Ilustración 1 Sánchez Suárez 2006 P. 251

Pero esta posición del individuo, este darse cuenta de su lugar dentro del grupo social, dentro de las relaciones sociales, solo es posible mediante la capacidad del individuo de interrogarse sobre sí mismo. En éste mismo tenor Loredana Sciolla comenta que “La identidad[...]presupone la capacidad del individuo humano de convertirse en objeto de sí mismo, es decir presupone cierto grado de reflexividad” (Sciolla, 1983, p. 7).

George Herbert Mead contribuyó a sentar las bases para la conformación del concepto de “identidad” gracias al desarrollo de su teoría del *self* (sí mismo). Para Mead (1934), el *self* es la interiorización de las estructuras sociales en el individuo. Esto se da gracias a la comunicación entre individuos en el proceso de socialización de símbolos significantes. El proceso de conformación del *self* se da mediante la interiorización, a temprana edad del individuo, de la estructura, mediante el lenguaje. La interiorización del lenguaje permite que el individuo pueda tener un monólogo interno. La capacidad de entablar conversaciones con uno mismo, de poder hacerse preguntas y contestarse mediante este monólogo interno, permite a los individuos volverse objetos de observación para sí mismos. La capacidad del individuo para convertirse en objeto de su propia observación le permite auto percibirse, autodefinirse y construirse socialmente mediante la reflexión sobre sí mismo. El *self* es un pensarse a si mismo antes del acto social (Mead, 1934, pp. 135-143).

Para Sciolla, lo importante de la aportación de Mead no es el concepto de *self* por sí mismo, sino el proceso mediante el cual se produce. Es mediante el lenguaje como uno se vuelve objeto para sí mismo y puede tomar el rol de los demás individuos (1983, Pág. 8). Sciolla encuentra tres dimensiones de la identidad:

1. La *dimensión locativa* le permite al individuo situarse dentro de un campo simbólico, es decir, define el campo donde situarse. El individuo asume un sistema de relevancia, define la situación en que se encuentra y traza las fronteras (más o menos móviles) que delimitan los territorios del Sí mismo.
2. La *dimensión selectiva* le permite al individuo, una vez ubicado dentro del campo simbólico, definir los propios límites y asumir un sistema de relevancia, ordenar las propias preferencias, escoger alternativas o descartar o diferir otras.
3. Y por último la *dimensión integradora* permite al individuo disponer de un marco interpretativo que reúne las experiencias presentes y futuras en la unidad de una biografía. El individuo se vuelve capaz de mantener en el tiempo el sentido de la continuidad del sí mismo.

Estas tres dimensiones de la identidad permiten al individuo tener una idea de estabilidad en relación a ésta, pero como menciona Hale, la identidad es situacional y siempre cambiante. La identidad de los individuos depende directamente del estado del mundo social porque “los cambios en el ambiente social forzan al individuo a re-evaluar la relación de la persona con el ambiente, por lo menos en un nivel mínimo” (Hale, 2004, p. 466). La identidad nunca termina de formarse, es un proceso dinámico de interacción entre el ambiente y el individuo. Interacción que se perpetúa durante toda la vida.

Propone en cambio el uso de los términos “categorías” y “puntos personales de referencia” para explicar la dinámica mediante la cual se da la adscripción a cierto grupo social y el proceso de identificación con éste. Los puntos personales de referencia pueden

ser descritos como etiquetas o “*rules of thumb*”⁸ gracias a las cuales un individuo puede reconocerse y reconocer a otros como pertenecientes a cierta categoría. Las categorías pueden conformarse de varios puntos personales de referencia o, en algunos casos, un solo punto personal de referencia puede permitir al individuo adscribirse o ser adscrito por otros a cierta categoría (Hale, 2004).

Cada “*punto personal de referencia*” contiene información acerca de la relación del individuo con su entorno social. Se sitúa al individuo en determinada categoría por compartir con otros un punto de referencia que determina cierta categoría. Estas dimensiones de la identidad pueden decirnos más que la adhesión del individuo a cierta categoría de personas. También pueden decirnos qué cosas afectan a los individuos debido a su adscripción a tales categorías (por ejemplo un pescador descendiente de familia cucapá puede considerarse cucapá debido a su trabajo y cualquier política anti-pesca del estado/nación le afecta).

La accesibilidad a una categoría es determinada por factores circunstanciales y si el individuo cuenta con los puntos personales de referencia para accederla. Una categoría se clasifica como accesible cronológicamente cuando el individuo accede con frecuencia a dicha categoría. Es más probable que un individuo use una categoría si se adscribe regularmente a ella si se encuentra fresca en la memoria, si está vinculada con otras categorías que estén en uso en ese momento, o si existe una motivación particular para el uso de cierta categoría. Una categoría es accesible situacionalmente cuando la misma

⁸*Rule of thumb* es una expresión inglesa que designa un principio o criterio de amplia aplicación que no necesariamente es estrictamente preciso ni fiable en cada situación. Establece una especie de fórmula u observación generalmente aceptada como conocimiento práctico basado en la experiencia, sin embargo no se trata de una proposición científica.

situación la hace disponible a través del contacto directo, por sugerencia directa o por que el ambiente social la promueve.

Los individuos no acceden a cierta categoría solo porque esté disponible. Hace falta que el individuo use su juicio. Con esto puede determinar si la adscripción a cierta categoría ayuda a darle sentido al mundo social. De esta manera el individuo determina su postura en la situación social en relación al contexto, a su experiencia y a sus capacidades personales de adscripción a categorías determinadas.

Hale también propone utilizar el concepto “*Thick*” o denso de Geertz para describir la importancia que un individuo le da a cierta categoría o punto personal de referencia en su vida. No todos los puntos personales de referencia o categorías tienen la misma importancia para un individuo. Propone utilizar los conceptos “*Thick*” o denso y “*Thin*” o delgado para diferenciar entre puntos personales de referencia o categorías más importantes (a los cuales se les denominaría densos) y los menos importantes (denominados delgados). Que sean delgados no significa que tengan una importancia nula en la vida del individuo, solo que tienen menos influencia en la conformación identitaria del individuo, comparados con los densos. Por ejemplo para un descendiente cucapá pescador es más importante ser cucapá porque le permite pedir apoyo a la organización cucapá en caso de que el estado/nación le prohíba pescar, en cambio un descendiente cucapá que vive en la ciudad y sea estudiante universitario encontrará su adscripción a la categoría cucapá más delgada en comparación con su adscripción a la categoría de estudiante universitario.

Dice Hale *“para conceptualizar identidad como un conjunto de puntos personales de referencia que localice a uno mismo en el mundo social es decir más que la identidad es solo sobre darle sentido a la realidad (lo cual es).*

También es decir que hay cierto contenido informacional en cada “dimensión identitaria” (punto personal de referencia), información acerca de la relación entre un individuo y un objeto referenciado. En el nivel más mínimo, esta información es simplemente que el individuo se encuentra en una categoría en particular de personas definidas por puntos de referencia en común”... “El termino categorización por lo tanto se refiere aquí a la percepción de pertenencia de una persona a cierta categoría, teniendo un punto de referencia en común con otros en algún aspecto del mundo social. En la tradición de Geertz (1973), es útil usar el adjetivo ‘denso’ para denotar niveles altos de significado. Los puntos personales de referencia o categorización, por lo tanto, se vuelven más “densos” cuando tienen mayor importancia en la vida de las personas, cuando la vida de las personas se ve afectada de más formas por el referente.” (Hale, 2004, p. 468).

Los elementos que conforman la identidad son:

1. Puntos personales de referencia
2. Categorías

Donde un punto personal de referencia permite la adscripción a cierta categoría y la suma de puntos de referencia y categorías conforman la identidad.

La identidad es resultado de una interacción entre la estructura y el individuo. Es la sociedad quien propicia en el sujeto el auto percepción y la necesidad de encontrar su lugar en el campo simbólico social donde nace. Mead (1934) explica que es esta capacidad de convertirse en objeto para sí mismo lo que le permite desarrollar pensamientos más

complejos que los de los animales. Las consideraciones de Sciolla(1983) arrojan luz sobre los procesos que conforman la identidad en el individuo, su relación con el entorno social y las dinámicas internas de conformación identitaria. La propuesta de Hale (2004) sobre las herramientas conceptuales (puntos personales de referencia, categorías y el uso del concepto de identidad como singular) nos permiten hacer un análisis más claro sobre el proceso de adscripción al grupo.

Hasta este punto se han considerado los mecanismos de conformación identitaria en su relación entre individuo y sociedad. Aunque el objetivo de esta tesis es de índole socio-cultural, se consideró importante discutir, aunque fuera superficialmente, el concepto de identidad en una dimensión individual que podría considerarse psicológica. Lo anterior nos ayuda a entender lo ocurrido a la identidad cucapá del siglo XXI. Lo considero principalmente importante para el logro de mi objetivo ya que ayuda a entender como algunos individuos se inscriben en la categoría cucapá y otro no, o algunos se identifican más densamente con la categoría cucapá y otros menos. A pesar de que algunos tienen más posibilidades que otros.

Me interesó discutir el tema anteriormente desarrollado ya que lo que inicialmente me impulsó a realizar la presente investigación fue una discrepancia anteriormente mencionada. Cuando un cucapá residente de la ciudad me comentó que no era cucapá pero su familia sí era cucapá me sorprendió el uso que se le da a la identidad y cómo las necesidades o proyectos individuales pueden llevar al individuo a separarse de una identidad que se considera hereditaria. Entiendo que no es costumbre en las investigaciones sobre identidades colectivas discutir sobre las dinámicas identitarias individuales. Sin embargo, personalmente encontraría mi trabajo incompleto si no destaco

la individualidad que la selección de cierta identidad implica, así como señalar que son grandes las repercusiones que tienen dichas elecciones individuales en la identidad de grupo. Dicha relación entre identidad individual y colectiva me parece más dramática y relevante en grupos con tan pocos integrantes como el grupo indígena cucapá.

Más adelante se explica otra faceta de la discusión sobre la identidad: la de la conformación de las fronteras de los grupos étnicos y las diferentes corrientes que intentan definirlos. Las definiciones se basan en el contenido cultural, en el uso de los grupos con fines políticos, en el apego emocional y en los aspectos histórico-circunstanciales de los individuos. Pero para poder discutir el concepto de identidad étnica, es necesario primero revisar otra dimensión de la identidad que es denominada identidad colectiva.

Identidad colectiva

Sciolla (1983) discute la posibilidad de utilizar el concepto de identidad colectiva. Algunos autores proponen que el concepto de identidad es solo aplicable a los sujetos debido a que el concepto de identidad colectiva sería una hipostasiación (Berger y Luckmann, 1968, p. 214). Sciolla explica que otros autores han destacado la dialéctica entre identidad individual e identidad colectiva. La identidad colectiva es el resultado de procesos complejos, donde las fronteras del grupo y los referentes simbólicos que brinda orden al grupo interactúan con las expectativas y proyecciones de cada individuo. Es *“una especie de equilibrio inestable cuyo resultado puede ser [ya sea] la modificación de la identidad de los individuos, [e inclusive] la modificación de la misma identidad del grupo”*(1983, p. 5). Esto indica que existe una interacción entre las acciones de los

individuos que forman parte del grupo y la construcción de la identidad colectiva del mismo grupo.

La identidad colectiva, explica Sciolla, no es independiente de la identidad individual y tampoco está determinada por la suma de las identidades individuales de los sujetos que conforman el grupo. Si bien, algunos aspectos de la identidad que no se encuentran vinculados con la personalidad y la psicología pueden aplicarse a la colectividad. Estos aspectos son la capacidad de establecer límites con respecto a los demás, definir los propios límites, situar dentro de un campo y un tiempo tal diferencia.

La identidad colectiva se puede definir como el proceso de construcción de definiciones compartidas de la situación social. Estas definiciones compartidas permiten a los individuos involucrarse en la acción colectiva o el movimiento social. Benjamín Tejerina (1999) considera la identidad colectiva como un sentimiento de pertenencia compartido por los miembros. Define la realidad, orienta las acciones del grupo y es dinámica con posibilidades de cristalizarse, aunque siempre sujeta al cambio y la reelaboración. No es algo puramente simbólico ya que también pertenece al mundo de las prácticas sociales. La identidad colectiva regula la pertenencia y la exclusión de los individuos al grupo social (Tejerina, 1999). Lo que conforman ese cuerpo de elementos que dan significado a las acciones de los individuos y dan puntos de referencia para crear cohesión entre sujetos son los elementos simbólicos. Estos elementos constituyen un centro simbólico del grupo. Cada grupo presenta dinámicas de legitimación donde existen relaciones de poder entre centro y periferia (Shils, 1961). Los atributos comunes de cada grupo son consideradas categorías de adscripción e identificación. Mediante estas categorías se dan mecanismos de auto-identificación e identificación por otros, se generan diferencias con otros grupos

sociales y se imponen límites entre los grupos, límites que se mantienen a pesar de la entrada y salida de nuevos actores (Barth, 1976).

Estas discusiones sobre la identidad colectiva nos permiten definirla como viable y útil para la investigación que nos ocupa. Discutir la identidad colectiva me ayuda a crear un puente entre los aspectos individuales de la identidad y la identidad étnica. Es Barth quien discute sobre éste tipo específico de identidad colectiva, la conformada por los grupos étnicos. Su propuesta es que los grupos étnicos no deben de ser catalogados por sus diferencias culturales, sino que mediante sus mecanismos de adscripción y de conformación de límites. Dichos mecanismos están contruidos en parte por las diferencias culturales, pero no exclusivamente. Sus propuestas serán revisadas en el apartado siguiente junto con las propuestas de otros autores.

Grupo étnico

Sobre la dimensión étnica de la identidad revisaremos algunos autores que discuten el concepto como herramienta teórica. También revisaremos algunas corrientes que discuten diferentes características de las dinámicas que se dan alrededor de la categoría étnica.

El grupo étnico es definido por Henry Hale como un:

“conjunto de puntos personales de referencia, delgados y gruesos, que involucran lo que llamamos distinciones “étnicas” entre las personas. Un grupo étnico es un conjunto de personas que tienen puntos de referencia en común que hacen referencia a estas dimensiones étnicas del mundo social y que

perciben que tienen en efecto estas cosas en común y que estas similitudes son capturados por una etiqueta, el nombre del grupo étnico ” (2005, p. 473).

Max Weber (1968) define los puntos personales de referencia de los cuales los grupos étnicos dan uso para definirse, mediante la etnicidad. Estos puntos de referencia son usados para determinar la etnicidad de los individuos y los grupos étnicos y en Latinoamérica a los grupos indígenas. Los puntos personales de referencia que propone Weber se clasifican en:

1. Percepciones de descendencia común.
2. Historia
3. Destino
4. Cultura ⁹

Cabe resaltar que para Weber, la descendencia común no existe objetivamente, tampoco la historia en común, y el destino se explica como la creencia de todo grupo étnico de ser el pueblo elegido¹⁰. Aunque las diferencias culturales son discutidas por Weber, no las considera un factor objetivo de la conformación de una identidad étnica. Propone que las diferencias son influencias de subgrupos dentro de los mismos grupos étnicos para promover la conformación del grupo (1968, pp. 387-393).

⁹Este punto personal de referencia implica cierta mezcla de lenguaje, apariencia física y la regulación ritual de la vida, especialmente la religión

¹⁰Para Weber esta noción de pueblo elegido es una contraparte a la diferenciación de estatus traducida a un plano horizontal de coexistencia. Esta idea tiene su popularidad porque puede ser evocada en el mismo grado por cualquier miembro del grupo al que se desprecia, en contraste a la diferenciación de estatus, la cual siempre se basa en la subordinación. En consecuencia, la repulsión étnica puede echar mano de todas las diferencias concebibles de nociones de propiedad y transformarlas en convenciones étnicas.

En su definición de grupo étnico, Weber los diferencia de los grupos de parentesco (kinship), ya que los considera como presuposiciones de identidades y no como grupos con acciones sociales concretas. La adscripción étnica no constituye un grupo, solo facilita la formación de un grupo de cualquier tipo. La identidad colectiva del grupo étnico cucapá ha facilitado, en términos de Weber, la conformación de la Asamblea General de Comuneros, bajo la sombra del derecho regido por estado mexicano y en evidente necesidad de afrontar la embestida del gobierno mexicano en contra de los derechos indígenas cucapá. Sin embargo la identidad colectiva cucapá es independiente de dicha asamblea.

La identidad colectiva no alude a la uniformidad de elementos a través de las generaciones sino el sentido de continuidad que tienen las sucesivas generaciones de una «unidad cultural de población», a los recuerdos compartidos de acontecimientos y épocas anteriores de la historia de ese grupo, y a las nociones que abriga cada generación sobre el destino colectivo de dicho grupo y su cultura. En consecuencia, los cambios en la identidad cultural se refieren al grado en que diversos procesos traumáticos perturban la función básica de modelado de los elementos culturales que configuran el sentido de continuidad, los recuerdos compartidos y las nociones de destino colectivo de las unidades culturales de población. Se trata de saber en qué medida esos procesos perturban o alteran los patrones fundamentales de mitos, símbolos, recuerdos y valores que vinculan a sucesivas generaciones a la vez que establecen los límites con los «extranjeros», en torno a los que se amalgaman las líneas de diferenciación cultural que sirven de «indicadores culturales» de la regulación de las fronteras. Del mismo modo que la significación subjetiva de cada uno de los atributos culturales puede ser mayor o menor de un miembro a otro de una comunidad, también varían la cohesión y la conciencia de sí de una comunidad a otra. A

medida que los diversos atributos se agrupan, y ganan en intensidad e importancia, crece el sentido de identidad étnica y, consiguientemente el sentido de comunidad étnica. Por el contrario, si esos atributos pierden valor e importancia, también lo hará el sentido global de etnicidad, y por tanto la propia "*ethnie*" puede disolverse o ser absorbida. (Smith, 1991, pp. 20-23)

De acuerdo con Narrol (1964) la categoría de "Grupos étnicos" se utiliza "generalmente en la literatura antropológica para designar una comunidad que 1) en gran medida se auto perpetúa biológicamente, 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales 3) integra un campo de comunicación e interacción y, 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden".

Fredrik Barth basándose en su trabajo con los Pathanes, considera a la cultura como un factor determinado por características ecológicas, como por la cultura transmitida. Que se dé más importancia a una característica, no determina que las otras pierdan relevancia; el linaje perpetuado biológicamente, los valores culturales, la comunicación y la interacción, siguen formando parte relevante e identitaria del grupo étnico. Sin embargo, la importancia de focalizar la comprensión de la identidad étnica en el mecanismo de autoadscripción y la adscripción por otros, radica en que, cuando estos grupos étnicos se encuentran en contacto con otros grupos étnicos, es el mecanismo de autoadscripción y adscripción por otros el que define los límites étnicos y permite la construcción del "nosotros" y los "otros". En el trabajo realizado por Barth con el grupo étnico afgano "Pathanes" se cuestiona también la relevancia del factor de residencia de un territorio específico para formar parte

del grupo. Según lo que expone Barth, logra después de un acorralamiento conceptual a los “Pathanes” del sur, que acepten que sus iguales “Pathanes” del norte también son parte del grupo, a pesar de residir en una zona geográfica apartada y realizar prácticas culturales ligeramente distintas a las suyas(1976, p. 14). Ya anteriormente hemos mencionado que la distancia que mantienen los descendientes cucapás residentes de la zona urbana no es tan amplia que no sea transitable, pero si presenta un grado, aunque sea mínimo, de complejidad a la hora de transportarse al territorio tradicionalmente reconocido como cucapá y a la zona donde se llevan a cabo las reuniones.

Para Epstein, la identidad étnica es una construcción que se nutre de diferentes aspectos del individuo y su contexto social. Para él, “la etnicidad es una cuestión de clasificación, la separación y reunión de la población en una serie de categoría definidas en términos de ‘nosotros’ y ‘ellos’. “ (Epstein, 1978. P. 91) Expone Epstein que como individuos ocupamos diversos roles y estatus. De entre estos diversos elementos biográficos personales cada sujeto puede adscribirse a cierta identidad. El concepto de “identidad” implica síntesis entre diversos estatus y roles en una imagen coherente de sí misma de una persona. La identidad étnica sería una “identidad terminal” que “abraza e integra toda una serie de estatus, roles e identidades menores.” Igual que cualquier otra identidad, entre más inclusiva sea, “más profundas serán sus raíces inconscientes y más potencialmente intensa su carga afectiva.” (1978. P. 92) Sin embargo, lo que caracteriza a una identidad étnica es que si bien se encuentra fuertemente definida por “conceptos internos de exclusión, y de fuerzas y recursos internos” (1987, P. 93), al mismo tiempo que se construye en conjunto a una definición externa, las cuales pueden diferir.

Partiendo de la discusión descrita en los párrafos anteriores, se buscan estas categorías necesarias para la adscripción en el grupo étnico cucapá, no partiendo de las cuatro categorías que describe Narrol como utilizadas comúnmente en la literatura antropológica, sino que se espera que la información empírica recolectada permita reconocer las categorías que en el caso cucapá permiten el reconocimiento de los sujetos como pertenecientes al grupo étnico.

Pero, a pesar de todo, al igual que otros fenómenos sociales de identidad colectiva como clase, género y territorio, la etnicidad hace gala tanto de constancia como de mutabilidad, dependiendo de los objetivos y de la distancia que adopte el observador del fenómeno colectivo en cuestión. La perdurabilidad de algunas “*ethnies*”, aunque se produzcan cambios en su composición demográfica y en algunas de sus características culturales y fronteras sociales, debe contrastarse con las explicaciones más instrumentalistas o fenomenológicas que no tienen en cuenta la importancia de afinidades culturales anteriores, las cuales establecen límites periódicos a la redefinición de las identidades étnicas. (Smith, 1991, p. 22)

Racismo y Discriminación

El mito de la superioridad racial se basa en un prejuicio desarrollado alrededor del concepto de raza. Para Michel Wievorka el racismo se ha desarrollado desde el siglo XIX, “con su combinación de colonialismo, de desarrollo de la ciencia y de la industria, de crecimiento de las ciudades, de inmigración y mezcla de poblaciones y, paralelamente, de individualización y auge de los nacionalismos.” (1992) Surge principalmente en espacios

sociales donde se da un cambio y se encuentra en juego la supremacía de un grupo. En dicho caso da uso del prejuicio racista para expresarse de forma negativa sobre el otro y presentarse a sí mismos de manera positiva.

La construcción de estas identidades étnicas o indígenas se dio en Baja California mediante un proceso histórico de interacción entre grupos e intereses. Para los cucapá, implicó enfrentarse a un nuevo ambiente socioeconómico propiciado por la llegada de los mexicanos. El proceso duro varios siglos, iniciado desde la época precolombina y aumentando de manera significativa con la llegada de los misioneros y militares a la península de baja california en el siglo XVI (Magaña, 2010. P, 39). Dicho proceso histórico de ocupación geográfica implica el encuentro de cosmovisiones e intereses diferentes.

Desde las interacciones con misioneros y soldados se dio inicio a un proceso de transformación para las sociedades indias bajacalifornianas. Dicha interacción se intensificó hacia mediados del siglo XIX con la llegada de estadounidenses y mexicanos. Los primeros utilizando el Rio Colorado como medio de transporte y los segundos poblando la desembocadura del mismo para aprovechar sus recursos. De entre los grupos indígenas que entraron en contacto con los extranjeros, los cucapá fueron los que menos mantuvieron intercambios. Si bien estos acercamientos se dieron entre la mayoría de los grupos indígenas bajacalifornianos, los cucapá se mantuvieron al margen interactuando poco. Es hasta inicios del siglo XX cuando los cucapá inician interacción con los mexicanos y norteamericanos debido a diversos cambios en la cuenca del rio y las nuevas políticas de propiedad sobre la tierra y el agua impuestas por los nuevos pobladores de origen asiático, estadounidense y mexicanos. (Gómez Estrada, 2000. P. 9-10) Para los cucapá, un grupo

indígena cazador-recolector, cualquier política de propiedad sobre la tierra implicaba un concepto nuevo al cual, según ellos mismos relatan, les tomó tiempo adaptarse.

Dichos cambios impuestos en la zona deltaica del Rio Colorado con la llegada del gobierno mexicano, así como las actividades económicas estadounidenses, implicaron la consideración de los indígenas como un obstáculo en el desarrollo moderno de la región. Como lo constata el testimonio de Adela Portillo, indígena cucapá, en los años 30's del siglo XX, los mexicanos que migraron de otros estados de México y se encontraban interesados en poseer las tierras sobre las cuales indígenas cucapá mantenían posesión, amedrentaban a estos para ahuyentarles. “amedraron” (sic) a los indios, los emborrachaban, les daban dinero, los golpeaban, les hacían miles de cosas, hasta que toda la indiada que tenían los títulos de estas tierras a su nombre, mejor se fue para los Estados Unidos.” (Adela Portillo en Garduño, 2004. P. 140)

El encuentro de la sociedad indígena cucapá con los mexicanos y extranjeros durante el final del siglo XIX y durante todo el siglo XX implicó fricciones entre ambos grupos. Registros de dichas fricciones existen en las narraciones recopiladas por Everardo Garduño, los trabajos de William O. Hendricksen, así como José Alfredo Gómez Estrada y Mario Magaña, entre otros. Estas fricciones son menores en comparación con las que se presentaron entre los demás grupos indígenas. En general, se relacionaban con intrusiones de los indígenas a territorio apropiados por mexicanos mediante la construcción de cercas. Territorios los cuales tradicionalmente eran de uso de los indígenas cucapá. Posteriormente, después del reparto agrario de 1937, con el apoderamiento de los derechos agrarios de los indígenas que eran ajenos a la posesión de la tierra y por tanto inexpertos en la importancia de la defensa de la propiedad sobre la misma.

Siendo una de las propiedades de la identidad étnica la diferenciación por contraste, dicha fricción es común en el tipo de encuentros socioculturales como el que se dio en durante los siglos XVIII, XIX y XX en el delta del Rio Colorado. El proceso histórico de interacción llevó a construir una relación inter-étnica como la señalada por Cardoso de Oliveira (2007, P. 68-70). En los escenarios donde la interacción se da entre un grupo indígena y los mexicanos, si bien para Oliveira sigue siendo una relación inter-étnica, se encuentra implícita “la admisión tácita no sólo de la existencia de una jerarquía de estatus (o un sistema de estratificación), pues ésta también se da como una ideología de la situación de contacto, sino sobre todo de una ‘estructura de clase’, en el sentido que le otorga una sociología de las clases sociales.” (2007. P 69) En este sentido, los indígenas tienden a ocupar posiciones de clase baja en dicha estructura de clases¹¹. En relación con lo propuesto por De Oliveira existen ejemplos de la misma dinámica en toda Latinoamérica (Bastos 2000, Herrera 2013, Martínez 2007, Oehmichen 2005, Durín 2006, Camus 2002).

La dominación sobre las identidades subnacionales, siguiendo a Brackette Williams (1989), es justificada en el mito de la mayor pureza de sangre de unas razas sobre otras. Mito donde se utiliza la sangre como “sinécdoque de todas las cosas culturales”. En este sentido, el grupo dominante justifica el sacrificio de los grupos subordinados en búsqueda del avance de la nación. Los sacrificios siempre son reconocidos y aplaudidos por la élite de la nación, sin que dichos sacrificios den posibilidad a los subordinados a acceder a esferas sociales más altas. En esta dinámica se conjugan luchas culturales de intereses de diferentes grupos donde la sangre como mito en la búsqueda del control de un territorio nacional.

¹¹Como ejemplo, De Oliveria menciona “en las zonas rurales [...] tienden a ser identificados como campesinos o trabajadores agrícolas; en las áreas urbanas, como obreros o trabajadores manuales.” (2007. P. 69)

Si bien Baja California es un espacio multicultural que cuenta con una enorme diversidad gracias a su circunstancia fronteriza y su geografía, también es una zona de disputa y fragmentaciones. Everardo Garduño (2010) nos recuerda esto cuando hace un recuento de las situaciones de discriminación entre los grupos que han poblado Baja California. Desde la época prehispánica de la región, los diversos grupos indígenas que la poblaban mantenían prejuicios entre ellos. Los cucapás eran considerados por los grupos indígenas montañeses como altamente peligrosos por el poder diabólico de sus chamanes. Los conflictos con los montañeses eran por el acceso al delta del Río Colorado. Sin embargo, como lo señala Garduño, en tiempos de abundancia los diversos grupos indígenas de la zona realizaban eventos pluriculturales en donde incluso “se formaban unidades conyugales interétnicas” (2010, P. 45) Durante la época colonial es cuando “la construcción del Otro como alteridad adquiere forma de decreto, el prejuicio de estructura, y de acción institucional de discriminación, todo ello materializado en la ecuación maestra de las democracias occidentales: mayorías/minorías.” (P. 46)

Posteriormente, con la creciente colonización por inmigrantes extranjeros y mexicanos, los indígenas pasaron a ser minoría. Con la legislación mexicana sobre el territorio indígena provocó la reducción de la actividad de indígenas en dichas zonas y el número de indígenas pobladores. Con la declaración de las diferentes zonas protegidas, parques nacionales y la delimitación de fronteras internacionales, se volvió prohibido algunas prácticas tradicionales indígenas como la fiesta del Piñón. Por otra parte la prohibición de utilización de las armas de fuego para cazar dificultó la vida de los cazadores-recolectores. (Garduño, 2010)

Durante el siglo XX se continuó la discriminación hacia los cucapá, dando uso de las mismas estrategias de declaración de sus territorios como protegidos. Inclusive para principios del siglo XXI se les sigue prohibiendo la pesca en el delta de Rio Colorado. (Navarro, 2010) La discriminación relacionada con los cucapá es multidireccional. Si bien ellos han sido objeto de la misma perdiendo en el proceso todo su modo de vida cazador/recolector, ellos también han ejercido dicha discriminación. Entre los ejemplos se encuentran los ya mencionados durante la época prehispánica. En la actualidad los cucapá señalan y critican que la federación tiende a apoyar a grupos indígenas que no son originarios de Baja California. De igual forma existe un descrédito o discriminación a quienes siendo cucapás no residen en las zonas designadas indígenas. (Garduño, 2010 P. 56-57)

Las dinámicas descritas definen a los cucapá como un grupo con presencia política y territorial. Están presentes y en conflicto con las diferentes fuerzas políticas y étnicas en la región desde la época prehispánica hasta la actualidad. La experiencia de pertenencia a dicho grupo indígena se encuentra permeada por estos factores de exclusión y son fundamentales para entender el estado actual del grupo. En el capítulo siguiente presento un resumen con los hallazgos más relevantes de mi trabajo etnográfico.

Capítulo segundo: Quienes somos cucapá y como nos reconocemos; entrevistas

Se retoman elementos de las entrevistas que me ayudan a describir la experiencia de los cucapá con respecto a su identidad. También se describen elementos del contexto de los entrevistados que se consideren relevantes. En un subsecuente capítulo se describen los hallazgos a la luz de la teoría y se propone una clasificación de categorías descriptivas de la dinámica grupal cucapá. Estas categorías engloban cada uno de los elementos que permiten a los individuos adscribirse a la identidad cucapá. Las categorías (Residencia, Parentesco, Idioma, Prácticas culturales y Derecho Agrario) no pueden ser comprendidas sin revisar el contexto donde surgen, al igual que la historia personal de quienes las viven.

Los cucapá del siglo XXI se encuentran en un contexto social distinto de aquellos que vivieran en las orillas y alrededores del río Colorado durante el siglo XIX. A través de la entrevista intento diagnosticar los efectos de dichos cambios sobre los mecanismos de conformación del grupo y de la identidad colectiva del mismo. El recuento de las entrevistas nos ayuda a entender los mecanismos de adscripción identitaria al grupo, objetivo central de esta tesis. Los nombres de los entrevistados han sido modificados para proteger su identidad y privacidad.

Lucía de los Ángeles

La primera entrevista se realizó a Lucía de los Ángeles, cucapá residente de la colonia Rivera Campestre, al sur de la mancha urbana de Mexicali. Ama de casa de tiempo completo, ha residido en la zona del valle de Mexicali durante diferentes temporadas desde su infancia hasta el año 2012. Fue residente de “El Mayor” hasta los dos años de edad, salió

cuando su madre se casó con un mexicano. Constantemente viajaba al valle a visitar a tíos y abuelos, estas visitas llegaban a durar hasta una semana. Regresó a vivir en El Mayor después de casarse y durante los primeros años de vida de sus hijos. Lo anterior por ser su esposo pescador en la laguna salada junto con otros cucapá. Desde hace alrededor de quince años es residente de la zona urbana.

“De recién casada me vine a vivir a Mexicali, un año y ya después nos fuimos a vivir al rancho de mis padres, [...] Ya de ahí, [...] nos fuimos a vivir a la comunidad [...] Ahí vivimos como unos 5 años, en la comunidad. De ahí nos regresamos al sombrerete que es pal lado del 57, al rancho de mi suegra, [...] Ahí duramos como año y medio en el rancho. Y ya nos vinimos a Mexicali que hace como 15, 16 años, ya de ahí nos cambiamos para acá que eso tiene 14 años. Estuvimos 2 años en el polvorín en la Carranza [...] cuando yo vivía allá mira no había agua, nada mas había luz este [...] lo único que allí está bien suave ahorita es que ya tienen también una telesecundaria, la primaria, cocina tienen para los de la primaria una cocina muy bonita. Es lo que ha cambiado mucho allí en la comunidad y cuando estábamos nosotros no. ”

Fue pescadora con su esposo, quien sin ser cucapá, habla más la lengua cucapá que ella. Lucía de los Ángeles dice no recordar mucho de la lengua. De niña entendía lo que su abuela le platicaba pero actualmente no es capaz de hablar ni entender el cucapá. Su esposo en cambio, conoce la lengua por sus años de trabajo en la pesca con los cucapá.

Unas cosas nada más, unas cuantas cosas, no mucho. De hecho, mi marido es el que sabe hablar más que yo, habla más cosas. Si porque, como te digo...ahí este...hay una tía, pos casi mis tías hablan bien el dialecto, un primo

también [...]ellos son los que saben hablar bien el dialecto. [...]Yo de chiquilla viví con mi abuelita y...mi abuelita no hablaba español, yo...yo viví con, siempre en las vacaciones yo me iba con ella...este...todo lo que duraba de vacaciones, que salíamos de la escuela y...yo le entendía y lo que me decía pero nunca lo aprendí, nunca aprendí lo que, cómo lo hablaba ella [...] Si, si lo...se lo entendía a ella, cuando estaba chiquilla, ahorita ya no, no, ahorita ya no. [...] Si, ellos nada más cuando se juntan las gentes mayores es cuando se habla, hablan ellos el dialecto ¿no? Como te digo, ahí con mi tía, su hijo y ella platican así

Frecuenta la zona rural donde residen sus parientes cucapás. Principalmente para ayudar sus tías y platicar con sus primos.

ya últimamente ya no he ido porque, cuando mi mamá estaba enfermita pues yo cuando iba con mi mamá que vive pá acá, pá la 57, pero yo antes iba casi como cada quince días iba yo ahí, iba con mi tía [...]Y luego ya iba pá acá con mi mamá, pero como se puso mala, iba con mi mamá y luego ya iba con mi tía, pues es una persona mayor y no puede caminar, está mala de sus rodillas[...] Ahorita ya no, ya no, ya voy más retirado, ponle que cada mes [...]ahora pues voy para acá, para su casa de mi mamá que quedó y pues voy y le limpio la casa a mi hermano y así, pero como te digo, como cada mes voy para acá, con ella [...] Y con mi hermano, ah, y con mis hermanas que ahí viven también, en la Carranza en...ahí tengo hermanas ahí en la 57 también.

Lucía mantiene comunicación telefónica constante con los parientes cucapá residentes de la zona rural. Es vía celular, ya que sus parientes no cuentan con línea telefónica residencial. La mayoría del tiempo ella tiene que pagar por la llamada. Estas

comunicaciones versan alrededor de los problemas de salud de sus parientes y de necesidades que Lucía pueda ayudar a solucionar. “A pesar de estar acá. No, yo siempre los procuro, procuro al indiviso, voy para allá a la comunidad.”

Durante toda la entrevista Lucía reafirmo su pertenencia cucapá. También expresa que sus parientes la aceptan como cucapá a pesar de su residencia en la zona urbana. Según ella ni la zona de residencia ni el desconocimiento de la lengua o las tradiciones y alimentos es motivo para dejar de ser reconocida.

Lucía pasa desapercibida entre la gente de su colonia, pocos saben que forma parte del grupo indígena cucapá. Vive en una casa de dos recamaras, cocina y baño. También cuenta con servicios de luz, agua, teléfono, televisión por cable, aire acondicionado. No asiste con regularidad a la iglesia pero se reconoce devota de la virgen de Guadalupe. Solo va a la iglesia cuando es invitada a bodas o quinceañeras. Con respecto a sus vecinos y conocidos ciudadanos, Lucía de los Ángeles reconoce que solo algunos saben que es cucapá. De entre dichos vecinos, los que administran una tienda de comestibles piensan que recibe mucho dinero por ser cucapá.

Dice que nosotros estamos ricos que porque les dan mucho dinero en la comunidad. Lo que tenemos lo tenemos porque mi marido trabaja y porque cuando mis hijos estaban chicos nos ayudaban, pero como ya se casaron... No es cierto en la comunidad nunca nos dan dinero, nomas porque si, no. Y él es el que dice que somos cucapás y que tenemos lo que tenemos porque nos dan muchos dinero. Que cada mes nos llega cheque. De donde. En ninguna parte nos dan dinero

Aunque está presente en los eventos importantes del grupo indígena, no conoce mucho sobre las danzas y los cuentos o cantos. Solo conoce las faldas de corteza de árbol pero jamás las ha usado. Explica como durante los festejos ceremoniales cucapá es común que se use ropa colorida de algodón. Los jóvenes son quienes usan los atuendos de corteza de sauce, en un intento de afianzar las costumbres.

Tenemos, cuando hay algún evento, [...] los muchachos de la escuela si se ponen la falda de corteza de sauce, se lo ponen ellas con su corpiño pero, nosotros ya como ya grandes nos ponemos un vestido, son de colores, hay de azules, moraditos, de manta, con sus...como cinco listones aquí así abajo (señala con la mano a la cintura), y con el pectoral (de igual manera, se lleva las manos a los hombros para señalar), es un collar así largo que tenemos. Es lo que nos ponemos cuando tenemos un evento que tenemos que ir, nos vamos vestidas así [...] Y hay unas que se ponen una banda aquí (vuelve a señalar con la mano la cabeza, como simulando una corona), de pura chaquira que dice cucapá [...] mi abuelita se ponía de esos vestidos.

Sobre la comida no recuerda mucho, solo me puede platicar de platillos que conoció de niña pero no sabe cocinarlo.

Lo hacen en la fiesta tradicional, es como costilla con masa, eso es lo único que he visto. Y mi mama hacia una harina como frita. Estaba muy buena. De hecho no sé ni cómo la hacía. Eso lo único que sé que es de la comunidad [...] la mera verdad ni te platico, porque no sé ni cómo las hacen, pero esa es la comida tradicional

Sobre la fiesta tradicional realizada cada año me cuenta que se prolongaba hasta por 4 días. Comprende una serie de rituales de danza, comida y narración de fabulas por parte de los miembros más longevos de la tribu.

Ajá, la fiesta tradicional, que dura dos días, se me hace, día y noche donde se invita a toda la gente. Se hace mucha comida, a todo el que va se le da comida y luego también ahí es donde bailamos también [...] Y cantan, cantan toda la noche [...] Y los atuendo, y se hacen fogatas en la noche.

Continuó explicándome algunas características de la fiesta tradicional, como sencillamente llaman a su celebración.

Las canciones que cantan tienen historia, habla ahí del cerro, este que se llama... es el cerro ese grande que está enfrente del Mayor... Agua detrás del cerro se me hace que le dicen, se llama el cerro así se le llama y le tienen una canción también en el dialecto [...] gente ya mayores, si, como los de Pozas de Arvizu esos que vienen siendo también parientes de acá no son muy lejanos, no sé, son los que vienen también acá a convivir con uno y son los que cantan, ellos, y cantaban con mi tío Onésimo también

Desde el 2007 se dejó de convocar al festejo debido al fallecimiento del líder tradicional (como ellos le llaman) Onésimo González Saiz. Él fue muchos años líder tradicional del grupo indígena cucapá, al mismo tiempo que fue comisariado de la Asamblea General de Comuneros.

Pues desde que murió él, ya no lo volvieron a hacer....se había quedado en que al siguiente año lo íbamos a hacer, pero fue cuando falleció él, que de

hecho ya en agosto, mi tío ya andaba en los preparativos, en eso de volver a hacer la fiesta, pero como él falleció ya, hasta ahí lo dejamos [...] de que se han estado muriendo las gentes grandes, por eso es que no lo hemos hecho ya

Lucía cuenta como fue cremado Onésimo a las cuatro de la mañana en el panteón cucapá. Ella nunca había presenciado un funeral de estas características.

Son costumbres que nosotros ya no las tenemos. Que a él se le cremó, o ¿cómo se le dice? A las 4 de la mañana en el panteón, a las 4 de la mañana a esa hora fue que lo llevamos al panteón que está pegado al cerro que está antes de llegar al mayor. Así no sé si el dejó dicho o no sé, pero a él se le cremó y también está ceremonia cuando lo estaban velando, que le bailan y le cantan. Es el único que ha sido así, pues han fallecido muchos ya grandes, mi abuelita, pero no fue así. Ellos los enterraron normal como a cualesquiera y a él no, a las 4 de la mañana y se le quemó.

Sobre las reuniones de la Asamblea y sus hijos, Lucía reconoce que dos de los cuatro que tiene no se interesan por participar o reconocerse cucapás.

Y no quieren, les digo y dice que ella no ocupa, le digo 'te avergüenzas de eso o qué' y no me contesta, quien sabe, porque ya vez como ella tiene amigos y trabajando mucho y ella no dice que es de la comunidad cucapá, soy cucapá nunca dice, el único es un chico que tiene 21, 22 años es el único que dice que es cucapá, y de hecho fue el heredero de mi mamá de su derecho agrario[...]Pero ella no, Tania dice no, yo no ocupo, y mi hijo casado tampoco, el es ingeniero. Dice yo no ocupo. Pero el más chico a él si le interesa Y el más grande, pero

como él tiene 4 de familia y él para ir al corriente con su renta y su comida familia no le tiene que fallar y el trabaja hasta los domingos.

Solo el más joven es quien asiste regularmente, El Mayor no puede ausentarse del trabajo por razones económicas. Cosa interesante para señalar es que entre los residentes de la ciudad y los del valle hay diferencias al momento de nombrarse cucapás. Sobre lo anterior nos comenta Lucía de los Ángeles.

Ellos nos dicen que nosotros no somos cucapá, que no tenemos derecho porque no estamos allí, ósea los de la comunidad son los que dicen, pero es que no podemos estar todos allí porque no hay trabajo. Es el problema que tenemos, muchos no nos reconocen como parientes dicen que no somos nada porque estamos fuera.

Otro dato interesante es que los reclamos de pertenencia no se sustentan en el habla del cucapá, “No nos pueden decir eso porque muchos de ellos que están allí ni le hablan nada mas la gente mayor son los que lo hablan.” También señala que solamente hay descalificaciones entre el mismo grupo cucapá, nunca por parte de gente de la ciudad o gobierno. “ellos no preguntan de dónde eres, o donde vives ni nada o porque estas acá. Solo decimos ‘somos cucapá’ y nos tiene que ayudar.”

La entrevista con Lucía de los Ángeles transcurre con calma. Me cuenta cómo vive ella tranquila siendo ama de casa y me muestra su casa, de dos recamaras y que cuenta con aire acondicionado, agua, luz y teléfono. La casa impecable y ordenada me demuestra que en verdad es un ama de casa dedicada a su familia. La única interrupción se da cuando su hija se retira de regreso al trabajo.

Tania de los Ángeles

La hija de Lucía de los Ángeles trabajaba en una maquila de televisiones japonesas (SONY) al sur de la ciudad de Mexicali, Baja California. Ingeniera Industrial por parte de la universidad estatal (UABC) obtuvo un empleo en el área administrativa. El primer momento en el que ella menciona su relación con el grupo cucapá se refiere a ellos como parientes. Esta fue su postura desde que se comenzó a tratar el tema con ella. Su parentesco con el grupo es directo, su madre vivió en la zona El Mayor cuando Tania era muy joven. Su bisabuela nunca dejó la residencia en El Mayor hasta el día de su muerte. Onésimo era su tío.

Tania mostró un marcado desinterés por el grupo cucapá. Al inicio de la entrevista una de sus primeras afirmaciones fue “La neta sí, no me importa [...] tendría que estar yendo a las juntas y tendría que estar en red, ósea cada que hacen reunión y todo eso. Que hueva, no, no me gusta.” Encontré en la afirmación anterior un elemento importante para definir la pertenencia al grupo cucapá y el camino para continuar con mi entrevista. Gracias a la participación en las reuniones, un pariente puede ser reconocido “legalmente” como cucapá. “se podría decir que yo soy cucapá porque mi mama es cucapá, verdad. Pero como yo no voy a las reuniones como no tengo voz ni voto, ósea, no soy derecho, aunque hay muchos derechosos que no tienen voz ni voto”. En ese momento se reveló una faceta que no había aparecido en la entrevista anterior y del cual hablaremos más adelante; el derecho agrario.

Tania explica que lo anterior es provocado por una fracción interna del grupo. Su madre pertenece a una fracción de los cucapá pertenecientes a la asamblea general de

comuneros, que se encontraba sancionado al momento de la entrevista. Dicha sanción consiste en no poder votar durante las decisiones del grupo. Tania desconoce los motivos por los cuales la fracción de su madre ha sido sancionada. Sobre las fracciones nos cuenta existen tres.

“están los del indiviso, esos son uno, hay una hermana de mi mamá, Paola, ella tiene otra mesa directiva creo, aparte de la de Vanessa. Vanessa creo que es un grupo mi tía Paola creo tiene otro grupo y Lupe tiene otro grupo. Lupe es prima de, mi mama. Ella vive en el mayor. Y...mi tía Paola vive en la Carranza, en el ejido Carranza, ¿no lo conoces? esta allá en el valle mi mamá está más con Vanessa, porque has de cuenta que antes había problemas de derechosos. No se reunían, tienen poco empezándose a reunir el grupo de Vanessa con el grupo de Paola, porque antes así de que eran súper independientes, ósea, no tenían nada que ver el uno con el otro. Y ahorita con los proyectos que andan haciendo que el proyecto de la salada.”

Existen detalles interesantes que menciona Tania durante la entrevista. Su padre sin ser cucapá por parentesco, habla y entiende el lenguaje cucapá. Tania solo atina a suponer que su padre habla más el cucapá a causa de sus años trabajando en la pesca junto con los pescadores cucapá de El Mayor. Tampoco conoce o entiende porque su padre siendo esposo de su no puede obtener un derecho agrario y ellos como hijos tienen esa posibilidad. El padre de Tania siempre ha pescado con el permiso de pesca obtenido por la madre de Tania. El derecho agrario, explica Tania, sirve:

“para cualquier trámite que hacen, cualquier ayuda, cualquier proyecto. Por ejemplo mi mama para sacar permiso para el otro lado ella lo hace con su

derecho, con su permiso, con eso. ¿Con que saco su visa? con eso, que es cucapá, ¿de qué se mantiene? de la pesca. Por ejemplo, Vanessa le dio documentos de pesca, con eso es con lo que ella saca su visa.”

A la luz de los beneficios que obtendría Tania con la obtención del derecho agrario que por parentesco le corresponde, se le cuestiona por qué, ni con dichos beneficios, le interesa obtener su derecho agrario.

“hay veces que sí, pero....ahora sí que sería ósea, me hacen dichosa me dan el dinero y como te digo, yo no sé si me pueden llegar a quitar el derecho, a quitar el permiso si no voy a las reuniones. Porque de hecho creo que cada reunión firmas y todo de que estuviste presente, como que llevan un control. Entonces no se. Yo pienso que me perjudicaría. [...] porque mirándolo de cierta manera, tienen sus beneficios, muchos beneficios tienen, les ayudan mucho. Deja tu el gobierno federal, si batallas mucho. Acerca de eso del gobierno federal, pero me refiero a tramites. Por ejemplo como te digo mi mama, de su visa. O por ejemplo hay, este no sé cómo se llama, que también les ayudan mucho. Creo que en México están, que si necesitan una operación y les pagan la operación o les pagan el medicamento. Depende de que grado sea y eso, pero si les ayudan. [...] pero hay, ahora sí que hay restricciones porque por ejemplo, hacen proyectos, hay veces. Hubo un proyecto de chivas, que les daban chivas como para que se mantuvieran, vaya que se reproduzcan. Pero nada más a los del ejido, a los ejidos. Por ejemplo mi mamá siendo cucapá no, porque vive en la ciudad. Ósea por eso te digo, hay de todo, como si los pueden ayudar como no aunque sea dichosa”

La relación costo-beneficio para Tania resulta en demasiado esfuerzo y poco beneficio para ella. Otro elemento que la desalienta es la incertidumbre de dicho beneficio y el tipo de beneficios que puede obtener.

Uno de los últimos temas que se tratan en su entrevista es la lengua indígena cucapá como elemento para ostentar la identidad cucapá. Haciendo cuentas rápidas Tania no atina a decir cuántos saben hablar la lengua. Ella desconoce completamente la lengua cucapá. Me invita a que visite una de las reuniones cucapá. Por último se disculpa por no saber mucho de las cosas de los antepasados, las historias, las fabulas o la lengua¹². La entrevista con Tania fue corta. Todo el tiempo se encontraba dispuesta a ser cuestionada, sin embargo, sus respuestas demostraban el poco interés que tenía por el tema. A pesar de mantener contacto constante con ella, la persistencia de su actitud desapegada delimitó una distancia entre Tania y lo cucapá que resultó infranqueable.

Mario Méndez

La dirección y contacto de Mario me fue facilitada por la familia de Lucía de los Ángeles. Siendo primos, él también es cucapá. La entrevista con Mario se realizó en su casa. Me tomó algunos días encontrarlo sin que me diera motivos más que se encontraba trabajando. Residente de una casa humilde y algo desordenada, me ofreció camarones secos y cerveza. Lo encontré sincero y sencillo, aunque al mismo tiempo molesto por lo que él considera injusticias cometidas en contra del grupo cucapá, perpetuadas por gobierno y personas cercanas al mismo. Al igual que muchos tuvo que dejar la comunidad

¹²Esta afirmación la analizaremos más adelante, así como su último comentario donde cuenta como un esposo de su tía Paola ha logrado pertenecer a la asamblea sin ser cucapá por parentesco.

por motivos económicos. Aprendió inglés y mecánica en los estados unidos, siendo esta formación la base para hacerse del sustento económico.

“Tuve que gastar dos o tres meses en la escuela, entonces ya de ahí partió mi patrimonio. Entonces ya dejamos un poco la comunidad, dejamos todo porque aprendimos él inglés y ya, pues tú sabes, tienes que buscar tu modus vivendus para poder llegar a algo.”

Cuenta Mario regresó a la comunidad para apoyar a la gente que lo necesitaba “porque hay mucha gente mayor que pues no hablaba ni el español.” El fue comisariado del grupo indígena a finales de los 70's. Durante la realización de la fiesta tradicional, Mario junto con sus primas hacen todo. Hacen comida, organizan el baile y todo lo que se requiera y lo adjudica a que saben lo que es la “raíz cucapá”. Se queja de los “otros” por quedarse muy tranquilos mientras ellos trabajan para organizar dichos festejos. “pero como te digo, cada quien su mundo y los que saben lo que es el elemento cucapá, aquí estamos todavía.” Según varios entrevistados y lo reitera Mario, la fiesta tradicional dura de dos a tres días. Los cucapá del lugar donde se realiza el festejo se encargan de la alimentación y realización de bailes autóctonos. Dice Mario que ese tipo de festejos ya no se ven debido a un cambio radical.

“Es que murió Onésimo y de ahí se vino el caos de todo esto. Yo y Onésimo andábamos juntos, dos días antes de que se fuera andábamos juntos todavía y te digo este, pero siempre su lucha y la mía era que el grupo se levante y tenga derechos y que tenga todo lo que, pues que mantenga sus terrenos, que nadie se los quite. Entonces te digo, todo esto es lo que, a llevado a estos pinches problemas. Yo por ejemplo en mi familia, ya se murió mi mamá,

ya se murieron mis tíos y todos esos derechos se los pasamos a mis hermanos, a la misma familia, es lo que les he dicho, que los derechos de cada familia, se quede en la familia. Que queden en un sobrino, en alguien que tenga un interés, que le meta ganas, no nomas que diga 'soy cucapá' y al rato nos vamos, ahí no no, ahí no es para eso."

Sobre la muerte de Onésimo y el ritual funerario que se llevó a cabo con sus restos, Mario cuenta que se quedó "hasta que no quedo un rasgo de ceniza". Al respecto de dicha celebración funeraria nos cuenta:

"Por ley de los cucapá esto se hace en todos los cucapás de Somerton, de Pozas de Arvizu y de aquí. Esto se hace con jefes, si, con jefes se queman. Nos toco ir a ver la de Somerton, haya estuvimos, la primera vez que yo fui, estoy hablando de hace un tiempo. Y este, nos toco ver la otra en San Luis Río Colorado, que es Pozas de Arvizu. Y aquí Onésimo antes de morir mira, me dijo, 'yo me siento mal, tal vez si te toca pariente, por favor que me cremen. Y ya ahí en el panteón, con ella.'"

Actualmente encuentra dificultad en el transporte a la zona rural donde residen sus parientes cucapá. Recuerda con nostalgia los tiempos cuando la gasolina costaba menos y vivía cercano a sus parientes.

La drogadicción es vista por él como un problema grave, y se queja de cómo se cataloga a los indígenas de locos drogadictos. "hay jóvenes nuevos ahora, en la drogadicción y esto diciendo 'indios pendejos son muy locos, drogadictos', ¡chinga!, búscame aquí un cabrón aquí que no sea, ande loco."

Mario cuenta que durante su comisariado organizó un equipo de futbol llanero de integrado por pescadores. Dicho equipo jugaba en todos los ejidos. Dice que él los apoyaba cuando podía ya que era complicado debido a la falta de apoyo de la gente. El sabe y reconoce las problemáticas entre la comunidad y señala la que él considera más grande:

“Hay mucha gente que no las toman en cuenta, que porque no tiene un derecho. Pero si por este, por tradición y costumbre. Como la persona que nazca ahí, tiene un derecho como si tuviera un papel.”

Mario no se anda con rodeos cuando le cuestiono sobre ser cucapá. Para él la situación es muy sencilla. “Porque soy, ya uno la trae por la sangre. Nosotros somos de sangre. Todos somos de sangre.” Se encuentra molesto por algunas cosas “fuera de orden”. Según su testimonio, el estuvo presente en el esfuerzo inicial que les permitió a los cucapá acceder a los derechos agrarios que utilizan hoy en día. Dicho esfuerzo tenía un objetivo, que hoy no parece respetarse.

“Yo todo el tiempo les he dicho y les he alegado que lo que nosotros luchamos en aquellos años y quisimos pretender y pretendemos, es tener la tierra que son ciento cuarenta y tantos mil, para todos los cucapá. Tengan o no tengan un título de derecho agrario.”

Encuentra molesto que comisariados anteriores han modificado el reglamento interno de la cooperativa y permitido que parientes políticos, no consanguíneos de los cucapá se hayan apoderado de un derecho agrario correspondiente a los cucapá por herencia.

“Eso se lo recalco a mucha gente que ahora quieren tener un derecho y que ya posiblemente pues es cierto, estamos en nuevos términos de la ley, pero te asiste un derecho por la comunidad. Yo había hecho un reglamento interno sobre eso nada más que la Paola lo quito para meter estas gentes que no son indígenas cucapá y ya he tenido muchos problemas con ella.”

La emotividad de Mario al relatar la situación y problemática indígena cucapá demuestra el interés y afecto que mantiene con lo cucapá, la lucha indígena y la importancia de mantener lo que él considera su comunidad.

“Si si, pero ya dejó un desmadre. Laura sabe muy bien, hicimos un grupo donde tuvimos que demandar a Paola porque no le quería reconocer los derechos a sus hermanos. Luego después ya las junto porque ya vio que no tenía grupo. Y ya la demandé, yo la tengo demandada, por malos manejos de la comunidad. Vendió materiales y vendió esto y lo otro y a la gente que necesitaba nunca los repartió un peso. [...] ¿y donde esta ese linaje cucapá? por eso salimos chocando, chocamos todo el tiempo.”

Tuvo oportunidad de vivir y formar parte de la historia entre el gobierno y los cucapá. Cuenta como a mediados del siglo XX los hombres que se casaban con mujeres cucapá migraban fuera de la zona rural por motivos económicos. Después se vino la ayuda para la comunidad.

“En 1974 se vino el centro coordinador indigenista, el consejo general de pueblos indígenas ahora. En ese tiempo si estuvo aquí en Mexicali y fue gracias a los cucapá. Era Instituto Nacional Indigenista Cucapá, así se llamaba, así

decía la oficina. Ahí estaba en la calle Lerdo y B. La primer directora fue la señora Anita Williams, directora general del instituto. Yo trabaje como chofer del sector tractorista en comunidades indígenas en el estado de baja california en ese tiempo. Entonces yo trate de apoyar a la comunidad en esos tiempos andaba yo por acá. Lograr comunicar a las 7 comunidades [...] indígenas que hay aquí en baja california.”

Cuando se le cuestiona sobre El Mayor, Mario dice que es solo un asentamiento. El terreno cucapá se encuentra en La Salada. Dice que la posesión cucapá de dicho terreno está estipulada en una resolución presidencial, la cual los cucapá buscaron para beneficio de los mismos cucapá. En este momento de la entrevista se le preguntó sobre los beneficios del derecho agrario que se le otorga a los cucapá.

“Si no lo tuviéramos ahorita nos lo hubieran quitado. Y ya nomas de los que anduvimos en eso quedamos tres. Un tío mío que se está muriendo, ¿y que mas? uno que está en la cárcel. Y ya, estamos acabándonos. Y te digo el beneficio es a toda la gente cucapá.”

Mario menciona que llegaron personas a aprovecharse de la organización de los cucapá.

“Mañosamente Paola Rodríguez movió el reglamento interno. Yo el reglamento lo hice para beneficio de todos los comuneros cucapá, y ella lo puso como un ejido, esto para meter a su marido. Ahora le trono el culo por que el bato agarro otra mujer de ahí de los cucapá, le pasa por enfrente y...que alegas, [...] Pero lo que si te digo es que, lesionan al grupo cucapá.

Verdaderamente del grupo los que tienen que tener el apoyo, no cabrones que vengan a...cabrones que vengan a lucirse que son cucapá. Ese güey es de Sinaloa. Hay otro cabrón que está ahí que es de por allá, piedras gordas, la sierra allá. Y a toda esa gente les dieron entrada a ellos. Hay otro cabrón que viene de San Quintín y que no es triqui ni nada. [...] está lesionando...porque ese cuate que tenía la hermana de la Laura nomas llega y 'no pues que yo tengo un derecho' y no te lo puedes quitar porque, si, ya lo tiene. [...] Antes no, antes no peleábamos por un peso, peleábamos por todo lo que es el terreno. Así como yo me anime a hacer cosas porque nos iban a quitar ahí. Hicieron un préstamo a la comunidad para 17 personas, y les prestaron cuatro mil y tantos millones de pesos en aquellos años para una pedrera que iban a trabajar ahí en la salada, y de esos nomas 17 personas se beneficiaron y la cuenta quedo para los 86 miembros de la comunidad, entonces yo les metí pleito, yo les gane el pleito."

Culpa a los gobiernos a quienes acusa de no "ver" por los indígenas. Incluso acusa al ahora ex presidente Vicente Fox de pactar con el crimen organizado en contra de los intereses de los cucapá.

"Cuando Fox nos llevo a Sonora, cuando la ley esa que nos iban a apoyar y que todo fue pa' chingarnos con el permiso de la pesca, un trampolín que hicieron ahí. Este pinché viejo de Fox se junto con los mañosos de peñasco. Y la narco pesca le dicen a eso porque puras mentiras que pescan. Andan moviendo...moviendo droga. Nos llevó para distraernos de lo que andábamos haciendo. Que íbamos a andar haciendo la ley indígena. Que nos iban a

ayudar con la ley, con el artículo séptimo de la ley indígena, que iba a tener mucha prioridad.”

A diferencia de los más jóvenes, Mario cuenta que para él no hubo oportunidad de estudiar. Identifica esto como una de las principales causas para salir de la zona rural. A pesar de lo anterior, él se reconoce con sangre cucapá.

“Yo salí de chico y mi sangre es cucapá. A mí no me gusta que nos maltraten y que digan algo que no saben. Si, a mí me da mucho coraje que hay una gente que 'cállate pinche indio' no saben ni por dónde viene el cucapá. Entonces te digo, la gente cucapá es muy lista muy preparada. Él que verdaderamente tiene la sangre cucapá, los demás cabrones son puros vividores.”

Después de declaraciones como esta parecería que solamente con ser pariente directo cucapá es suficiente para nombrarse. Pero Mario explica más; el cucapá debe trabajar por apoyar a los demás cucapás.

“¡Claro! tú tienes que aportar un servicio. Si no, es que, nosotros por ejemplo, en aquellos años el fin de nosotros era que el grupo se afanzara. Y gracias a dios es que echando esas medidas nos reconocieron las 140 mil hectáreas que es lo de los cucapá.”

Culpa de la desgracia del grupo a quienes modificaron los reglamentos internos en beneficio de personas cercanas pero no pertenecientes al grupo motivados por la avaricia. En cambio, recuerda las enseñanzas de sus “ancestros”, quienes les instruían en los rezos y en el correcto actuar. Al mismo tiempo lo compara con la actitud de los integrantes

actuales y se decepciona. “no quieren saber nada. Nunca te dicen que no, pero tampoco lo hacen. Para que gastas tiempo y saliva.” Entre los integrantes de mayor edad estas actitudes son vistas con tristeza.

“Ya los mayores como te digo que ya como Lucía y todos ellos, el día que ocupamos algo nos vemos. Nos hablamos y nos juntamos todos. Pero vemos con tristeza a la gente. Como mira, al hijo de Lucía se quedo con el derecho de mi tía Tania, ese muchachito no tiene interés en lo que le quedo. Ya esta grande, pues...no se a quien se lo dejaron, pero fue a un hijo de ella le dejo el derecho. Entonces pues este muchachito cuando quiere va y cuando no no. Y pues ahí el no representa lo que verdaderamente era su abuela. Su abuela es una pionera de ahí. Ella también tenía un derecho agrario, y como te digo ahora pues ya no. [...] (Me motiva) que todavía hay gente de las mayores y que pues espero en dios que salga algo bueno de esto. Ya para mí no, yo ya hice mi vida como quiera. Pero si quisiera que las gentes, los muchachos chicos los niños les dieran escuelas, les dieran agua. Que se sepan defender de perdida, y sobre todo del gobierno que es quien nos ha fregado mucho. Que se sepan defender, que no queden en una miseria. Nosotros no pudimos porque no se podía estudiar. No había donde estudiar no había nada. Ahorita si hay manera. [...] Mis dos o tres viejitas que están ahí. Es lo que me motiva [...] Yo que antes cuando sacaba la ayuda de las despensas repartía las despensas, porque era muy importante, porque no daba la pesca. Se ha perdiendo mucho la tradición cucapá pues es cuestión de que, pues ya los más mayores ya se nos fueron y la gente nueva no le pone mucho interés. Se está acabando la vida de

los cucapá. [...] Es muy importante preservar la lengua la costumbre de la comunidad, pero pues, la gente que pueden hacerlo han perdido mucho el interés, se ha perdido mucho el interés de apoyar al grupo, y volvemos al tema. Verdaderamente los jóvenes no ponen el empeño, no ponen el interés.”

La actitud de Mario de defender los terrenos y al grupo cucapá se fundamenta en las enseñanzas y el apego a sus “viejos” o parientes mayores, con quienes convivieron y quienes le enseñaron afecto y aprecio por el lugar donde vivía.

“Los viejitos, nos sentaban en la noche, noche de luna y nos decían: todo eso que ustedes ven, todo ese cerro, tiene un significado. Aquel tiene otro y esto. Lo tenemos que cuidar, es de todos, pero todos tenemos que ver por ello. Ahí en el cerro que está enfrente del mayor, ahí está el ombligo de los cucapá. Ahí se puso porque ahí nacimos muchos. Los que nacimos ahí, ahí está el ombligo de la raza, esa es la parte más fundamental de nosotros. [...] Has de cuenta como la religión, a mi me lo inculcaron de pequeño, yo no voy a dejar de ser lo que soy, pero como te vuelvo a repetir, da tristeza no contar con gente que le interese. [...] Porque todo esta mas fácil ahora. No tienen que ir a cortar leña. No tienen que ir a, nosotros mandaban a cortar leña para toda la gente todos los viejitos. Nos mandaban a traer, eh, un animal que mataban ahí, a traerlo para repartir para toda la gente. Ahora ya no. antes nos subíamos a la pinche cierra a buscar venados. Ya se acabo es tiempo. Porque los tiempos cambian. Lo que no me gusta es cómo cambian.”

El resto de la entrevista me señala a personas que han incumplido con lo que él considera debería ser el actuar cucapá. Un comisariado que no representa los ideales que

representaba su propia madre y una maestra de escuela que dejó de asistir a atender la demanda educativa de la zona rural El Mayor. La entrevista finalizó cuando Mario recibió una llamada de su pareja quien lo esperaba para que él pasara por ella a recogerla a su trabajo.

Laura Méndez

Obtuve el contacto con Laura Méndez gracias a su hermano Mario. Perteneciente al grupo cucapá por descendencia, no cuenta con derecho agrario. Sin embargo, asiste periódicamente a las reuniones de la mesa directiva. Es licenciada en ciencias de la educación y ha trabajado mucho tiempo en dependencias gubernamentales a nivel estatal buscando que los indígenas de Baja California recuperen sus expresiones culturales. Se ha encargado de la organización de talleres artesanales en todas las comunidades indígenas del estado.

“Aquí con nosotros hacemos la elaboración de chaqira. Pues todavía continúan aquí, allá no, tengo entendido, quiero buscar la forma pero pues ya me dedico a otra...yo trabajo en otra parte. Yo participaba en ese programa cuando yo recién entre a gobierno a trabajar. Eran talleres artesanales para rescatar la cultura indígena. Más bien que las mismas generaciones de cada comunidad, aprendieras sus artesanías mitos leyendas. Aquí en la comunidad cucapá de hecho todas se están extinguiendo. No hablando la lengua, no conocemos las tradiciones, no las practicamos”.

Para ella no es correcto que se le de tanta importancia a la pertenencia a la cooperativa para que los individuos se reconozcan cucapás. Según nos comenta Laura, solo es necesario ser hijo por línea directa para ser cucapá. Hay diferencias entre el derecho agrario y el parentesco como mecanismos de adscripción a la identidad cucapá y es necesario explicar cómo funcionan ambos. Laura Méndez reconoce la importancia que se le ha dado al derecho agrario y explica el uso que tiene para el grupo. Desde su posición opina que el derecho agrario se encuentra sobrevaluado. Explica que dicho derecho puede perderse, y el parentesco nunca.

“Nosotros somos comuneros porque tenemos un derecho agrario. Malamente lo subdividen ahí no. No eres cucapá, pero eres comunero. Ahí como cuatro personas que tienen derecho agrario y no son familiar cucapá, son por fuera. Pero bueno, entonces están ahí. Pero toda la comunidad cucapá somos parientes. Ahí donde dice, la mamá de esta niña, Lucía de los Ángeles Gonzales, ella es mi prima. Aunque creo que ningún apellida, yo soy Méndez Solís. Pero su mamá de ella, era, el apellido, es, Gonzales Sainz. Entonces, ella esa mamá de ella, era prima hermana de mi madre, entonces. Por eso ella es mi prima como no se qué grado. Entonces yo le voy a responder eso que dice esa niña que no es cucapá, ¿por qué no? es la misma sangre, verdad. Entonces es familia. Por eso creo yo que si, igual mis hijos. Aunque no tengamos el mismo apellido porque no predomina que los Sainz, que los Gonzales. Pero somos familia. Ya que no tengamos derecho agrario, eso es otra cosa. Pero igual, es familia y yo creo que se considera con los mismos derechos, aunque no tenga derecho agrario. Ahí manejan que si no tiene derecho agrario, no tiene derecho

a los beneficios que haya de crédito. Pero ella puede tener beneficios por ser indígena cucapá. Ella puede tener becas que le dan las instituciones. [...]Pues ahorita se están manejando por el derecho agrario, y malamente. Pues si es mal, porque como familia, pues siempre vamos a estar. El día de mañana un derecho agrario a lo mejor ya no lo vamos a tener, y ya vamos a dejar de ser comuneros. Pero, como familia cuando te quitan tu {{inaudible}} pero ahorita se están manejando así, se creen con mas derechos por que tienen un derecho agrario.”

El proceso histórico y social que permitió a los cucapá obtener derechos agrarios es en palabras de Laura “una oportunidad” que tuvieron. Dicha oportunidad otorgada a los cucapá les tocó a los tíos y hermanos de Laura cuando se decretó por resolución presidencial. Ellos fueron falleciendo, y el derecho agrario fue heredado.

“Es una oportunidad que tuvimos nosotros, de hacernos de un derecho agrario. Cuando recién se dieron por resolución presidencial les toco a mis tíos y a dos de mis hermanos. Pero como han ido mis tíos falleciendo, entonces esos derechos nos han sido traspasados. Por eso tenemos un derecho agrario. Pero no se me hace que eso sea que digas, a es la clave pa’ decir que tú eres. Yo tengo tres hijos descendientes y ellos también son indios porque son mi familia. Y porque mi madre era cucapá/pai-pai aun me queda un tío que tengo yo aquí, es el único que queda pariente de mi madre, es su hermano, está muy malito, vive aquí conmigo, el es cucapá/pai-pai, y yo le digo, tú tienes tu derecho. También, pero él no acude a las juntas, esta invalido mi tío. Y si pues...el no se caso no tiene descendientes, pero los míos si son, aunque no tengan un derecho.

Y no tiene ninguno de mis hijos porque no hemos tenido la oportunidad. Ahorita ya no se han dado, pero posiblemente se gestione para que haya más derechos. Pero si no, ellos siguen siendo cucapá, están estudiando, ellos tienen mayor posibilidad de tener una beca por parte de CDI y por otras asociaciones civiles, por ser cucapá le dan esa oportunidad que no la podía tener cualquier otro.”

Laura Méndez solo sabe “charras” de la lengua cucapá. Dice que quedan muy pocas personas que hablen bien el cucapá. Según ella solo la madre de Samuel Sánchez sabe el idioma y sigue con vida. Laura se encuentra gestionando con el sindicato de burócratas un apoyo económico para desarrollar el taller de fomento al lenguaje cucapá. Es necesario que los mismos cucapás impartan dicho taller, no hay quien más tenga el conocimiento de lengua, mitos y leyendas.

“Es el rescate cultural de la cultura indígena que queremos. Se está extinguiendo, esa es la necesidad. Queremos apoyarla. Como también kiliwa, creo que también cochimi. En aquel entonces cuando yo trabajaba por allá del 85, yo le decía al gobierno. Yo me fui a implementar los talleres artesanales, se llamaba rescate cultural indígena el programa. Yo lo deje porque se terminó el periodo del señor Jicotemba Leyva, entonces se acabo ese proyecto estratégico. De veras que, fue una lástima porque se apoyaba mucho a los grupos indígenas. Yo viajaba a las comunidades, enseñada y si había, pero no se daba curiosamente el taller de la lengua, ellos estaban muy cerrados, se daba de artesanías, entre los mismos, porque no podía asistir nadie más.”

El interés de estos esfuerzos es rescatar las expresiones culturales ya que se están extinguiendo. Una vez rescatados, Laura esperaba que estas expresiones y conocimientos pudieran difundirse entre los nuevos cucapás y que continuaran existiendo. Para Laura Méndez los cucapá son una gran familia, solo eso falta para ser parte del grupo. “No tenemos más familia nosotros. Yo no tengo otros parientes.” El único parentesco que mantiene con personas no cucapá es con primos hermanos de su madre quienes son pertenecientes al grupo indígena pai-pai. “son mis únicos hermanos es mi única familia. Por eso nos relacionamos, inclusive Paola y ellos. Si no toda la comunidad pero, nos vemos una parte en las reuniones.”

Las reuniones son un momento importante de encuentro entre familiares, al mismo tiempo que se discuten negocios que buscan beneficiar a los cucapás.

“Son reuniones para ver las necesidades que hay en la comunidad, y para ver los apoyos que están ofreciendo. Eso es y ver y determinar, porque la asamblea es la máxima autoridad. Para determinar si se aceptas, como ahorita que están abriendo la carretera, la venta de materiales pétreos. Cuando pasan las carreras, el dinero que generan, si si, es eso, prácticamente es la necesidad de las reuniones, y si no vamos nos castigan, porque hay un reglamento interno [...], y tenemos que notificar porque no vamos. [...] Los derechos se pueden quitar. Entonces eso no garantiza, que tengas tu derecho y seas de la comunidad, no lo garantiza. Porque los derechos los venden. Ahí yo no sé cómo estuvo que agarraron cuatro que no son de la comunidad. Paola es la que se encargo, la hermana de Anna. Pero bueno, ahí está, y en su momento se le ha de preguntar, hay otras prioridades por solucionar [...] ellos no son familia.

Pero, pues ellos están dentro, no digo en la comunidad, pero dentro del padrón como comuneros. [...] Y ellos no viven en la comunidad. No son nada...”

Los requisitos de la asamblea de comuneros para otorgar un derecho agrario son, ser mayor de edad, asistir a las juntas y ser integrante de la familia. El único requisito económico que se pide es entre cincuenta y veinte pesos para la renta de inmobiliario. Las reuniones se realizan en el campo Sonora, a dos kilómetros al norte de El Mayor. Reitera la carencia de fiestas tradicionales desde la muerte de Onésimo. El único momento de reunión es durante las juntas de la asamblea de comuneros o cuando fallece un familiar. Su relación con Onésimo era directa, él era su tío. A pesar de no tener ya la fiesta tradicional, Lucía de los Ángeles acude a un festejo en el municipio de Ensenada, donde se reúne con un grupo de danza conformado por otras hermanas cucapá.

Sobre otro tipo de actividades artesanales de los cucapá solo reconoce la elaboración de collares pulseras aretes cintos y pectorales con chaquiras. De la gastronomía menciona el atole de péchita, la cual molían en unos hoyos en la tierra que servían como morteros para la trituration de la péchita convirtiéndola en harina.

“Ellos antes hacían su atole de péchita. Eso es lo que ellos comían, ellos hacían ellos en sus moliendas, ya les destruyeron sus cerros. Ahí estaban sus... eran unos hoyitos donde metían la mano mi mamá me contaba que molían la péchita para hacer sus atoles. Pero si una comida que digas que conozco no. a penas las viejecitas. Yo no he vivido ahí. Yo he ido y voy, pero igual hacen tortillas frijoles. Así sus comidas de antes no.”

La entrevista con Laura Méndez permitió conocer una parte de la experiencia cucapá vinculada con el gobierno estatal. Encargada del proyecto de rescate de la cultura indígena del estado, ella me ofrece algunas revistas editadas por el gobierno donde se busca fomentar la cultura ancestral. También me ofrece más contactos para continuar entrevistando indígenas cucapás residentes de la ciudad.

Samuel Sánchez

El contacto con Samuel me lo proporcionó una prima suya. Él era, a la fecha de la entrevista, el comisariado de la mesa directiva que coordina la asamblea general de comuneros del grupo cucapá. Con cuatro meses de haber regresado al municipio de Mexicali, ya se le había confiado dicha responsabilidad. Jubilado de una plaza como maestro en el municipio de Ensenada, dice interesarse por trabajar en beneficio de los cucapá. Aparenta preparación y conocimiento de los asuntos cucapá en su manera de hablar. El primer tema sobre el cual conversamos es el de los apellidos de los cucapá.

“Dependemos de la familia Sainz precisamente y son 3 o 4 familia solamente, los Sainz, los Portillo, los míos son Sánchez no, que diga Sánchez Solís. Mi abuelita usa Sainz Domínguez y de ahí sale la ramificación de nosotros, de los que mandábamos, de los que teníamos el don o la responsabilidad de mandar. Entonces en eso ha recaído, aunque, esa variante, bueno, el jefe tradicional siempre ha sido de la familia. Pero ya por ejemplo las autoridades, por ejemplo a mi me toco ahorita ser comisariado, pero definitivamente el jefe del clan es de nosotros. Están las otras familias que son los chamanes son los Portillo Tambo y hasta ahí yo tenía conocimiento porque

los trabajadores ya varían porque estaban así divididos. Entonces, esa es la organización tradicional ancestral cucapá. Claro que nosotros nos encargamos también de cargar un poquito de la religión pero la religión ya no está en funciones. Nosotros amábamos al dios, que es Jesucristo que yo pienso, pero de ustedes, nosotros se llama Epeyact que es el tata mandón de la tribu cucapá. [Y] si los jefes somos nosotros y los chamanes los Tambó. Incluso todavía ayer tuvimos una reunión con los cucapá de San Luis Río Colorado y precisamente el gobernador con los cucapá de San Luis Río Colorado ahorita tienen el mando los cucapá que no deberían tenerlo que son los chamanes los Tambó. Ese es en el aspecto tradición ancestral de la formación de la tribu cucapá. Yo donde estoy involucrado es en la situación actual, eso es lo que yo te tengo a la mano. Lo que está pasando.”

Dice conocer los cuentos y fabulas de los cucapá, pero desconoce la “antropogénesis”. Me comenta sobre la organización cucapá, donde aparte de él fungir como comisariado, tienen un jefe tradicional.

“Tenemos a la par, el jefe tradicional, que en estos momentos recayó por primera vez en una mujer, Lucrecia Gómez Solís, mi tía. ¿Por qué se le dio? falleció Onésimo, que se le incinero, se termina su vida. Inmediatamente y automáticamente necesitan a alguien como jefe tradicional. La persona que más ha participado en la cuestión cultural es Lucrecia, y a Lucrecia se le da provisionalmente el mandato del jefe tradicional. [...] Es el responsable de llevar a cuentas toda la representatividad de la tradición cultural. Nosotros nos programamos, hacemos cosas pero como autoridades civiles, las cuales

tenemos un reconocimiento ante las instituciones gubernamentales. Y yo soy el que mando para organización, captación de recursos, infraestructura y todo lo relacionado con el desarrollo social y económico de la comunidad, mas lo cultural no lo manejo. Incluso yo respeto mucho al presidente tradicional, si incluso el hubiera dicho sabes que tú no te metas, tu encárgate de lo administrativo. Tú encárgate de lo cultural únicamente. La chata tiene, que es la jefa tradicional, tiene esa responsabilidad, su hija es la del museo, su nieta es una promotora cultural. Pero es de la cultura nada mas, lo otro soy yo.”

Samuel reconoce la importancia de rescatar las tradiciones del grupo cucapá. Sin embargo encuentra algunos problemas al momento de considerar necesario adaptar las prácticas tradicionales al entorno social actual y otros problemas dentro del grupo cucapá.

“Yo estoy queriendo retomar toda la tradición cucapá [pero] no estoy de acuerdo en la incineración, probablemente en la cremación si pero en la incineración no verdad, porque prácticamente ya pasaron los tiempos verdad. Entonces, yo tengo una consideración, a reserva de lo que digan los viejos. Con la incineración de Onésimo no fue bien vista por los viejos, entonces no querían que se hiciera, pero se hizo. Creo que fue una voluntad de él, que yo tengo mis dudas pero, son cosas ya pasaron. Entonces el último cucapá que se había incinerado fue uno que se lo llevaron a San Luis, pero el proceso no fue bien dado. A mí me molestó muchísimo, si no se hace una cosa bien, no la hagan, entonces, que queremos seguir la tradición, hay que hacerla bien, hay que documentarse bien. Entonces, hacen la de Onésimo y que sale igual otra vez mal, entonces, la incineración no se da tal y como debe de ser. Y a mí me han

dicho, 'fíjate que la pila la hicieron mal, no se uso no se hizo lo que tenía que hacer'. ¿Pero porque no dijeron? ¿Por qué dicen 'se hizo mal'? díganlo como es. Desafortunadamente recayó en él y se miro mal."

Cuando se toca el tema de la pertenencia al grupo cucapá y la legitimación de dicha pertenencia Samuel explica las fricciones y problemas por los que pasan los cucapá el cual llega hasta lo legal.

"Nosotros estamos haciendo un proceso legal, yo lo estoy promoviendo. Es que todo descendiente cucapá debe ser cucapá. En estos momento hay muchas gentes que no son cucapá que están adentro como comuneros y no están de acuerdo en que se les dé el reconocimiento de comunero a todos los cucapá y yo soy de los que sí, entonces, tenemos una fuerte fricción ahí. [...] Incluso ahorita está un abogado viendo las posibilidades de involucrar al tribunal agrario, a la procuraduría agraria, al registro agrario nacional, de que se le de ese reconocimiento. [...] Vamos legalizando esta situación, pero yo quiero que todos los cucapá sean miembros de la comunidad cucapá, pero por origen, no por derecho."

Desde su posición como comisariado vive de primera mano las diferencias y discusiones que se dan entre cucapás. En general, parece existir una separación entre la población mayor y los jóvenes. Según testimonio de Samuel, la población de alrededor de 25 a 40 años desconoce a los ancianos, quienes oscilan entre las edades de 65 a 80. Siendo comisariado, debe sortear este obstáculo, si espera unificar al grupo incluyendo a los ancianos y los parientes sin derecho.

“Soy cucapá. La persona que se me acaba de enterar es mi prima hermana, que era la esposa de este señor. Pero ellos, ella tendrá unos 40 años, yo tengo 60, ellos se criaron fuera de la comunidad cucapá, entonces no traen arraigados esa idiosincrasia de lo cucapá por lo tanto hay una cierta variación. [...] Dicen que hay una división, no, hay una divergencia de ideas, en las cuales estamos plasmando un derecho, estamos jaloneando los derechos de los cucapá, entonces, esa es una de las ideas que yo manejo, y ahorita hay mucha gente que me apoya que no son derechosos, entonces si yo convoco a una junta y antes iban 40, 50 gentes derechosas y ahorita te van 80, 90 gentes que no son derechosas, pero porque esta Samuel ahí, una persona que piensa como cucapá. [...] ¿Cuáles son esas costumbres internas? en que si yo tenía comida tenias tú, y si yo no tenía tú tampoco tenias y si tu tenias tenía yo también, entonces esa compartición de beneficios estaba muy arraigada en los cucapá y eso lo tenemos muy arraigado en las sangre.”

El segmento de entrevista anterior resume en mucho de la problemática cucapá. Como se mencionó, existe un distanciamiento entre los cucapá jóvenes pertenecientes a la asamblea general de comuneros y los cucapá ancianos. Para Samuel este desapego es grave y un motivo generador de problemas internos del grupo.

Es interesante resaltar que Samuel desarrolla un discurso que puede parecer contradictorio: Primero se justifica como un verdadero cucapá debido a que fue educado bajo la “idiosincrasia” cucapá, a diferencia de sus contrincantes políticos dentro del grupo. A algunos les critica el no visitar la comunidad mientras él no creció en dicha comunidad. Y termina diciendo que, lo que él llama idiosincrasia, estaba muy arraigado en los cucapá, y

que “(los cucapá) lo tenemos muy arraigado en la sangre”. Para entender esta aparente contradicción se debe tener en cuenta la transformación histórica de los cucapá. La idea de la “Sangre” como elemento constituyente de la personalidad cucapá es recurrente entre el discurso actual cucapá. Viene del choque económico/social/cultural del grupo indígena con otros grupos que llegaron a la zona del delta del Río Colorado a finales del siglo XVII. Su construcción se da gracias a la resistencia cucapá a integrarse a los “mexicanos” a quienes a la fecha nombran como “los otros”, consideran que la mezcla de sangre es lo que los “chinga” y lesiona al grupo. Ser “sangre” es apearse a los preceptos conductuales ideales de los cucapá, contruidos por la lucha, resistencia y búsqueda de supervivencia de los cucapá a través de su historia.

Los factores económicos y de asignación de recursos federales que buscan apoyar a los grupos indígenas también son comentados por Samuel, quien se queja del centralismo y de la falta de visión de parte de las instituciones.

“Entonces esa es una de las situaciones que tenemos actualmente y estamos rescatando esa idiosincrasia porque, es la que le dio origen a los cucapás-cucapás, claro que se ha diversificado mucho, incluso mi planteamiento es, yo les digo a las autoridades este dicen los cucapás están en proceso de extinción, yo digo no es cierto, los que están erradicando a los cucapás son ustedes como institución porque están generando situaciones completamente distintas. Yo te solicito a ti un crédito de dos, tres gentes, para dos o tres gentes porque quiero generar grupos de trabajos y tú me obligas a que sean 10 gentes que tengan la radicación en la comunidad y una serie de requisitos que no se pueden cumplir, entonces si tu vas a la comunidad hay

varios que no tienen la credencial de elector y es un requisito que se tiene para meterte en un crédito, entonces las leyes externas están limitando a los internos de tal forma que el proceso de desarrollo económico de los cucapás se está viendo limitados.”

Adjudica la falta de visión de dichas instituciones a la juventud de sus directores y a su desconocimiento de los asuntos indígenas y del campo. Me explica de las limitaciones impuestas a su grupo y su consideración de que son absurdas. Los requisitos de instituciones como el CDI¹³ son en la mayoría de las ocasiones imposibles de cumplir y, para Samuel, sin sentido. Según él, la pesca no era en una práctica tradicional¹⁴, “pero es una actividad que se ha arraigado con los cucapá porque es una de las cosas que tiene facilidad de hacerlo”. La Secretaria de Pesca les proporciona insuficientes permisos de pesca. También PROFEPA mantiene una fuerte vigilancia en la zona de pesca ya que esta es una reserva de la biósfera para proteger a la Totoaba.

“En el delta del río Colorado es donde está el golfo de Baja California, donde empieza el golfo y es donde pescamos los cucapá, y pues si uno pesca, porque es la biósfera, se mete pesca, se mete la marina la PROFEPA y los traen cácaros, ya nos ha pasado. Por ejemplo, agarran a un par de personas con una pesca accidental de Totoaba y nos los meten a la cárcel, entonces de que se trata de esto. Si un cucapá trae una Totoaba y agarras un troque con 50, 100 Totoabas, te chingas al cucapá y no te chingas al que lleva 60, porque aquel se mochó con una feria, y el cucapá que sacó para comer, pues lo tienes amolado.

¹³Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas. (CDI)

¹⁴Según como él entiende el sentido de una tradición, la cual está vinculada con la religiosidad. Este trabajo entiende tradición como práctica constante y si encontramos en la pesca una tradición.

Pero la actividad económica se ha convertido la pesca porque es una de las actividades más factibles, para los cucapás, pero para generar esa productividad, los cucapá pescan para vendértelo a ti directamente. Yo los he estado inculcando, a los cucapás, hace muchísimos años, 100 años, los cucapá antes pescaban y secaban el pescado, comían pescado una semana, todo el mes, toda la estación del año.”

Samuel explica como los procedimientos antiguos eran rudimentarios y todo el consumo era inmediato. Se refiere a un “proceso de integración” donde deben ser productivos para costearse vestimenta y medios de transporte. A pesar de que Samuel reconoce que entre los cucapá hay personas de todas las profesiones la principal fuente de ingresos ha recaído en los grupos de pescadores.

Cuando se le cuestiona sobre su opinión acerca de la integración a la mesa directiva cucapá de gente sin parentesco directo con los cucapá responde calificando la situación como “anómala”. Comparte que hay protestas al respecto. Reitera su aprecio por la idiosincrasia cucapá, donde él ve con malos ojos que con el tiempo se haya modificado. Los que tienen dicha idiosincrasia buscan regresar a la forma anterior en cómo se conducían los cucapá.

“Yo no puedo decirte tu no entres aquí porque tu no estuviste. Tú eres cucapá y debes de ser bien recibido. Entonces hay gente que están pensando diferente, los cuales en su momento tendrán que irse integrando en una forma de pensar como cucapá y la mesa directiva existentes en la anterioridad fueron ideas manejadas por no cucapás o por cucapás con ideas no cucapás.”

Samuel relata más de los conflictos que enfrentan los cucapás. Defiende a los cucapá como tranquilos en comparación con los grupos indígenas que migran de otras partes del país pero reconoce la existencia de un conflicto cuando estos influyen a los cucapás más jóvenes. Él en ocasiones ha pedido se reprima a los cucapá que incurren en faltas legales. Se muestra sin interés de tomar acciones como el cierre de carreteras, pero no lo descarta debido a la falta de interés de las instituciones mexicanas de apoyarlo o siquiera recibirlo. Es interesante como Samuel plantea el conflicto moral de quebrantar una ley. Ha tenido que discutir contra argumentos que justifican las acciones de confrontación más directa dirigidas a las instituciones del Estado señalando las diferencias de poder armado de las fuerzas federales. Sostiene dicha postura escudándose en el derecho mexicano y es interesante porque demuestra el apego y respeto que tiene por las leyes Mexicanas. Al mismo tiempo habla con mucho amor de la cultura cucapá. *“los cucapá son tan respetuosos, tan trabajadores que tenemos 5000 años en baja california y nadie nos ha mantenido”*. Niega que exista un problema interno entre los cucapá, y niega que estén divididos. Argumenta que lo que las personas ajenas al grupo reconocen como una división en realidad solo son diferencias personales que no deben ser interpretadas como una separación entre cucapás.

Samuel explica que la grave problemática cucapá es la cuestión económica. La falta de trabajo y de fuentes de ingreso para costearse la vida mina gravemente la manutención del estilo de vida de los cucapá. Con la falta de permisos para pescar y las estrictas sanciones a las cuales son constantemente sujetos, no existe base material de donde un grupo social como el cucapá pueda conservar su patrimonio cultural. El gobierno federal a través de sus oficinas locales ha fallado en otorgar efectivamente los recursos necesarios.

La pérdida de valores debido al fallecimiento de los cucapá mayores y el desapego por las diferencias de edad entre los jóvenes del grupo y dichos mayores, aunado a la predilección de los más jóvenes por el estilo de vida mexicano complican el rescate de dicho patrimonio cultural.

Camila Méndez Solís

Obtuve el teléfono de Camila Méndez Solís cuando asistí a la reunión de la mesa directiva de la Asamblea General de Comuneros. Me dio su teléfono al final de la reunión. Por compromisos de Camila la entrevista se acordó fuera después de las 5 pm. Camila vive en una esquina de la calle Arquitectos en la colonia Ampliación Nacionalista. Antes de visitarla en su casa, se hizo el contacto por vía telefónica.

Camila trabaja en su casa vendiendo tortillas y ropa afuera de su casa. Según cuenta, fabrica alrededor de 200 tortillas diarias con 5 kilos de harina. Vive con sus hijos Norberto y Saúl pero en total tiene 6 hijos. Acerca de sus otros hijos explica que uno vive retirado en Ensenada y los tres restantes en los estados unidos. Su esposo ya falleció mientras residía en Ensenada. Durante la infancia de sus hijos vivía con ellos en el poblado “la mariana”, a algunos kilómetros de El Mayor. Después de la muerte de su esposo ella decide cambiar el lugar de residencia a la zona urbana ya que “tenía ganas de vivir acá en Mexicali”.

“Pos no sé. Porque en el rancho siempre había trabajo, siempre teníamos trabajo que hacer. Y no se siempre me dio por vivir. Aaah, dije un día me voy a ir a Mexicali, voy a agarrar casa, voy a agarrar un terreno y así le hice yo me vine para acá. [Compromiso] ya no y luego los chamacos ya

grandes. Todos pos también. Se fueron para ensenada unos y los otros para otro lado. Entonces me vine para acá y aquí agarre este terreno.”

Cuando llega a la colonia Popular Nacionalista al oeste de la ciudad la zona se encontraba despoblada, o como dice ella, “era monte todo esto”. Llegó a mediados de los ochentas y hasta la fecha ha construido una casa de dos cuartos de block con un baño y otro cuarto de madera donde vive uno de sus hijos.

Al valle va cuando se convoca a junta de la Asamblea General de Comuneros, cuando sus hijos la invitan a pasear y visitar la familia. En ocasiones llega a pasar un mes en el valle. Su padre murió a principio de los setentas. De origen guanajuatense, tenía parcelas en el ejido Durango y tenía ya tiempo separado de la madre de Camila. Después de la muerte de su padre, la madre de Camila vivió muchos años sola a la orilla del Río Hardy, hasta que Camila rentó su casa en Mexicali para vivir con su madre.

“Si, en el 2000 nos fuimos para allá yo y mi hijo. El se fue a trabajar pa’ la carretera San Felipe, allá donde estaban las maquinarias, y yo me quedaba con mi mamá y ya venía yo a cobrar la renta, para llevarle yo dinero a ella, para estarla sosteniendo ahí ayudarla con el mandado.”

Lola solo regresó a su casa después de la muerte de su madre.

“No pues así de que allá vivía diferente, aquí más cómodo. Porque ya hay agua y luz aquí a la mano, y allá no había la luz. Teníamos la agua pero teníamos que salir a buscar a los pozos, o comprar de garrafón, y para lavar era un canal que pasaba cerca de con nosotros y lavábamos ahí. Cuando estaba más chiquilla yo pues en el río, había agua para lavar los trastes pa’ bañarnos,

lavar ropa, juntar leña. A mí también me toco juntar péchita, saco de péchita de esa que sale de la vaina del mezquite. Me toco comer huevo de garza morena, garza blanca. Me toco comer tule que hay en el río en la parte, en las orillas del canal, delgadito. Mi ama lo sacaba de abajo. Haz de cuenta que el cebollín le quitaba lo blanco y lo cocía y lo guisaba, comíamos así con harinita tostada. Pescado. Mi ama hacia café de palo fierro, las vainas tiene unas semillitas lo tostaba bien tostado, y hacia café, lo quebrábamos con el metate y le ponía azúcar y de ahí tomábamos café del palo verde también. O el trigo también mi ama lo tostaba y lo quebraba. Quebrar es moler. Mi ama hacia unas telaguitas, para el café de calcetín y con un alambre lo cocía en la olla, y así quebrados y ya ponía a hervir el agua y ya salía ya filtrado el café. Pero ahorita ya ahorita no. Antes se usaba ese café. Porque antes no había instantáneo. Los gringos usaban de ese café pero nosotros no. De allá de cuando vivía en el río Hardy. Aquí en Mexicali ya tengo años, ya tengo más fácil las cosas. Antes batallaba uno para tener algo para comer, piscábamos algodón para tener. También pizcábamos algodón yo y mi mamá, y para ganarnos un peso el kilo, algo así. Teníamos que pisca toda la semana. Hacer 20 kilos diarios, y venía haciendo a la semana cinco. 100 kilos y un peso es lo que nos ganábamos. Yo tenía...por decir hace 50 años. Yo tengo ahorita 60 años. Si te digo que pizcaba cuando tenía 7 años. Yo le platico a Luz, me pongo a platicarle a la gente. Yo les platico no me da vergüenza. Para sobrevivir uno. Pero hacíamos eso porque eso se hacia allá.”

Vivía en El Mayor, zona que se encuentra a la orilla del río Hardy. Mantenía residencia en casa de sus abuelos, quienes heredaron su casa a la madre de Lola. No pudo asistir a primaria debido a que la escuela se encontraba a varios kilómetros de distancia en el poblado “la mariana” y su familia no podía conseguirle transporte. Algunos años después Camila se mudó a “la mariana” cuando se casó con su esposo. Aprendió a leer cuando se mudó, ya divorciada, a Mexicali. Fue una “gringuita” quien ayudó a Lola a leer, pero no a escribir.

“yo sé leer pues poquito pero no sé escribir, nomas mi nombre pongo, pero no sé escribir palabras. Nada de eso [...] es que yo aprendí ya grande como de cincuenta tantos años, y pues ya. Mi mano ya no creo que este muy blandita como para escribir. Ya no es la misma. Y si aprendí a leer, eso sí leo poquito, pero no puedo escribir. [...] Si se leer poquito, ya si voy al centro no la quiebro, ya sé donde llegar. Pero no sé escribir. Si se leer los mensajes que me mandan al celular. [...] Yo creo que duro unos seis meses dándome clases y ya me dieron mi certificado de primaria”

Con respecto a las artesanías cucapá, Camila dice no haber aprendido ninguna. Expresa un apego emocional a la artesanía cucapá y una responsabilidad por ser los cucapás dueños de esas expresiones. Sobre la vestimenta señala penachos y vestidos de hojas de álamo. A diferencia de las artesanías, el idioma cucapá lo aprendió gracias a su interacción con su madre y tías quienes le enseñaron. Sobre el idioma cucapá dice saber hablarlo, pero no en su totalidad. Cuando la cuestiono al respecto solo sabe decir algunas palabras aisladas como agua (ja) comida (awi) y lo miré (pa’ wi). Lo que sabe le ha servido para comunicarse con parientes que vienen de Estados Unidos en busca de atención médica

y son cucapá de Posas de Arvizu. Según su testimonio, no conoce familiar que sepa el idioma en su totalidad.

“Yo digo que ninguna. Pues tenemos un pariente que esta para acá para arriba de la sierra, chayo, ese sabe hablar poquito, doña Vanessa que viene siendo la mamá de Samuel y la Chata Lucrecia. Pues Samuel creo que sabe poquito y yo digo que ellos son los que saben. Yo, el chayo, la Chata, la Vanessa y Samuel poquito. Y nomas. [...]yo entiendo de tierra, agua, sol, luna, cerro piedra palos, agua, café, azúcar, tortillas, frijoles, chiles, correr, ramas, palos, carros, niño...todo eso. Las otras personas que lo hablan, pero nomas poquito. Ósea no es mucho, hablan cualquier cosa. Soy yo, es Chayo, es la Chata, y doña Vanessa. Como Mario Méndez, Laura Méndez saben poquito. Pero tengo entendido que lo están aprendiendo.”

Camila me expresa como existe una idea equivocada entre los mexicanos acerca de los beneficios económicos que reciben los cucapás. Señala a Samuel como uno el responsable de que en fechas recientes estén recibiendo dichos apoyos. También explica que se apoya principalmente a los más necesitados, a los ancianos y a los enfermos. De acuerdo su testimonio, el gobierno estatal apoya a los indígenas, pero dicho apoyo no supera al de otros individuos ni es nada extraordinario.

“Yo fui en una ayuda que me daban a una oficina y me dieron como 3 mil pesos, andaba pidiendo ayuda para poner...una ayuda por parte del gobernador. Me dieron 3 300 y a otras personas. Quien sabe porque les hayan dado. A otros les dieron así de 1000 y así y a otros como a mi quien sabe

porqué. Ya ves que hay ayudas así para mexicanos y para cucapás. Yo ya no mire a ningún otro de mi tribu.”

Con respecto a la posibilidad de que existieran quejas sobre la integración de Samuel a la mesa directiva y otorgarle el puesto de comisariado, Camila explica que se dio en común acuerdo entre todos los integrantes; Todos debían estar de acuerdo para aceptar dicha integración y así fue como sucedió. Pero también explica que de no haberse elegido a Samuel, posteriormente se habrían encontrado en un problema para elegir comisariado. El parentesco que tiene Samuel con todos los integrantes de la asamblea general de comuneros, es lo que le permite se integre de esa manera.

Acerca del parentesco entre cucapás, Camila corrobora que es común se siga la línea matriarcal para definir parentescos. También reitera la preferencia de las uniones entre cucapás, por sobre las que se dan entre cucapás y otros grupos indígenas. Sin embargo, cualquiera de las uniones anteriores es preferible a una entre un cucapá y un mexicano. Si se graficara dicha relación entre uniones e hijos productos de dichas uniones la representación gráfica sería la siguiente:

Ambos padres cucapá > Un padre cucapá y otro padre de otro grupo indígena > Un padre cucapá y un padre mexicano

Donde las uniones de la izquierda tienen más peso social que las de la derecha. Es decir, es considerado “más original” un individuo nacido de ambos padres cucapá, que uno nacido de un padre cucapá y otro padre de otro grupo indígena, como los kiliwas o los kumiai, y los dos tipos de unión anteriormente mencionadas son consideradas más

originales que los hijos nacidos de una unión entre un cucapá y un mexicano¹⁵. Esta jerarquización tiene peso social en momentos de conflicto entre los integrantes del grupo cucapá, pero no deja fuera a ningún individuo que sea hijo de cucapá. Según Camila, es una cuestión de “que así salen más originales. Pues siendo uno indio de todos modos son indios los hijos [...] de todos modos llevamos la sangre cucapá. Es que la sangre cucapá es muy fuerte.” Todos pertenecen al grupo, pero existen jerarquías.

Con respecto al derecho agrario Camila recuerda:

“Nosotros antes pues ya ves que antes no teníamos un límite que dijera hasta aquí es mi pedacito, o yo tengo derecho porque tengo un papel antes. [...] Nosotros íbamos a las juntas con Onésimo. Yo desde que tengo uso de razón, pues yo siempre iba a las juntas porque mi mamá iba a las juntas, todas mis tías. [...] Y no nunca andábamos presentando un papel de que éramos cucapá, nos tenían reconocidos, aunque no tuviéramos un papel original. [...] Entonces iban las gentes de México a conocernos y no teníamos nosotros un papel que dijera, 'tienen derecho porque tienen papel'. Nos reconocían sin papel, sin nada. [...] Mi hijo no tiene el papel, el no tiene el derecho, aunque como le digo, de sangre, tiene todo el derecho de cucapá. Pero si no lleva [a la asamblea] ese papel el no puede decir una palabra, porque no lo están tomando en cuenta.”

En pocos años ha cambiado mucho la dinámica social cucapá con la implementación de la asamblea de comuneros. Según recuerda Camila, antes no se ocupaba. Ella recuerda que durante el tiempo que Onésimo fue jefe no existía dicha asamblea, ni consejo de vigilancia, ni la mesa directiva o las cooperativas pesqueras, él era jefe solo.

¹⁵Las uniones entre cucapás y extranjeros no fueron mencionadas.

“Él era jefe tradicional. Todo el tiempo fue conocido el tata, era el más mayor de todos. Él siempre fue el jefe de todos, años, años. Siempre se le llamaba el jefe tradicional, ya que estaba más viejito le decían el tata, y así el quedo, pero ya estaba más viejito. Y ya hace unos tres años falleció.”

Mantiene recuerdos muy vivos y afectuosos sobre sus memorias y experiencias con sus parientes cucapás. “Yo cuando me acuerdo es que una vez que mi abuela una vez me cargó y me llevó. Y me dejó abajo de un cerro, y de ahí ya no me acordé de mas, que me llevaba cargando en brazos.” De Onésimo se alegra de saber que fue cremado como dicta la tradición con los bailes y los festejos acostumbrados, aunque no haya podido asistir al funeral. También aprecia la forma de alimentación. Las memorias de su madre dándole de comer pescado, conejo, flor de biznaga o vaina de mezquite, le generan una sonrisa. Espera pronto dé fruto el mezquite que tiene sembrado en el camellón en frente de su casa para recordar las vivencias de su infancia. “Es zona federal eso pero pues...me adueñe de ese pedazo jajaja, ahí tengo sembrado nopales, cactus ahí, luego tenía una biznaga y una gobernadora y se la llevaron.”

Camila se siente cómoda viviendo en la ciudad. Lo aprendido en la zona urbana le es grato y aprecia la ayuda de la gente que ha conocido. Se siente más civilizada y enterada en general. Aprecia saber usar el teléfono y en general la cotidianidad de lo urbano. Considera que de haber mantenido residencia en la zona rural no existiría la posibilidad de conocer a los mexicanos que le enseñaron lo que sabe hoy. Se siente cómoda entre los mexicanos. Reconoce la diferencia y es consciente, pero no le molesta.

“Pues yo la verdad a donde ando siempre digo que soy cucapá. Y la mayoría de las veces se sorprenden. Que ah ¿en serio eres cucapá? y yo sí, ni

parece me dicen. Quien sabe porque se sorprenden yo creo que me han de esperar que ande no se con penacho y con taparrabos, y descalza.”

Camila ha sabido adaptarse a la vida de la ciudad. Consiguió residencia en una zona semi-urbanizada donde ha recreado algunos aspectos de su vida en el campo. La calle donde vive Camila se encuentra enfrente de un parque deportivo donde torneos de futbol se llevan a cabo regularmente. La entrada al parque y el lugar predilecto para la gente estacionarse se encuentra en el costado opuesto del parque. La calle Arquitectos que separa la casa de Camila y el parque esta revestida con pavimento económico. Sobre esta calle se encuentran varias torres de alta tensión. Dichas torres están conectadas a una subestación de energía eléctrica al inicio de la calle Arquitectos. Esta subestación se encuentra a dos cuadras al oeste de la casa de Camila. Debido al espacio que ocupan en la calle las torres de alta tensión, la calle Arquitectos cuenta con una especie de camellón. En el espacio del camellón que corresponde al frente de su casa, Camila mantiene un pequeño jardín con plantas desérticas rodeado por piedras a manera de cerco. Las plantas en el jardín de Camila es ocotillo, maguey, palma, nopal, yucateco y guamúchil. Los vecinos de Camila también mantienen pequeños jardines en sus respectivos espacios frontales del camellón.



Ilustración 2 Foto del jardín en el camellón enfrente de la casa de Lucrecia

Su esfuerzo por recrear la flora de la zona federal enfrente de su casa ha sido retomado por sus vecinos. Gustosa, me mostró su amplia colección de piedras que poco a poco ha ido creciendo cada vez que visita El Mayor. Sabía en su proceder ante las costumbres de los mexicanos, las representa y mimetiza entre ellos, pero nunca las siente propias. Cuando asiste a algún evento cívico gesticula el saludo a la bandera. Incluso me confesó que acostumbraba pasar por catedral a “robarle pila a dios” tomando una siesta cuando necesitaba ir al centro de la ciudad de compras o por cualquier otro asunto. Para ella es un simple asunto de supervivencia. A manera de resumen se puede decir que Camila reconoce la exclusión que viven los cucapá que no cuentan con un derecho agrario. La exclusión de los cucapá que no residen en la zona rural, específicamente El Mayor o el Indiviso, es inexistente. De igual forma no considera de ninguna forma que el

desconocimiento de la lengua, las tradiciones artesanales o culturales en general sea un elemento para hacer menos a un cucapá sobre otro.

A Camila la visité en dos ocasiones. Camila me mostró sus jardines, su decoración cucapá y su colección de rocas acumulada durante sus repetidos viajes a sus familiares cucapá en la zona rural. En el refrigerador llama la atención un imán de gran tamaño en el cual se lee: “Comunidad MAYOR INDIGENA CUCAPAH MEXICALI, B.C.”



En la parte superior muestra un dibujo de una sierra y abajo una cabeza de un hombre con rasgos indígenas, peinado de cola, una pluma de ave en el cabello y un collar. Sobre este imán nos cuenta que ella lo mandó a hacer sin motivo especial. En una esquina de la recámara de Camila mantiene fotografías, en una especie de collage dedicado a su madre. Me retiré de la entrevista.

Lucrecia, Ramón y Martha

En la zona de El Mayor se encuentra el Museo Comunitario Cucapá. Ahí se entrevistó a Lucrecia, indígena cucapá de la tercera edad que teje chaquiras para venta. Se refirió a los cucapá residentes de la zona urbana como “mestizos”. Cuando se refiere a su madre como cucapá legítima destaca que el argumento que sustenta dicha afirmación es que “no hablaba nada de español”. Para Lucrecia, cucapás puros solo restan ella y su hermana Vanessa. Sin embargo, cuando se le pregunta si Camila es cucapá pura responde, “Yo creo que sí, porque su mamá era pura”. Se extraña del cambio de residencia de Lola. “No sé por qué no vive en su casa [...] en el río Hardy.”

Ramón se detiene a saludar a su madre, Lucrecia. Cuando se le cuestiona sobre la situación de la asamblea general de comuneros y de los cucapá en El Mayor de inmediato señala su desacuerdo con la designación de Samuel como comisariado.

“esa persona ya no tenía ni derecho, tanto tiempo que tenía que no se presentaba ni en las juntas. Como ellos dicen pues, la ley que tienen. Que si no vas a las juntas, entonces si tienen tanta ley, por qué no le meten el rigor a la ley esa, por qué lo volvieron a meter y además lo pusieron de comisariado.”

Para Ramón todos los parientes son cucapás, por tanto todos merecen tener un derecho. Siente que los residentes del valle y en especial los de El Mayor tienen preferencia “porque estamos aquí”. Dice sentirse dejado de lado por qué no se le ha otorgado su derecho agrario. Describe a los cucapá derechosos como orgullosos. Cuestiona el por qué no se le ha otorgado su derecho agrario teniendo tantos años de

residencia en El Mayor. Ramón se retira para ir a pescar aprovechando que el viento se ha calmado. Acordamos después lo acompañaría a pescar.

Martha recuerda que antes de la inundación el Hardy en 1979, todas las casas se encontraban separadas. Después de la inundación, los vecinos construyeron sus casas con menor distancia entre cada una, lo que a generando conflictos y disputas entre los residentes.

“Que porque las hijas de mi mamá eran más no se qué... así nos peleábamos entre primos, hermanos. Sí, sí. Luego mi hermana se perdía, se peleaba con su hermana y sus sobrinos se peleaban con nosotros. Y fue una vida muy difícil, pero ahora ya no, ya crecí. Jajaja. Nos correteábamos para darnos chingadazos y todo eso. Y pues no, ya no me meto con nadie la verdad, aprendí a no hacer caso a los chismes... sí pues bien difícil vivir todos juntos... antes estábamos acostumbrados a vivir solos. Aunque vivíamos como a un kilómetro de retirado. Pero cuándo nos mirábamos, pues todos bien contentos, de vernos, porque no nos mirábamos seguido tampoco. Por allá cada 15 días, así.”

Martha me cuenta que entre los miembros de la asamblea de comuneros existe mucha distancia. Ella misma reconoce no recordar a algunos miembros, a pesar de ser familiares. Señala el distanciamiento entre familias y sus propios compromisos con su familia como la causa de dicha pérdida de cercanía con los familiares cucapá.

Acerca de los apoyos gubernamentales dice son restringidos. Los ejemplos son varios, entre apoyos en transporte que no se les entrega hasta retrasos en la negación de apoyos.

“Como ahorita el Agro Baja, me invitaron de COTUCO, pero tengo que conseguir la gasolina, y las entradas, pero ya pa' eso tengo que hacer mi gasto. Pero me están dando un espacio, digo de su staff. Y pues ya el tiempo se viene encima y yo tampoco puedo conseguir, tengo que andar 'langareando'¹⁶. Es 'langarear' la verdad, humillarse, andar uno ahí, pidiéndole a cabrones, yo digo, si tuviera tantas ganas el gobierno... Pues es artesanía, no necesitamos ni pedirles.”

Para ella los cucapás residentes de la ciudad cambian con el estudio su forma de pensar. Lo anterior la ayuda a no estar “atorados” como los que viven en lo rural.

“Los que han estudiado, han podido sobresalir pues, han tenido carrera, han terminado la universidad y todo. Ya tienen su sueldo, o pensionados, no tienen ningún problema económico. Aquí estamos atorados, si que vamos a hacer, que si qué vamos a comer, si no trabajas, ¿cómo? Claro, pues a veces no alcanza para mandar a los chamacos a la escuela tampoco. Pues los que tuvieron la oportunidad pues sí.”

La residencia en la ciudad tiene dos facetas. Por un lado facilita la supervivencia, es más fácil encontrar empleo y existen más oportunidades. Por otro, hay un distanciamiento de la cultura cucapá en general. En comparación con los residentes de la ciudad, Martha

¹⁶ “Langarear” significa pedir dinero, comida o cualquier otro bien material. Se utiliza con intención despectiva.

reconoce el problema de falta de trabajo en la zona rural. “A veces no hay, puro trabajo temporal, y sí es un problema eso. Y allá como dicen, aunque sea vendiendo tortillas.” En cambio pareciera que Lucrecia lo considera una debilidad. Considera que los que viven en la ciudad deberían vivir en El Mayor, “pero allá quieren vivir como ricos pues.”

Sobre lo anterior Martha comenta:

“Porque aquí, aunque, diga algo, de perdida algo, pues, algunos, los niños pueden hablar unas cosas, saben que son indígenas, pero pues no saben ni que es la chaquira, ni que es la lengua materna de hablar, porque en el caso mío mi mamá hablaba, yo le entiendo, hay veces que hay cosas que ni le entiendo, porque como tardo mucho en escucharla, pero de perdida puedo entenderle y puedo hablarle algunas cosas, aunque más bien se las digo, pero pues ella me entiende, y pero pues mis hijos se han criado aquí. Mi hija, entiende, habla, poco. El niño de ella, tiene cuatro años y habla muchas cosas también. Entonces, pues, no están tan perdidos como otros pues que no han escuchado hablar el dialecto.”

Lucrecia decidió en cierto momento retirarse a su casa y Martha cerró el museo comunitario ya que necesitaba acompañar y alimentar a su madre. Me despedí de ambas llevándome algunos artículos de chaquira.

Ramón pescando

Acompañé a Ramón a pescar por la zona del río Hardy donde él acostumbra. Llegué a la comunidad a las 8:30 am el día 28 de febrero. Ya estaba acordado con Ramón visitarlo en dicha fecha desde días antes. Me advirtió que se me mojarían los zapatos. Llevé mis

botas. La casa de Ramón está en la orilla de la carretera a dos cuadras del museo comunitario Cucapá. En la entrada de su casa tiene una construcción donde algunos letreros y anuncios indican que está destinada para la venta de alimentos rápidos, como churros de maíz, nachos y tortas. En cuanto llego, lo busco gritándole por su nombre. El sale y me saluda. Platicamos cortamente sobre si estamos listos para ir a pescar. Le digo que sí y comienzo a inspeccionar de manera discreta su casa. Encuentro a un lado de la puerta principal una pintura de un campamento a un lado de un río.



Le pregunto quién la pintó y me responde que él. Después de platicar un rato comienza a organizar las cosas para la pesca. Cambia la red (él la llama chinchorro) que tiene en la balsa que usaremos para pescar. Yo me dedico a tomar fotografías del proceso. Ordena el equipo necesario. Yo me dispongo a tomar fotografías de la infraestructura de su casa. El monta la panga en el remolque a su camioneta y salimos de su casa.



DSC_5353.JPG



DSC_5355.JPG



DSC_5363.JPG



DSC_5365.JPG



DSC_5366.JPG



DSC_5435.JPG

Tomamos la carretera a san Felipe un kilometro al sur. Bajamos por un camino de terracería. Después de unos dos kilómetros el camino se vuelve más angosto, hasta el punto en el que es solo suficiente para el paso del auto. Durante el recorrido que dimos en su camioneta en dirección al lugar de desembarque me cuenta que el sendero que recorreremos el mismo lo ha ido trazando. Al llegar a una curva Ramón se baja para revisar que sea posible el paso ya que es muy arenoso el terreno. Después de la curva se encuentra el lugar donde bajaríamos la panga. La barca de Ramón constantemente esta hundiéndose, hay que estarle sacando el agua. No tiene motor, se tiene que estar remando para avanzar.

Ramón ha sido pescador toda su vida. Solo dejó la pesca durante diez años que fue operador y mayordomo en un negocio comercializador de materiales pétreos cercano a El Mayor, de la cual no me menciona el nombre. Aprendió a pescar reuniéndose desde pequeño con los demás pescadores. Después de los diez años que trabajó en la “piedrera¹⁷” encontró problemas para capturar la misma cantidad de peces que capturaba. Los problemas que hay que enfrentar como pescador son varios. El camino para desembarcar en el río Hardy lo ha tenido que construir con los años. Las inundaciones y los temblores modifican el terreno significativamente y es necesario rehacer las veredas. También se debe competir con los demás pescadores quienes se apoderan de amplias zonas del río y lidiar con los agentes de PROFEPA durante el tiempo de veda. Ramón prefiere pescar solo.

A Ramón no parecen interesarle los grandes problemas sociales de los cucapá. Su conversación gira en torno a los pormenores de la pesca. Cuando le pregunto sobre si patrullan los agentes de PROFEPA, me comentó que no, pero que sí hay caballos salvajes. Ramón me enseñó a soltar las redes en el río. Ramón no ve en el cambio de residencia del

¹⁷Nombre con el que se conoce coloquialmente a los negocios comercializadores de materiales pétreos

ejido a una zona urbana como prometedora. La experiencia de parientes que han intentado tener éxito económico en los Estados Unidos ha sido de fracaso. Sobre los que residen en la ciudad, en territorio mexicano, comenta que “les va bien por lo menos tienen para ir y venir y tiene su casita.” Él admite que no tiene interés en residir en la ciudad.

Ramón dice no necesitar los apoyos que otorga la asamblea general de comuneros. Acusa a la asamblea de no querer ayudarlo. Igualmente reconoce que los ancianos sí han recibido apoyos. Para él es más fácil obtener independientemente su equipo para trabajar distribuyendo pescado. Su plan es que cuando no sea posible pescar por sí mismo, tener una unidad de transporte de producto marino para comprar camarón o mariscos en algún puerto cercano y transportarlo para su posterior venta.

Sobre el idioma cucapá reconoce no saberlo a excepción de algunas groserías. Adjudica lo anterior a un desinterés por parte de su madre Lucrecia a enseñarles el habla cucapá. Hasta la fecha de la entrevista, Ramón desconocía los motivos de dicho desinterés. Lo que sí conocía era la motivación detrás de la negativa por parte de los abuelos cucapás de que ellos estudiaran en las escuelas públicas de la localidad. Según su testimonio, su madre no deseaba que sus hijos cucapá se relacionaran con los mexicanos.

“Mi mamá fue una de las personas que nunca estuvo de acuerdo que fuéramos a la escuela. ¿Por qué? porque no quería que los indios se revolvieran con los mexicanos. Que porque en las escuelitas eran mexicanos y como nos íbamos a revolver nosotros con los mexicanos si nosotros éramos indios. Ese lema tenían ellos. Y nos quedamos burros jajajaja, por causa de eso, y es lo mismo la lengua. Nunca nos las enseñó, pues sus razones ha de saber.”

Ramón dice haber aprendido el cucapá mediante la interacción con sus parientes cucapá. Lo compara con el método mediante el cual aprendió lo que sabe del idioma inglés. Durante su experiencia como trabajador en la extracción de materiales para la construcción interactuaba con los dueños de la empresa quienes son norteamericanos.

“Cuando trabajaba en el material, sé lo básico de cuando trabajaba en la construcción, sé de qué martillo clavo qué madera. Sé lo básico pues. Mientras van pasando los días y los meses va uno aprendiendo lo que va ocupando. Yo cuando entré con los americanos no sabía nada. Me decían y me quedaba zumbando. Entonces me decía otro que me decían así y así y que se iba a hacer así y así y ya iba entendiendo.”

Ramón dice saber más inglés que idioma cucapá. No se ha dado el tiempo de asistir a las fiestas tradicionales. Ha dejado de lado la asistencia a los festejos por cuestiones laborales. A las reuniones de la asamblea general de comuneros tampoco asiste. Las considera como “puro chisme”. Expresa cómo le causaría molestia ser interrumpido o contrariado para desacreditarlo con el objetivo de no reconocerle su derecho como cucapá. También le preocupa tener una reacción agresiva si lo llegan a contradecir o contrariar. Ramón me señala inclusive algunos problemas que se han suscitado debido al mal manejo de los derechos agrarios. Narra que anteriormente cuando una cucapá contraía matrimonio con un mexicano el derecho agrario era entregado al esposo. Lo anterior ha sido la puerta de entrada para personas que no se pueden considerar cucapás legítimos o “de sangre” para opinar durante las sesiones de la asamblea general de comuneros y percibir recursos originalmente destinados a los cucapá. Cuenta que cuando intentó pedir que se le otorgara su derecho agrario, la voz de un derechoso, que no es cucapá, integrado por este

mecanismo de asignación de derecho agrario vía matrimonio, fue quien abogó para que no se les otorgara el derecho. El argumento según cuenta Ramón fue que estaban por recibir un gran ingreso económico por algunos contratos y que si les permitía la entrada la cantidad de dinero percibida por cada uno de los derechosos se reduciría. Fue durante este intento de obtener el derecho agrario para él cuando tomó el puesto de comisariado Samuel Sánchez en el año 2011. El sabe que Samuel ha intentado convencer a la asamblea para que se les otorgue el derecho agrario pero aún no ha logrado convencer a la mayoría. Ramón critica fuertemente la avaricia de los derechosos integrantes de la asamblea.

Ramón asegura que ha confrontado a otros cucapá sobre su enriquecimiento. Solo recibe justificaciones para dicho enriquecimiento que no le satisfacen. Para Ramón el ser sus parientes no los exime de crítica. El conoce toda la sierra. Me dice que casi no hay pinturas rupestres. Al preguntarle si los pai pai y los kiliwas y los cucapá son los mismos me comenta que él piensa que no. Si es diferente nombre son diferentes. Él aún considera cucapá a sus parientes residentes de la zona urbana. “Pues sí, ni modo que no, ni volviéndolos a reciclar”. Ramón considera de primordial importancia la residencia de sus parientes cucapá en El Mayor.

“si porque si no vives ahí pues como... Estar viviendo en otra parte es como no estar respaldando tu comunidad, estas fuera. Todo el tiempo eso se ha peleado, que la comunidad no se desintegre, y resulta que ahora ya todos están afuera. [...] Dejan de vivir sus tradiciones pues ya no hay nada. Y está bien viven mejor, pero ya se acabó ese mundo.”

Ramón desconoce si algún cucapá con residencia en una zona urbana gestione apoyos para los cucapá residentes de El Mayor. El futuro cucapá es sombrío considera

Ramón. “yo pienso que esto ya no se aliviana, esto ya no tiene remedio.” Culpa al resto de los cucapás por no ser estrictos en sus mecanismos de preservación de grupo. Se queja de mal manejo de apoyos que deberían beneficiar a los cucapá de El Mayor.

Bromea sobre su capacidad para remar. Me cuenta de una vez que se cayó al agua. Llegamos a la zona donde desembarcamos. Sacamos la panga. Ramón decide ir a recorrer la zona aprovechando que estamos cerca. Me cuenta algunos problemas mecánicos que tuvo con su carro. Recorremos algunos campos antiguos destruidos por la inundación. Ramón maneja a una velocidad más alta que cuando íbamos de camino al río. Las intenciones de Ramón siguen sin ser claras. Seguimos buscando caminos pero al parecer ya es solo por el gusto de ir explorando. Al ir pasando por algunas de las veredas, hay carros desmantelados. Ramón me explica que los roba-carros acostumbran usar dichos lugares poco frecuentados para desmantelar impunemente los autos. Yo sigo pensando cual sería mi forma de proteger mi cuerpo en caso de un choque o una volcadura. Ramón sabe de su exceso de velocidad. Me comenta que ya en ocasiones le han comentado que maneja muy rápido y es peligroso; por tal motivo muchas veces prefieren no acompañarlo.

Al regresar a su casa están jugando baraja Lucrecia [madre de Ramón] y dos mujeres más quienes una supongo que una es la esposa de Ramón y la otra quedo en duda. Mientras juegan baraja cuestionan a Ramón sobre el día de la pesca. Ramón se dispone a lava el pescado. Lucrecia me pregunta que si cuando regreso a pescar con Ramón, me argumenta que le haría bien la ayuda a Ramón. Al final del día, recolectamos el resultado de alrededor de 8 horas de pesca. Después de dar un obligatorio resumen de nuestro día pescando, nos despedimos.



Capítulo tercero: Análisis de las experiencias del ser cucapá.

El número de cucapás es bajo en comparación con otros grupos indígenas en México. El último censo contabiliza entre 122 y 317 individuos cucapá²³ (Estudio socioeconómico de la sociedad indígena cucapá [CDI] 2002, anexo estadístico). En una publicación del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) del 2010 el grupo indígena cucapá registró tan solo 116 hablantes para 2010. Aún así, no es el grupo indígena con menos integrantes. Grupos como el aguacateco, cakchiquel, cochimi (éste último pertenecientes a la misma familia lingüística yumana), ixil, kiliwa (el kiliwa también de la misma familia lingüística), lacandón, motocintleco, papabuco, pápago, popoloca de Oluta y los popoloca de Texistepec presentan una credencial menor a los cucapá. Esto deja a los cucapá en el lugar 11 de grupos indígenas de menor a mayor número de integrantes. Sin embargo, la diferencia con grupos indígenas como los náhuatl es abismal (1, 376,026 hablantes). Los grupos indígenas que superan a los cucapá sin llegar a contabilizarse el millar son los hablantes del chocho, chontal, ixcateco, jacalteco, kumiai (Los kumiai son otro grupo pertenecientes a la familia lingüística yumana), ocuilteco, paipai (éste último también de la familia lingüística yumana), pima, quiché y seri. De 62 lenguas indígenas en México, de las cuales el INEGI tiene registro, 21 cuentan con menos de mil hablantes (INEGI, 2010²⁴).

²³Esta variación se da porque el estudio encontró 317 parientes pertenecientes a 77 familias pero tan solo 122 individuos se reconocieron pertenecientes al grupo indígena.

²⁴Versión en línea
http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/Pob_ind_Mex.pdf

Sin embargo, estos números aun son ambiguos, ya que no expresan con claridad el porcentaje del lenguaje cucapá que los individuos censados conocen y utilizan. Tampoco nos habla sobre el sentido de pertenencia de los individuos hacia el grupo indígena. Incluso el INEGI en 2004, en una publicación sobre los grupos indígenas en México, reconoce que “El sentido de pertenencia grupal es uno de los criterios más importantes en la definición, identificación y estudio de los pueblos; no obstante la importancia de obtener información sobre la percepción personal de reconocimiento, es difícil de operacionalizar y puede satisfacer sólo ciertos enfoques” (INEGI, 2004, p.117²⁵). En este caso se vuelve importante revisar la categoría cucapá como parte de la identidad de los individuos. Los entrevistados para esta investigación, han manifestado que hablar su idioma materno no es el único mecanismo de adscripción al grupo y la dinámica de identificación como indígena cucapá es más compleja que solamente definir sus integrantes mediante su manejo del idioma.

Los cucapá se han definido como pueblo indígena y su identidad se ha redefinido con relación a los diferentes factores característicos de la zona durante el siglo XX. En tan solo cien años el entorno geográfico, social y económico de los cucapá se ha modificado notablemente. (Porcayo et. al, 2015 en prensa). La baja en el caudal del Río Colorado y sus efectos en el espacio físico del delta del mismo río, los cambios sociales que significó la reforma agraria y el asalto a las tierras, e inclusive el desarrollo económico de las sociedad urbana y la enseñanza de pertenecer a la nación mexicana son los principales factores a revisar.

²⁵Versión en línea

http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/Pob_ind_Mex.pdf

La última década del siglo XX y la primera década del siglo XXI también ha significado muchos cambios para el grupo. Los conflictos a los que se enfrentan los cucapá en la actualidad son el conflicto por la supervivencia de la práctica tradicional de la pesca en el delta del río Colorado (Navarro 2008, 2011; Navarro, Tapia y Garduño, 2010), la pérdida del idioma cucapá reportada por los entrevistados y la necesidad de mantener la unidad del grupo. Con base a lo anterior se puede afirmar que los cucapá actualmente viven una coyuntura histórica que podrá ser fundamental para su futuro.

Lo anterior es un breve resumen de elementos sociales que se deben tener en cuenta al momento de iniciar a revisar los elementos que surgen de la reagrupación de los resultados de la entrevista. Dicho proceso e reagrupación u organización de los resultados se hace temáticamente. Dicha articulación da como resultado la conformación de los puntos personales de referencia. Los elementos sociales mencionados al inicio de este capítulo nos ayudan a entender el momento histórico en el que se encuentran los cucapás contemporáneos. El análisis que continúa nos ayuda a comprender la experiencia y significado de ser un cucapá en nuestra época.

Un recuento de lo dicho por ellos mismos

A continuación me dedico a reseñar los puntos personales de referencia (Hale, 2005) de referencias resultantes de la revisión de las entrevistas. Se agrupan en primera instancia según los referentes teóricos previos al trabajo etnográfico. Los puntos personales de referencia de dichos referentes teóricos son la residencia en una zona

específica, el habla de la lengua indígena, el parentesco entre indígenas y las prácticas culturales características del grupo indígena.

Sin embargo con los encuentros durante el trabajo de campo se generan puntos personales de referencia que rebasan los de los referentes teóricos y se conforman otros puntos. El punto personal de referencia *prácticas culturales* se divide entre *idiosincrasia*²⁶, *alimentación*, *rituales* y una anteposición frente a lo mexicano que denominaremos *diferencia con lo mexicano*. Por otra parte se discute el *derecho agrario* como punto personal de referencia revisando su viabilidad y pertinencia. Recordemos que los puntos personales de referencia sirven a los individuos para identificarse como parte del grupo. Los puntos personales de referencia están reconocidos como elementos que les permiten a los individuos integrarse al grupo y ser reconocidos por dicho grupo. Dichos puntos son definidos mediante la interacción entre todos los individuos pertenecientes al grupo y contruidos en conjunto.

Residencia

En las entrevistas y testimonios de cucapás la idea de “lo indígena” se expresa en parte como un vínculo con una zona geográfica, prácticas culturales específicas, una lucha y una familia. Hablan de El Mayor como el lugar de origen del grupo, el “ombbligo de la raza”. Es el referente geográfico de los cucapá. Es la zona donde se concentra el porcentaje más

²⁶ Los entrevistados llaman *idiosincrasia* a un cúmulo de directrices morales que adjudican a los cucapá. Es una suerte de cuerpo conformado por varios preceptos morales que deben guiar la conducta de los cucapá. En general todos estos lineamientos de conducta deben buscar la perseverancia y continuidad del grupo indígena a través del tiempo. Se cree que seguir dichos preceptos morales o la *idiosincrasia* cucapá es natural en los cucapá (“se trae en la sangre”).

alto de residentes cucapás. Un 41.5 % de las familias reconocidas como cucapá son residentes del Cucapá Mayor, Cucapá Mestizo y Ampliación Indígena (Estudio socioeconómico de la sociedad indígena cucapá [CDI] 2002, pp. 6, 12). Históricamente es el lugar de residencia de toda “la tribu²⁷” Ahí se encuentra el primer museo indígena del Estado de Baja California. En el discurso expresado por los cucapá existe un vínculo directo con esta zona geográfica. Se reconoce la residencia de otros integrantes del grupo en otras zonas rurales y otros municipios, pero el centro geográfico del grupo es El Mayor.

La oferta de servicios como el agua y la electricidad atrajeron a la ciudad durante el siglo XX a gran parte de la población cucapá del delta del Río Colorado hacia la zona urbana de Mexicali. También la falta de empleo en la zona rural lleva a los cucapá a buscar residencia en esta ciudad. La accesibilidad a una mejor educación y un empleo mejor pagado es otro factor que los lleva a decidir cambiar su residencia. La cercanía geográfica de la zona urbana de Mexicali con su valle permite que los cucapá residentes de esta mantengan contacto con sus pares del valle. Sin embargo, la cotidianeidad de las interacciones “cara a cara” pasan de darse diariamente, a ser llamadas telefónicas cada dos días a cada semana. Las visitas a los parientes que siguen residiendo en el Valle de Mexicali se dan, una cada semana hasta una cada mes. La población cucapá ha optado por dejar su residencia en El Mayor debido a las carencias de servicios públicos; es el pretexto para dejar atrás la residencia rural y la cercanía con la comunidad de El Mayor. Esta movilidad tiene repercusiones que claramente afectan la continuidad de las expresiones culturales de

²⁷El concepto de tribu se utiliza aquí ya que los cucapá le dan un uso coloquial. Se entiende que el concepto tiene carga simbólica y ha sido ampliamente discutido en diferentes ramas de las ciencias sociales. Sin embargo aquí lo utilizamos cuando es pertinente y es utilizado en su concepción coloquial por los entrevistados, haciendo referencia al grupo cucapá.

los descendientes cucapá. A pesar de que parezca que la movilidad a la ciudad es el factor principal de olvido de la cultura del grupo, el problema es aun más profundo.

“Lo indígena” en los cucapá está fuertemente relacionado con la experiencia de vivir en lo rural. Para los ancianos es de gran importancia la residencia en el área rural. Mantener dicha residencia es símbolo de permanencia dentro del estilo de vida indígena. El cambio de residencia a lo urbano es criticable. Dicha crítica no afecta la pertenencia al grupo. Sin embargo, la residencia en lo urbano contradice el ideal de lo indígena. Residir en la ciudad es señal de que no se desea continuar con el estilo de vida rural. Esto puede ser visto como un desapego a las formas tradicionales de vida y en general a todo el ideal indígena. También provoca un anhelo por parte los cucapás que dejaron lo rural como estilo de vida.

Si consideráramos el cambio de residencia directamente relacionado con el olvido y desuso de las expresiones culturales estaríamos en un error. Los entrevistados residentes de El Mayor tampoco conocen o practican las expresiones culturales consideradas tradicionales del grupo. Si hemos de vincular el desuso de tales expresiones, debemos considerar la influencia de la cultura que llegó con los nuevos pobladores a la región. Esta nueva forma de ver el mundo transforma las relaciones sociales y los intereses de los cucapás.

El reclamo sobre la pertenencia al grupo basada en la residencia, mencionada entre los entrevistados, se discutió en una de las últimas reuniones de la mesa directiva en el año 2011. Según el recuento que hace Ramón de esta reunión en la que se le negó su derecho agrario, este mismo uso este argumento de legitimización de pertenencia al grupo para señalar la irregularidad de la negativa. Uno de los ejemplos es Samuel, quien salió de la

comunidad hace más de 20 años por motivo de su empleo como maestro de primaria en Ensenada. Ramón indica que es una incongruencia que Samuel se haya ausentado de la comunidad durante más de 20 años y que al regresar solo haya tomado dos meses para que el recibiera un derecho agrario, e inclusive el puesto de comisariado. Sobre este tema, Samuel reconoce que el tiempo es poco. Justifica su puesto de comisariado debido al apoyo de la mayoría en la mesa directiva. Una vez realizadas todas las entrevistas, se ubicó esta reunión de la mesa como el único evento donde se cuestiono la validez de un cucapá por su residencia. Solamente Camila no reconoció algún conflicto sobre la residencia y la pertenencia al grupo. Camila no asistió a la reunión donde se enfrentó Ramón con la mesa directiva. La madre de Ramón, Lucrecia, comentó que si consideraba malo que los cucapá dejaran la residencia en el valle.

La residencia es un elemento que puede significar la crítica a los no residentes de la zona rural. Sin embargo, pareciera que la reducida cantidad de integrantes del grupo y la cercanía de la zona urbana así como la necesidad económica que tienen los residentes de la zona rural de los cucapá de la zona urbana vuelven permisivos en este aspecto.

Lenguaje

En la literatura antropológica de la península de Baja California, el grupo cucapá está representado como un grupo que se mantuvo al margen de la cultura mexicana o forma de vida de los colonizadores durante el siglo XVIII. Dentro del territorio donde se asentaban los cucapá nunca se construyó una misión ni hubo acercamientos significativos entre los cucapá y los misioneros. Fue hasta principios del siglo XX cuando los cucapá se ven orillados a interactuar con los mexicanos. El despojo de sus tierras los obligó a

integrarse a la dinámica con los mexicanos. En 1937 la gran mayoría de los cucapás no entendían el español, menos el lenguaje jurídico necesario para conservar sus derechos agrarios. La falta de comprensión del lenguaje jurídico fue un factor determinante para que los cucapás perdieran la posesión de sus terrenos de cultivo. Tanto fue el desinterés del grupo, que una vez perdida su posesión sobre los terrenos continuaron su vida seminómada.

Lo anterior se amplía si consideramos otros efectos de la construcción social en la que han participado los cucapá en los últimos cien años. Siendo el español la lengua oficial del Estado/nación mexicano se impone este idioma para transacciones y resoluciones legales. La influencia del español como herramienta necesaria para obtener recursos económicos mediante el trabajo es fundamental para entender el desuso de la lengua cucapá en la última parte del siglo XX. Por otra parte, influyó también que entre los cucapá no se fomentara la enseñanza total de la lengua sin que a esta investigación se le haya explicado el por qué. De las entrevistas solo se puede recuperar que lo que se recupera en la actualidad de la lengua se transmitió debió a la interacción rutinaria entre los adultos mayores que conocían la lengua y sus hijos y nietos, como es lo usual. El distanciamiento entre los cucapá de sus padres y abuelos fomentó el desuso de la lengua. Cabe resaltar que personajes como Lucia de los Ángeles sabe menos cucapá que su esposo, quien no es pariente directo de los cucapá. Lo anterior debido a que el esposo de Lucia trabaja en la pesca con los cucapá y gracias a la interacción rutinaria con otros pescadores que saber la lengua él la ha aprendido, aunque no en su totalidad.

Los cucapá mantienen el uso de la lengua como una forma de vínculo entre sus pares. El uso actual es básico y solo incluye el conocimiento de palabras aisladas. Algunos

ejemplos de palabras que los cucapá conocen son agua, tierra, comida. Algo también recurrente es que los cucapá solo saben de la lengua cucapá groserías o “charras”, como ellos les dicen. El uso de las groserías cucapá sirve como elemento conformador de fronteras que definen otredad. Shaylih Muehlmann (2013) encontró esta misma característica durante su trabajo etnográfico en el delta del Río Colorado con los cucapá. Para ella, el que los cucapás conozcan principalmente groserías de la lengua indígena funge como una doble contradicción. Ya que los no cucapás buscan el lenguaje indígena como elemento legitimador de su pertenencia a la identidad cucapá, los cucapá han optado por guardarse el significado de las mismas. Así, al momento de ser requeridos de este mecanismo de identificación, dan uso de un insulto para legitimarse y al mismo tiempo, mofarse de quien les exige dicha identificación en un territorio que ha sido ocupado por los cucapá desde antes de la llegada de los no-indígenas. (Muehlmann. 2013. P.146-169)

En las entrevistas ningún cucapá pudo decir que habla completamente el idioma cucapá. Sin embargo su práctica, al nivel que sea, significa vínculo entre pares. También, la enseñanza a los hijos y los nietos crea vínculos familiares importantes que le dan sentido y valor a la identidad cucapá. El conocimiento del cucapá también se ha reducido. Un sentimiento de pérdida y una necesidad de recuperar dichas expresiones es algo recurrente en las entrevistas hechas a los cucapá. A pesar de que los entrevistados manifestaron interés en enseñar el idioma cucapá a sus hijos y nietos, son raras las ocasiones en que le dan uso. Los entrevistados han externado que los pocos programas que se han

implementado para la cultura nunca han considerado la lengua y los que la han considerado no han logrado concretarse²⁸.

Actualmente el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) se encuentra desarrollando un programa para fomentar el habla el cucapá. Las mesas de trabajo realizadas durante 2011 se han visto interrumpidas por falta de recursos y hasta 2014 se han retomado. Actualmente el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) cuenta con tres líneas de trabajo en Baja California, cada una depende de una dirección (o área) de INALI diferente. La dirección de acreditación, certificación y capacitación impulsa la formación de mediadores bilingües interculturales. Este trabajo se enfoca más en población migrante y asentada. También paralelo a los proyectos de Revitalización están los “Niños guardianes de la lengua” entre los cucapás. Luego está la dirección de investigación. Ellos trabajan en los procesos de normalización de las ESCRITURAS de las lenguas cucapá (desde 2012) y kumiai (desde 2013). Finalmente está la dirección de políticas lingüísticas, que impulsa proyectos de revitalización desde 2011 un proyecto con kumiai. A partir de 2012 han surgido 10 proyectos más, con todas las lenguas. En 2013 se concretaron tres a cuatro proyectos con cucapá. Dos, a veces tres, en El Mayor y uno en El Indiviso. Sobre todo las 2 últimas líneas de trabajo se sustentan en un convenio de colaboración interinstitucional en que participan varias instituciones: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Universidad Autónoma de Baja California (UABC), Centro

²⁸Esto en base a la entrevista que mantuvimos con Laura Méndez Solís, donde ella comenta que durante varios años intentó concretar talleres de fomento a la lengua cucapá sin éxito y los que han sido concretados se han limitado a fomentar la artesanía.

Cultural Tijuana(CECUT), Culturas Populares, entre otras. (Caccavari Garza, Eva. Enlace INALI en Baja California Comunicación personal).

Los cucapás hablan el lenguaje reconocen no saberlo completamente y se demuestran indecisos al preguntárseles sobre la posibilidad de rescatar el idioma. Sin embargo, no es posible rescatar una lengua si primero no cesa la discriminación hacia sus hablantes. Los ancianos que conocen la lengua y le dan uso fluidamente ya se pueden contar con los dedos de la palma de la mano. Los esfuerzos por realizar talleres para rescatar la lengua se han visto truncados por problemas de organización. Principalmente faltan recursos para cubrir los costos operativos de los mismos.

Idiosincrasia

Mediante las entrevistas se puede inferir que los cucapá tienen una idea clara de los elementos o actitudes que se dice son, moralmente, características de los cucapá. En varias ocasiones dieron uso del término idiosincrasia²⁹ para referirse a lo anterior. Se habla de un “deber ser” cucapá, una manera de ser indígena. Podría decirse que es una moralidad indígena cucapá opera como guía de ese ideal de conducta. La mayoría de los integrantes de la asamblea general de comuneros el año pasado votaron en contra de otorgarles derecho agrario a parientes cucapá. Sobre esta acción se han expresado en varias ocasiones como contraria a dicha idiosincrasia.

²⁹Idiosincrasia (del gr. *Idiosynkrasia*, de *isios*, propio, especial y un der. De *synkrasis*, temperamento). F. índole de temperamento y carácter de cada individuo, por el cual se distingue de los demás. || Condición peculiar de un individuo que le hace reaccionar de un modo anormal a determinado estímulo o a una sustancia medicamentosa, alimenticia, etc. Enciclopedia UTEHA 1951

El “deber ser” del indio que expresan los entrevistados se puede resumir como una tendencia a compartir los recursos entre los miembros del grupo. Requiere que el cucapá sea incluyente y respetuoso de los demás. De los cucapá se espera una actitud integradora según lo expresan en entrevistas los cucapá. Los beneficios obtenidos como grupo deben beneficiar a todos los integrantes que requieran apoyo. Una de las premisas de la lucha liderada por Onésimo³⁰ y que se constituye como una directriz del “deber ser” indígena, es la búsqueda del desarrollo de la comunidad y sus integrantes. Según Mario, lo que buscaba Onésimo cuando emprendió la lucha en los 60’s era el beneficio de las 42 familias y el desarrollo de la comunidad. Los problemas de organización interna de los cucapá se han adjudicado a que los jefes comunitarios que tomaron la dirección de la mesa directiva después de la muerte de Onésimo no han actuado acorde al “deber ser” indígena. El desconocimiento de algunos integrantes por parte de los jefes comunales inmediatos después de Onésimo, ha desanimado al grueso de los cucapá a formar parte de la asamblea general de comuneros.

Durante las entrevistas, varios cucapá coincidieron en mencionar una *“forma de ser del cucapá”* que es deseable para el beneficio y la perpetuación del grupo indígena. Fue Samuel quien atinó a denominar esta forma de ser como *“idiosincrasia cucapá”*. Mario adjudica a esta idiosincrasia cucapá el logro que como grupo obtuvieron.

“Tú tienes que aportar un servicio. Si no, es que, nosotros por ejemplo, en aquellos años el fin de nosotros era que el grupo se afanzara. Y gracias a dios es que echando esas medidas nos reconocieron las 140 mil hectáreas que es lo de los cucapá.” (Comunicación personal, Mario)

³⁰Líder cucapá que en la década de los 60’s encabezó a 42 familias solicitantes de tierras comunales. Lucha gracias a la cual en 1975 se respetaron sus derechos ancestrales y recibieron 143.053 hectáreas en posesión.

Otro aspecto que define a la idiosincrasia se encuentra relacionado con el derecho agrario. Ya que este es heredado cuando un derechose fallece, se espera que el que recibe represente al individuo de quien haya heredado dicho derecho. Es decir, si un cucapá joven recibe el derecho agrario de algún cucapá respetado la presión sobre el cucapá joven de representar los valores y esfuerzos del cucapá que heredó su derecho agrario. *"Entonces pues este muchachito cuando quiere va y cuando no, no. Y pues ahí el no representa lo que verdaderamente era su abuela. Su abuela es una pionera de ahí."* (Comunicación personal, Víctor)

Para Samuel es importante haber sido educado en la idiosincrasia cucapá. Él señala características de dicha idiosincrasia como la repartición de beneficios entre todos los integrantes del grupo. *"...en que si yo tenía comida tenias tú, y si yo no tenía tú tampoco tenias y si tu tenias tenía yo también, entonces esa compartición de beneficios estaba muy arraigada en los cucapá y eso lo tenemos muy arraigado en las sangre."* (Comunicación personal, Samuel) Es él mismo quien introduce el concepto de "sangre" que va muy vinculado con idiosincrasia. El argumento dice que es el parentesco o vinculo familiar lo que determina el carácter, que la sangre de es muy "pesada" y por tanto esa idiosincrasia les nace a los cucapá.

Es en esta encrucijada de conceptos donde interviene la idea de que si el grupo se encuentra en peligro de dispersarse es debido a la mezcla de sangre con los mexicanos, ya que al mezclar la sangre se pierde la idiosincrasia cucapá que dicta que se debe buscar el bien común y la persistencia del grupo. *"Entonces esa es una de las situaciones que tenemos actualmente y estamos rescatando esa idiosincrasia porque, es la que le dio origen a los cucapás, cucapás"* (comunicación personal, Samuel)

Para Navarro, “La cosmovisión cucapá, como fuente de principios ordenadores para la vida social y política, sin duda ha sido la dimensión más impactada en el proceso de asimilación de esta cultura a la sociedad industrializada.” (2013; P. 162) En las entrevistas resaltó generalmente una crítica a muchas situaciones por las que pasa el grupo. En general se señalan injusticias provocadas por decisiones de la Asamblea General de Comuneros y del gobierno federal.

Parentesco

Los cucapá expresan en este “deber ser” la importancia del parentesco para la definición de la identidad cucapá. Es “la sangre” de donde emana o reside dicha conducta. Se dice que la sangre indígena es “muy pesada”. El vínculo “por la sangre”, como ellos lo refieren, es el factor fundamental para que los indígenas cucapá se definan como tales. Durante las entrevistas ha sido el elemento que ha permanecido válido en el discurso. A diferencia de la residencia, las prácticas culturales, el habla de la lengua, el vínculo consanguíneo o de parentesco se ha convertido en la base sobre la cual se sustenta lo cucapá. Lo anterior permite a individuos con conocimiento mínimo de lo cucapá, identificarse como cucapá.

Lo deseable conductualmente para los indígenas está vinculado con la necesidad de conservación del grupo; no con la constitución o densidad del líquido que corre por sus venas. La sangre funciona en este caso como una metáfora nacida del vínculo parental entre todos los integrantes del grupo. Es un mecanismo de apego a la familia y de exigencia de entre los integrantes del grupo para regir el comportamiento. Las directrices culturales que alinean a los individuos mediante los lineamientos morales que se adjudican a “la

sangre”, están influenciadas por las enseñanzas de personas que impulsaron el beneficio de la comunidad y transmitieron ideas a sus parientes más jóvenes. Son figuras como Onésimo Gonzales quienes promulgaban estas ideas. Mediante la acción directa y la narración de leyendas, lograron vincular a sus descendientes con el espacio geográfico y con sus pares. Se reconoce a los ancestros como fuente, de lo que ellos consideran es, el “ser cucapá”. Sin embargo, siempre se hace la referencia a que es la sangre la que carga con la responsabilidad de dirigir la conducta. Al definir dicha moralidad como intrínseca del individuo, se le exige que se comporte en relación a esta. Al ser imposible dejar de ser “sangre” los sujetos se ven forzados a responder a dichos lineamientos morales.

Ahora mayores, estos aprendices de la forma de ver el mundo de sus abuelos y tíos, reconocen que es algo que se encuentra en peligro de desaparecer. Los cucapá reconocen encontrarse frente al pesar de perder algo que deberían haber conservado para sus hijos, nietos y la humanidad. Reconocen verse inmersos en la desesperación y buscan formas de rescatar el legado que por desidia han perdido.

Rituales

Las expresiones culturales de índole ritual se han vuelto mínimas. Navarro menciona que los cucapá “siguen contando las historias que relatan el origen de los cucapás, principalmente en actos escolares o culturales.” (2013; P. 162) Continúa señalando que a principios del siglo XX continuaban observándose el desarrollo de actos rituales que reproducían la cosmovisión cucapá. Estos actos rituales incluyen pintarse el rostro para ciertas ceremonias, danzas y cantos; la narración de las historias de la creación del mundo según los cucapá en ciclos de ceremonias específicos. También se incluye en

dichos actos rituales la cremación al pie de la sierra cucapá de la cual fue objeto Onésimo una vez fallecido.

Antes de la muerte de Onésimo el 19 de Octubre de 2007 se realizaba una “fiesta tradicional” cada año donde los cucapá se reunían para realizar danzas y cantos tradicionales. Pero con la muerte del jefe tradicional Onésimo se cancelaron los festejos indefinidamente. Dichos festejos rituales no quedaron exentos de críticas por parte de los cucapá. Falta de participación de la mayoría de los cucapá en la realización de dichos festejos, así como el poco interés de los más jóvenes. Se dijo en varias ocasiones que el ritual funerario de Onésimo y de otros ancianos cucapá no fue bien dado.

Con el fin de la “fiesta tradicional” y el último ritual funerario de Onésimo dichos eventos rituales han disminuido significativamente. Las presentaciones de cantos bailes y cuentos cucapá han quedado relegados a presentaciones escolares y a reuniones privadas con los integrantes más ancianos cucapás. La carencia de este vínculo afectivo entre las nuevas generaciones es grave si se busca la continuidad del grupo cucapá. Como lo reportó Samuel Sánchez, son esas memorias las que fomentan el vínculo con el grupo y el respeto a las creencias tradicionales, así como el amor por las tradiciones y la familia.

Alimentación

Es poco lo que los cucapá de la ciudad saben sobre la comida que alimentó a sus antecesores. Dicha alimentación se basaba en la recolección de plantas y la caza de fauna de las zonas cercanas al río Colorado (Sánchez, 2001 pp. 28-37). En las entrevistas se

reportaron péchita, que sale de la vaina del mezquite, huevo de garza morena, garza blanca, tule que es como cebollín el cual se cocía y guisaba y café de palo fierro. Los pescados que se reportan eran consumidos por los cucapá son camarón, caguama, totoaba, abulón, lisa, curvina golfina, carpa, blanco (SIC) y mojarra. También cazaban aves silvestres y consumían sus huevos, que incluyen codorniz, palomas, “chureas” (correcaminos) y gallitos de monte. Las modificaciones con respecto al tipo de alimentación cucapá están vinculadas con la influencia de la sociedad mexicana. Ya no necesitan alimentarse como lo hacían hace 50 años ya que la vasta distribución de alimentos ha alcanzado la zona rural. Lo anterior les permite acceder mucho más fácilmente a carnes y verduras. Este es otro aspecto que la cultura occidental ha modificado en el grupo cucapá. Sin embargo, reconocen que los alimentos de sus ancestros están profundamente vinculados con la zona geográfica donde se les ubica. Solo conocen la alimentación de la zona en función del tiempo que vivieron ahí. Los descendientes cucapá que residieron pocos años en la zona rural dicen solo conocer el tipo de alimentación atribuida a la tribu mediante relatos de los mayores. (Porcayo et. al, 2014)

La diferencia con lo mexicano

Para la cucapá de mayor edad entrevistada, lo indígena debe estar separado de lo Mexicano o mestizo. Una muestra de esto es que los indígenas consideran “más puros” a individuos cuyos ambos padres son indígenas. Comparado con un individuo perteneciente al grupo indígena con un padre indígena y otro mexicano, el de ambos padres indígenas lleva la ventaja. Con la muerte de Juan García Aldama se pierde a quien fue considerado por la comunidad como el último cucapá puro, ya que sus dos padres eran cucapá. La

siguiente gran pérdida fue la de Onésimo Gonzales, quien destaca por haber impulsado la lucha por las tierras en los setentas. Es por la capitanía de Onésimo que los cucapá obtienen por decreto presidencial ciento cuarenta mil hectáreas. Es esta acción y los subsecuentes años de ser el jefe tradicional del grupo con la que se reconoce a Onésimo y lo que le vale alta estima moral.

Esta predilección por la separación del mundo mestizo o mexicano también tiene su expresión en la lengua. Hipotéticamente hablando, un individuo, que solo se expresa en lengua indígena es “más original” que uno que habla la lengua cucapá y el español. Es también importante el tiempo que vivió el individuo sin conocer el español, en el caso de que hable ambos idiomas. Se espera que un indígena que ha crecido sin conocer el idioma español, tiene un desarrollo en la visión indígena del mundo; por tanto cuenta con un apego mas fuerte a la etnia y se comportará según el “debe ser” indígena. Al momento de la investigación ya habían muerto todos los cucapá que se sabe solo hablaban cucapá. Esta forma de pensar “como indígena” es lo que se espera de todos los integrantes. La cohesión del grupo es importante y los integrantes deben de fomentarla. Las acciones que lesionen el grupo se consideran “no indígenas”. Tener ideas no indígenas o no cucapás no significa necesariamente la pérdida del derecho de pertenencia al grupo. Lo anterior es algo que debe ser enfatizado. No se debe caer en el error de considerar los elementos idiosincráticos o conductuales/culturales como definatorios de la identidad cucapá. Esto debe ser explicado para evitar confusiones y que se entiendan las diversas fuerzas sociales que entran en juego en el grupo cucapá. Si bien apegarse a los preceptos dictados por la idiosincrasia cucapá convenida socialmente es deseable, se exige y el no hacerlo deviene en una crítica al cucapá que falla en seguirla, no se encontró que sea factor para separar a

algún cucapá del grupo. En todo caso funciona como un mecanismo de clasificación dentro del grupo donde quien menos se apege a dichos preceptos baja de rango o posición dentro del grupo.

El derecho agrario

La dimensión de lo indígena se ha construido por lo que se considera que ha emanado de los antiguos cucapás en el delta del Río Colorado. Sin embargo existe una cara de la construcción cucapá actual que está condicionada directamente por la construcción de lo indígena en la conformación jurídica de México como nación. En la experiencia de los cucapá como grupo indígena la figura del Derecho Agrario es un factor que ha influido en su identidad. En los últimos cien años la reglamentación mexicana ha tenido repercusiones directas en el grupo cucapá.

A finales del siglo XIX, los cucapá continuaban habitando el delta del río Colorado. Fue durante esta época que el gobierno mexicano otorgó en concesión a Guillermo Andrade, un empresario de origen mexicano radicado en California, una gran extensión de este territorio³¹. Entre 1904 y 1905, la Colorado River Land Company (CRLC), mediante varias transacciones con Andrade, con la Sociedad de Irrigación, la California Development Company y la California México Land Company, se adueño totalmente del Valle de Mexicali al tomar control de 349 243 hectáreas, y poco tiempo después 400 000 hectáreas. Con lo anterior la CRLC fue la propietaria absoluta del valle de Mexicali (Garduño, 2004. pp. 21-25). Según recuerda Adela Portillo los cucapá mantenían su vida como cazadores recolectores Sin embargo no se encontraban separados de los mexicanos o extranjeros. Durante la temporada de las nevadas, muchos se refugiaban en El Mayor. Los cucapá se

³¹Para una lectura amplia sobre la vida e historia de Guillermo Andrade se recomienda consultar "Guillermo Andrade y el Desarrollo Del Delta Mexicano Del Río Colorado, 1874-1905" publicado por UABC en 1996.

mantenían del comercio de leña. Adela cuenta que ella no alcanzó a ver muchas cosas porque “cuando llegó más gente de afuera, cuando empezó a abrirse la agricultura y los indios [...] empezaron a pizar la mata de algodón” principal producto de la Colorado River Land Company, “las costumbres empezaron a cambiar y a mí ya no me tocó conocerlas.” La relación entre los cucapá y la CRLC era armónica según recuerda Adela. Ambos grupos mantenían sus límites e incluso los cucapá jóvenes aprendieron a trabajar en las pizcas de la CRLC. Mediante ese trabajo los cucapá conocieron el dinero. Fue en esta época que los cucapá comenzaron a tener contacto con las transacciones a base de moneda (Garduño, 2004. pp. 55-60).

A principios del siglo XX cuando a nivel nacional comenzaron a delinear las tendencias políticas que darían forma a la reforma agraria. Esta subsecuentemente resultaría en el asalto a las tierras. En el centro de la nación, se libraba una lucha política y de diversas reformas constitucionales que impulsaron el reparto de tierras entre quienes las trabajaban. Este episodio histórico implicó beneficio, pero al mismo tiempo problemas para los indígenas, proporcionándoles sustento legal para la posesión o uso de sus tierras ancestrales pero al mismo tiempo justificando el despojo de algunos de sus terrenos ya que al desconocer la forma en la que operaba el derecho mexicano perdieron sus terrenos. Para el caso cucapá, fue el general Lázaro Cárdenas, durante su presidencia de 1934 a 1940, quien se “atrevió” a llevar adelante la reforma agraria en “zonas que se consideraban intocables como la Laguna, Yucatán y la de Baja California Norte, afectando en estas últimas los latifundios de los norteamericanos que estaban ocupando la zona.” (Arroyo, 1991. Pp. 116-122).

Durante esas fechas en el valle de Mexicali, se busco la recuperación de las tierras en posesión de la CRLC, lo que fue llamado el “asalto a las tierras” en 1937. Los cucapá recibieron la resolución presidencial que les otorgaba 2340 hectáreas, el 21 de Abril de ese año. La resolución fue ejecutada hasta el año siguiente formándose el ejido Cucapá Indígena. “Sin embargo, los indios no conocían las leyes mexicanas ni las formas de trabajo colectivo que entonces se pretendió implementar y poco a poco fueron perdiendo sus tierras. Muchos de ellos no hablaban el español y eso hizo más difícil el entendimiento con los funcionarios del Departamento agrario.” (Sánchez, 2001. P. 60)

La figura de Enrique Osben, primer dirigente del grupo cucapá en asuntos legales en lo concerniente al reparto agrario y los derechos indígenas, emana de los testimonios y relatos recogidos al pasar de los años. En el trabajo historiador de Sánchez Ogás se dice sobre Osben que es un individuo inquieto que levantó los ejidos indígenas. De madre india y padre mestizo, era considerado cucapá a pesar de que su familia era de la sierra. (Sánchez, 2001. pp. 60,65)

Según el testimonio de Adela Portillo (Garduño, 2002. pp. 140-142) los cucapá fueron perdiendo y vendiendo las parcelas que se les habían asignado. Adjudica también el abandono de sus terrenos al amedrentamiento del que eran victimas los indígenas por parte del resto de la población residente de los ejidos. El proceso de adjudicación de terrenos tuvo irregularidades, provocadas por el desconocimiento de las leyes mexicanas por parte de los cucapá. Fue Enrique Osben, quien fungía como presidente ejidal del ejido Cucapá Mestizo quien le otorgó a la familia de Adela un pedazo de tierra. Adela cuenta cómo, cuando se separó de su esposo, éste se fue del ejido vendiendo el pedazo de terreno que le pertenecía gracias a la pertenencia de Hilda al grupo cucapá. Sin embargo, por estar

inscrita en la lista de sucesión de dicho terreno, Adela recuperó ese terreno al asistir casualmente a una reunión ejidal. Ella fue afortunada, pero muchos otros cucapás no.

En entrevista con Georgina Giménez, dirigente de una de las tres cooperativas pesqueras cucapá, ella describe como, en su caso, la asignación de terrenos fue irregular. Georgina aún no cuenta con derecho agrario, aún utiliza el que se encuentra a nombre de su esposo, quien no es cucapá. Esto debido a que en un inicio la lista de derechosos fue hecha por Onésimo, en 1973. “En aquel tiempo él hizo su censo a manuscrita, ninguna dependencia se lo hizo. Y obvio que apunta, por decir así, si fuera mi familia, el me apuntaba a mí, pero apuntaba a mi esposo, no es indígena, como jefe de familia. Entonces esa lista es la que él mandó. Y vinieron la mayoría de certificados agrarios equivocada. Venían al jefe de familia y en algunos casos pues el jefe de familia no era cucapá. Entonces mi tío recogió esos certificados para regresarlos y que quedaran bien. Y en esos años Georgina recibió su certificado de derecho agrario equivocado. Muchos de los derechos agrarios venían adjudicados no a los cucapá, sino a los jefes de familia. Los trámites no aparecieron.” Desde entonces los derechos agrarios que se han logrado mantener entre los cucapás se han ido heredando de padres a hijos a nietos. Estos son ahora causa de desencuentros entre los indígenas cucapá ya que implican acceso a beneficios económicos procedentes de las actividades económicas que desarrolla la Asamblea General de Comuneros. Como señala Ramón, durante la ocasión que intentó recibir su derecho agrario se le fue negado ya que eso hubiera implicado una disminución en la cantidad de dinero que recibirían los indígenas que ya contaban con el derecho. Un derecho agrario además de implicar acceso a beneficio económico también implica poder realizar trámites de migración con estados unidos derivado del reconocimiento del status de indígena nativo a

los cucapás (cocopah en ingles) y también funge como legitimación frente a la federación para la obtención de apoyos económicos y otros trámites.

Conclusiones

El trabajo que se buscó realizar con esta investigación fue la exploración de la conformación de la categoría identitaria cucapá. Los trabajos que versan sobre grupos indígenas en México no han encontrado dificultad en definir quién es indígena y quién no. Los cuatro puntos personales de referencia que regularmente se toman en cuenta en esos trabajos son: la residencia de una localidad específica reconocida como zona de origen del grupo indígena en cuestión, el habla del idioma característico del grupo indígena, la práctica de rituales, actividades culturales y creencias religiosas adjudicadas al grupo (los tres anteriores agrupados bajo el concepto cultura) y la relación de parentesco entre los individuos pertenecientes al grupo. Al iniciar el trabajo de entrevista se volvió evidente de que para el caso cucapá sería improductivo apegarse a dicho esquema de adscripción al grupo indígena.

La mayoría de los cucapá no son residentes de los tres centros poblacionales rurales reconocidos como cucapás. El 41.5% de los cucapá censados por el INI (ahora CDI) reside en las localidades El Mayor, Cucapá Mestizo y Ampliación Indígena. (Moreno, Suarez, 2002) El idioma también demostró ser un elemento que no da certeza al momento de definir al grupo indígena. Todos los entrevistados reportaron saber muy poco el idioma y tan solo saber de la existencia de una a tres personas que se sabía supieran hablar el idioma en su totalidad o ser los que más saben hablarlo entre los cucapá. Algunos incluso consideraron no existía quien conociera el idioma cucapá al cien por ciento y otros que si alguien lo conocía era el integrante del grupo más longevo y la probabilidad de que lograra transmitirlo era reducida. La creencia religiosa se dijo que se encontraba “inoperante”. Las prácticas culturales se habían realizado durante dos años (entre 2006 y 2007) para

cancelarse con la muerte de Onésimo. Inclusive la cremación de Onésimo, práctica que se considera un ritual cucapá, se dijo no había sido llevada a cabo en forma a lo que dictaba la tradición. Con el panorama anterior, se volvió fundamental replantear las herramientas a utilizar y una vez recopilada la información necesaria, revisar las herramientas teórico conceptuales.

Utilizando la propuesta de Henry Hale (2004) se buscó construir mediante la entrevista semi-estructurada y su análisis, definir los puntos personales de referencia relacionados con la identidad cucapá en cada individuo. De los primeros puntos personales de referencia encontrados que no encajaban en el esquema planteado inicialmente fue el derecho agrario. Como se mencionó anteriormente, se encontró que, según las entrevistas realizadas a los cucapá encontrados mediante la técnica “bola de nieve”, la residencia no es fundamental para la adscripción al grupo, tampoco el habla de la lengua, ni las prácticas y costumbres. Con el desarrollo de la investigación fue posible ir discerniendo acerca de la dinámica del grupo con respecto a los puntos personales de referencia encontrados y el papel que juegan. Los puntos personales de referencia que se encontraron fueron la residencia, el lenguaje, el conocimiento de la cultura y alimentación cucapá, el parentesco y el derecho agrario. Sin embargo, como veremos más adelante, enlistarlos de la forma no es suficiente para explicar la dinámica en la que se encuentra inmersa la categoría indígena cucapá. Al decir que no son fundamentales me refiero a que se puede prescindir de residir en la zona rural (ejemplo: los ejidos El Mayor, El Indiviso o Cucapá Mestizo) y seguir siendo reconocido como cucapá si se cuenta con parentesco cucapá directo. Para los cucapá, se han vuelto prescindibles todos los elementos identitarios con excepción del parentesco directo.

Los dos primeros entrevistados definieron al grupo mediante el derecho agrario. Madre e hija construían su visión del grupo casi paralela con la pertenencia a la Asamblea General de Comuneros. Sin embargo, este diagnóstico temprano se debía al tipo de entrevista empleada. Un análisis posterior y la exploración más abierta arrojaron otros resultados.

Al terminar las primeras entrevistas estructuradas, la cual buscaba los 4 puntos personales de referencia comunes en otras investigaciones sobre indígenas³², ya se había dado con que la pertenencia a la Asamblea General de Comuneros era fundamental y dicha pertenencia solo era posible gracias al derecho agrario. Al explorar más sobre este aspecto de la dinámica grupal de los cucapá resaltaron contradicciones como la discrepancia entre la existencia de indígenas cucapá sin derecho agrario, derechosos que no eran considerados cucapás y diferencias internas acerca de quién es más cucapá en discusiones de la Asamblea General de Comuneros. Con el avance de la investigación esto se iría resolviendo y explicando.

Cuando se reestructuró la investigación y se optó por utilizar las entrevistas semi-estructuradas, se pudo examinar con mayor libertad durante las entrevistas a los cucapá. Debido a que existe un gran interés por las cooperativas de pescadores cucapá en Mexicali, los entrevistados tendían a presuponer que la pertenencia a dichas cooperativas o a la asamblea era el objetivo de esta investigación. Con ayuda de la entrevista semi-estructurada fue posible explorar más en el sentido que la investigación requería.

El derecho agrario funge como un mecanismo de legitimación indígena frente al gobierno mexicano y es una trinchera de defensa del grupo indígena ante las

³²Residencia, Parentesco, Lengua y Cultura

transgresiones del estado mexicano a los derechos de los cucapá. En otra medida, la Asamblea General de Comuneros conformada por los cucapás con derecho agrario apoya a los indígenas ancianos y necesitados y distribuye los beneficios emanados de negocios pactados con la asamblea. Estos negocios regularmente son empresas pactadas con particulares o el estado mexicano e implican el uso de territorio reconocido como propiedad de la comunidad indígena cucapá o el uso de materiales pétreos o minerales de dichos terrenos. Un documento reconocido por el Estado/Nación y que brinda beneficios económicos funge, en este caso, como elemento identificador. Sin embargo, al cuestionar si existían cucapás que no contaban con dicho derecho la respuesta fue clara: hay cucapás que no cuentan con derecho agrario, esto no los hace menos indígenas, todos deberían tener, sin embargo no todos cuentan con él.

El derecho agrario fue otorgado por primera ocasión a los cucapás residentes del delta del río Colorado a finales de los años 30's con el reparto agrario realizado con la reforma agraria por el presidente Lázaro Cárdenas. El desconocimiento de las leyes mexicanas por parte de los indígenas, inclusive el desconocimiento del español, fomentó que los rancheros mexicanos aprovecharan la situación y, argumentando abandono por parte de los indígenas reclamaban terrenos y los derechos cucapá fueron perdiéndose paulatinamente. Posteriormente en los años 70's Onésimo Gonzales exigió la reposición de los derechos perdidos y le fueron otorgados a una cantidad considerable de cucapás de la época.

Actualmente permite a los derechosos acceder a ciertos beneficios y opinar en la Asamblea General de Comuneros. Se accede a él mediante herencia, traspaso o si la asamblea promueve frente al estado mexicano su emisión. Para acceder a él ya se debe ser

reconocido por el resto de los cucapás como perteneciente al grupo. A la fecha de las entrevistas, individuos no cucapás han logrado obtener derechos agrarios cucapás mientras otros individuos reconocidos como cucapás no. Todos los entrevistados concordaron que la situación antes mencionada era irregular. Algunos comentaron que se encontraban buscando explicaciones del por qué la presencia de dichas personas. Otros inclusive externaron su interés en tomar acción para regular dicha situación. Por otra parte, todos los entrevistados mencionaron que era deseable que todo cucapá que no contaba con derecho agrario se le fuera otorgado.

En resumen, el derecho agrario es un mecanismo de legitimación frente al estado mexicano. Es importante legal y económicamente. Sirve como punto personal de referencia en relación con el estado mexicano, se fundamenta en él. Por tanto, define una línea divisoria entre mexicanos y cucapás. Sobre otros puntos personales de referencia como la lengua, la residencia y la cultura es necesario decir que son importantes ya que le dan sentido y constituyen la base para la construcción de la identidad cucapá al momento de estratificar posiciones graduales de legitimación identitaria cucapá. Fungen como elementos que justifican lo cucapá, le legitiman y son vínculo con los ancestros. Sin embargo en el grupo cucapá no es estrictamente necesario el conocimiento de la lengua, ni la residencia en los asentamientos cucapá, así como tampoco el conocimiento profundo de la cultura cucapá. Son importantes para todos los cucapá ya que son la legitimación de la identidad cucapá. Todos los entrevistados coinciden en que se debe fomentar la lengua y la cultura. Con respecto a la Residencia es donde existen discrepancias. Si bien los residentes de El Mayor señalaron a los cucapá residentes de la zona urbana considerando que se “alejaban de sus raíces”, “querían vivir como ricos” y que “deberían estar en la comunidad

para apoyar a los demás”, los cucapás residentes de la ciudad señalaron que no era posible encontrar trabajo en El Mayor. En lo que respecta a la carencia de trabajo en El Mayor los cucapás rurales concordaron. La discusión no se profundiza más allá de estos señalamientos. Ambas facciones reconocen los señalamientos de la otra como ciertos. En resumidas cuentas, todos los factores identitarios tienen un juego relevante en la definición de la identidad cucapá. Entre más elementos cuente un individuo que lo adscriban a la identidad cucapá, más respetable se vuelve dicho individuo. Sin embargo, un individuo no puede acceder a la identidad cucapá sin tener parentesco directo con algún cucapá. Es de ésta cualidad del parentesco la que indica la relevancia e importancia fundamental del parentesco.

Los tres puntos personales de referencia siguen siendo fundamentales para definir liderazgo y superioridad en el grupo. En caso de una discusión los entrevistados reportaron que es común que se mencione el desconocimiento de la lengua, la residencia en otro municipio o la no participación en actividades culturales para desacreditar a otro cucapá con quien se discute.

Todos los entrevistados cucapá coincidieron en que cualquier persona nacida de un cucapá se encontraba en el derecho de proclamarse miembro del grupo indígena. El problema emanado de que no todos tengan derecho agrario es irrelevante para que cualquier hijo de cucapá pueda nombrarse cucapá a sí mismo y debe ser reconocido por los demás miembros del grupo. Debe especificarse, sin embargo, que ninguna de estos elementos son definitorios sin la existencia de un interés del individuo en cuestión por nombrarse cucapá.

Por lo anterior no debe pensarse que el parentesco es definitivo. Este también puede ser catalogado según ciertas características. La estratificación y posibles casos del punto personal de referencia parentesco se definen en relación a quienes son los padres del individuo. El escenario deseable para el grupo indígena cucapá es que ambos padres sean cucapá. El siguiente caso es un padre cucapá y otro padre indígena de alguna etnia bajacaliforniana. Dentro del anterior caso es permisible que el padre no cucapá sea de otra etnia de otro estado pero será considerado menos original que el que cuente con padre no cucapá perteneciente a la misma familia lingüística cochimí-yumana. Y el último caso es aquel individuo que cuente con un padre cucapá y el otro mexicano o de otra nacionalidad.

El parentesco junto con la historia del derecho agrario son los puntos personales de referencia y legales que legitiman a los cucapá contemporáneos a ostentar el título de indígenas cucapá. Este trabajo encontró que si existen los elementos comunes a otros grupos indígenas en el país. Sin embargo también encontró que la dinámica que se presenta en el grupo cucapá es poco rígida en lo que respecta a los tres puntos personales residencia, lengua y cultura. Lo anterior deja al parentesco como el punto personal de referencia más sólido. A pesar de lo anterior, el parentesco no funciona si no existe voluntad por parte del individuo de formar parte del grupo. El parentesco es simplemente un facilitador de adscripción al grupo cucapá. Tras de él debe existir una intención de autoadscripción; la heteroadscripción viene ligada al parentesco. En algunos casos de hijos de cucapás, debido a la carencia de interés en adscribirse al grupo cucapá, los individuos no se reconocen a sí mismos como cucapás, a pesar que todos sus familiares demuestran interés a que formen parte del grupo. Más aún en el caso cucapá donde los elementos cohesionadores como las prácticas culturales, la lengua y la residencia se han debilitado

con el tiempo. En el sentido de Herbert Mead, es necesario que el individuo experimente *lo indígena* para que construya un vínculo con la idea de que es parte de dicha identidad y de esa forma construya un apego a dicha identidad.

En un sentido individual, también resalta que no todos los descendientes cucapá se encuentran interesados en la pertenencia al grupo cucapá. Hay casos de familias donde de entre cuatro hermanos solo dos se encuentran interesados en participar en las actividades del grupo. En este sentido se tendría que indagar sobre los motivos personales de los individuos al elegir identificarse con lo cucapá o no, lo cual está fuera de los objetivos de esta investigación.

Mucho más útil es la propuesta metodológica de Henry Hale donde los puntos personales de referencia son características de los individuos que les permiten identificarse en ciertas categorías según mejor les beneficie dependiendo del entorno social/cultural/económico. De entre los puntos personales de referencia, Hale señala que los sujetos tienden a considerar más “densos”³³ algunos puntos de referencia por sobre de otros, es decir, se vuelven más importantes que otros. Es en esta descripción de la dinámica identitaria de los sujetos donde cabe la aportación psico/social de Herbert Mead, al señalar que la historia personal de cada individuo definirá qué punto personal de referencia se volverán más densos según la situación.

En el caso cucapá, todos los elementos definitorios de la pertenencia étnica persisten acorde a otros casos. Sin embargo, la densidad de dichos puntos personales de referencia se ha visto adelgazada por diferentes eventos y situaciones históricas. El principal es el poblamiento de la zona deltaica del Río Colorado, proceso que inicia desde el

³³Hale rescata el adjetivo del trabajo de Clifford Geertz.

siglo XVII. El aumento de la población mexicana en la zona implicó modificaciones en el paisaje y terreno de la zona. El control del cauce del Río Colorado, la construcción de caminos, la siembra de parcelas y la delimitación de terrenos como propiedad privada implicó que los cucapá de la época se vieran forzados a dejar atrás el estilo de vida como cazadores recolectores. En el sentido de William Brackette (1989), es en ese primer encuentro de civilizaciones donde se dio una lucha por el territorio donde los cucapá compiten por el terreno aún en el inicio del siglo XXI.

La dinámica anterior donde el grupo indígena continúa es comprensible en términos de Fredrik Barth, donde los límites se mantienen mientras el contenido cultural del grupo ha sido modificado con el paso del tiempo. Dichas modificaciones han sido graduales y se aceleraron durante el siglo XX. Retomando la propuesta de Cardoso De Oliveira sobre las fricciones inter-étnicas, pareciera que dichas fricciones son el mecanismo que permite a los grupos mantener sus límites a pesar de las modificaciones culturales que puedan presentarse. En este sentido la negativa de Lucrecia de permitir a Ramón estudiar en una escuela mexicana. En el mismo sentido, el conflicto emanado del encuentro entre mexicanos e indígenas a finales del siglo XVIII e intensificado a principios del siglo XX significó un conflicto de intereses donde se dio una disputa por un territorio en términos de Brackette Williams.

Me parece importante señalar el trabajo de Everardo Garduño (2011) donde señala que la noción de comunidad entre los yumanos ha ido evolucionando debido a factores históricos y a características de los yumanos como grupos indígenas cazadores recolectores. Garduño señala que las comunidades han sido *inventadas* por medio del trabajo de los antropólogos con orientación mesoamericana y del Estado quienes han

definido a la comunidad yumana como estable, igualitaria, cerrada y autocontenida aún cuando no ha sido tal el estilo de vida de dichos grupos. También las señala como *imaginadas* gracias a que los mismos integrantes de las comunidades han reelaborado internamente su comunidad. Del mismo modo, Garduño señala a los yumanos como constructores de comunidades *invisibles* al construir la comunidad, no como un asentamiento de personas, sino como una red no física. “Así, la nueva noción de unidad o comunidad adopta una morfología social que no es siempre visible en centros tangibles y territorialmente localizados.” (Garduño, 2011. P. 187)

El trabajo de Garduño discute la dinámica de conformación identitaria entre los yumanos. El señala que las comunidades imaginadas se encuentran “confrontadas por las disputas cotidianas por la ciudadanía étnica y comunitaria” (Garduño 2011. P 187) De igual forma que lo señalado por Garduño, los cucapá viven dichas disputas. En el caso de nuestra investigación, hemos encontrado que la ascendencia consanguínea es el elemento que los cucapá consideran determinante de la ciudadanía étnica y comunitaria. En dicho sentido, el resto de los elementos (derecho agrario, residencia, lengua y prácticas culturales) funcionan como dispositivos de clasificación en estratos para determinar quién es más cucapá.

El trabajo aquí presentado cumple con el objetivo de explicar cuál es la dinámica en relación a la construcción de la identidad indígena cucapá durante el principio del siglo XXI. Si bien inicialmente se buscó solo explicar la dinámica de la conformación identitaria de los indígenas cucapá residentes de la zona urbana de Mexicali, las entrevistas permitieron ampliar dicho objetivo hacia la descripción de los elementos conformatorios de la identidad indígena cucapá en un espectro más amplio. En ese sentido, los trabajos que pueden surgir son un estudio más amplio sobre la relación del derecho indígena y su repercusión en la

construcción de dichas identidades. Creo que es de vital importancia realizar un análisis de las repercusiones de dichas legislaciones en las dinámicas de organización indígena comunal. La importancia radica en que dichas legislaciones deben de fomentar el desarrollo de comunidades muy diversas en el país. Sin embargo, dichas políticas son implementadas de forma indistinta generando conflictos ya que las diferencias de dichas comunidades son significativas.

La historia de la lucha cucapá por el respeto de sus derechos, mediante la defensa de su territorio y del respeto de este derecho mediante el reconocimiento del derecho agrario es una trama fundamental para la construcción de la identidad cucapá a principios del siglo XXI. Le permea y modela porque implica el posicionamiento del grupo frente a la pérdida histórica de su modo de vida y territorio. Todos los puntos personales de referencia son importantes para la construcción de la identidad actual cucapá. Territorio, cultura e idioma implican un vínculo con la idiosincrasia y sistema de pensamiento de los cucapá. El parentesco implica una fuerte cercanía de los individuos a la familia que atesora en carne la herencia cucapá. El derecho agrario y los logros obtenidos por la lucha cucapá contra el olvido durante el siglo XX son piedras angulares para la construcción de la historia de los cucapá en el sentido que les significa el fruto de un esfuerzo por luchar por lo que en carne representan. La experiencia del ser cucapá no puede ser entendida sin estos elementos que los definen, moldean y representan.

Bibliografía

Álvarez Williams, Anita (2004). *Primeros pobladores de la Baja California*. Mexicali: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (S. L. Rendón, Trans.): Fondo de cultura económica.

Bastos, S. (2000) *Cultura, pobreza y diferencia étnica en la ciudad de Guatemala*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bonilla Vázquez, F. J. (2011). *Los cucapá. Su pasado y el presente*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Tijuana, México.

Brackette Williams, (1989) *la competencia por la nación a través de un terreno de sangre*. Annual Review of Anthropology No. 18

Camus, M. (2002) *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Guatemala.

Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana. México D.F.

Castillo, L. C. (Ed.). (2007). *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colomb*.

Comaroff, Jhon & Jean Comaroff. (1992). *Sobre totemismo y etnicidad*, en Theory, Ethnography, Historiography; Westview Press, Boulder Colorado Traducido por Sara Martinez.

Comaroff, Jhon L. (1996). Ethnicity. Nationalism and the politics of difference in an Age of revolution, en E.E. Wilmsen y P. McAllister(eds):The Politics of difference, ethnic premises in a world of power. The University of Chicago Press, Chicago. Traducido por Sara Martinez.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI] (2009). *Consulta a los pueblos indígenas de la zona costera del Golfo de California referente al Ordenamiento Ecológico Marino*. México

De Ávila, A. 2008. La diversidad lingüística y el conocimiento etnobiológico, en *Capital natural de México*, vol. I: *Conocimiento actual de la biodiversidad*. Conabio, México, pp. 497-556.

Durin, Severin. (2006). Indígenas en monterrey. Redes sociales, capital social e inserción urbana. *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. (163-197). México D.F.: Secretaría de desarrollo social.

Epstein, A. L. (1978). Etnicidad e identidad. In A. Guatemala (Ed.), *Las ideas detrás de la etnicidad*. CIRMA, Guatemala, pp. 83-106.

Gómez Estrada, J. A. (2000). *La gente del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios*. Mexicali B.C.

Garduño, E. (2004). *La disputa por la tierra...la disputa por la voz. Historia oral del movimiento agrario en el valle de Mexicali*. Universidad Autónoma de Baja California. México.

Garduño, E. (2010). Multiculturalismo, prejuicio y discriminación. Baja California: una historia de xenofobia y exclusión. En *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural*

en la frontera México-Estados Unidos. Coord. Navarro, A. S. y Vélez-Ibáñez, C. (25-60). Mexicali México: UABC.

Garduño E. (2011) *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*. Mexicali, México: UABC

Hale, H. E. (2004). Explaining Ethnicity. *Comparative Political Studies*, Vol. 37(4), 28.

Herrera B. A. M. (2013) La vida en los intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua. *Cuadernos del CIC-MuseoUABC*. Vol-9 Universidad Autónoma de Baja California.

Instituto Nacional de Estadística, G. e. I. (2004). *La Población Indígena en México*. Aguascalientes, Ags. México.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2005). *Catálogo de lenguas indígenas mexicanas: cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*. Serie cartografía. Secretaría de Educación Pública, México.

Luckmann, P. L. B. y. T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Magaña, M. (2010). *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)* Gobierno del estado de Baja California Sur

Martínez Casas R. (2007) *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Mead, G. H. (1934). *Mind, self, & society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Vol. 1): University of Chicago.

Moreno, J. A. M. y. Suarez, L. A. S. (2002). *Estudio Socioeconómico de la comunidad indígena cucapá*. Mexicali, B.C.

Muehlmann, Shaylih. (2013). *Where the River Ends. Contested indigeneity in the Mexican Colorado delta*. Duke University Press.

Navarro, A. (2013) en Sarabia, Q. L. y Trujillo, M. G. (coord.) *Diccionario enciclopédico de Baja California*. Instituto de Cultura de Baja California. Mexicali.

Navarro, A. (2008) "Cucapás, derechos indígenas y pesca. Dilemas del sistema productivo pesquero *vis a vis* las políticas de conservación de las especies en el Golfo de California". *Revista Chilena de Antropología Visual*. Vol 12 (2). Pp. 172-196. ISSN 0717-876X, URL:http://www.rchav.cl/imagenes12/imprimir/navarro_imp.pdf

Navarro, A., Y. Bravo y C. López-Sagástegui (2013) Legislación de pesca y obstáculos para el reconocimiento de derechos al uso preferencial de recursos naturales del pueblo cucapá. *Revista De Estudios e Pesquisas Sobre as Américas*. Vol. 7, No. 2. pp. 135-173. ISSN: 1984-1639. URL: <http://periodicos.bce.unb.br/index.php/repam/article/view/10026>

Navarro, A; A. T. L. y. E. G. (2010). Navegando a contracorriente. Los cucapás y la legislación ambiental. *Culturales*, VI (12 JULIO-DICIEMBRE DE 2010), 32.

Oemichen, B. C. (2005) *Identidad, genero y relaciones interétnicas. Mazahuasen la Ciudad de México*. Universidad Nacional Autónoma de México

Sánchez Ogás, Y. S. (2001). *A la orilla del río Colorado. Los Cucapá*. Mexicali: Editorial Salcar.

Porcayo, A. M., Navarro A. S., Guía A. R., Tapia A. L. *Sobre la pesca, la caza la recolección y el patrón de asentamiento entre los antiguos cucapá: Datos arqueológicos, arqueofaunístico y etnográficos para la descripción de un modo de vida ancestral*. Manuscrito. 2015

Sánchez Suárez, Rafael E. (2006). *Identidad como concepto y categoría de frontera*.

Sciolla, L. (1983). *Teoría de la identidad*: Rosenberg&Seller.

Shils, E. (1961). Centre and periphery *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Routledge&Kegan Paul.

Smith, A. D. (1991). *La identidad nacional*. Madrid, España: Tranla Editorial, S.L.

Tejerina, B. (1999). El poder de los símbolos: Identidad colectiva y movimiento etnolinüístico en el País Vasco. *Reis*, 88, 75-105.

Velasco, Laura 2002 El regreso de la comunidad. Migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte, México.

Weber, Max. (1968). *Economy and society. An outline of interpretive sociology*: University of California press.

Werlhof, Jay von (2006). *El Mayor: Sombras del pasado*. Camino Real Misionero de las Californias. No.5, 50-53

Wievorka, M. (1992) *El espacio del racismo*. México. Ed. Paidós Iberica.