

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



***Parkour(s),*
Una etnografía nómada de los cucapá/cocopah en Baja California,
Sonora y Arizona**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

Hervé Christophe Pascal Tostivint

BAJO LA DIRECCIÓN DE

Dr. Mario Alberto Gerardo Magaña Mancillas

Mexicali, Baja California, octubre de 2017

Parkour(s),

Una etnografía nómada de los cucapá/cocopah en Baja California,

Sonora y Arizona

Hervé Tostivint

Mexicali, Baja California, octubre, 2017

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por haberme permitido realizar este trabajo de investigación a lo largo de los tres últimos años.

Al Instituto de Investigaciones Culturales - Museo UABC y todo su personal, por recibirme en su programa de Doctorado en Estudios Socioculturales y darme esa oportunidad única de acercarme a “Aridoamérica”.

A mi director de tesis el Dr. Mario Alberto Magaña Mancillas por el diálogo, el conocimiento, sus acertados consejos y el constante apoyo.

A la Dra. Alejandra Navarro Smith por sugerirme a inicios del 2014 desarrollar un trabajo de investigación acerca de los *Cocopah*.

A la Dra. Claudine Cyr por las discusiones en francés que dieron luz al concepto de *parkour*, su incansable compromiso e invaluable consejos.

A la Dra. Paola Ovalle por creer espontáneamente en mi proyecto.

Al Dr. Alejandro Peimbert por sus siempre precisos comentarios y haber sido parte del proceso de elaboración de mi tesis.

Al Dr. Everardo Garduño por su dedicación, conocimientos y comentarios decisivos para materializar mi proyecto de investigación.

Al Dr. Alejandro Lugo por el diálogo, la acogida en mi estancia en la *School of Transborder Studies* – ASU, el apoyo y su valiosa asesoría.

A la Dra. Marivel Danielson quien con sus recomendaciones me permitió enriquecer notablemente mi concepto de *parkour*.

A la Dra. Areli Veloz por sus comentarios y críticas que fueron clave para la realización de mi trabajo de tesis.

A la Dra. Cristina Amescua por recibirme en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias – UNAM, el apoyo y la inestimable retroalimentación.

A Olivia Martin Rivero y Matéo Tostivint Martin por el incomparable apoyo, la extrema paciencia y el cariño.

À mes parents Gisèle Garnier et Pierre Tostivint pour leur soutien indéfectible, à mes soeurs Pierrette et Colette pour leur chaleureux soutien.

A los cucapá/cocopah de Baja California, Sonora y Arizona o de cualquier otra latitud.

Índice

Introducción, 1

Capítulo I. (Historia de) los cucapá/cocopah, 25

I. I. Breve acercamiento al contexto político, histórico y académico, 26

I. II. Coordenadas espaciales y temporales de los cucapá/cocopah, 40

I. III. Perspectivas etno-históricas acerca de los cucapá/cocopah, 44

Su nombre, 45

De yumanos a cucapá/cocopah, 57

Capítulo II. Concepto de *Parkour* vs. *Parkour Concept*, 76

II. I. *Parkour* metodológico, 78

Mon parcours en el *parkour*, 83

Un concepto global, 85

II. II. *Parkour(s)*:

Apuntes para una definición, 89

Parkour antropológico, 92

Las divisiones del *parkour*, 97

Parkour Concept & Metaphor Theory, 101

II. III. *Free Style*:

Rompiendo fronteras, 106

II. IV. *Parkour(s)*:

Hacia una diferenciación de los grupos cucapá y cocopah, 111

Capítulo III. Una etnografía nómada, 113

Antropología íntima:
Un acercamiento cualitativo, 115

III. I. La identidad subjetiva:

Grupo étnico, identidad étnica y etnicidad, 117

“Se me olvidó decirle que estaba desapareciendo la lengua”, 119

III. II. La zona fronteriza:

Border Parkour, 122

III. II. I. “Reserva(s)”:

“Reserva” Pozas de Arvizu vs. *Cocopah Indian Reservation*, 127

Parkour nómada, la *Cocopah Tribal Nation*, 127

West Cocopah Reservation, noviembre 2014, 127

East Cocopah Reservation, octubre 2016, 128

West Cocopah Reservation, marzo 2015, 128

Parkour nómada, de la porosidad de la frontera al muro fronterizo, 129

III. II. II. *Parkour* nómada, México, la otra frontera, 140

III. II. III. El *parkour* de la palabra, 145

III. III. Una infancia yumana, 147

Ejido Kiliwa, verano 2016, 147

Recuerdos de la infancia, segunda mitad del siglo XX, 149

III. IV. *Parkour* nómada, 156

Parkour nómada, ejido Pozas de Arvizu, 156

Parkour nómada, San Luis Río Colorado, 160

III. V. *Parkour* social, 164

Cocopah Casino/Cocopah Resort & Conference Center, septiembre 2014, 164

La chaquira, 165

Cocopah Casino/Cocopah Resort & Conference Center, marzo 2016, 167

Parkour social, 168

“Deschurupar el pescado”:

“Sacarle las tripas”, 179

Parkour social y salud, 182

III. VI. *Parkour* interior, 184

Ser parte de la tribu, 184

Parkour soñado, 191

Enseñar el idioma, *parkour* soñado, 196

Ser regidora, *parkour* soñado, 196

Parkour subjetivo, 197

III. VII. Visiones adultas, 203

Parkour inmóvil, 203

III. VIII. La “tribu”, 209

Antes de la muerte, 210

Parkour final, 211

Cross-border:

El funeral de Irma, 212

Los que se quedan, 216

Más allá, 218

Conclusiones, 221

Epílogo, 224

Anexo. Estudio fotográfico, 228

Referencias, 245

Ilustraciones

MAPAS

1. Ejido Pozas de Arvizu, Sonora, empresa “Empaque” (Sonora Pride) y campo sonoreense (2016), 9
2. Ejido Pozas de Arvizu, Sonora, empresa “Empaque” (Sonora Pride), campo bajacaliforniano/sonoreense, río Colorado, ciudad de San Luis Río Colorado, frontera México/*United States* y desierto de Altar (2016), 11
3. *West, East y North Cocopah Indian Reservation*, Somerton y Yuma, Arizona Ejido Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora (2017), 14
4. Carte générale des États-Unis Mexicains, de la République du Texas et des Etats de L’Amérique Centrale, A. Brué (1835), 27
5. *Kaart van het Westelyk Geddelte van Nieuw Mexico van California*, Isaak Tirion (1765), 49
6. *Carte géographique, statistique et historique du Mexique*, B. de Beaupre y Jean Alexandre Buchon (1825?), 51
7. *Mexico and Guatimala*, John Dower (1840), 52
8. *Map, Gadsden Purchase, Sonora and portions of New Mexico, Chihuahua & California*, Herman Chrenberg, C. E. (1854), 59
9. Muro fronterizo entre Arizona y Baja California (2016), 60
10. *Parkours* nómadas de las bandas cucapá/cocopah de 1900 a 1936 (2017), basado en Kelly (1977), 67
11. *Sketch of Public Surveys in New Mexico & Arizona* (1866), 123
12. *17. Yuman Country* (1962), 124
13. *Linguistic Stocks of American Indians North of Mexico*, J. W. Powell (1891), 126
14. *Parkours* nómadas 1961-2016, Hervé Tostivint (2017), 163

FIGURAS

1. Gráfico de parentesco, Hervé Tostivint (2017), 13
2. *CO-CO-PAS*, Napoleon Sarony, J.F. Knapp y Richard Major (1848-1855), 62
3. *The Quechan Casino Resort* y *Cocopah Casino*, anuncios publicitarios (2014), 73

Introducción

"I think identities are endless ever unfinished conversation..."

Stuart Hall, en *The Stuart Hall Project* (Akomfrah, J. & Gopaul, L., 2013).

Soy un extranjero en México, soy un extranjero respecto al grupo indígena cucapá,¹ soy un extranjero en los Estados Unidos de América, soy un extranjero respecto a la *Cocopah Tribal Nation*, y siempre en todos estos contextos seré un extranjero y por lo mismo, tengo mucho que descubrir. Paul Atkinson y Martyn Hammersley (2007) afirman acerca de la investigación etnográfica: *"As has long been recognized by ethnographers, he or she is the research instrument par excellence. The fact that behavior and attitudes are often not stable across contacts and that the researcher may influence the context becomes central to the analysis [...]* Reflexivity is an aspect of all social research" (pp. 17-19). Dicho de otra forma, investigar sobre los demás me lleva a cuestionarme acerca de lo que soy, o sea al psicoanálisis o más bien al autoanálisis. Así Pierre Bourdieu declara, *"on peut construire des instruments pour s'arracher, au moins partiellement, au relatif. Le plus important de ces instruments est l'auto-analyse entendue comme connaissance non seulement du point de vue du savant, mais aussi de ses instruments de connaissance dans ce qu'ils ont d'historiquement déterminé"* (1987, p. 45).²

Cuando era niño y jugaba a los vaqueros e indios, podía adoptar de igual manera el papel del vaquero como el del indio, porque en mi mente no había una jerarquía de uno sobre el otro

¹ En esta investigación se utilizará el término cucapá para referirse al grupo ubicado en México y cocopah para el que se encuentra en Estados Unidos (nota del autor).

² "Se pueden construir instrumentos para arrancarse, al menos parcialmente, a lo relativo. El más importante de estos instrumentos es el autoanálisis entendido como conocimiento no solamente desde el punto de vista del erudito, sino también de sus instrumentos de conocimientos en lo que tienen de históricamente determinado" (Bourdieu, 1996, p. 43). Traducción: Margarita Mizraji.

pero si una llamativa caracterización. Recuerdo, con el mismo cariño, por un lado, la pintura en mi rostro, las plumas en mi cabello, el arco y flechas de mi propia confección, mi estrecho *tipi*, tienda cónica en la cual me gustaba recluirme, y del otro lado, mi sombrero de *cowboy*, mis pistolas y cinturón, la carreta en la cual tendía una tela para que pareciera de vaqueros y que jalaba amarrada a mi bicicleta. Esos recuerdos de mi infancia basados en estereotipos ampliamente vinculados con películas esencialmente hollywoodenses o *comics* relativos al tema que vi o leí en ese entonces tienen un carácter nostálgico. En el contexto de la presente investigación hacen eco a lo que Renato Rosaldo (1989) llama *Imperialist Nostalgia*, “*a particular kind of nostalgia, often found under imperialism, where people mourn the passing of what they themselves have transformed*” (p. 69).

Rosaldo cuestiona: “*Don’t most people feel nostalgic about childhood memories? Aren’t these memories genuinely innocent?*” (p. 70) A esa pregunta responde que por su carácter generalmente apacible, la *Imperialist Nostalgia* tiene la capacidad de volver inocente al agente colonial involucrado; “*our’ feelings of tender yearning are neither as natural nor as panhuman, and therefore not necessarily as innocent, as one might imagine*” (p. 70).³ Lejos de ser nostálgico de una colonización en la cual no participé, soy consciente, que al igual que mis contemporáneos, no soy más que un producto de la era postcolonial.

Soy el otro, yo mismo. Experimento la alteridad, “*Je est un autre*”, escribe Arthur Rimbaud en una carta a su amigo Paul Demeny el 15 de mayo del año 1871, es decir, otro que yo. Soy un hombre blanco, europeo, francés para ser preciso, aunque yo mismo nunca me había visto tan francés; resulta que ahora no me pueden considerar de otra forma. Me imagino que los

³ “Allen Batteau, ... argues that during the last decade of the nineteenth century, as the frontier was closing, racism was codified and people began to deify nature and its Native American inhabitants. This attitude of reverence toward the natural developed at the same time that North Americans intensified the destruction of their human and natural environment” (Rosaldo, 1989, p. 71).

cucapá/cocopah con los cuales dialogo piensan algo parecido, en el sentido que me interesa conversar con ellos, porque son cucapá/cocopah. Así como lo afirma Habermas (1988): “a través de la comunicación con los otros se forma la identidad de cada yo” (p. 67). Si soy francés, aún soy originario de un pueblo, *Breizh* en bretón, *Bertaèyn* en gallo,⁴ *Bretagne en français*, Bretaña en español o *Brittany in english*, que fue anexado por el entonces reinado de Francia después de largos enfrentamientos que duraron de 1465 a 1491, no de la forma violenta en la que los conquistadores españoles tomaron posesión de Mesoamérica y del suroeste norteamericano, sino finalmente gracias a una boda entre la duquesa Anne de Bretagne, y el rey de Francia Charles VIII en 1491. Ahora bien, no soy indígena, pero conozco la historia de mis orígenes, y por lo tanto tengo la capacidad de percibir ciertas sutilezas de su posición dentro de la cultura dominante, por el hecho de ser originario de un grupo étnico diferenciado en mi propio país. Ese paralelo no debe ocultar el hecho que existen obvias diferencias entre mi situación en Francia y la de los indígenas en América; diferencias, según los informantes con los cuales he trabajado, de clase, género, sexualidad, identidad, nacionalidad, etnicidad, o color.^{5 6 7}

⁴ “El “gallo” es una lengua romance de Bretaña. El término “gallo” viene de una raíz celta “gall”. Designa en Bretaña el que utiliza la lengua romance de *Haute Bretagne*, distinta del bretón. La existencia de una Bretaña lingüísticamente doble está atestada desde la Edad Media... Es la ordenanza de Villers-Cotterets, tomada en 1539 por Francisco primero, que hace del francés, lengua de la corte, la lengua de los actos jurídicos. Ese movimiento centralizador perduró a lo largo de los siglos, con la descalificación de las lenguas regionales”. *Présentation du gallo* (traducción del autor). http://www.cndp.fr/crdp-rennes/crdp/crdp_dossiers/dossiers/gallo/langue/accueil.htm
“Le gallo est la langue romane de Bretagne. Le terme gallo vient d’une racine celtique “gall”. Il désigne en Bretagne celui qui utilise la langue romane de Haute Bretagne, distincte du breton. L’existence d’une Bretagne linguistiquement double est attestée depuis le Moyen Age... C’est l’ordonnance de Villers-Cotterêts, prise en 1539 par François 1er, qui fait du français, langue de la cour, la langue des actes juridiques. Ce mouvement centralisateur s’est poursuivi à travers les siècles, disqualifiant les langues régionales”. *Présentation du gallo*. http://www.cndp.fr/crdp-rennes/crdp/crdp_dossiers/dossiers/gallo/langue/accueil.htm

⁵ Aunque, como hombre blanco extranjero, he podido experimentar ampliamente la xenofobia o el racismo en la región fronteriza noroeste de México y más específicamente en Mexicali o Tijuana. Me he enfrentado a miradas insistentes, largos silencios en ciertos negocios o lugares públicos. He recibido apodos como “el blanquito” o el “*first class*” por parte de algunos “colegas” de la universidad. Igualmente he sido confrontado a una xenofobia o racismo institucional o académico, específicamente anti europeo, directamente o indirectamente, políticamente asumido y en boga entre ciertos miembros de la academia latinoamericana. A pesar de estos acontecimientos, no me considero en absoluto una víctima.

⁶ Con respecto al tema del racismo, en la región fronteriza noroeste de México, Tabea Huth escribe acerca de su amigo estadounidense en Tijuana, o sea un extranjero, hombre, blanco y además gay: “*Walking the streets of*

Los cucapá llaman mi atención por el hecho de ser indígenas y porque una de las razones por la cual vine a México, en primera instancia, en el año 2001, es mi pasión por las culturas prehispánicas, nacida durante mi aprendizaje del idioma español en la secundaria y la preparatoria, y al descubrimiento, a partir de ese entonces, de las culturas prehispánicas o latinoamericanas a través de la pintura, el cine, la literatura, la arqueología, la antropología o la historia.

En una de las conferencias que Antonin Artaud dio en la Universidad Nacional Autónoma de México en febrero de 1936 declaró:

Toute vraie culture s'appuie sur la race et sur le sang. Le sang indien du Mexique garde un antique secret de race, et avant que la race se perde, je pense qu'il faut lui demander la force de cet antique secret. Là où le Mexique actuel copie l'Europe, c'est pour moi la civilisation de l'Europe qui doit demander au Mexique un secret. La culture rationaliste de l'Europe a fait faillite et je suis venu sur la terre du Mexique chercher les bases d'une culture magique qui peut encore jaillir des forces du sol indien (2004, p. 692).⁸

En este viaje, Artaud conocerá a los tarahumara (o *rarámuri*). Su estancia en México, no durará más de un año, aun seguirá escribiendo con base en esta experiencia durante alrededor de once años. Cuando rememoro mis primeros días en México, en la primavera de 2001, me

Tijuana's Zona Centro with a male US American friend of mine, we got stopped by two cops... My friend later told me that he had several experiences with police harassment for being a male, a white foreigner and for holding hands with his gay lover" (2013, p. 8).

⁷ Federico Navarrete escribe en el apartado titulado "EL RACISMO 'INVERSO'": "Dentro de la misma lógica, en nuestro país existe también otra forma de racismo, que podemos llamar 'inverso', en el que los más morenos desprecian, o se burlan, o llegan incluso a agredir a los más blancos. Esta forma de discriminación es más prevalente de lo que se suele admitir, pues es ocultada muchas veces por sus víctimas, quienes se sienten avergonzadas de ser objeto de estas agresiones, ya que éstas cuestionan su 'auténtica' mexicanidad" (2016, p. 75).

⁸ "Toda cultura verdadera esta basada en la raza y la sangre. La sangre india de México guarda un antiguo secreto de raza, y antes de que la raza se pierda, yo pienso que hay que pedirle la fuerza de este antiguo secreto. En dónde el México actual copia a Europa, es para mi la civilización de Europa quien tiene que pedir a México un secreto. La cultura racionalista de Europa esta en quiebra y yo he venido a la tierra de México a buscar las bases de una cultura mágica que puede todavía saltar de las fuerzas de la tierra india" (traducción del autor).

acuerdo, que en este entonces, tenía la idea de encontrar indígenas huicholes, ya que eran y son hasta la fecha considerados como unos de los indígenas mexicanos que han conservado un estilo de vida más tradicional.

Solamente quiero mencionar aquí el recuerdo de un breve diálogo que tuve con uno de los huicholes del Colorado de la Mora, en Nayarit, México. Mientras yo estaba observando el paisaje de montañas y de agua que nos rodeaba, uno de ellos me dijo: “Está feo aquí. Nosotros, queremos hacer lo mismo que tú”. En eso, le contesto: “¿Lo mismo que yo?”, y me responde: “Sí, viajar”. De octubre de 2002, hasta agosto de 2014, vivo en la Ciudad de México. A inicios de 2014 empiezo a investigar acerca de los indígenas cucapá/cocopah.

Nací en Tours, capital y epicentro de los *Chateaux de la Loire*, región comúnmente llamada *Le jardin de la France*. Es a unos 25 kilómetros de ahí, en Langeais, donde se celebró la boda entre Anne de Bretagne y Charles VIII en 1491, la cual condujo a través de un lento y largo proceso político a la anexión del ducado de Bretaña (en ese entonces independiente), por el reino de Francia, en el año 1532. Resulta que cuatro siglos y medio después y a pesar del cambio de territorio, mis padres que migraron del campo bretón a Tours en el transcurso de los años cincuenta del siglo XX,⁹ nunca han fallado en recordarme que soy bretón, es decir, diferente de los demás franceses por ser bretón, como los cucapá son diferenciados de los demás mexicanos y los cocopah de los estadounidenses por sus orígenes.

⁹ Mientras conversaba con mi mamá recientemente acerca de su historia, me dijo: “*Imagine, quand je suis arrivée à Tours je ne parlais pas français, j’ai du apprendre*/Imagínate, cuando llegué a Tours, no hablaba francés, tuve que aprender”. Mis padres, ambos originarios de la *Haute Bretagne*, y más específicamente y administrativamente hablando de la parte norte de ella, hoy en día conocida como *Côtes-D’Armor*, hablaban “gallo” cuando llegaron a Tours (consúltese nota 3 de la presente introducción), aunque ellos no lo llamen gallo sino “*patois*”, es decir dialectal, afirmando de hecho que aunque venían de lugares distantes de unos cuantos kilómetros usaban palabras y expresiones a veces muy diferentes. Aún si entiendo algunas palabras y expresiones del gallo, no lo hablo en absoluto.

Mientras la pluriculturalidad está inscrita en el artículo 2º de la constitución mexicana: “La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”, en Francia, el diputado francés –y bretón, Jean-Jacques Urvoas, *président de la commission des Lois de l’Assemblée nationale*, (Presidente de la Comisión de Leyes de la Asamblea Nacional) esperaba la posible ratificación de la ley europea de los idiomas regionales, después de su examen por el *Sénat* (Senado) y luego por la *Assemblée* (Asamblea) a finales del año 2015. El texto tenía como objetivo el reconocimiento y la promoción “*des langues régionales et minoritaires dans la vie publique*” (de las lenguas regionales y minoritarias en la vida pública). No obstante, la ley encontró una seria hostilidad de parte del *Conseil d’Etat* (Consejo de Estado) y del *Conseil constitutionnel* (Consejo Constitucional), por el cual existe el riesgo de una “*incohérence profonde dans la Constitution*” (incoherencia profunda en la Constitución) dado que la ley amenaza el artículo 2º de la *Constitution française*: “*la langue de la République est le français*” (Constitución francesa: “la lengua de la República es el francés”).¹⁰ El martes 27 de octubre de 2015, el proyecto de ley fue rechazado por el Senado.¹¹

El artículo 2º de la constitución mexicana también especifica, respecto a los grupos indígenas, que “la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para

¹⁰ Réviser la Constitution pour les langues régionales... et plus si affinités? Artículo de Laure Equy en el periódico *Libération*, junio 5, 2015. http://www.liberation.fr/politiques/2015/06/05/reviser-la-constitution-pour-les-langues-regionales-et-plus-si-affinites_1323800

¹¹ Le Sénat rejette le projet de loi sur les langues régionales. Artículo AFP et Reuters en el periódico *Le Monde*, octubre 27, 2015. http://www.lemonde.fr/politique/article/2015/10/27/le-senat-rejette-le-projet-de-loi-sur-les-langues-regionales_4798050_823448.html

determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”. No obstante, como lo subraya Francisco López Bárcenas acerca del mismo artículo:

“... se afirma que la conciencia debe de ser el criterio fundamental para determinar qué personas forman parte de un pueblo indígena y cuáles no, se adopta un criterio cultural, mismo que podría explicarse expresando que es indígena la persona que acepta su pertenencia a un pueblo indígena, se identifica con su forma de vida, actúa conforme a ella y el pueblo indígena lo reconoce como parte de él. Con esta disposición jurídicamente se excluyen otros criterios que se han formado a través de la historia para identificar a los pueblos indígenas, entre ellos los biológicos, económicos, lingüísticos y culturales, aunque el tercero se sigue utilizando, lo cual además de ser contrario a la disposición constitucional resulta reductivo, pues existen indígenas que ya no hablan su lengua materna y personas que no siendo indígenas han aprendido una lengua de ellos. A pesar de esta regla constitucional para la identificación de las personas que forman parte de un pueblo indígena, es el que todavía prevale en nuestro país, sobre todo en las esferas gubernamentales” (2012, p. 279).

Para realizar esa investigación acerca de los cucapá/cocopah, me establecí en el espacio fronterizo México/Estados Unidos durante dos años y medio, y aunque, en ambos lados de la frontera, debía de expresarme en un idioma extranjero, es decir en español o inglés, considerando que el idioma cucapá/cocopah vive una lenta extinción, debo mencionar que mi español es más fluido que mi inglés. El hecho de vivir en México desde hace ahora 15 años ha producido que de cierta forma me apropié del territorio mexicano, al mismo tiempo que me “mexicanicé”. Aunque estaba más familiarizado con las calles, gimnasios de boxeo y reclusorios de la Ciudad de México (por temas de investigación anteriores), que con las “reservas”

indígenas de las zonas semidesérticas de California, Baja California, Sonora o Arizona, me he habituado paulatinamente a este nuevo escenario.

Asimismo es acercándome a la “reserva” de Pozas de Arvizu, Sonora, que tuve la suerte de poder conversar con la gente y de establecer un diálogo con Victoria,¹² mujer cucapá de 40 años, diálogo que empezó a develar tanto nuestras diferencias como nuestros puntos en común, tal y como afirma James Clifford (1986) al respecto: “*Dialogue is both difference and unity, both agreement and disagreement, both a separation and a coming together*” (p. 9). Realizar una entrevista semiestructurada con ella fue el pretexto que me permitió establecer ese primer contacto.

Me parece importante precisar que ese encuentro se realizó gracias a Julián, un muchacho originario del estado de Guerrero y pareja de Victoria, en ese entonces. Mientras iba caminando en el ejido,¹³ vi a Julián cocinando en una fogata junto a la casa. Cuando estuvimos frente a frente lo saludé y le comenté que buscaba entrevistar gente del ejido. Sin decir nada al respecto, fue a buscar a Victoria dentro de la casa, quien salió poco después. Si bien hacer la entrevista era parte de mis objetivos, tenía en primer lugar la intención de dialogar y conocer a quién se volvió una de mis principales informantes en los primeros meses de mi trabajo de campo.

Encontrarme de repente en el ejido Pozas de Arvizu, Sonora, (véase mapa 1, p. 9) frente a Victoria, literalmente en su espacio, fue la revelación de un mundo tan ajeno, como conocido.

Así fue como empecé a construir, a partir de este encuentro, mis categorías de investigación para

¹² Se cambiaron los nombres de los distintos miembros de la familia para proteger su privacidad (nota del autor).

¹³ En México, el ejido es un terreno que el gobierno concede a un grupo de campesinos para su explotación, aun la palabra “reserva” es comúnmente utilizada por los mismos cucapá integrantes del ejido Pozas de Arvizu para referirse a este último. Cuando le comenté a Victoria que en Estados Unidos habían reservas, me contestó de inmediato: “Aquí también es una reserva”.



Mapa 1. Ejido Pozas de Arvizu, Sonora, empresa “Empaque” (Sonora Pride) y campo sonorense (2016)

Screen Shot Google Maps

<https://www.google.com.mx/maps/@32.3735446,-114.9139898,4836m/data=!3m1!1e3>

una “*ethnography of the particular*” (Abu Lughod, 1991), a través del descubrimiento de la vida cotidiana de una familia. Dicho de otra manera, en mi etnografía, contemplé a la cultura como una experiencia encarnada por un grupo de individuos, paradójicos, complejos, inmersos dentro de relaciones sociales, sin dejar nunca de considerar su capacidad de agencia. En términos de identidades, el “nosotros” existe difícilmente.

Tomé conciencia y comprobé al mismo tiempo lo que señala D. Soyini Madison (2005): “*Positionality is vital because it forces us to acknowledge our own power, privilege, and biases just as we are denouncing the power structures that surround our subjects. A concern for positionality is sometimes understood as “reflexive ethnography”: it is a “turning back” on ourselves*” (p. 7). Lo que implica tanto reconocer el lugar privilegiado que ocupo por ser observador de lo social, como tener conciencia de mí mismo. Es decir, ser consciente de donde vengo y desde donde hablo y escribo, o dicho de otra forma hacerme consciente de mi

inconsciente. Al escuchar a Victoria empecé a vislumbrar nuevas perspectivas para mi trabajo de investigación.

No existe una verdad absoluta. Por lo tanto, solo se pueden alcanzar “verdades parciales”, como las llama Clifford (1986), es decir, limitadas a un contexto espacio temporal dado. También tomo en cuenta que únicamente se pueden elaborar verdades posicionadas, es decir, desde mi perspectiva, como lo subraya Abu Lughod (1991): “*James Clifford (1986a: 6), among others, has convincingly argued that ethnographic representations are always “partial truths.” What is needed is a recognition that they are also positioned truths*” (p. 142). Aunque, soy consciente de la presencia de mi subjetividad en esta investigación, no he abandonado la idea de que los informantes, con los cuales he trabajado, tengan la oportunidad de contar sus historias y posicionarse, y por lo tanto sus voces están muy presentes en mi trabajo. He convivido con ellos en los eventos familiares o culturales que se presentaron, pero sobre todo en su vida cotidiana, en un espíritu de diálogo con la inquietud constante de saber cómo se veían a sí mismos.

El grupo cucapá/cocopah, un pueblo tradicionalmente nómada, ha sido separado por la frontera México/*United States* (véase mapa 2, p. 11) e inmovilizado por su sedentarización forzada, y pese a ello se desplaza. De hecho, antes de ser totalmente diferenciados como indígenas mexicanos y *Native American* siguieron realizando sus actividades, transitando de un punto a otro a lo largo del río sin darle importancia a la frontera internacional hasta la segunda mitad del siglo XX (Kelly, 1977, p. 13).¹⁴

¹⁴ Aunque se haya publicado en el año 1977, *Cocopah Ethnography* de William Kelly está basado en cinco estancias realizadas entre 1940 y 1952, la más extensa en la primavera de 1947 (cinco meses) en el Valle de Yuma, en Somerton, Arizona.



Mapa 2. Ejido Pozas de Arvizu, Sonora, empresa “Empaque” (Sonora Pride), campo bajacaliforniano/sonorense, río Colorado, ciudad de San Luis Río Colorado, frontera México/United States y desierto de Altar (2016)

Screen Shot Google Maps

<https://www.google.com.mx/maps/@32.4339814,-114.8527067,23779m/data=!3m1!1e3>

Originalmente el pueblo cucapá/cocopah es nómada-estacional. En el área central de las Californias, las culturas del desierto, las cuales se distinguen tanto por su ubicación como por ser conformadas por cazadores-recolectores, existían desde el año 9,000 a.C., aunque se estima que su adaptación completa al medio terminó entre 5,000 y 4,000 a.C. (Magaña Mancillas, 2010b, p. 81). El hecho es que, entre los grupos yumanos y por consiguiente entre los cucapá “esta característica cultural o estrategia de supervivencia que es la de la movilidad indígena, se debe comprender como una forma de apropiación del espacio, es decir que corresponde a una manera de poblar y habitar un territorio” (2010, p. 90).

Hoy en día, para quien vive en la “reserva” cucapá ubicada en el ejido Pozas de Arvizu, Sonora, y aunque trabaje temporalmente en “empaque” (Sonora Pride), empresa que se sitúa del otro lado de la carretera, esto es enfrente de la zona habitacional del ejido, trabajar o estudiar

implica desplazarse. Ya sea para ir al golfo de California “a trabajar el pescado”, o bien a laborar en el campo bajacaliforniano o sonoreño, es decir en los alrededores más o menos cercanos, o en alguna de las maquiladoras (centros de ensamble o fábricas de empresas extranjeras) o negocios que se encuentran en San Luis Río Colorado, Sonora, ciudad fronteriza con Estados Unidos, situada a menos de veinte kilómetros al norte del ejido. Lo que, para muchos, significó mudarse a la ciudad de San Luis Río Colorado, Sonora, la cual está conectada al ejido por esa misma carretera que separa la zona habitacional del ejido de la empresa “Empaque” (Sonora Pride). En sentido opuesto, o sea al sur, la carretera lleva al golfo de California, también llamado mar de Cortés (consúltese el apartado I. II. Coordenadas espaciales y temporales de los cucapá/cocopah, p. 40).

En Pozas de Arvizu, Victoria tiene su casa enfrente de la cual se encuentra otra desocupada. Mientras me la enseña, me dice: “esta le pertenece a una de mis hermanas que vive en San Luis Río Colorado, ahí paga renta... Es que a ella le gusta batallar”. Aun el hecho de vivir en la “reserva” implica otro tipo de batalla, empezando por la de conseguir trabajo: “Quiero trabajar...” dice Victoria. En este mes de mayo 2015, acaba de terminar la temporada de pesca y tiene la expectativa de empezar a trabajar en una fábrica en los próximos días, la cual se encuentra a casi dos horas en camión del ejido.

Como lo señala Everardo Garduño, se puede observar que entre los indígenas ejidatarios, “más allá de toda situación formalizada el verdadero motor de la acción social es la familia extensa. Ya que el mundo social de cualquier indígena es en términos inmediatos la familia nuclear y posteriormente el linaje o aquel grupo cuyos miembros comparten con él el apellido materno o el apellido paterno” (1994, p. 192). En cuanto la conocí, en marzo de 2015, Victoria todavía vivía en el ejido Pozas de Arvizu, con sus dos hijos, Israel y Tony, los cuales tenían 11 y

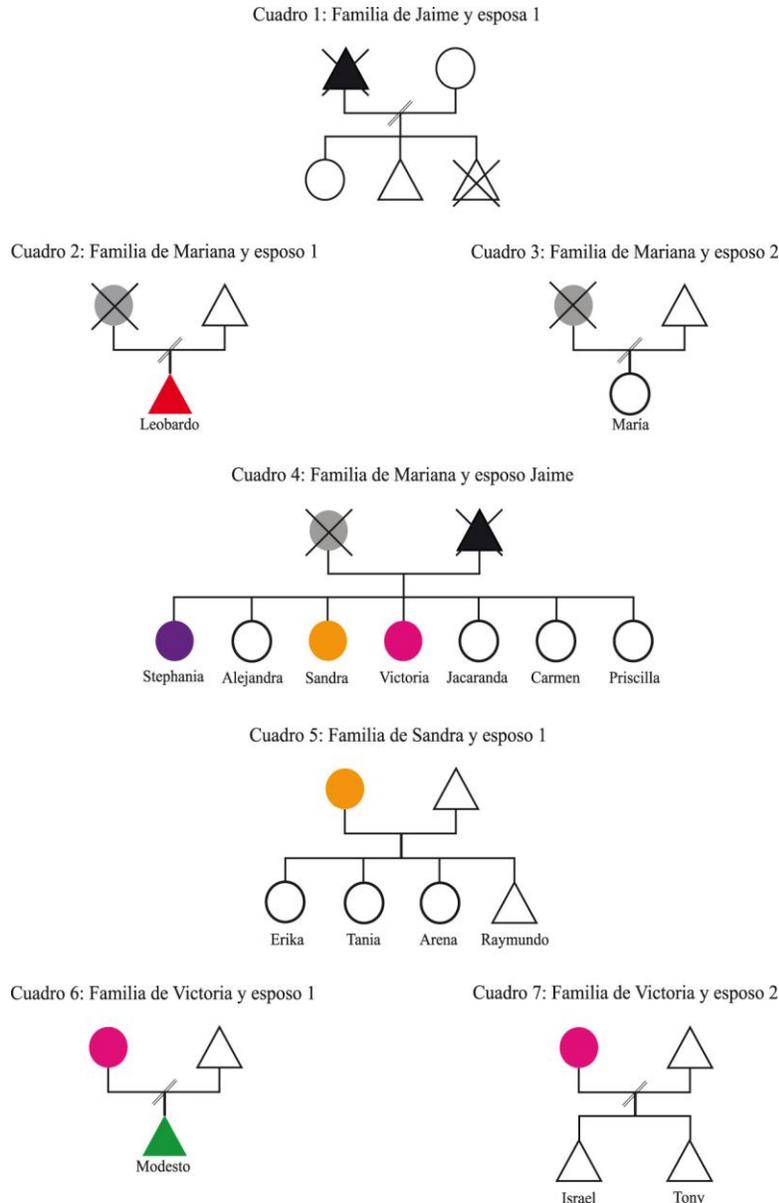


Figura 1. Gráfico de parentesco, Hervé Tostivint (2017)

Desde finales de 2015 hasta principios de 2017, ella vivía en San Luis Río Colorado, sus hijos también, pero no con ella sino que cada uno se fue a vivir por su lado con una de las hermanas de su mamá, hasta volverse a instalar de nuevo con ella y su pareja actual, en la ciudad de San Luis Río Colorado. En el ejido Pozas de Arvizu, en otra casa, en el mismo terreno donde vivía Victoria, vive su primer hijo, Modesto de 22 años, nacido de otro padre. En total, Victoria tiene un medio hermano, y una media hermana (del lado de su mamá, Mariana), una media hermana y dos medio hermanos, de los cuales se murió uno (del lado de su papá, Jaime) y 6 hermanas, esto es, 11 en total, o sea que son 12 con Victoria, entre los cuales solo una vive en el ejido Pozas de Arvizu, Stephania de 47 años, y cinco en San Luis Río Colorado, Sonora. Del lado de su mamá (Mariana), su medio hermano, Leobardo, su media hermana, María, y su tío Mauro se fueron a vivir al otro lado de la frontera, desde hace 20 a 30

13 años (véase figura 1, p. 13). Desde finales de 2015 hasta principios de 2017, ella vivía en San Luis Río Colorado, sus hijos también, pero no con ella sino que cada uno se fue a vivir por su lado con una de las hermanas de su mamá, hasta volverse a instalar de nuevo con ella y su pareja actual, en la ciudad de San Luis Río Colorado. En el ejido Pozas de Arvizu, en otra casa, en el mismo terreno donde vivía Victoria, vive su primer hijo, Modesto de 22 años, nacido de otro padre. En total, Victoria tiene un medio hermano, y una media hermana (del lado de su mamá, Mariana), una media hermana y dos medio hermanos, de los cuales se murió uno (del lado de su papá, Jaime) y 6 hermanas, esto es, 11 en total, o sea que son 12 con Victoria, entre los cuales solo una vive en el ejido Pozas de Arvizu, Stephania de 47 años, y cinco en San Luis Río Colorado, Sonora. Del lado de su mamá (Mariana), su medio hermano, Leobardo, su media hermana, María, y su tío Mauro se fueron a vivir al otro lado de la frontera, desde hace 20 a 30

años, a las *West & East Cocopah Indian Reservation* (véase mapa 3, p.14) de Somerton, Arizona, donde se casaron e hicieron su vida: “[...] el más grande está en Estados Unidos, y la que sigue de él también. Ella va y viene”, comenta Victoria al respecto. Del lado de su papá (Jaime), una media hermana también vive en Somerton, Arizona, y un medio hermano en San Luis Río Colorado, Sonora, aun no he tenido la oportunidad de entrevistarme con ellos.



**Mapa 3. West, East y North Cocopah Indian Reservation, Somerton y Yuma, Arizona
Ejido Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora (2017)**

Screen Shot Google Maps
<https://www.google.com.mx/maps/@32.553826,-114.9269922,77227m/data=!3m1!1e3>

Los cucapá no tienen derecho a una visa específica que tome en cuenta el hecho de que ese grupo ha sido separado por la frontera. Así, en agosto de 2013, el entonces líder tradicional de los cucapá de Pozas de Arvizu, Sonora, Nicolás Wilson Tambo, declaraba en una entrevista publicada por el sitio internet de Radio Fórmula lo siguiente: “[...] ‘Los que pueden sacan su visa van a Arizona, pero los que no, no pueden pasar, es un problema’, al señalar que hasta los años sesenta para dejarlos cruzar por la aduana sólo era necesario que comprobaran su estatus de indígenas. Para obtener ese pasaporte, el gobierno de Estados Unidos pide como requisitos los documentos de identidad, solvencia económica y residencia fija en México, lo que algunos cucapás no pueden comprobar, aseguró”.¹⁵ En efecto, los requisitos respecto a la visa, para los cucapá de la familia con la cual he trabajado, son los mismos que para todos los mexicanos.

La misma nota, también dice que Nicolás Wilson Tambo “indicó que este asunto los ha dividido, pues también otros cucapás de Arizona no desean visitar el lado mexicano, debido a los mismos problemas, ya que algunos de ellos no tienen completa su documentación”. Por otro lado, se encuentran cucapá con apellidos anglosajones en el ejido Pozas de Arvizu, porque “cuando el gobierno mexicano les adjudicó los terrenos del ejido Pozas de Arvizu, se sabe que varios de los cucapás venían procedentes de Arizona, porque migraban entre ambos países de forma itinerante”.

En el año 1936, la política migratoria de los Estados Unidos dio un giro drástico respecto a la circulación de los indígenas, lo que denota el carácter cambiante de la política estadounidense respecto a este tema. Para José Alfredo Gómez Estrada (2000):

¹⁵ Cruce transfronterizo representa problema para indígenas cucapás. Artículo de Notimex en el sitio de Grupo Fórmula, agosto 08, 2013. <http://www.radioformula.com.mx/notas.asp?Idn=345533>

[...] el servicio de inmigración de ese país suspendió de modo definitivo la licencia que permitía a los indígenas cruzar la frontera y trabajar en los valles de Yuma e Imperial. Los indígenas que entonces se hallaban establecidos en California o en Arizona tuvieron la opción de quedarse en reservaciones como indios estadounidenses o regresar al valle de Mexicali. Muchos eligieron la primera opción. De este modo, la dispersa tribu cucapá[/cocopah], desintegrada a causa de su gradual incorporación a la economía de mercado como trabajadores asalariados quedó separada por una línea fronteriza. A partir de entonces, los cucapá quedaron divididos en dos grupos que en el futuro habrían de reunirse de manera esporádica, a pesar de la cercanía geográfica de sus lugares de asentamiento (pp. 110-111).

Así, es a partir de los años treinta del siglo XX que se empieza a establecer formalmente esa distinción nacional entre cucapá, es decir indígenas mexicanos de un lado, y por otro lado cocopah, o sea *American Natives* estadounidenses.

Así, en la actualidad, si María, una de las hermanas que vive en Somerton, Arizona, va y viene los fines de semana, Victoria lleva por lo menos cuatro o cinco años sin ir del otro lado, desde entonces no ha tramitado su visa, lo cual se ha vuelto cada vez más complicado y costoso. Se acuerda que cuando era niña pasaba la frontera en el coche de su cuñado, o sea de un cocopah viviendo en la *Cocopah Indian Reservation*, acompañada de sus tres hermanas menores, sin que los revisaran en aduanas. Ahora es diferente, hasta tratándose de niños pequeños, los agentes de la garita fronteriza preguntan, revisan y piden documentación de todos los pasajeros. El hecho de pasar la frontera física de México a Estados Unidos y la forma en que uno es cuestionado y revisado en las aduanas tiende a crear un sentimiento de culpabilidad, en el sentido de sentirse culpable de un posible crimen o transgresión. Como lo escribe Alejandro Lugo (2000): “*While*

borders are there to be crossed, they are also designed to mark safe and unsafe places. [...], not everybody manages to cross the border between Mexico and USA. Not everybody can afford it, either in terms of money, time, or paperwork” (p. 358). Así, entre las siete hermanas; Stephania, Alejandra, Sandra, Victoria, Jacaranda, Carmen y Priscilla, solamente una tiene visa: Priscilla, quien es la más joven.

En este trabajo de investigación, consideré las trayectorias, los desplazamientos y los recorridos actuales y pasados, reales o soñados de los cucapá/cocopah, y por lo tanto articulé mi investigación alrededor del concepto de *parkour* o *art du déplacement* (véase Capítulo II., p. 77), concepto que he desarrollado en el contexto de la presente tesis. El *parkour* ayuda a reconocer y comprender la movilidad geográfica y social así como las formas interiorizadas de esta movilidad como parte de la identidad de los cucapá/cocopah.

Cabe mencionar aquí que el término proviene de un deporte extremo que consiste en hacer coincidir el desplazamiento del participante a un recorrido predefinido o improvisado, lleno de obstáculos previamente existentes; como los edificios, el mobiliario urbano o el parque de una ciudad. Así, el *parkour* o *art du déplacement* es el arte de saber desplazarse dentro de un espacio conocido o no, con la capacidad de librar los obstáculos previstos o por surgir, anclado en un conocimiento acumulado, aun suficientemente flexible para adaptarse.

Consideré el *parkour* cucapá en sus diferentes aspectos: familiar, étnico, laboral, etc., tanto en el espacio como en el tiempo, en el presente, con referencias a un pasado reciente, como es la infancia o lejano, tanto con base en los relatos de mis informantes a través de la etnografía, como de las diversas investigaciones históricas; McGuire (1982), Gómez Estrada (2000) Magaña Mancillas (2010a, 2010b), Ramírez Zavala (2011), Samaniego López (1996, 2015), Navarrete (2016) y etnográficas o antropológicas, realizadas con los cucapá/cocopah, hasta la

fecha; Gifford (1933), Spicer (1962), Kelly (1977), Garduño (1994), Tisdale (1997), Castro (2000, 2011), Álvarez de Williams (2004), Navarro Smith (2012), Muehlmann (2013).

El *parkour* debe considerarse en su dimensión espacio-temporal para entender la construcción identitaria; su movimiento, en reminiscencia a los relatos de los participantes a través de la etnografía. Es en ese sentido que he buscado recrear con mis informantes, a través de sus historias de vida recolectadas, con base en entrevistas semi estructuradas o diálogos a dos o más voces, sus *parkours*. Esa etnografía consistió también en un trabajo regular de observación participante o convivencia a lo largo de más de dos años, iniciado el 16 de septiembre de 2014, — con estancias de uno a tres días, con un ritmo de una a tres veces al mes en promedio, hasta el 19 de diciembre de 2016.

Mi trabajo de campo me ha llevado a distintos lugares: al ejido Pozas de Arvizu, a San Luis Río Colorado, o al campo, en Sonora; al ejido El Indiviso y sus alrededores, es decir en las orillas como sobre las aguas del golfo de California, al ejido Cucapah Mayor y al ejido Kiliwa en Baja California, así como a las *West, East & North Cocopah Indian Reservation*, a Somerton, y también a Yuma y a Phoenix,¹⁶ en Arizona. Pensé mi metodología como un acompañamiento a los *parkours* o movimientos de mis informantes, sin dudar en provocar algunos, tal y como una pregunta puede llegar a generar una respuesta inesperada.

Se trata de un acercamiento microsociológico, o mejor dicho de una antropología de lo íntimo, lo cual relaciono con la idea de Ann Stoler cuando afirma “... *that matters of the intimate are critical sites for the consolidation of colonial power, that management of those*

¹⁶ “Number 3: Phoenix, Arizona. Arizona is home to 22 federally recognized tribes, and Phoenix itself is home to 43,724 Native Americans”. Top 5 Cities With The Most Native American. Artículo de Sara Schwartkopf en el sitio *Indian Country, Media Network*, julio 29, 2013. <https://indiancountrymedianetwork.com/news/native-news/top-5-cities-with-the-most-native-americans/>

domains provides a strong pulse on how relations of empire are exercised, and that affairs of the intimate are strategic for empire-driven states” (2006, p. 4). Esas cuestiones tienen que ver tanto con Estados Unidos como con México, porque a mi entender el asunto del “*internal colonialism” of Native Americans, ...*”, como lo plantea Stoler refiriéndose a Hode, aplica para ambos países (2006, p. 12). La zona fronteriza en la cual trabajé, es una región que tanto México como Estados Unidos han buscado explotar por sus diversos recursos naturales, por lo menos, desde la segunda mitad del siglo XIX.

Si, desde la perspectiva académica bajacaliforniana, los estudios, respecto a los cucapá, se han enfocado, hasta la fecha en el ejido El Mayor, Baja California, es porque, al parecer, los límites de la investigación fueron los del Estado de Baja California.¹⁷ Las razones son de orden geográfico, político y económico. El hecho es que el ejido Pozas de Arvizu pertenece al Estado de Sonora lo que obviamente lo separa de Estados Unidos, pero también de Baja California. Y, aunque se trate de una frontera administrativa entre dos estados mexicanos, esa última, probablemente, ha contribuido en no incluir de manera sistemática a este ejido en estudios anteriores, por lo menos en lo que concierne a los estudios académicos bajacalifornianos.

Pozas de Arvizu, Sonora, ha sido sino olvidado, poco considerado. Así, la misma academia sonorenses ha demostrado poco interés con base en el tema de los cucapá.¹⁸ Lo que se debe, sin duda, al alejamiento de Hermosillo, la capital del estado de Sonora, respecto a Pozas de Arvizu, pero también a la concentración de los estudios acerca de grupos indígenas más notablemente identificados como sonorenses, entre los cuales se encuentran los *Tohono*

¹⁷ Aún, en el 2015 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) contrató al antropólogo Everardo Garduño para la redacción de un reporte titulado: *Diagnóstico sociodemográfico, socioeconómico y sociocultural del pueblo cucapá en Sonora Ejido Pozas de Arvizu*, pero se trata de un encargo de la CDI y no de una iniciativa de orden académico.

¹⁸ Véase la única monografía realizada en el contexto del ejido Pozas de Arvizu, por un miembro de la academia Sonorense: Castro, T. (2000). *Cucapá, Esbozo de una cultura minoritaria en un espacio fronterizo*. Hermosillo: Dirección General de Culturas Populares.

O'odham (Papago), *Comcáac* (Seri), *Ki Wika Pa Wa* (Kikapú), *O'ob* (Pima), *Makurawe* (Guarijio), *Yoeme* (Yaqui) o *Yoreme* (Mayo). Desde la academia estadounidense, las investigaciones acerca de los cocopah se han concentrado en la *Cocopah Reservation* en Somerton, Arizona. Así, el grupo cucapá ubicado en Pozas de Arvizu, Sonora, ha sido poco estudiado, por lo tanto acercarme a él, permitió ampliar el conocimiento respecto a las identidades cucapá/cocopah.

En mi opinión, aprehender el tema de los cucapá desde los estudios socioculturales, no se puede realizar con base en las fronteras geográficas de un estado, al contrario implica hacerlo a partir de una lógica de fronteras cruzadas. Así, coincido con Marisa Belausteguigoitia cuando acierta: “El cruce entre pedagogía crítica y ruptura epistemológica se constituye como fundacional en los estudios culturales [...], lo que da lugar a estos estudios es, [...] una nueva forma de administración y producción del conocimiento, cuya operación esencial es el cruce de fronteras disciplinarias y geoculturales” (2009, p. 106).

Por tanto, mi trabajo de investigación se inscribe en esta definición de los estudios culturales, o sea en una lógica de fronteras cruzadas. Se trató, para mí, de acompañar a los cucapá, de recorrer con ellos sus caminos y de trazarlos. Eso implicó una forma diferente de producción del saber, no tanto basada en la memoria, o sea en la transmisión de saberes si no en los *parkours*, lo que necesitó una larga y extensa convivencia con ellos y no la sola realización de entrevistas. Esta perspectiva epistemológica posibilitó una mejor comprensión de la situación contemporánea del tema de los grupos indígenas en el espacio fronterizo México/Estados Unidos.

También debo de añadir que concuerdo con Belausteguigoitia cuando escribe que “Los estudios culturales [...] Se han nutrido de teorizaciones alternativas tales como el análisis del

discurso, el psicoanálisis, la semiología y la deconstrucción para criticar nociones disciplinarias de espacio e identidad” (2009, p. 107). De modo que hice de mis informantes los principales protagonistas de mi trabajo de investigación dentro del espacio fronterizo, y realicé en conjunto con ellos lo que llamo una antropología íntima (véase capítulo III).

Asimismo, no se trata únicamente de considerar fronteras geográficas sino fronteras, tal y como han sido definidas por los estudios transfronterizos. Lynn Stephen escribe respecto a los migrantes indígenas oaxaqueños con los cuales ha trabajado: *“They have crossed racial and ethnic boundaries within Mexico that have followed them to the United States. They have crossed class and regional economic boundaries as they have been inserted as workers into different kinds of agricultural production systems and service sector economies at different points in time. They have crossed the boundaries of the nation-state as they move between countries”* (2007, pp. 5-6). Esa afirmación puede aplicarse a los cucapá/cocopah, quienes desde la infancia están expuestos no a la discriminación, como suele llamarse comúnmente en México, sino al racismo de ambos lados de la frontera, es decir tanto por mexicanos¹⁹ como por estadounidenses. Como lo comenta Stoler: *“racialized assumptions about the inner person were first rejected by Mexican scientists only to be later implicitly embraced by them”* (2006, p. 16). Los cucapá también atravesaron y atraviesan fronteras de clase o fronteras económicas

¹⁹ *“Los reflejos racistas. A mi juicio, la principal moraleja [...] es que la repetición de las burlas y juicios negativos sobre la piel morena y los rasgos ‘indígenas’ termina por acendrar y reforzar en la mente y en los sentimientos de los burladores y de los burlados [...] la convicción de que la belleza se asocia con la piel más blanca y los rasgos más ‘europeos’ y que cualquier otro tipo físico es merecedor de desprecio y escarnio, que ser ‘güerito’ es más deseable y respetable que ser ‘prieto’.*

Como muestran los estudios de diferentes psicólogos sociales en Estados Unidos y otros países, estas asociaciones se transforman en arraigadas costumbres por medio de la repetición y de la confirmación de los prejuicios desde la infancia en adelante. [...]

Para quienes hemos crecido en una sociedad racista como la mexicana, la vinculación automática que establecemos entre el aspecto físico y la condición social de las personas forma parte de las herramientas que empleamos todos los días para juzgar a los demás y, también, a nosotros mismos” (Navarrete, 2016, pp. 54-55).

regionales. Algunos cruzan o cruzaron la frontera internacional, en un pasado reciente, o ya relativamente lejano, el cual atañe al *parkour* de los antepasados de los actuales cocopah.

Mi interés no está en la “*salvage ethnography*” o etnografía de rescate generalmente practicada por los investigadores de la región, no solamente a inicios del siglo XX, sino hasta la fecha. Diana Taylor acierta: “*UNESCO’s goal seems to protect certain kinds of performances- basically, those produced by the “traditional” and “popular” sectors. This move repeats the salvage ethnography of the first half of the twentieth century, implying that these forms would disappear without official intervention and preservation. [...] the ‘preservation’ argument [...], to my mind, barely conceals a deep colonial nostalgia*” (2003, pp. 23-24).

Según mi punto de vista, es particularmente llamativa la situación geográfica contemporánea de los cucapá/cocopah y por consiguiente los desplazamientos que implica esa posición en los espacios fronterizos; que sean locales, interestatales o internacionales. Concretamente, como lo mencioné anteriormente, mi investigación no se limitó a un lugar fijo, sin embargo el ejido de Pozas de Arvizu, Sonora, siendo la “cuna” de la familia que estuve acompañando, fue el eje articulador de mi trabajo de campo. Eso implicó, para mi, tener la misma movilidad que mis informantes.

En definitiva, me enfocaré en los conceptos de *parkour(s)* o *art du déplacement*, identidad(es) y fronteras, desde los estudios (socio)culturales o *cultural studies*, como desde los estudios transfronterizos o *transborder studies*, con el fin de poner en perspectiva los *parkour(s)* de los cucapá/cocopah en la zona fronteriza, en su nivel local, con la cuestión global que ese espacio representa.

Así, mis preguntas de investigación son las siguientes (véase definición de *parkour* en pp. 17-18): ¿Cuáles son los *parkours* [pasados], existentes [actuales] o probables [virtuales] de los cucapá/cocopah? ¿Cómo los conciben, establecen, experimentan o interiorizan? ¿En qué [y de qué manera] pueden influir la(s) distinta(s) frontera(s), nacionales, estatales, sociales, culturales y mentales sobre sus *parkours*? ¿De qué manera los *parkours* forman parte y son constituyentes de sus identidades? ¿Cómo se construyen sus identidades respecto a sus *parkours*?

La tesis se encuentra dividida en tres capítulos. En el primer capítulo, titulado “(Historia de) los cucapá/cocopah”, hablaré del contexto político, histórico y académico al cual se enfrentaron los indígenas, especialmente en el noroeste de México, definiré las coordenadas espaciales actuales y pasadas de los cucapá/cocopah, analizaré los aspectos etno-históricos relativos a los cucapá/cocopah otorgando un enfoque particular a los diferentes nombres que les ha asignado la academia, así como sus supuestos significados.

En el segundo capítulo, “Concepto de *parkour* vs. *Parkour Concept*”, elaboraré y definiré el concepto de *parkour*, tanto en sus aspectos metodológicos, como teóricos. Explicaré que el *parkour* puede ser considerado como un concepto global, el cual se adapta particularmente al contexto internacional de la zona fronteriza México-Estados Unidos. También desarrollaré un apartado acerca del *parkour* antropológico, dado que me encuentro en una posición que calificaré de transacadémica.²⁰

²⁰ Me formé inicialmente en la academia francesa, donde estudié sociología en la facultad *Arts et Sciences Humaines, Université François Rabelais, Tours, Francia*, etnología, en la *Université Victor Segalen, Bordeaux 2, Burdeos, Francia* y cine en la *Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, Burdeos, Francia*. Elaboré la presente tesis en el IIC-Museo UABC, Mexicali, Baja California (Instituto de Investigaciones Culturales-Museo Universidad Autónoma de Baja California). Durante este periodo, también realicé estancias en la STS-ASU (*School of Transborder Studies, Arizona State University*) en Tempe, Arizona, así como en el CRIM-UNAM, (Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México) en Cuernavaca, Morelos.

En el tercero y último capítulo, “Una etnografía nómada”, demostraré a través de las divisiones del concepto de *parkour* y desde la subjetividad de mis informantes, es decir, desde sus distintas experiencias o diferentes *parkours*, cómo el nomadismo ha sido interiorizado por ellos. Consideraré la zona fronteriza internacional, así como fronteras más ocultas, relacionadas a las “reserva(s)” cucapá/cocopah, la clase social, la identidad, la nacionalidad, la etnicidad, o el color.

Como lo mencioné anteriormente, no creo ni pretendo que exista una verdad absoluta. Mi intención es en primer lugar proponer una crítica constructiva a los trabajos ya existentes, en segundo lugar desarrollar un nuevo concepto de análisis llamado *parkour* desde la transdisciplinariedad, y en último lugar, contribuir a una reflexión contemporánea, desde la experiencia vivida de los cucapá/cocopah, sin omitir las luchas internas que atraviesan esos grupos, los cuales pude aprehender en su complejidad a través de una etnografía nómada de sus *parkour(s)*.

Capítulo I. (Historia de) los cucapá/cocopah

I.I. Breve acercamiento al contexto político, histórico y académico

“En suma, los mestizos nunca han sido homogéneos, pues siempre ha habido unos más iguales que otros. La tan cacareada unificación racial de los mexicanos, nuestra unión en una sola raza mestiza, nunca ha sucedido y en su lugar nos ha dejado con un racismo feroz y no reconocido”.

Federico Navarrete, en *México racista* (2016, p. 136).

Alexander von Humboldt (véase mapa 4, p. 27)²¹ sería el primero en mencionar el término de desigualdad^{22 23} a inicios del siglo XIX para describir la situación de los indígenas en México, así Ana Luz Ramírez Zavala escribe: “la novedad son las consideraciones del alemán en relación con la desigualdad que sufrían los indios y las sugerencias que hizo con respecto a desaparecer muchas de las disposiciones que impidieron que durante el régimen colonial fueran tratados con equidad al resto de la sociedad” (2011, p. 1660).

Mientras tanto, desde las cortes de Cádiz se había exigido la desaparición de la minoría de edad así como la imparcialidad jurídica para los indígenas. No obstante, este procedimiento no se dio de forma exacta, ni homogénea, según los diferentes contextos regionales. Así, “como

²¹ *The Simon Burrow Transborder Map Collection* es propiedad de la *School of Transborder Studies – ASU*. In 2012, Simon Burrow gifted over 100 historic maps to the *School of Transborder Studies (STS) at Arizona State University* [...] *These maps illustrate how boundary making and nation state borders have changed overtime.*

²² El jurista y sociólogo, Andrés Molina Enríquez, quien fomentó la reforma agraria en México, escribió en 1909, *Los grandes problemas nacionales*, libro en el cual subrayó la trascendencia del mestizaje y denunció las consecuencias de la desigualdad social en México. <http://www.centrolombardo.edu.mx/wp-content/uploads/2016/07/los-grandes-problemas-de-mexico-molina.pdf>

²³ “México es el país de la desigualdad, no sólo económica, medida en ingresos, sino social, afirmaron investigadores de El Colegio de México (Colmex), quienes destacaron que entre los desafíos para abatirla está la ‘lentitud con la que ocurren los cambios’ para generar una sociedad más equitativa. [México], el segundo [país] más dispar de América Latina, sólo después de Chile”. México, el país de la desigualdad económica y social: especialistas. Artículo de Laura Poy Solano, en el periódico *La Jornada*, marzo 18, 2017. <http://www.jornada.unam.mx/2017/03/18/sociedad/029n1soc>



**Mapa 4. Carte générale des États-Unis Mexicains, de la République du Texas
 et des États de L'Amérique Centrale, A. Brué (1835)**
 "L'intérieur du Mexique est tracé d'après la grande carte de M. Alex^{de}. de Humboldt"
 (Extracto de la "Nota" en el mapa)
 The Simon Burrow Transborder Map Collection

se logra apreciar en la prensa, en la segunda década del siglo XIX, se seguía pugnando por hacer desaparecer el trato del indio como menor de edad, pues esto los separaba de las demás clases sociales haciéndolos distintos” (Ramírez Zavala, 2011, pp. 1664-1665). Aunque esa situación contradice el discurso oficial reivindicado por los insurgentes a la hora de la independencia:

..., el adjetivo que recibió el indio fue ‘infeliz’ cuando se hacía referencia al régimen colonial, mientras que se le dio la categoría de ‘ciudadano’ cuando se hablaba del gobierno liberal. En este mismo tenor, cuando se relacionó el término indio con autoridades coloniales, éstas fueron denominadas como ‘sus conquistadores’. En contraposición se llamó ‘libertadores’ a los insurgentes, de esta manera, se puede observar cómo se construyó el discurso de los nuevos hombres en el poder, quienes utilizaron la imagen del indio para legitimar la vida independiente de México (Ramírez Zavala, 2011, pp. 1662-1663).

Por el contrario, México, una vez que triunfó la independencia, fue confiscado por una élite. Venció el país, pero su propio pueblo no se benefició de la independencia. Así como lo afirma Stoler: “*Global events have placed empire under new scrutiny, helping to remind us that ‘exceptionalism’ is a shared self-description of imperial forms and that every empire imagines itself an exception*” (2006, p. 12). Es en ese sentido que Stoler hace referencia al “*internal colonialism*” de los *Native Americans* por Estados Unidos. Yo sugiero que ese concepto se aplica también a México, y que por lo tanto puede calificarse de “colonialismo interno” el trato a

los indígenas por los Estados Unidos Mexicanos desde la independencia.²⁴ Así, a partir de los años cuarenta del siglo XIX:

[...] el indio es públicamente considerado como el símbolo del atraso económico, pues el hecho de que grandes extensiones de tierras se encontraran bajo propiedad comunal y que los indígenas no tuvieran grandes necesidades y aspiraciones económicas fue visto como obstáculo para el progreso de la agricultura. [...] las medidas políticas tomadas décadas atrás para suprimir aquello que hacía jurídicamente diferente a los indígenas no habían generado su integración a la sociedad, se consideró urgente poner en el mercado los bienes que poseían y, al mismo tiempo, estos fueron requeridos como fuerza de trabajo (Ramírez Zavala, 2011, pp. 1669-1670).

Como resultado, el “cambio” en la forma de tratar a los indígenas del siglo XVIII al siglo XIX, y en particular por lo que se refiere a los indios del noroeste de México, se puede resumir de la siguiente forma:

Desde la otredad, es decir, los españoles y novohispanos principalmente del noroeste de la Nueva España, esos indios fueron definidos de una manera general como ‘gentiles’, es decir ‘sujetos de transformación y, por tanto, materia de trabajo misional’ (Sheridan, 2004, p. 449), pero también una vez convertidos pasaban a ser súbditos de la corona y como tales eran codiciados por soldados misionales y mayordomos que los clasificaron como indios de paz o indios de guerra, y con el paso del tiempo los rancheros los aglutinaron en la expresión muy decimonónica de ‘indios bárbaros’ (Magaña Mancillas, 2010b, p. 126).

²⁴ Esta idea también ha sido desarrollada por el sociólogo y crítico mexicano Pablo González Casanova. Véase el artículo: Colonialismo interno, una redefinición. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM, octubre, 2003. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf

Si bien, México y Estados Unidos representan dos culturas políticas diferentes, en la frontera, a mediados del siglo XIX, según Marco Antonio Samaniego López, ambos países tienen por lo menos las mismas preocupaciones de orden capitalista, las cuales consisten en “aprovechar recursos naturales”, así como librarse de “los mismos enemigos; los ‘indios bárbaros’ [...]. El indígena siempre ha sido anarquista” (2015).²⁵ Asimismo Ramírez Zavala afirma que también:

..., existía la visión del indio nómada que se había resistido a la evangelización y que causaba estragos a las poblaciones fronterizas, como salvaje, bárbaro, hostil, gandul, enemigo, al que se le debía combatir con las armas. Este tipo de calificativos hacia estos grupos indígenas justificaron las estrategias de pacificación, entiéndase campañas militares, recurrentes desde la época colonial hasta la primera mitad del siglo XIX, cuando las incursiones de éstos se hicieron más constantes por el avance de la colonización del sur de Estados Unidos y por la decadencia de las instituciones coloniales como el presidio y la misión.

Los indios nómadas que asolaron la región fronteriza de México fueron combatidos con las armas tanto civil como militarmente, pues eran vistos como un enemigo público porque el peligro que implicaba su presencia en la zona impedía el desarrollo de las actividades económicas como eran la ganadería, la minería y el comercio, ya que solían asaltar a los viajeros, cometer abigeato, incendiar los pueblos. Las autoridades no lograban evitar las incursiones de apaches, viéndose en la necesidad de permitir que los vecinos de las regiones fronterizas tomaran el control de la situación; había que

²⁵ Samaniego López, Marco Antonio (noviembre, 2015). *Anarquismo en la frontera. A fines del siglo XIX, principios del XX*. Seminario permanente de estudios sobre el norte de México. Formas de hacer política en la frontera México - Estados Unidos. Siglo XIX y XX. Perspectivas teórico-metodológicas, 31 de noviembre, IIC-Museo UABC, Mexicali.

exterminar a los ‘bárbaros’, ya que desde tiempos coloniales no habían aceptado la evangelización y sus correrías frenaban la posibilidad de hacer prosperar la frontera (2011, pp. 1672-1673).

A finales del siglo XIX y principios del XX, los anarquistas proponen en cambio “una visión internacional, en contra del Estado, de las leyes, de la propiedad” y promueven “la muerte al gobierno, muerte a los funcionarios, muerte a los sacerdotes”, así como “una propuesta internacional sin fronteras” (Samaniego López, 2015). “De 1903 a 1907”, los Estados Unidos promulgan “leyes que no permiten el ingreso de anarquistas” al territorio estadounidense, seguidos por “México en 1908” (2015).

Para Samaniego López lo que está en juego son los recursos naturales. Así “la revolución hidráulica de los siglos XIX y XX”, la cual tuvo como objetivo “transformar lo café en verde”,²⁶ tanto en México como en Estados Unidos selló entre ambos países una “unidad que sigue vigente hasta el día de hoy” (2015). El imaginario político, a finales del siglo XIX e inicios del XX, de ambos lados de la frontera se resume en la “conquista del desierto”. Es decir, que a pesar de las invasiones norteamericanas, existe “una conjunción de intereses, desde por lo menos 1900”, que Samaniego López define como la “ambigüedad de la zona fronteriza”, zona en la cual, los indígenas son claves, dado que en un nivel político se vuelven de nuevo francamente utilitarios. En efecto, a principios del siglo XX, con la revolución mexicana,²⁷ aparecen las verdaderas premisas de un discurso indigenista, casi un siglo después de la independencia de México en 1821.

²⁶ Véase mapa 3, p. 14.

²⁷ “Las élites que ascendieron con la Revolución mexicana tenían también una ansia de abolengo que se compaginó a la perfección con la habilidad de cintura de las añejas élites, siempre dispuestas al gatopardismo, es decir, a cambiar para seguir iguales” (Navarrete, 2016, p. 155).

El discurso que pronunció Lombardo Toledano, político y filósofo mexicano, en representación de México en el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, Michoacán, México, en 1940, resume la actitud del poder hacia los indígenas en México, desde la conquista:

Por muy valiosos que hayan sido los casos de ayuda positiva a los indígenas de México, a partir del siglo XVI; por muy generosos que hayan sido frailes y educadores durante el virreinato, no se puede calificar el régimen político social de la Colonia como un régimen favorable a los derechos económicos, sociales, políticos, y culturales de los indígenas. Y durante la vida de México independiente, tampoco se puede afirmar que se haya iniciado una política diversa respecto del tratamiento a los indígenas, de la política de la Colonia. Ayer, los indígenas hicieron, junto con criollos y mestizos, la Guerra de Independencia; pero al triunfo de la causa popular no fueron, ni con mucho, los indígenas los que participaron en la responsabilidad de los gobiernos de México. Siguió siendo los parias de siempre, siguieron siendo los asalariados paupérrimos; en muchos casos, los esclavos, de hecho, de los tiempos pasados (Del Val y Zolla, 2014, p. 286).²⁸

Es interesante al respecto, el siguiente extracto del discurso que pronunció el presidente mexicano, Lázaro Cárdenas del Río, en el mismo Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, Michoacán, México, en 1940, ya mencionado: “Nuestro problema indígena no está en conservar “indio” al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más el sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que

²⁸ Vicente Lombardo Toledano (1940). Discurso pronunciado por Vicente Lombardo Toledano, Delegado de México, respecto al problema fundamental del indio. En *El problema del indio*, México, SEP, Colección SepSetentas, 1973, pp. 127-135.

fortalecerán el espíritu patrio, afirmando la personalidad de México” (Del Val y Zolla, 2014, p. 280).²⁹ Este extracto demuestra que la política de Cárdenas hacia los indígenas no está pensada específicamente para ellos, sino más bien con la intención de asimilarlos a la sociedad mexicana como campesinos.

En una entrevista, Onésimo González Saiz, ex-líder tradicional de los cucapá en Baja California explica: “Mire, [...] yo recibí muy pequeño esta porción; ya estaba muy limitada, porque a principios del siglo [XX], estábamos solos. No había carretera a San Felipe, [Baja California], y nosotros ya estábamos asentados aquí. El camino hacia el norte era por aquí. A mi padre le tocó pedirle al General Lázaro Cárdenas del Río que nos dieran posesión de estos terrenos y aunque teníamos más, nos quitaron y nos quitaron y sólo nos dejaron aquí, hasta la Laguna Salada. ¿Qué es lo que tenemos...? ¡Nada...! Si usted se fija, aquí sólo tenemos puras piedras y en la Laguna Salada, pura arena, pero no la podemos sacar. Aquí vivimos hasta donde se puede decir, tranquilos, pero con hambre y problemas”.³⁰

En mi opinión, parte de la academia latinoamericana se extravió al querer seguir ciegamente la corriente del descolonialismo, es decir, sin ningún distanciamiento, o sea sin tomar en cuenta las especificidades del continente americano, dado que el descolonialismo, como teoría nació en la segunda mitad del siglo XX a la luz de las descolonizaciones de Africa y Asia. Así Boaventura de Sousa Santos,³¹ autor de “Descolonizar el saber, reinventar el poder”

²⁹ Lázaro Cárdenas (1940). Discurso del Presidente de la República en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, Mich., 14 de abril de 1940. En *Palabras y documentos públicos de Lázaro Cárdenas, 1928-1940*, México, 1984, Siglo XXI, vol. 1, pp. 402-405.

³⁰ Murió el Gobernador de la Tribu Cucapá de Mexicali, Onésimo González Saiz, 60 años de líder tradicional de los Cucapás; su postura contra religiones extrañas; “Ya hemos hecho muchas peticiones y nunca hemos recibido nada...”. Artículo de Enrique Estrada Barrera, octubre 25, 2007. <http://www.periodistasenlinea.org/25-10-2007/13710>

³¹ Boaventura de Sousa Santos (abril, 2017). *Las epistemologías del Sur, la pedagogía del oprimido y la investigación-acción-participación*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Ciudad de México.

(2010) al compartir su propuesta epistemológica, “Las epistemologías del Sur” (de Europa),³² afirma: “he aprendido mucho más con los no académicos (de) que con los académicos, debo decirlo, en mi vida”. En efecto, a mi parecer, siempre será más enriquecedor conectar directamente con la “raza”, como se dice comúnmente en México, que escuchar una conferencia del “taquillero” académico Boaventura de Sousa Santos quien también dice: “esta intervención epistemológica no quiere decir que sea una ruptura total, porque como digo no me gusta una ciencia de moda; las teorías de moda, de esas estamos hartos de verlas, ¿no?”. Si es verdad, estamos hartos de ver las teorías de moda de los demás, tal y como la de los “drones”, la “nueva” teoría de Boaventura de Sousa Santos, con la que concluyó su conferencia en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en la Ciudad de México el 6 de abril de 2017.

No, al contrario, yo pienso que no se deben rechazar trabajos sólo porque son nuevos, viejos o incluso de moda, no me parece ser una razón pertinente, creo más bien que hay que confrontarlos entre sí. Además, las “Epistemologías del Sur” justamente implican el desarrollo de nuevas teorías. Aunque, los dos mayores problemas que veo en ellas, es por un lado el hecho que un movimiento social diga “algo” no significa que sea la verdad y por otro lado dan también a pensar que los movimientos sociales estarían exentos de luchas internas. Bourdieu afirma:

L'appartenance à un groupe professionnel exerce un effet de censure qui va bien au-delà des contraintes institutionnelles ou personnelles : il y a des questions que l'on ne pose pas, que l'on ne peut pas poser, parce qu'elles touchent aux croyances fondamentales qui sont au fondement de la science, et du fonctionnement du champ scientifique. C'est

³² Boaventura de Sousa Santos nació en 1940 en Coimbra, Portugal, y es doctor en derecho por la Universidad de Yale, New Haven, Connecticut en Estados Unidos, y catedrático de sociología en la Universidad Coimbra, Portugal, fundada en 1290, la ciudad universitaria más antigua de Portugal.

ce qu'indique Wittgenstein lorsqu'il rappelle que le doute radical est si profondément identifié à la posture philosophique qu'un philosophe bien formé ne songe même pas à mettre en doute ce doute (1987, pp. 18-19).³³

Lo importante, para mí, es el diálogo. Creo pertinente poner en duda el aclamado discurso del descolonialismo como las “Epistemologías del Sur” que al parecer, pocos cuestionan. Así, para entender mejor la situación específica, no solamente de América Latina, sino de México es imprescindible tener en mente lo que representa “la ideología del mestizaje” en este país. Navarrete afirma al respecto:

En su periodo de auge entre fines del siglo XIX y mediados del XX, la ideología del mestizaje buscó distinguir a su criatura, el mestizo mexicano, tanto de sus progenitoras indígenas como de sus padres europeos. Socialmente, las nuevas y pujantes élites ‘mestizas’, educadas liberales y seculares, de origen plebeyo y de ambiciones modernizantes, se distinguían de las antiguas élites criollas, más tradicionalistas, conservadoras, católicas y con pretensiones aristocráticas.

Autores como Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio o José Vasconcelos consideraban que el mestizo era superior, o al menos estaba mejor adaptado al medio americano que el blanco, y que era en todo caso menos extranjerizante, más auténticamente mexicano. La vocación planetaria de la raza cósmica la habría de llevar incluso a superar a los dominantes y admirados europeos y a las élites blancas que en ese entonces avasallaban todo el planeta (2016, p. 154)

³³ “La pertenencia a un grupo profesional ejerce un efecto de censura que va mucho más allá de los apremios institucionales o personales: hay cuestiones que no presentan, que no se pueden presentar, porque tocan a las creencias fundamentales que están en la base de la ciencia y del funcionamiento del campo científico. Es lo que indica Wittgenstein cuando recuerda que la duda radical está tan profundamente identificada con la postura filosófica que un filósofo bien formado no piensa en poner en duda esta duda” (Bourdieu, 1996, p. 21). Traducción: Margarita Mizraji.

Considerando que en sus inicios el descolonialismo se dio como primera tarea analizar la herencia colonial, es decir deconstruir como lo propone Jacques Derrida, o sea, partir de “lo que sucede”; “...*ce qui arrive [...], c’est ça la déconstruction*” como lo repitió el filósofo en muchas ocasiones.³⁴ En una segunda etapa el descolonialismo plantea no solamente analizar sino proponer una vía alternativa desde los orígenes ¿Qué significa descolonialismo cuando no se puede distinguir lo colonial de lo indígena, lo mexicano de lo indio?

En relación con este tema la señora Sandoval Portillo, indígena cucapá originaria del ejido Cucapá Mestizo, municipio de Mexicali, Baja California, acierta: “Desgraciadamente uno no puede revivir las costumbres, cómo se van a revivir cosas que no se vieron, si ni siquiera se forma una idea de cómo eran. No puede uno voltear el disco nomás por voltearlo, no se puede volver al pasado, imposible. Se puede vivir de recuerdos, eso sí, pero vivir otra vez el pasado está muy difícil. Qué daría yo porque vivieran todas mis gentes, porque regresara lo de antes, pero no, ya nada es igual” (Gómez Estrada, 2000, p. 135).

Si los pueblos han visto sus derechos violados en una total indiferencia en las Américas, Nueva Zelanda, Australia, etc., Will Kymlicka escribe, por ejemplo, que “Brasil ha sido especialmente insistente a la hora de afirmar que no tiene minorías nacionales; lo cierto es que el casi total exterminio de sus tribus indígenas está peligrosamente cerca de ratificar dicha

³⁴ “Comme vous l’imaginez, on me pose souvent cette question, et jamais je ne sais vraiment y apporter une seule réponse. Je vais, si vous le permettez, citer deux ou trois réponses que j’ai improvisées dans des contextes très singuliers, un peu pour déjouer l’autorité de la question elle-même, la légitimité de la question. Parce que je ne crois pas qu’il y ait la déconstruction, il y a des déconstructions qui diffèrent d’un lieu à l’autre, d’un contexte à l’autre [...]. Je dis souvent que c’est ce qui arrive, ce qui arrive est l’impossible, donc l’impossible, il y a la seule chose qui arrive, c’est ça la déconstruction. Mais les deux formules que j’ai risquées un jour dans des contextes très différents, c’est d’une part : la déconstruction c’est l’Amérique, et je vais dire l’Amérique, c’est à dire que c’est ce qui se passe avec les Etats-Unis, et j’essaie d’expliquer jusqu’à quel point ça pouvait avoir du sens. Et, l’autre définition boutade, c’était : la déconstruction c’est plus d’une langue, plus d’une langue”. Derrida, J. (2004). Jacques Derrida & Régis Debray, *Médiologie et déconstruction sur le fil du temps*. En Giesbert, F. O., programa *Culture et dépendances*, canal de televisión France 3. <https://www.youtube.com/watch?v=QLOT5rl9Cwg>

afirmación” (1996, p. 40). Cabe subrayar que, después de una serie de eventos políticos, el Imperio de Brasil se independizó en 1822.

Para Kymlicka (1996), quien está en contra del multiculturalismo, lo asimila a un gueto prohibiendo la integración de las minorías, quien esta a su favor ve en la integración una forma de imperialismo cultural. Kymlicka condena ambas posturas, al ver en cada una de ellas “generalizaciones excesivas” (1996). Distingue dos formas de multiculturalismo, el primero tiene como base la colonización de pueblos previamente autogobernados y el segundo proviene de la inmigración espontánea de personas y familias.

Varios países occidentales son multinacionales, puede tomarse el ejemplo de los Estados Unidos como típico, aunque difícilmente se acepta como tal, donde se cuenta con muchas minorías nacionales; desde los indígenas estadounidenses (*Native Americans*) hasta isleños del Pacífico. Kymlicka comenta que “a las tribus indias se les reconoció como ‘naciones internas independientes’, con sus propios gobiernos, tribunales y derechos establecidos mediante tratados” (1996, p. 27).

La pregunta para Kymlicka es ética: ¿se deben de reconocer las diferencias? Entonces, en una sociedad donde prevalece la heterogeneidad y por consiguiente un conjunto de identidades se pregunta: ¿qué hacer con ellas?, y sobre todo, ¿cómo hacer que existan? Kymlicka define tres tipos de derechos al respecto: 1. Derechos de autogobierno, a través de instituciones políticas que existen dentro del sistema federal, es el caso de las reservas indias, por ejemplo (1996, p. 50). 2. Derechos poliétnicos. El objetivo es de apoyar a los grupos a que puedan reivindicar su particularidad sin frenar “su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante” (1996, p. 53). 3. Derechos especiales de representación para “las mujeres, las

minorías raciales, los pueblos indígenas..., las personas con discapacidades físicas y las económicamente desfavorecidas” (1996, pp. 53-54).

En mi opinión, existe cierta confusión al querer reunir todas las minorías como si sus reivindicaciones siguieran forzosamente la misma dirección. En efecto, ¿qué tienen que ver entre sí, las reivindicaciones de los grupos enumerados por Kymlicka?: “las mujeres, las minorías raciales, los pueblos indígenas..., las personas con discapacidades físicas y las económicamente desfavorecidas” (1996, pp. 53-54). Al respecto Benjamín Anaya (2015)³⁵ comenta que los indígenas chiapanecos no son veganos, mejor dicho que comen carne y por tanto no son compatibles con la minoría vegana, en contra del consumo de animales. Es un ejemplo, entre una infinidad de posibles desacuerdos entre minorías.

Esas propuestas de Kymlicka son las premisas de lo que hoy en día se podría nombrar “activismo legal”, que en lo personal llamaría mejor “activismo funcional” para el sistema, el cual está en boga hoy en día en la academia. Es inútil precisar que el “activismo legal” contemporáneo se encuentra a años luz del anarquismo de los inicios del siglo XX. A mi entender, desde esta perspectiva, los académicos se desencaminaron de nuevo, para ocupar el papel de los políticos, pero fuera de su arena, volviendo una vez más al utilitarismo de la cuestión indígena, dado que los académicos en último instante siempre defenderán su posición de poder así como su poder adquisitivo (o sea, su economía) antes de cualquier otra cosa.

Me parece más congruente la perspectiva de Magaña Mancillas, en la conclusión de su capítulo titulado “Gentiles, neófitos e indios. Formas de definición de la Otridad en el norte de Baja California, 1769-1870”: “Sin embargo, la pregunta es sí los académicos debemos tratar de

³⁵ Anaya, B. (agosto, 2015). *La contracultura Zapatista*. Conferencia en la Facultad de Ciencias Humanas – UABC, Mexicali.

comprender a las sociedades en su devenir histórico-demográfico o sólo fortalecer las reivindicaciones identitarias de un grupo específico. Este trabajo se desarrolla bajo la primera premisa, sin negarle el derecho a los individuos y grupos actuales de construir su memoria colectiva y las nuevas significaciones que consideren adecuadas para sus identidades colectivas” (2010a, p. 86).

Por mi parte, creo que antes de nada, se debe tratar de entender a los grupos estudiados. Para eso es necesario escuchar y observar lo que sucede en la actualidad entre estos últimos. Es decir, darles voz, sin ocultar las luchas internas que atraviesan estos grupos. Si bien me siento solidario con ellos, no promuevo el hecho de imponer decisiones desde fuera, sino como bien dice mi informante Modesto respecto a la regiduría del ejido: “Se necesita que la gente que está ahorita aprenda a escuchar, que observen bien nada más. Mirar así y ya”.

I. II. Coordenadas espaciales y temporales de los cucapá/cocopah

“This land was Mexican once was Indian always and is. And will be again”.

Gloria Anzaldúa, en *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* (1999, p. 113).

El ejido Pozas de Arvizu,³⁶ municipio de San Luis Río Colorado, Sonora, México (véase mapas 1, p. 9 y 2, p. 11), existe desde el año 1942. La sedentarización oficial del grupo establecido en Sonora ocurrió 25 años más tarde que la del grupo ubicado en Arizona, donde la *Cocopah Reservation* (véase mapa *Cocopah Reservation* en la Introducción) se fundó en 1917. El ejido Pozas de Arvizu, también llamado “reserva” por sus integrantes, fue creado a petición de cucapá establecidos en los alrededores del mismo, durante la presidencia de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), sucesor inmediato de Lázaro Cárdenas del Río.

El ejido se encuentra a 18 kilómetros al sur de la ciudad de San Luis Río Colorado, Sonora, México, es decir, de la frontera más cercana con Estados Unidos, que es la de la ciudad de San Luis, Arizona, y a menos de 40 kilómetros de la *West Cocopah Reservation* de Somerton, Arizona. El ejido Pozas de Arvizu así como las *West, East & North Cocopah Reservation*, tienen la gran peculiaridad de encontrarse en una zona geográfica que se caracteriza por ser el casi exacto cruce de cuatro estados distintos: Baja California y Sonora del lado mexicano, así como California y Arizona del lado estadounidense. De hecho, en este

³⁶ “El II Censo de Población y Vivienda 2005 indica que, [...] en el valle de San Luis [Río Colorado, Sonora], viven 171 cucapás, ocupando asentamientos rurales y urbanos... En la cabecera municipal, en su área suburbana, residen 85 miembros de la etnia... En Pozas de Arvizu residen cincuenta miembros de la etnia, aunque otras tres familias originarias del poblado emigraron a otras localidades de la región” (Castro, 2011, p. 17).

perímetro fronterizo, los estados de Baja California y Arizona tienen una frontera en común con los tres estados vecinos, respectivamente, California, Arizona y Sonora para el primero, y Sonora, Baja California y California para el segundo, mientras California y Sonora solo tienen una frontera directa con Baja California y Arizona respectivamente. El río Colorado aparece como una frontera “natural” entre Sonora y Baja California, así como entre Baja California y Arizona, y en cierta medida entre California y Arizona, aunque se encuentre regularmente desecado.

Ese perímetro de la zona fronteriza parece congelado geopolíticamente hablando por su relativo aislamiento respecto a las capitales de cada estado. Es particularmente notable en el caso de Pozas de Arvizu: Hermosillo, la capital del Estado de Sonora se encuentra a 607 kilómetros de dicho ejido, o sea, a más de siete horas de transporte.

Como resultado, Pozas de Arvizu está olvidado. Nada se publicó, del lado de Sonora en términos de investigación académica, por lo menos, hasta el año 2000, año de la publicación de la primera y única monografía dedicada al ejido: “Cucapá, Esbozo de una cultura minoritaria en un espacio fronterizo” de Tonatiuh Castro. Ese libro, no lo encontré en las bibliotecas de Mexicali, Baja California, ni siquiera en Hermosillo, Sonora. Fue en casa de Stephania, en el mismo ejido Pozas de Arvizu, Sonora, que terminé consiguiéndolo. Muy amablemente, ella me lo prestó.

Por otra parte, puedo afirmar que la frontera administrativa que separa Baja California de Sonora, ha sido suficientemente hermética, a pesar de la cercanía geográfica -80 kilómetros separan Mexicali, Baja California, de San Luis Río Colorado, Sonora, como para impedir el paso de investigadores pertenecientes a la academia de Baja California hasta los últimos años; Garduño (2015) o Garrido (2015). Sin embargo, como lo comenta Hernán Franco Martín, es “en

la década de 1970, ... que se instalan en Baja California el Instituto Nacional Indigenista (1972), Dirección de Difusión Cultural (1977) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1986). Desde estas instituciones se originan las primeras investigaciones académicas sobre los grupos indígenas nativos así como las incursiones en proyectos de rescate de la cultura material e inmaterial” (2012, p. 7). Sin embargo, estos investigadores se enfocaron sobre los grupos que se encuentran dentro de las fronteras de Baja California o en la zona fronteriza entre Baja California y California.

Los ejidos Cucapah Mestizo y El Mayor, en el municipio de Mexicali, Baja California,³⁷ dónde también residen familias cucapá, fueron establecidos en el año 1937. El Mayor se sitúa a 172 kilómetros al suroeste del ejido Pozas de Arvizu, Sonora, y por lo tanto a un poco más de 210 kilómetros de la *West Cocopah Reservation*, Arizona. Está muy presente en la literatura etnográfica existente acerca de los cucapá: Kelly (1977), Bendímez Patterson (1995), Navarro Smith (2012) o Muehlmann (2013). Cabe mencionar también que existen indígenas cucapá residentes de la ciudad de Mexicali y que un trabajo de investigación académica les ha sido dedicado recientemente: Montañó (2015).

La *Cocopah Reservation*,³⁸ en Somerton, Arizona, Estados Unidos, fue establecida el 27 de septiembre de 1917 por el presidente estadounidense Woodrow Wilson (Tisdale, 1997, p. 143), y está actualmente dividida en tres reservas distintas; las *West, East & North Cocopah Reservation*. La *West Cocopah Reservation* está literalmente pegada con México, pues su delimitación al oeste es la frontera con el estado de Baja California, la cual sigue casi

³⁷ “En el ejido El Mayor, Baja California, residen actualmente 52 familias, que, según un censo comunitario de 1998, están compuestas por 218 personas. Además, 37 cucapás, viven en el ejido Cucapah Mestizo, aunque la mayor parte de la población de esta localidad no pertenece a la etnia” (Castro, 2011, p. 17).

³⁸ El censo realizado por Estados Unidos en 2010 arrojó a 1,009 cocopah. Según Shelby Jo-Anne Tisdale, en 1996 aproximadamente 53% de los cocopah inscritos vivían dentro de la reserva, 19% en los alrededores de Somerton y Yuma, 28% vivían en Phoenix o alrededores, en otra parte de Arizona o en otro estado (1997, p. 171).

exactamente el curso del río Colorado. Es ahí dónde se encuentran los edificios administrativos de la *Cocopah Indian Tribe* así como una importante zona habitacional, y el *Cocopah Museum*. La *East Cocopah Reservation* incluye también una zona habitacional como la mayor zona comercial de la *Cocopah Indian Tribe*: *Cocopah Korner Store*, *Wild River Family Entertainment Center*, *Cocopah Resort and Conference Center*, *Cocopah Gift Shop* y *Cocopah Casino*. En la *North Cocopah Reservation* se encuentran el *Cocopah RV & Golf Resort*, así como una zona habitacional, visibles desde la *Interstate 8 (freeway 8)*. Ésta última va al oeste a San Diego, California, y hacia el este hasta la *Interstate 10 (freeway 10)*, es decir hacia Phoenix, la capital del Estado, la cual se encuentra a 310 kilómetros de Somerton (o a Tucson, Arizona, a 401 kilómetros). La ciudad de Somerton, Arizona, está directamente conectada con la ciudad de San Luis, Arizona, por la carretera 95 en Estados Unidos, la cual termina en el noroeste conectándose con la *Interstate 80 (freeway 80)* cerca de Reno, Nevada, mientras al sur se convierte en la 40, en San Luis Río Colorado, Sonora, o sea, cruzando la frontera con México, esa última lleva directamente al ejido Pozas de Arvizu, Sonora, y termina en la población denominada Golfo de Santa Clara, Sonora, en las orillas del golfo de California (o mar de Cortés).

Varias investigaciones académicas estadounidenses han sido dedicadas a los cocopah así como a la *Cocopah Reservation*, desde académicos provenientes de la *University of California* (Berkeley), como es el caso de Edward Gifford, *The Cocopa* (1933). Otros investigadores son originarios de la *University of Arizona*, como Kelly (1977) o Tisdale (1997). Más recientemente Talamante (2014), de la *University of California* (San Diego) realizó una investigación ahí con un enfoque a las cuestiones de género. No obstante, es significativo mencionar que no existe ningún trabajo proviniendo de la academia mexicana respecto a la *Cocopah Reservation*.

I. III. Perspectivas etno-históricas acerca de los cucapá/cocopah

Para poder describir y analizar lo que es ser cucapá/cocopah, respectivamente en México y en Estados Unidos de América, es indispensable pasar por una reconstrucción histórica de esa pertenencia étnica. Como acierta Carrithers, hacer una “etnografía del presente, [...] no implica necesariamente un punto de vista ahistórico” (1995, p. 29). De igual manera, Kai T. Erikson advierte, “*sociologists should devote more attention to history*” (1973, p. 13).

Así, a fin de definir e interpretar la situación de los cucapá/cocopah en la segunda década del siglo XXI, en un mundo tan inestable como el que vivimos, tomaré ahora en consideración los cambios más significativos que ocurrieron desde las primeras exploraciones del río Colorado por los españoles en la zona en la primera mitad del siglo XVI, dándole un especial énfasis a los eventos ocurridos desde la segunda mitad del siglo XIX, tanto a través de datos meramente históricos, como etnográficos históricos o contemporáneos acerca de estas culturas y del contexto en el cuál se desarrollaron, dado que las etnografías que se han llevado a cabo acerca de los cucapá/cocopah terminan siendo “*a new species of historical document*” (Kai T. Erikson, 1973, p. 15). En efecto, el siglo XX dio a luz a un nuevo tipo de material, que es el material etnográfico, inexistente cuando se trata de acercarse históricamente hablando a los siglos anteriores.

Su nombre

Tal vez me convendría afirmar que los términos cucapá/cocopah tienen un significado relativo a la movilidad para apoyar mi concepto de *parkour(s)* (ver capítulo II del presente trabajo), no obstante, a pesar de las afirmaciones de algunos autores al respecto, me parece más pertinente analizar los *parkour(s)* de las palabras cucapá/cocopah y sus variantes a través de los siglos, como de los distintos términos o sentidos que se les han dado, desde la época colonial, hasta la actualidad.

Así, en esta sección, analizaré distintas versiones del nombre y del sentido que se le ha dado a los cucapá/cocopah, siempre tratando de responder a la siguiente pregunta: ¿A quiénes se está llamando o considerando como cucapá/cocopah en los diferentes momentos? Por mi parte, no he encontrado ningún elemento que asegure una u otra versión. Tampoco mis informantes coinciden con ello, ya que me han dicho desconocer el sentido de la palabra cucapá/cocopah.

Antes que nada, es preciso tener en mente que en la actualidad se están manejando dos apelaciones fonéticamente distintas: cucapá en español y *Cocopah* en inglés. En México, la academia lo escribe cucapá, cuando los indígenas suelen escribirlo cucapah, como es el caso del ejido “Cucapah El Mayor”, en Baja California, y el “Centro Cultural Cucapah” en Pozas de Arvizu, Sonora. Sin embargo, en México, entre los indígenas, se encuentran también las ortografías cucapá o cucapa, generalmente sin acento; en las lanchas de los pescadores, en Baja California, por ejemplo. En general, en plural, se escribe: los cucapahs, cucapás o cucapas, pero en la academia, se omite la “s”; los cucapá.

En Estados Unidos, en la actualidad, los mismos cocopah lo escriben *Cocopah*, y en plural *Cocopahs* como es el caso en el texto que acompaña a su logo: *Indian Nation of the*

Cocopahs. En su sitio oficial, también hacen mención al término *kwapa*: “*The Cocopah (Kwapa), also known as the River People, have long lived along the lower Colorado River and delta*”. Aquí *River People*, no se considera en ningún caso una traducción del término *cocopah* sino más bien una alternativa a ese último, es decir otra forma de llamarlos.

James M. Crawford (1989), en su *Cocopa Dictionary*, traduce *Cocopa* (en inglés): *Kwapa* en *cocopah*. En el mismo diccionario, no se encuentra ninguna otra significación del término. Crawford precisa que su trabajo de campo concierne casi exclusivamente a los *cocopah*: “*My field work on Cocopa was conducted entirely in Arizona except for a one-day visit in 1963 to a Cocopa [cucapá] family in Baja California. I worked with speakers in both the Somerton and Phoenix areas, beginning in early 1963 and continuing intermittently over the years through 1979*” (p. 1).

Tradicionalmente, la etnografía estadounidense ha utilizado la ortografía *Cocopa*, como fue el caso de Gifford (1933), o de Kelly (1977), aun más recientemente, Tisdale (1997) lo escribió con la ortografía *Cocopah*, o sea con “h” al final como en la *Cocopah Reservation*. La gran mayoría de los autores, incluyendo a Spicer (1962) y Kelly (1977), concuerdan en que el explorador y colonizador novohispano Juan de Oñate, quien fue gobernador de Nuevo México, fue el primero, en el año 1605, en mencionar la etnia bajo el nombre “*cocapa*”, escrito tal y como lo reportó Kelly, es decir una mezcla entre “*cucapa*” y “*cocopa*” en un cuadro llamado: *Colorado River Tribes Seen by Early Explorers* (1977, p. 4).

Cabe mencionar que si los nombres de todas las etnias alrededor se transforman drásticamente es notable ver que el nombre de los *cucapá* o se repite casi idéntico o deja de ser mencionado. Si bien, entre los primeros exploradores del río Colorado, el padre Garcés en 1776 ubica a un grupo nombrado *cucapá*. Antes de Oñate, es decir antes de 1605, Alarcón en 1540 no

los menciona, aunque las descripciones que hace de los indígenas rieños podrían eventualmente ser atribuidas a los cucapá/cocopah. Más sorprendente es que Kino, en 1701, tampoco hace referencia a su nombre tal y como se conoce desde principios del siglo XVII. Kelly escribe: “*It is unfortunate that the missionary Father Kino was unable to give us as complete a record when he visited the river... The Cocopa were not mentioned, although he listed two tribes in the delta that have never been identified: the Coanopa or Hoabonoma and the Hogiopa: one or both of these groups were probably the Cocopa*” (1977, p. 6).

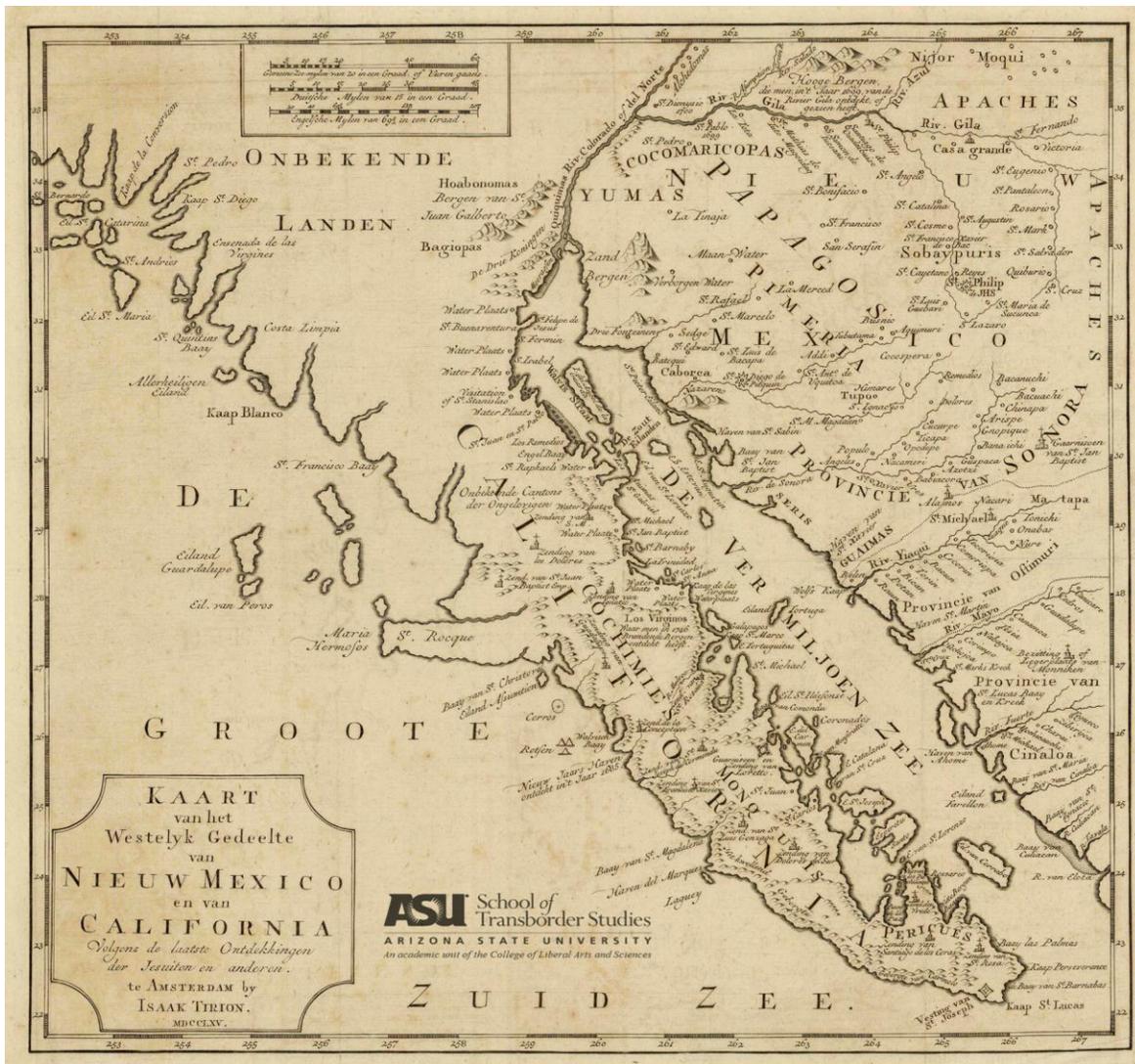
En el *Handbook of the Indians of California*, publicado en 1925, Kroeber acierta: “*The Cocopa, called Kwikapa by the Mohave, held the lowest courses of the river, chiefly, it would seem, on the west bank. They have survived in some numbers, but have, and always had, their seats in Baja California. They are mentioned by name as early as 1605*” (1976, p. 796). Kroeber indica el nombre que les dan los *Mohave* (mojave en español), es decir otro grupo indígena, dejando así suponer que el nombre de los cucapá/cocopah varía según quienes lo mencionan, sin precisar cuáles serían esos otros nombres. No se indica nada acerca de un eventual significado del término *Kwikapa*. Respecto a la ubicación que indica Kroeber, hay que subrayar que en 1925, ya existía la *Cocopah Indian Reservation* ubicada en Somerton, Arizona, creada en 1917, la cual se encuentra en la orilla este del río Colorado (*on the east bank*). Eso no indica forzosamente que Kroeber se equivocó en el momento de redactar esta información, dado que se publicó por primera vez en 1905, si no que no se actualizó, aunque, en todos casos Kelly ubica a los cucapá/cocopah de ambos lados del río Colorado desde antes de la creación de la *Cocopah Indian Reservation*.

Con relación a Kroeber, encontré una referencia del año 1905, es decir, en otra publicación, en un apartado de Frederick Webb Hodge acerca de los cucapá/cocopah, en

American Indians North Of Mexico Part 1, publicado en 1907, aquí las primeras líneas: “Cocopa (*ko'-ko-pa*). A division of the Yuman family which in 1604-05 lived in 9 rancherias on the Rio Colorado, 5 leagues above its mouth. At a later period they also extended into the mountains of Lower California, hence were confined almost exclusively to Mexico” (p. 319). Al final del artículo añade referencias³⁹ acerca de los cucapá/cocopah, las cuales incluyen justamente diferentes nombres que se han empleado para mencionarlos, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX: “Cacopas”, “Cacupas”, “Cocapa”, “Cocapas”, “Cochopas”, “Co-co-pah”, “Cucapa”, “Cucapachas”, “Cucassus”, “Cucopa”, “Cu-cu-pahs”, aquí corrige a Orozco y Berra; “Cuhanas... (Cucapá or; but Cuhana=Cuchan=Yuma)”, “Cupachas”, “Kokopa”, y haciendo referencia a Kroeber; “Kukapa, inf., 1905 (Mohave name). Kwikapa.—Ibid. (Mohave name, alternative form)” (Hodge, 1907, pp. 319-320).

Por su parte, Gifford (1933), al contrario de Kroeber, señala los nombres de los grupos indígenas conexos, tal y como, supuestamente, los nombraban los cucapá/cocopah: “*Cocopa called: Yuma, Kwisain; Mohave, Hümakhab; Walapai, Yaupai; Havasupai, Hopai; Cahuilla, Hükwás; Chemehuevi, Samuwau. Yawapai applied to 3 Yavapai groups, all enemies, whose language said to resemble Akwa'ala; Western Yavapai not known by term Tolkepayá*” (p. 262). Gifford no menciona nada acerca del significado del término cucapá/cocopah.

³⁹ Lista completa de las referencias al final del artículo: “*Cacopas.—Ind. Aff. Rep., 390, 1863. Cacupas.—Schoolcraft, Ind. Tribes, III, 96, 1853. Cocapa.—Ind. Aff. Rep., 361, 1859. Cocapas.—Zárate-Salmeron (ca. 1629) in Land of Sunshine, 106, Jan., 1900. Cochopas.—Stratton, Oatman Captivity, 175, 1857. Co-co-pah.—Schoolcraft, Ind. Tribes, II, 116, 1852. Cucapa.—Garcés (1776), Diary, 434, 1900. Cucapachas.—Mayer, Mexico II, 38, 1853. Cucassus.—Hinton, Handbook to Ariz., 28, 1878. Cucopa.—Forbes, Hist. Cal., 162, 1839. Cu-cu-pahs.—Kern in Schoolcraft, Ind. Tribes, IV, 38, 1854. Cuhanas.—Orozco y Berra, Geog., 59, 1864 (Cucapá or; but Cuhana=Cuchan=Yuma). Cupachas.—Mayer, Mexico, II, 300, 1853. Kokopa.—Ind. Aff. Rep., 246, 1877. Kukapa.—A. L. Kroeber, inf., 1905 (Mohave name). Kwikapa.—Ibid. (Mohave name, alternative form)” (Hodge, 1907, pp. 319-320).*



Mapa 5. Kaart van het Westelyk Gedeelte van Nieuw Mexico van California, Isaak Tirion (1765)
 The Simon Burrow Transborder Map Collection

En *Cycles of Conquest*, Edward H. Spicer pregunta sin contestar, como también lo sugiere Kelly, si *Hagiopa* no sería otra forma de llamar a los cucapá/cocopah, cuando narra el recorrido realizado por Kino en el año 1700: “Kino crossed the Colorado River with his Kikima escort and encountered representatives of the “Cutgan” tribe on the west side, who brought him blue shells from the Pacific Ocean. Kino was also introduced to a Hagiopa (Cocopa?) from the south to give him further information” (1962, p. 264). Spicer no menciona nada acerca del significado del término cucapá/cocopah.

Agustín Ortega Esquinca, en su ponencia “Sobre la formación social de la comunidad cucapá del bajo delta del río Colorado” indica lo siguiente: “En Baja California (en el bajo delta del Colorado)..., Cucapá (*Bagiopa*, *Hogiopa*; Coa pa’[i]; ?ipá’Tilm, *Cocopa*)...” (2005, p. 139). Por consiguiente, el autor deja entender que todos los nombres indicados entre paréntesis se refieren también a los cucapá, sin más comentarios al respecto. Utiliza los términos *Hogiopa* (*Hagiopa* en inglés?), *Bagiopa* y *Cocopa*, que ya indiqué anteriormente pero también “Coa pa’[i]” y “?ipá’Tilm”, los cuales no encontré en otras fuentes. Añade, citando a Álvarez de Williams (1974, p. 44) : “Y asumen su identidad étnica respecto de este entorno; así, los *cucapá* que se consideran “...como nacidos del agua” (Álvarez. 1974:44)” (2005, p. 140). Ortega Esquinca no hace directamente referencia al significado del término sino a la mitología de los cucapá/cocopah.⁴⁰

En *The Simon Burrow Transborder Map Collection*, encontré el término *Hagiopa*, mencionado por Kino (Spicer, 1962, p. 264; Kelly, 1977, p. 6) o *Bagiopa* en numerosos mapas. Los *Hagiopa* o *Bagiopa* están ubicados aproximadamente en lugares donde supuestamente se podían haber encontrados los cucapá/cocopah. Por ejemplo, el *Kaart van het Westelyk Geddelte van Nieuw Mexico van California*⁴¹ de Isaak Tirion (1765) ubica a los *Bagiopas* así como a los *Hoabonomas*, igualmente mencionados por Kino (Kelly, 1977, p. 6) al oeste de la desembocadura del río Colorado (véase mapa 5, p. 49).

⁴⁰ Consúltese, capítulo “9. MYTHOLOGY”, Kelly (1977, pp. 115-128).

⁴¹ *Kaart van het Westelyk Geddelte van Nieuw Mexico van California, Volgens de laatste Ontdekkingen der Jesuiten en anderen te Amsterdam by Isaak Tirion. MDCCLXV.*



Mapa 6. Carte géographique, statistique et historique du Mexique
B. de Beaupre y Jean Alexandre Buchon (1825?)
 The Simon Burrow Transborder Map Collection

El mapa titulado *Carte Géographique, Statistique et Historique du Mexique* (1825), atribuido a B. de Beaupre et Jean Alexandre Buchon, es el más antiguo que encontré en mencionar a los cucapá/cocopah, bajo la abreviación: “*Inds Cucupa*” (véase mapa 6, p. 51). No obstante, pienso que el mapa es más antiguo de lo que se indica en las referencias de la colección (el mapa en si no tiene fecha). Si la frontera de México corresponde bien a la frontera anterior a lo que se conoce como la intervención de Estados Unidos en México (1846-1848), el mapa también menciona, como el mayor territorio al noreste de México, a la *LOUISIANE*, la

cual fue vendida por Francia a Estados Unidos en 1803. También menciona a México como el *ROYAUME DE LA NOUVELLE ESPAGNE* cuando la independencia fue proclamada en 1821.

Más extrañamente, en el mapa, titulado *Mexico and Guatimala*, realizado por John Dower en 1840 aparecen los nombres *Cajuenches* and *Cupicas* (véase mapa 7, p. 52). Sí encontré los Cajuenches mencionados por varios autores, incluyendo Garcés, desde el año 1776 (Kelly, 1977, p. 4). El término cupica se acerca a la palabra cucupá, con la cual tiene dos sílabas idénticas, en cambio no lo encontré en otros mapas o lecturas. Cabe mencionar que en la actualidad cupica remite a la bahía o golfo Cupica, en Colombia.



Mapa 7. *Mexico and Guatimala*, John Dower (1840)
The Simon Burrow Transborder Map Collection

Asimismo, en distintas épocas aparecen alternativas como traducciones o significados del nombre. Por ejemplo, en un artículo publicado en 1900 en la *Revue Scientifique* en la sección *Ethnographie*, Georges Grimaux afrancesa la ortografía, y es así como los términos cucapá/cocopah se vuelven *Coucapah*. Escribe acerca del grupo considerado: “*Leurs cheveux sont très longs et tombent jusqu’aux reins: leur nom signifie ‘longue chevelure’*” (p. 807).⁴² “Larga cabellera” es la única traducción de su nombre que encontré que hace referencia a un elemento de su apariencia física. Grimaux llama *coucapah* a un grupo de indígenas, que en el momento en el cual se publica su artículo, es decir en la exacta transición entre el siglo XIX y el siglo XX, vive a lo largo del río Colorado y de ambos lados del mismo, en pequeños grupos desde el golfo de California hacia la frontera con Estados Unidos (1900, p. 807).

Castro, quién ha trabajado más específicamente con cucapá del ejido Pozas de Arvizu, donde realizó un trabajo de campo a partir del cual escribió una monografía, comenta: “Acerca del nombre de los cucapá existen dos interpretaciones. Algunos autores sostienen que el término cucapá significa “guerreros del norte” precisando aún “la denominación ‘guerreros del norte’ debió surgir entre los españoles, los criollos o los mexicanos” (2000b, pp. 10-11). Magaña Mancillas especifica que una forma de nombrar a los indígenas:

Es que se les adjudicaran nombres por su belicosidad y que bajo este concepto se agruparon los denominados “indios de guerra” de alguna región o de algún movimiento armado específico, y no propiamente reflejaba o representaba a grupos indígenas con cultura e idioma comunes, en la mayoría de los casos es al contrario. Esto con base en una división general de los indios (“indios de paz” e “indios de guerra”) como gran

⁴² “Sus cabellos son muy largos y se extienden sobre su espalda: su nombre significa ‘larga cabellera’” (traducción del autor).

conglomerado colonial que permitía comprender y ordenar el espacio conquistado, especialmente el amplio septentrión novohispano (2010, p. 106).

“Otra interpretación dice que cucapá significa ‘gente de dos casas’..., aunque esta denominación describe el antiguo modo de vida, puede suponerse que ésa no es la traducción correcta; es muy probable que ‘*cucapá*’ sea una transformación de *Kuapak*, que se traduce como ‘que viene’ o ‘que llega’” (Castro, 2000, p. 11). Finalmente, afirma: “El sitio más importante para los cucapá ubicados en lo que es Sonora, era el río Colorado, pues sus actividades agrícolas, e incluso la denominación del grupo, *kuapak* (que viene, que llega), se derivaron del curso cambiante del cauce, y por lo tanto, del lugar de residencia del grupo” (p. 42). Retomará esa última idea e ignorará las anteriores, en un texto más corto, acerca de los cucapá (2011, p. 16). Es notable que el término *kuapak* es muy parecido al que reivindican los cocopah de Somerton en la actualidad (*kwapa*).

Bonilla afirma: “Los *cucapá* se hacen llamar a sí mismos *koipal*, que significa ‘los que van y vienen’; su nombre se deriva del curso cambiante de las aguas del río Colorado, lo que provocaba el desplazamiento de la tribu según fuera la época del año...” (2011, p. 13). Si bien es acertado que los cucapá practicaban una agricultura que dependía del flujo de las aguas del río Colorado hasta la segunda mitad del siglo XIX, nada indica, primero que se llamen o se llamaron alguna vez a sí mismos *koipal*, y segundo que ese término signifique “los que van y vienen”. Cabe mencionar el parecido con la versión de Castro.

En internet, en el sitio de la asociación cultural Lutisuc, con sede en Hermosillo, Sonora, creada en 1997 en “apoyo a la cultura indígena de Sonora” se afirma: “El pueblo Cucapá, cuyo nombre en su lengua original significa “*el pueblo del río*” está situado al noroeste del Estado, en

el municipio de San Luis Río Colorado, en la frontera con los Estados Unidos. Actualmente es una etnia casi extinta en Sonora, con una población de poco más de 95 habitantes. Dentro de los rituales que aún conservan el más importante se relaciona con la ceremonia funeraria”.⁴³ A mi parecer, “el pueblo del río” es una traducción de “*The River People*”, es decir de la propuesta alternativa al término cocopah en el sitio oficial de la *Indian Nation of the Cocopahs*, Somerton, Arizona.

Shaylih Muehlmann, quién trabajo con los cucapá en Baja California (México), utiliza el término en español, en un libro redactado en inglés. Aun estipula la nacionalidad del grupo al cual se refiere en inglés y añade una mayúscula: *Mexican Cucapá* (2013, p. 54), es decir que los denomina en *spanglish*.⁴⁴ Con *Mexican Cucapá*, Muehlmann se refiere casi exclusivamente a los cucapá del ejido El Mayor, donde realizó su trabajo de campo.

Para concluir esta sección, se puede observar que el significado dado a los términos cucapá/cocopah tiene sobre todo como fin resaltar una característica de los mismos grupos. Ahora bien, después de todas esas versiones que se le han dado a los nombres de los cucapá/cocopah tanto en su pronunciación como en su escritura, así como en sus significados seré más prudente y solo afirmaré que cucapá es hoy en día el nombre dado por la academia hispano hablante a ese grupo en general, aunque esté generalmente escrito cocopah por los grupos que se encuentran en el Mayor y en Pozas de Arvizu. En la literatura etnográfica anglófona del siglo XX se encuentra indistintamente, bajo dos ortografías, cocopa y cocopah, esa última versión siendo la utilizada en la *Indian Cocopah Reservation*.

⁴³ Lutisuc, apoyando a la cultura indígena. <http://www.lutisuc.org/etn%20cucapa.html>

⁴⁴ *Spanglish*: lengua híbrida en la que se mezclan componentes de vocabulario y de gramática de los idiomas español e inglés.

En definitiva, el término utilizado varia en función del lugar, de la época y dependiendo también desde donde se habla. Así, el hecho de nombrar puede considerarse en sí un acto colonial, en el cual los conquistadores, los exploradores, los misioneros como los académicos de cualquier índole están completamente incluidos e involucrados. Asimismo, Magaña Mancillas afirma en su apartado “Desde dónde se nombra: ¿indios gentiles o indígenas yumanos?”:

Obvio que no se deja de reconocer que todas las interacciones estaban inmersas en un sistema de disimetría de poder. Es por ello la necesidad de buscar al indio como sujeto histórico interrelacionado con los otros sujetos históricos en un momento y en un espacio, ambos históricamente determinados. Por lo [que] se debe conocer y comprender las formas de identificación y denominación que los colonizadores novohispanos y mexicanos, pero también los académicos contemporáneos elaboraron sobre los “indios”, “gentiles” o “yumanos” que habitaban la región durante el poblamiento colonial centrado en un inicio en los pueblos de misión y después en los ranchos frontereros (2010b, p. 102).

De yumanos a cucapá/cocopah

Los cucapá/cocopah tienen un idioma propio, del cual hoy en día quedan escasos hablantes.^{45 46}

Su idioma proviene de una rama del lenguaje yumano. En la actualidad, el idioma no los identifica tanto como sus orígenes. Para Muehlmann (2013), quién escribió *Where the River Ends* después de trabajar y vivir con los cucapá en El Mayor, Baja California, de 2005 a 2006, ellos adquieren su identidad a partir de su posición política: “*I examine how, for the youth, indigenous identity is located not in their indigenous language but in an awareness of a shared history of the injustices of colonization and a continuing legacy of state indifference*” (pp. 18-19). ¿Será cierto esto en Sonora o en Arizona? No obstante, se puede pensar en esta alienación identitaria, en relación a la desaparición del idioma, justamente como una consecuencia tanto de la colonización como de la construcción del México postcolonial.

The Cocopa de Gifford (1933), está redactado en un estilo telegráfico (“*telegraphic style*”), con base en varias estancias realizadas por el mismo autor en los inviernos 1916-1917 (año de la creación de la *Cocopah Indian Reservation*), 1921-1922, 1926-1927, 1929-1930, y en las recolecciones de datos ejecutadas por R. H. Lowie en 1922 y E. M. Loeb en 1929, cerca de Somerton, Arizona, o sea en la *Cocopah Indian Reservation* como en ranchos, “*homeland*”, en

⁴⁵ “El II Censo de Población y Vivienda 2005 indica que, en Sonora, 43 personas hablan la lengua cucapá. Otras fuentes nos muestran variedad de datos. [...] En la cabecera municipal, en su área suburbana, ... 16 hablan la lengua cucapá... En Pozas de Arvizu, treinta personas hablan la lengua cucapá” (Castro, 2011, p. 17).

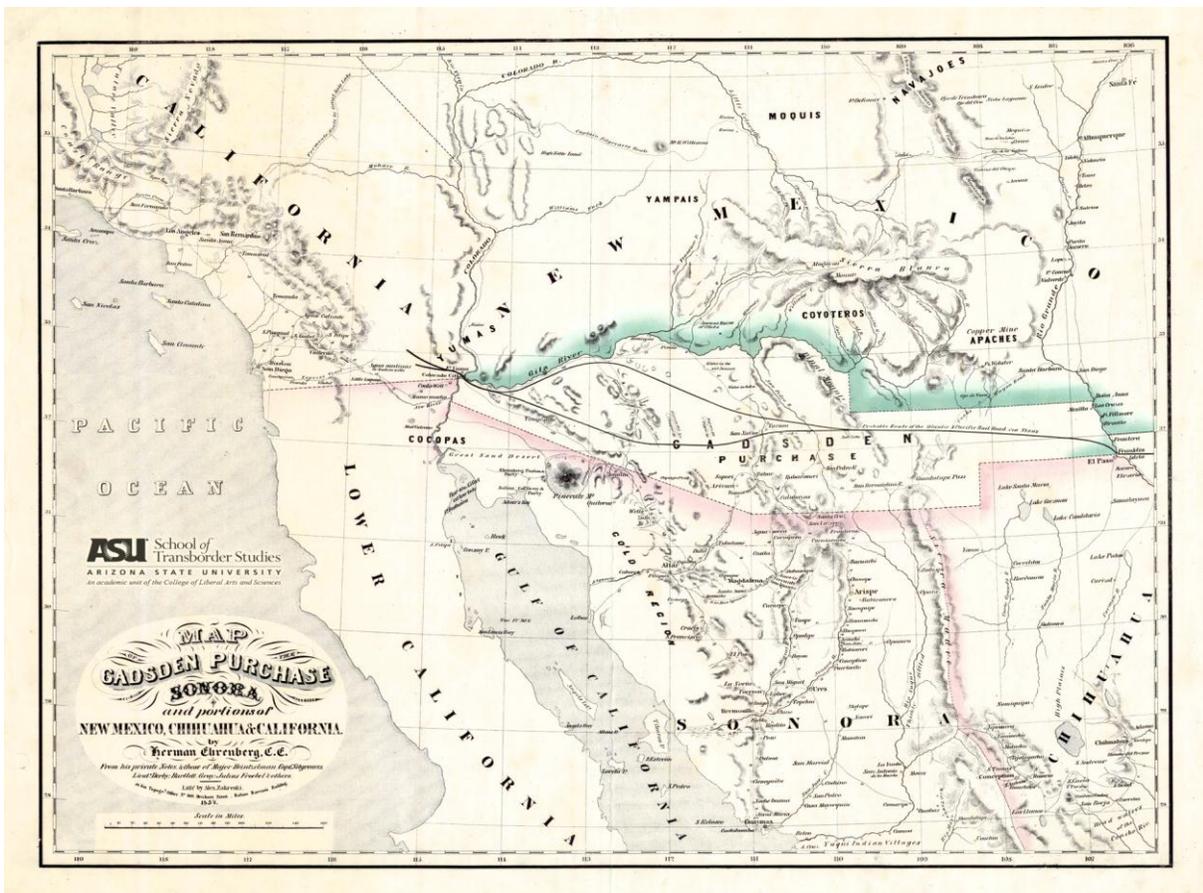
⁴⁶ “Las cifras del cambio de idiomas y de identidad étnica en la población [mexicana] son elocuentes. A principios del siglo XIX, el viajero alemán Alexander von Humboldt estimó que los novohispanos hablantes de lenguas indígenas constituían aproximadamente el 60% de la población nacional y los criollos y europeos constituían un 20%, dejando el restante 20% a los grupos definidos como ‘mestizos’ (que eran básicamente todos los que no cabían en esas dos categorías e incluían a las personas de origen africano y asiático).

Según el primer censo realizado por el gobierno mexicano, en 1885, los hablantes de lenguas indígenas habían bajado a ser el 38% de la población, los mexicanos que se definían como ‘mestizos’ eran entonces el 43% y los ‘blancos’ seguían siendo el 19%.

El censo de 1950 encontró que los hablantes de lenguas indígenas constituían apenas el 9.5% de la población y los mestizos el 90% restante, pues los criollos y los europeos habían dejado de ser reconocidos como un grupo aparte de la población y habían sido integrados (al menos estadísticamente) a la nueva mayoría” (Navarrete, 2016, pp. 134-135).

Baja California como en Sonora. Cabe recordar que en ese entonces los actuales ejidos El Mayor y Pozas de Arvizu no existían. Gifford señala que antes de su propio trabajo nadie había dedicado una monografía etnológica a ese grupo, utilizando “*modern methods*”. Gifford hace la siguiente descripción de un asentamiento cucapá/cocopah en ese entonces: “*No compact villages; no word for village. Settlements consist of 10 or 12 houses 400 to 500 ft. apart, inhabited mostly by related families, and 4 or 5 miles apart. Family planted near dwelling, sometimes extending privilege to near relatives who asked head for house. Unless disturbed by river, family remained until some member died, when it moved a short distance, still on own land*” (1933, p. 260).

Kelly realizó cinco diferentes estancias entre los cucapá/cocopah de 1940 a 1952, para escribir *Cocopa Ethnography*, publicado en 1977; las más extensas en la primavera de 1940 (tres meses) en Baja California y en la primavera de 1947 (cinco meses) en el Valle Yuma, en Somerton, Arizona. Estableció una comparación con los demás grupos presentes en esta región geográfica, y señaló que era notorio que físicamente los cucapá/cocopah eran “*markedly different in size and in face and head morphology from the more common Mohave-Yuma physical type*” (1977, p. 3). No quise evitar esa consideración morfológica. En las etnografías del siglo XX, las descripciones físicas son muy comunes, y tienden a crear un patrón de lo que representa ser un indígena físicamente hablando. Es muy importante porque creo que contribuyen en la actualidad a orientar nuestra percepción del indígena independientemente de lo que pueda sentir la persona. Así en el municipio de San Luis Río Colorado, se pueden encontrar cucapá que tienen ascendencia china.



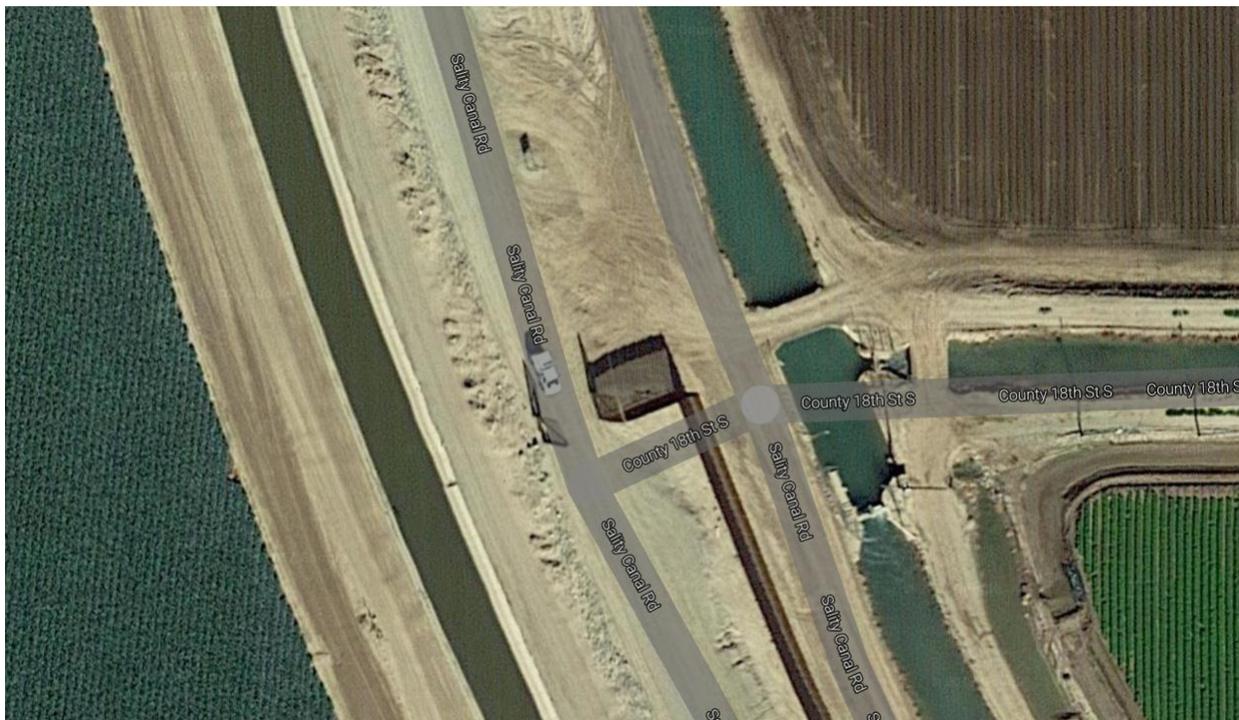
Mapa 8. Map, Gadsden Purchase, Sonora and portions of New Mexico, Chihuahua & California, Herman Chrenberg, C. E. (1854)
 The Simon Burrow Transborder Map Collection

En 1848, se firmó el tratado de Guadalupe, el cual delimita la frontera actual entre México y Estados Unidos a excepción justamente de la(s) frontera(s) entre Arizona, Sonora y Baja California. Esas fronteras no se originan con este tratado, dado que inicialmente el emplazamiento o territorio que corresponde a las actuales *West, East & North Cocopah Indian Reservation* quedaba fuera de Estados Unidos. Este hecho histórico, está conocido como la venta de la Mesilla en México y como *Gadsden Purchase* en Estados Unidos (véase mapa 8, p. 59).

Se origina por la voluntad de Estados Unidos de construir una carretera, del este a oeste, sin cruzar the *Rocky Mountains*. Ese territorio representa una superficie de 77700 km², y corresponde ahora a toda la franja sur del Estado de Arizona así como al suroeste del estado de

Nuevo México. La compra a México, se firmó el 30 de diciembre del año 1853 a cambio de 10 millones de dólares, a 50 años de la compra de la *Louisiane* a Francia. De ese hecho, se origina también la frontera entre Baja California y Arizona, la misma frontera a lo largo de la cual se encuentra la *West Cocopah Indian Reservation*.

En Estados Unidos, la venta de la *Mesilla/Gadsden Purchase* lleva el nombre del representante de Estados Unidos en México de este entonces: James Gadsden. Gadsden, Arizona, también es un pueblo que se encuentra entre Somerton y San Luis, Arizona. Es justamente en este punto que termina el muro fronterizo entre Arizona y Baja California, continuación del muro que separa las ciudades de San Luis Río Colorado, Sonora, y de San Luis, Arizona (véase mapa 9, p. 60).



Mapa 9. Muro fronterizo entre Arizona y Baja California (2016)

Screen shot Google Maps

<https://www.google.com.mx/maps/@32.5671311,-114.7902347,105m/data=!3m1!1e3>

Los cucapá se quedaron al margen hasta el año 1850; relativamente aislados de los conquistadores. Ese año marca el inicio del periodo americano en la zona y con este el principio de importantes cambios (véase figura 2, p. 62). Kelly afirma al respecto: “*In the winter of 1850-51, Lieutenant George H. Derby was sent by the United States War Department to explore the Gulf of California and the lower reaches of the Colorado River, to discover whether or not river boats could be used in taking supplies to the newly established military camp at Fort Yuma. This was the first European settlement on the river since the destruction of the Spanish missions near Yuma in 1781*” (1977, p.8).⁴⁷ Los estadounidenses iban a lograr lo que ni los españoles, ni los novohispanos, ni los mexicanos pudieron realizar; instalarse de forma permanente en la región.

Mientras tanto, cerca de ahí “*there was, for example, a campaign against the Yumas [Quechan] late in 1850. Its occasion was the killing of eleven Colorado River ferrymen, headed by John Glanton. In Los Angeles Glanton and his associates were regarded as cutthroats and robbers and there was no enthusiasm about avenging them. But by recruiting newly arrived emigrants, Joseph R. Morehead got together 125 men, descended on the Yumas, and killed a score of them*” (Wilson, 1995, p. XXXi). Los yuma (quechan) eran enemigos y vecinos de los cucapá/cocopah, pero frente a la lógica de la conquista norteamericana en marcha iban a sufrir caminos similares.

A finales del siglo XIX, los cucapá/cocopah contaban con una población de alrededor de 1500 miembros. La influencia europea –si existía, era escasa; al respecto Kelly afirma: “*They*

⁴⁷ “La colonización misional en el septentrión de la península comenzó con la creación de las misiones de Nuestra Señora de El Rosario y Santo Domingo, fundadas por los frailes dominicos en 1774 y 1775. [...] Mientras [...] lograban su consolidación, el fraile franciscano Francisco Garcés llevó a cabo un recorrido por la zona deltaica del Río Colorado. [...] Los grupos registrados por él fueron los jamajab (mojave), los cajuenche, los yuma (quechan), los jalchedún (halchidoma), los jallicuamay (halykwamai) y los cucapá. [...] [El padre Garcés] concibió en 1777 un proyecto para expandir el dominio español en el noroeste de México. Su plan consistía en establecer unas quince misiones... Al iniciar 1781, Garcés regresó al delta con un grupo numeroso de soldados y colonos españoles, cargados con enseres y ganado. [...] Los primeros establecimientos hispanos concebidos como centro de la expansión en la parte noreste de la península no perduraron. En julio de ese mismo año los quechan se levantaron en armas y a pesar de que los pueblos contaban con tropa escogida y atrincherada, los indios dieron muerte al comandante, a los soldados, a los colonos y a los misioneros” (Gómez Estrada, 2000, pp. 18-19).

had acquired some items of material culture and adopted European dress, but they had not substantially altered their subsistence activities or their political, social, and religious patterns” (1977, p. 1). Para cada banda, se reconocía a un único hombre como representante moral del grupo, aun “*no man could command or hire the labor of another man outside his family*” (1977, p. 29). De hecho, absolutamente todas las familias eran responsables de sí mismas (1977, p. 1). Esto contrasta radicalmente con el actual sistema político y manejo del grupo por un solo líder o *chairman* para los cocopah dentro de la *Cocopah Indian Tribe*, o por el “regidor” o gobernador para los cucapá en el ejido Pozas de Arvizu.

McGuire, quien escribió una tesis acerca de la prehistoria del suroeste de Arizona, afirma acerca de Kelly que realizó su investigación, como varios etnógrafos, en esta zona geográfica



Figura 2. CO-CO-PAS, Napoleon Sarony, J.F. Knapp y Richard Major
Litografía impresa por Arthur Schott del *Report on the United States and Mexican Boundary Survey*, William H. Emory, 1848-1855 V.1 Pt.1
The Simon Burrow Transborder Map Collection/ASU School of Transborder Studies

desde finales del siglo XIX haciendo una etnografía de “rescate”, *salvage ethnography* (1982, p. 129), en el sentido que se interesó en el modo tradicional de vivir de este pueblo que ya no era exactamente el que se le daba observar. Menciona que existían tres grupos característicos conformando los *Yuman-speaking*: los quechan, los mojave y los cucapá. Tenían en común una cultura parecida, no obstante, los cucapá/cocopah se distinguían por su medio ambiente; el delta del río Colorado. Los yumanos no estaban organizados en pueblos fijos sino que cambiaban de ubicación en función de la estación (pp. 129-130). McGuire parafrasea a Castetter y Bell cuando afirma: “*The river annually modified the delta region so much that the Cocopa did not recognize private ownership of fields*” (p. 132). Lo que también es una característica de los grupos indígenas (semi) nómadas de América del Norte. En consecuencia, el concepto de “reserva”, como el de ejido, aparecen, por definición, en contradicción total con el nomadismo estacional de los cucapá/cocopah en particular, y verdaderamente absurdo para la mayoría de los pueblos de Norteamérica.

Si bien los cocopah en Arizona y cucapá en Sonora inicialmente provienen de las mismas bandas *hwanyak* y *mat skrui*, sea como fuere su ubicación actual tiene poco que ver con la frontera internacional, porque, al parecer, en el momento de su instalación, entre 1900 y 1910, esta última era muy porosa. Se puede deducir que el grupo ubicado en Sonora también se haya quedado ahí por cuestiones laborales o bien por cuestiones culturales, es decir de apropiación y repartición del espacio entre bandas.

Kelly acierta que a finales del siglo XIX: “*The people who called themselves Cocopa[/cucapá] were divided into four separate groups or bands, each with an independent leader, each occupying a particular section of the delta*” (1977, p. 78): *hwanyak*, *wi ahwir*, *mat skrui* y *kwakwarsh*. Tisdale menciona en *Cocopah identity and cultural survival*, una tesis que

realizó a mediados de los años noventa del siglo pasado, en el contexto de la *Cocopah Reservation*, en Somerton, Arizona, que los cocopah tienen como antepasados a los *hwanyak* y *mat skrui*. De estos últimos, un grupo numeroso se quedó en Sonora, México (Tisdale, 1997, p.138). Dicho de otra forma, el grupo ubicado en Arizona y el que se encuentra en Sonora tienen, en gran parte, los mismos orígenes. Según Kelly (1977), estos movimientos de población se realizan entre 1900 y 1910.

En efecto, la ubicación actual de los cucapá/cocopah se originó, en cierta medida, por el cambio del curso del río Colorado ocurrido a inicios del siglo XX, el cual coincide con el traslado de unas 30 familias cucapá en búsqueda de un trabajo asalariado a Yuma, Arizona, ciudad vecina de Somerton. “Marco Antonio Samaniego [López] sugiere...⁴⁸ que los motivos de los cucapá se basaron en una hambruna generalizada, provocada por los efectos de la fuga del río hacia el mar de Salton después de 1906. Al respecto conviene aclarar que después de dos años de ausencia de agua en el bajo delta, la corriente del río Colorado fluyó de nuevo hacia el sur, para desembocar en el mar de Cortés” (Gómez Estrada, 2000, pp. 94-95). En 1909 inició el tránsito del ferrocarril entre el Valle Imperial y Yuma, donde se ampliaron campos agrícolas gracias a importantes obras de irrigación, las cuales fueron una nueva fuente de actividades asalariadas para los cucapá (Gómez Estrada, 2000, pp. 94-95).

Gifford menciona que: “*Cocopa and Yuma informants placed their boundary few miles S. of Arizona Sonora line*” (1933, p. 261). No obstante, el 27 de septiembre de 1917 se crea la

⁴⁸ Marco Antonio Samaniego López (1996). La rebelión indígena de Emilio Guerrero en Baja California. *Eslabones*, núm. 11, enero-junio 1996, pp. 118 y 120.

Cocopah Indian Reservation, cerca de Somerton, Arizona ¿Qué es una reserva? El sitio del *Bureau of Indian Affairs* estipula lo siguiente:⁴⁹

A federal Indian reservation is an area of land reserved for a tribe or tribes under treaty or other agreement with the United States, executive order, or federal statute or administrative action as permanent tribal homelands, and where the federal government holds title to the land in trust on behalf of the tribe.

Some reservations are the remnants of a tribe's original land base. Others were created by the federal government for the resettling of Indian people forcibly relocated from their homelands. Not every federally recognized tribe has a reservation. Federal Indian reservations are generally exempt from state jurisdiction, including taxation, except when Congress specifically authorizes such jurisdiction.

Las relaciones entre Estados Unidos y las *American Indian nations* han sido establecidas inicialmente entre 1778 y 1871. Estos “*contracts among nations' recognized and established unique sets of rights, benefits, and conditions for the treaty-making tribes who agreed to cede of millions of acres of their homelands to the United States and accept its protection*”. Estos *contracts* están considerados, como lo son otros tratados estadounidenses *the supreme law of the land*. Una *American Indian tribe* reconocida por la agencia federal está en relación con el gobierno de Estados Unidos a través de su propio gobierno. Ese último tiene responsabilidades, poderes, limitaciones y obligaciones. Esta entidad es representativa ante el *Bureau of Indian Affairs*. Existen actualmente 567 *American Indian and Alaska Native tribes and villages*.

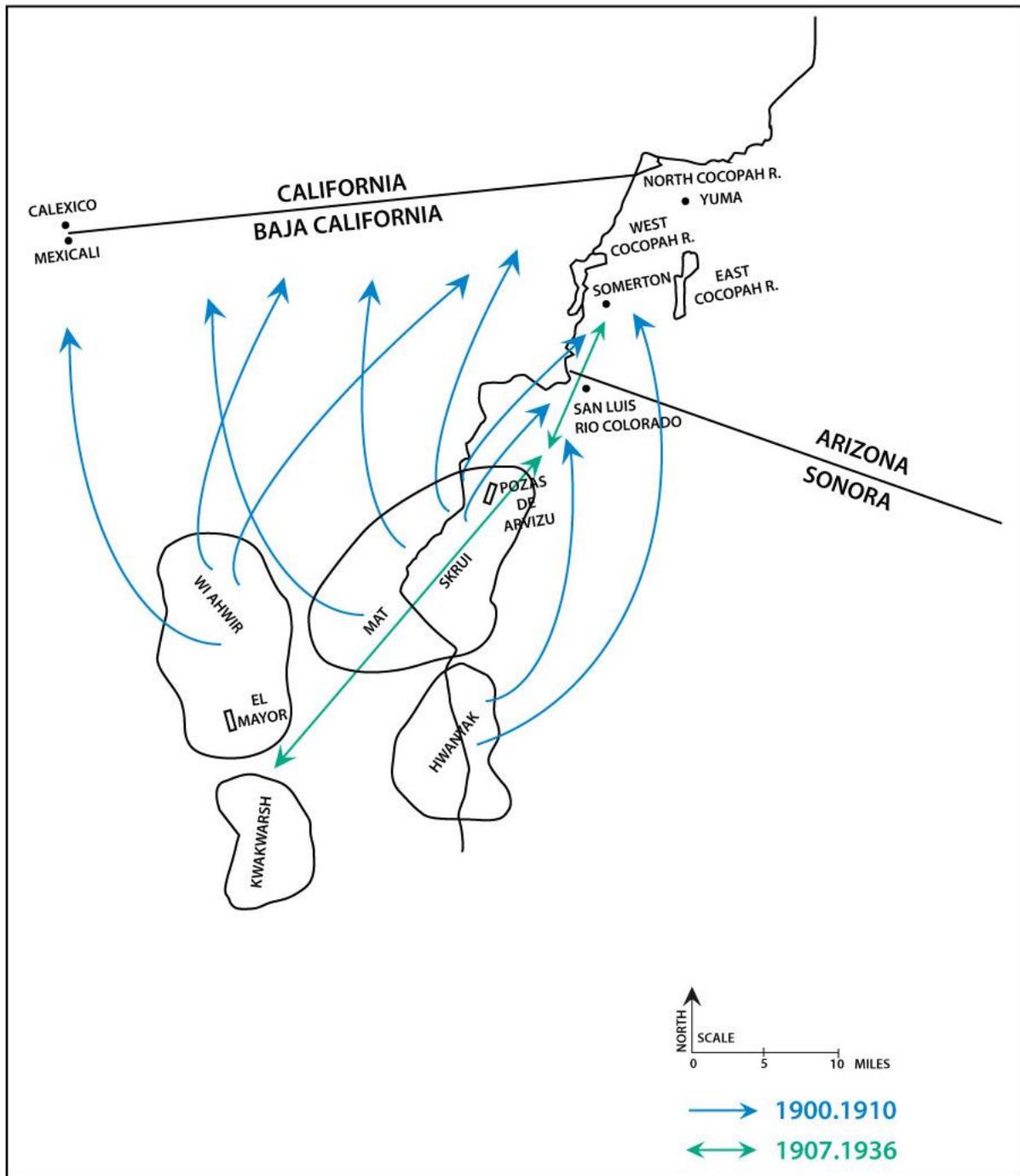
⁴⁹ “Approximately 56.2 million acres are held in trust by the United States for various Indian tribes and individuals. There are approximately 326 Indian land areas in the U.S. administered as federal Indian reservations (i.e., reservations, pueblos, rancherias, missions, villages, communities, etc.). The largest is the 16 million-acre Navajo Nation Reservation located in Arizona, New Mexico, and Utah. The smallest is a 1.32-acre parcel in California where the Pit River Tribe's cemetery is located. Many of the smaller reservations are less than 1,000 acres”.
Frequently Asked Questions: <http://www.bia.gov/FAQs/>.

Kelly afirma que existe un regular vaivén de familias entre Arizona y Sonora, como entre Sonora y Baja California de 1907 a 1936 (véase mapa 10, p. 67). El resultado es que hoy en día existen familias con apellidos anglosajones y mexicanos de ambos lados de la frontera; en Arizona, como en Sonora:

In the late 1930s free movement into the United States was ended by the United States Immigration Service, acting in response to country boards of supervisors who found Indians a welfare burden during the depression. This sudden closing of the border, almost without warning so far as the Cocopa [cucapá] were concerned, brought about the arbitrary separation of some Cocopa kinsmen into Mexican and American groups. In the 1940s the tribe included about 600 people, divided nearly equally into two groups located north and south of the international border (Kelly, 1977, p. 13).

No obstante, Kelly escribe que “*At least as late as 1952 Mexican Cocopa could make short visits to the United States on temporary permits but could not legally take jobs. American Cocopa born in the United States could go back and forth at will, but American Cocopa born in Mexico did not dare visit in Mexico for fear of being excluded from the United States when they tried to return*” (Kelly, 1977, p. 14).

Paralelamente a los cambios directamente relacionados con la situación específica de los indígenas fronterizos, la alternancia de políticas totalmente opuestas respecto a la migración mexicana ha sido la regla. Así, en su momento, el programa Bracero posibilitó la emisión de permisos de trabajo y hasta de amnistías a los inmigrantes. “*The Mexican Labor Program began in 1942 as a contract between the United States and Mexico (during the peak of World War II), and was terminated in 1964 when the Mexican workers were no longer needed*” (Lugo, 1990, p. 182). Pero en lugar de ayudarlos, paradójicamente, el programa Bracero afectó a los cucapá.



Mapa 10. *Parkours* nómadas de las bandas cucapá/cocopah de 1900 a 1936, basado en Kelly (1977)

Del lado mexicano de la frontera geográfica, unos años antes, el presidente Lázaro Cardenas, en 1937, expropió la empresa estadounidense *Colorado River Land Company*, después que ésta fue invadida por un grupo de campesinos denominado Federación de Comunidades Agrarias del Territorio Norte de la Baja California (Gómez Estrada, 2000, p. 129). El mismo año “la presidencia [...] creó 44 núcleos ejidales, entre ellos uno para la etnia, el ejido Cucapá Indígena, y otro para familias mixtas, el Cucapá Mestizo” (Castro, 2000, p. 63). No obstante, Gómez Estrada afirma: “La falta de interés manifestada por los indígenas, sobre todo en el ejido Cucapá Indígena, y la desorganización inicial tuvieron como resultado el abandono de las tierras ejidales por parte de ellos” (2000, p. 129).

Castro afirma que, al contrario, “los cucapá de Sonora adquirieron un ejido por la presión que ellos mismos ejercieron sobre las autoridades. Desde [el 18 de noviembre de] 1942 se encuentran organizados en el ejido Pozas de Arvizu, el cual consta de 699 hectáreas, compartidas por 30 ejidatarios, dentro del municipio de San Luis Río Colorado” (Castro, 2000, p. 63).

Existen muchos mitos alrededor de la posesión de la tierra respecto a la población indígena en México, advierte Héctor M. Robles Berlanga (2001). Uno de ellos es que la “comunidad indígena” sea la referencia única o la más importante respecto a la tenencia de la tierra. Otro es que se piense que coincide con las normativas, así como con las características sociales y culturales de dichos pueblos. También, se cree que el derecho de percibir los beneficios de las tierras es común y que la misma cantidad de estas últimas y los mismos derechos se atribuyen a todos; dicho de otra forma que prevalece la equidad. La realidad es que existen gran variedad de casos.

Así, Robles Berlanga afirma que “en las entidades del norte existen extensos núcleos agrarios, con grandes tamaños de parcelas ejidales, comunales y de predios privados, predominante presencia de la propiedad privada de la tierra e importante participación de las tierras de uso común en la composición de ejidos y comunidades” (2001, pp. 21-22). En el ejido Pozas de Arvizu, predomina la propiedad privada de la tierra.

“Si bien los ejidatarios y comuneros decidieron destinar en gran parte sus tierras como de uso común, esto no significa la ausencia de un parcelamiento de tierras, mejor conocido como ‘económico’” (Robles Berlanga, 2001, p. 26). La distribución de las tierras, incluyendo la superficie de uso común es el resultado de la manera en la que se dio el reparto y no de los usos y costumbres de los cucapá/cocopah, ya que ellos no reconocían la propiedad privada antes de su sedentarización.

El hecho es que los ejidos representan al mayor número de agrupaciones de los pueblos indígenas en México. Para Robles Berlanga, hay dos razones principales que lo explican:

La primera es que, si bien los expedientes de restitución y dotación de tierras empezaron a tramitarse a partir del decreto del 6 de enero de 1915, fue hasta 1940 cuando el Código Agrario normó el procedimiento jurídico para la titulación de terrenos de bienes comunales diferenciándolo de otros procedimientos agrarios.

La segunda razón se debe a que los pueblos que fueron privados de sus tierras, bosques o aguas tenían derecho a que se les restituyeran, pero estaban obligados a demostrar la propiedad de la tierra, así como la fecha y condiciones del despojo. Como no todos los pueblos podían cumplir con estas condiciones, la legislación consideró que al momento de iniciar el proceso de restitución (a comunidades) también se abriera un expediente de

dotación (en ejidos o Nuevos Centros de Población Ejidal). Así, en caso de no proceder el expediente de restitución el expediente de dotación procedería sin tener que iniciar un nuevo trámite. Esto fue lo más frecuente; por ello, la forma de propiedad que predomina entre la población indígena es la ejidal: de cada cuatro núcleos agrarios con población indígena tres son ejidos y uno comunidad (2001, p. 22).

En principio, “las autoridades de los cucapá de Sonora avaladas por el Estado son el presidente del Comisariado Ejidal (cargo afiliado a la Confederación Nacional Campesina), el presidente de Vigilancia (nombrado por el Ayuntamiento de San Luis Río Colorado), y el Regidor indígena, figura política establecida recientemente en gran parte de México” (Castro, 2000, p. 50). Aunque, en la actualidad, en el ejido Pozas de Arvizu, el presidente del Comisariado Ejidal y el regidor indígena son una sola y misma persona. En 1998:

...en el ejido Pozas de Arvizu, en el municipio de San Luis Río Colorado, se encuentran 57 cucapá. Una característica demográfica y económica de los cucapá de Sonora son los flujos migratorios hacia San Luis [Río Colorado] y, en menor medida, a Somerton, el asentamiento cucapá en Arizona, y hacia El Mayor, [Baja California]. En estos lugares residen temporalmente gran cantidad de cucapá por motivos laborales. Según cálculos efectuados en 1998 en conjunto con Alfonso Tambo Ceceña, presidente del Comisariado Ejidal, y con el regidor Nicolás Wilson Tambo, la cantidad de cucapá originaria de Pozas de Arvizu que se trasladaron de manera definitiva a San Luis [Río Colorado] era de 58, a Arizona 4 y a Baja California 2. Esta cantidad es mayor a la de los que permanecen en el ejido, cuya población es de 57 personas (Castro, 2000, pp. 51-52).

Tradicionalmente, los cucapá/cocopah acostumbraban quemar las casas de sus difuntos así como sus pertenencias y mudarse; se iban a otra parte y construían una nueva casa. Los

cocopah conservaron esa práctica hasta principios de los años sesenta del siglo XX. Esta tradición sigue existiendo en parte: ya no se queman las casas por una inevitable adaptación al contexto moderno en el cual viven ahora. Sin embargo, la familia completa se sale de la casa. Generalmente se limpia y remodela o por lo menos se pinta. Después de esto la familia vuelve a habitar la casa. No obstante, siguen quemando las pertenencias del difunto en el cementerio junto con su cuerpo (Tisdale, 1997, pp. 157, 215, 230). Esto es cierto tanto para los cocopah de Arizona como para los cucapá de Sonora aunque dependa también de una decisión propia o en su defecto de la decisión de la familia. En cambio, no es el caso en Baja California, donde la cremación del cadáver en el cementerio está prohibida por el Estado.

Es notable, como lo afirma Stoler que *“in the 1920s evidence of being less than one-half indian conferred citizenship on “mixed-blood” Indians, reducing the size of the tribes and making their subjection contingent on how state officials assessed their individual and collective capacity for self-governance. But there is nothing linear about this history”* (2006, p. 13). Así, antes de 1971, solamente alrededor de 50 cocopah eran reconocidos por el gobierno federal de los Estados Unidos y es a partir de este año que este último le otorga el derecho de decidir quiénes serán los nuevos miembros de la reserva al *Cocopah Tribal Council*, el cual adopta a 364 *outsiders*; los que viven fuera de la reserva se vuelven inscritos (*enrolled*), es decir, reconocidos como *Native Americans* (Tisdale, 1997, p. 139). De acuerdo con lo que establece la *Cocopah Constitution*, se debe justificar una cuarta parte de sangre cocopah a fin de poder estar inscrito. Esto permite obtener algo de los ingresos compartidos provenientes del *Indian Gaming* (casinos). Por lo mismo, muchos de los hijos de matrimonios mixtos están inscritos (*enrolled*) (p. 165). Ese tipo de reglas o leyes puede también tener impacto sobre su (in)movilidad.

En un estudio acerca de la *Cocopah Indian Reservation* publicado en 1974, Newmark afirma: “*one band, termed by ethnographer William Kelly the Hwanyak Cocopah, were originally located on the east section of the Colorado River Delta to the south of San Luis. By the beginning of this century one section of this band had settled near Somerton, Arizona, with the other portion settling on the Sonoran side of the border*” (p. 2). Aunque la *Indian Cocopah Reservation* ha sido creada en 1917, Newmark acierta “*it was not until the 1950, that the tribal council began to work in its present form*” (p. 2). Señala que en 1974, viven 276 cocopah en la *Cocopah Indian Reservation*, y que su modo de subsistencia ya no consiste en la agricultura, ni tampoco en la caza o la recolección, y que por lo tanto ya no son cocopah del siglo XIX, sino *modern Cocopah*, que trabajaban en el área de Somerton (1974, p. 3).

Although a high rate of unemployment still exists, the tribal government is running tutorial and work training programs to ease this problem. The Cocopah Reservation has its own police force, tribal building, modern roads and housing, and a tribal government, which administers a wide variety of federal and state programs aimed at further improvement of the Cocopah Standard of living. [...]

The Cocopah tribal government is currently organized under the Indian Reorganization Act of 1934.⁵⁰ It should be noted that this Reorganization Act was pressed upon the Cocopah by the Bureau of Indian Affairs...

Although the Cocopah tribal government is responsible for the management of most of its affairs, the BIA remains in its position of legal trustee for the reservation (Newmark, 1974, pp. 3-5).

⁵⁰ “Starting with the General Allotment Act in 1887 (also known as the Dawes Act) until the Indian Reorganization Act of 1934, allotments were conveyed to members of affected tribes and held in trust by the federal government” Frequently Asked Questions: <http://www.bia.gov/FAQs/>.

Los Estados Unidos han cambiado frecuentemente la naturaleza de su relación con las comunidades “indias”, así el 18 de abril de 1985, el presidente Ronald Reagan firmó la *Cocopah Land Acquisition Act*, que especifica que se duplica la superficie de la *Cocopah Indian Reservation* y se incrementa a lo largo del río Colorado hacia el norte y hacia el sur (Tisdale, 1997, p. 189). Después de esta adquisición de tierras, una tienda, una gasolinera y el *Cocopah Bingo* (el primer casino), fueron abiertos en 1987 como empresas conjuntas (*joint ventures*), es

decir estableciendo alianza comercial de inversión conjunta a largo plazo entre la *Cocopah Indian Tribe* y empresas privadas. El casino contrató alrededor de 50 miembros del grupo cocopah (Tisdale, 1997, pp. 190, 240). Históricamente los cucapá/cocopah fueron enemigos de los quechan (yuma). A pesar del tiempo y de las profundas transformaciones vividas por ambos grupos se siguen enfrentando a través del *Indian Gaming* con sus casinos; puntos clave de sus respectivas economías (Tisdale, 1997, p. 138).⁵¹ (Véase figura 3, p. 73).



Figura 3. *The Quechan Casino Resort y Cocopah Casino, anuncios publicitarios (2014)* en *Arizona Gaming Guide*

⁵¹ “Tanto los quechan como los cucapá, que eran las tribus más numerosas y belicosas del bajo delta del Río Colorado estuvieron bajo el control del ejército estadounidense al comenzar la segunda mitad del siglo XIX y se mantuvieron pacíficas a partir de 1853. En los primeros años de la década de 1870, cuando los denuncios de terrenos y el acaparamiento de grandes extensiones estuvieron a la orden del día, los cucapá y el resto de los grupos indígenas de la región, no sólo habían sido sometidos de manera directa o indirecta al dominio de los anglosajones, sino que, en forma incipiente, se hallaban involucrados en una economía de mercado” (Gómez Estrada, 2000, p. 149).

El *Indian Gaming* era generalmente considerado como un componente a corto plazo del desarrollo económico diversificado a largo plazo. Cuando Tisdale realiza su tesis insiste en el hecho que: “*The Cocopah are presently undertaking efforts to create a diversified economy [...] and became political actors in State Government*” (1997, p. 282). Hoy día, en la página oficial de la *Cocopah Indian Tribe*, bajo la rúbrica *Cocopah Enterprises*, existen referenciadas las siguientes empresas: *Cocopah Casino*, *Cocopah Resort and Conference Center*, *Cocopah Gift Shop*, *Cocopah Korner Store*, *Cocopah Bend RV & Golf Resort*, *Cocopah Speedway*, *Rio Colorado Golf Course*, y *Wild River Entertainment Center*.

No obstante, en los años noventa del siglo XX, la *Cocopah Indian Reservation* sufrió altas tasas de desempleo; alrededor de 60%, en mayo de 1995. El alcohol, el abuso de drogas, la desaparición paulatina del idioma cocopah, de la cultura tradicional y de los valores, hacen pensar a Tisdale que la tendencia a la desintegración cultural parece inevitable. En este entonces, los ancianos rechazaban la idea de transmitir su legado a sus hijos. Tal vez por la proporción importante de alcoholismo y drogadicción de esta generación, la que tenía entre 25 y 50 años en los noventas. La ilusión de perpetuar la cultura reposaba en la próxima generación: sus nietos (Tisdale, 1997, p. 330). Esto es, los jóvenes adultos de hoy de entre 20 y 45 años.

Fernando, un joven cocopah, empleado del *Cocopah Casino* declara respecto al *Cocopah Museum*, que se encuentra en la *West Cocopah Reservation*, donde él vive: “*Nobody’s care. We stopped to talk to each other. The museum should be for everybody, but we don’t care*”. El *Cocopah Museum* se inauguró el 4 de julio de 1995. “*The concept of museum collections is often antithetical to traditional cultural practices and beliefs [...]. The irony of the establishment of a tribal museum is, that in many ways, it has become necessary to change some of the Basic values of Cocopah cultural identity in order to preserve their cultural heritage*” (Tisdale, 1997,

pp. 324, 328). Mientras, las familias cocopah siguen “sometiéndose” a las mutaciones de la sociedad estadounidense, y las familias cucapá a las de la sociedad mexicana.

Capítulo II. Concepto de *parkour* vs. *Parkour Concept*

parkour⁵² |pär'koõr| (also *parcour*)⁵³

noun

The activity or sport of moving rapidly through an area, typically in an urban environment, negotiating obstacles by running, jumping, and climbing.

ORIGIN early 21st cent.: French, alteration of *parcours* 'route, course.'

PARCOURS⁵⁴ n.m. 1. Chemin, trajet suivi pour aller d'un point à un autre. Le parcours d'un autobus. 2. Trajet semé d'obstacles qu'un cavalier doit faire parcourir à sa monture, dans une épreuve hippique. - Trajet effectué par un joueur de golf qui place successivement la balle dans chacun des trous du terrain ; le terrain lui-même. Incident de parcours : difficulté imprévue retardant la réalisation d'un projet. 3. Terrain non cultivé fournissant une faible production de plantes fourragères, que l'on fait pâturer par les herbivores domestiques. SYN. : *pacage*. 4. Ensemble des étapes, des stades par lesquels passe quelqu'un, en particulier dans sa carrière. 5. Parcours du combattant : parcours effectué par les militaires à titre d'entraînement au combat, sur un terrain spécialement aménagé comportant des obstacles variés ; ce terrain lui-même ; figuratif, série d'épreuves rencontrées dans la réalisation de quelque chose.

⁵² Mi intención era proponer las definiciones del término *parkour* en español e inglés con base en definiciones "oficiales" en diccionarios reconocidos de cada idioma. Desafortunadamente, la Real Academia Española todavía no ha integrado este término.

⁵³ *New Oxford American Dictionary*. Application, Apple Inc. macOS, 2014.

⁵⁴ *Le petit Larousse, grand format 2003*. Paris: LAROUSSE/VUEF, 2002.

II. I. *Parkour* metodológico

“The greatest power in life comes from being in a state of no power, where you have no concern for it. Parkour means being an empty vessel ready to move, not being a ball of worry about what you don't have”.

Gerry, en *Parkour, Anarcho-Environmentalism, and Poiesis* (Atkinson, 2009, p. 191).

Si el *parkour* o *art du déplacement* encuentra sus raíces en el *parcours du combattant*, en su modo más libre, el *free run* o *free running* (Lebreton, Routier, Héas, & Bodin, 2010, pp. 307-310) se asemeja también a los juegos de los niños. Me refiero a los momentos en los que ellos van corriendo de un lugar a otro, brincando o trepando, sin un objetivo aparente. En el documental *Jump London* (Christie, 2003), Sébastien Foucan, uno de los fundadores del *parkour* asevera: *“The whole town was there for us; there for free running. You just have to look and you just have to think like children. This is the vision of Parkour”*.

Pongamos por caso la oportunidad que tuve de observar esa situación, de dos niños cucapá jugando juntos, durante mi trabajo de campo en el verano 2016. En efecto, en una visita que hicimos a una prima de Stephania en un rancho del ejido Kiliwa, Baja California, Matías y Bruno, de ocho y nueve años respectivamente empezaron a hacer *parkour*. A continuación, un extracto del diálogo, que tuvieron a la hora de jugar, y que permite de imaginar la escena:

Mientras Matías se trepa a un árbol, Bruno grita: “¡Mira dónde está sentado el Matías! Yo digo que se va a caer. Yo digo que se cayó. Se va a morir si se cae, se va a partir la cabeza. Mira, la piedra que está ahí. Si se cae, se va a pegar en la cabeza, mira. Se va a caer de allá arriba [...]. Debo de subirme en el árbol, luego bajarme, el árbol ese”.

Matías: “¡Hasta ahí mira!, yo me subo hasta ahí, y no se quiebra”.

Bruno: “Este árbol se puede quebrar. Es demasiado viejo”.

Matías: “No, porque le llega agua. Ese árbol, yo sé que va a durar mucho. Está bien grandote. ¡Viene Matías! ¡Matías! Les tengo otra vía... Hay, súbete, súbete, y te bajas por este palo. Súbete, por ahí te trepas y te bajas por ese. Está la orillita, míralo [...]. Si te caes, no me falta, si te vas para atrás, te caes sobre el carro o sobre la piedra. Jajaja, ya ni como bajarte”.

Bruno: “¡No me avientes!”.

Matías (padre): “¿Qué andan haciendo arriba de los arboles ahí? ¡Bájate! Para acá fuera. No te andes trepando arriba de los árboles. ¿Dónde está Matías? Matías vente para acá, para la casa. Ándale, órale, para la casa. Bruno, tú aquí te vas a quedar. Mientras estamos trabajando te estabas trepando en los árboles, ¿verdad?”.

Así es, jugando, como empecé a trabajar sobre el concepto de *parkour*, literalmente, jugando con las palabras sin saber exactamente a donde me llevaría ese proceso, jugando un juego serio; para entender. Es durante una conversación en francés que tuve la idea de desarrollar el *parkour* como concepto científico social respecto a mi trabajo de investigación acerca de los cucapá. En mi caso, no creo que hubiera podido suceder hablando en otro idioma. Este término surgió espontáneamente y se impuso.

En la primera etapa de conceptualización no he sido en absoluto académico sino que al contrario me remití a mi propia intuición. Considero que es justamente lo que me permitió en primera instancia definir un concepto propio que he ido desarrollando conforme a los avances de mi trabajo de campo, en vez de comprometerme con un concepto preexistente, predefinido y adaptarlo a las circunstancias de mi investigación.

Me parece pertinente utilizar un término con el cual me pueda identificar y que por lo tanto me permita ser consciente de mi posicionalidad. No he buscado ocultar mi alteridad respecto a mis informantes. Al contrario decidí tomar en cuenta lo que soy, es decir, no solamente un extranjero, sino también un francófono, y por lo tanto tiene sentido para mí trabajar con un concepto en francés.

Cabe mencionar al respecto que se instauró un juego en mi trabajo de campo entre algunos de mis informantes y yo, el cual giró sobre un intercambio lingüístico francés/español/cucapá o en ciertas ocasiones francés/español/inglés/cocopah, que consistió en enseñarles palabras en francés o frases cortas cada vez que me lo preguntaron. Esto ha venido facilitando el contacto con la gente al principio, sobre todo en el momento de conocer a nuevas personas.

Si en esta etapa, el idioma francés no me ha servido más que para el intercambio de palabras con mis interlocutores y algunas lecturas que procuro citar en versión original cada vez que sea posible, ahora en la penumbra de mi escritorio es diferente. Escribo, a modo de experimentación, ciertas partes en francés, otras en español, así como leo y cito en versión original los numerosos autores anglófonos a los cuales tuve que referirme para redactar este trabajo. Lo hago, obviamente, sin ninguna intención de ofender a los anglófobos de la academia latinoamericana ni a los puristas del idioma castellano sino con el afán de dar una pequeña idea de la diversidad cultural y lingüística de la zona fronteriza México/Estados Unidos, correspondiendo en el presente caso al cruce de las fronteras entre California, Baja California, Sonora y Arizona. Cabe mencionar también que he tenido que recurrir al inglés en distintos momentos de mi trabajo de campo, dado que es el idioma comúnmente hablado hoy en día por la gran mayoría de los cocopah.

Conviene subrayar la doble extranjería en lo que concierne a mi relación con mi informante Leobardo, quién primero habló cucapá, después aprendió el español, dado que nació y fue a la escuela en México, luego estudió el inglés, dado que reside ahora en Estados Unidos desde hace más de 20 años.^{55 56} Su condición, como su situación legal en este último país son las de un extranjero al igual que yo en México, donde también soy residente o en Estados Unidos donde hice una estancia académica como estudiante internacional.

En definitiva, cuando converso con Leobardo en español, ni él ni yo estamos hablando en nuestro idioma original. Gadamer afirma que “la conversación tiene su propio espíritu”. Pero, ¿qué significa entender a alguien? Es “ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias” (1993, p. 235), sino que la comprensión mutua se encuentra en “el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”, la cual se efectúa por medio del lenguaje.

La cuestión de la comprensión, “del correcto acuerdo sobre un asunto”, dice Gadamer, “tiene lugar en el medio del lenguaje. Se comprende una lengua cuando se vive en ella” (1993, p. 236). O sea, cuando se llega a pensar en ella. Sin eso, no puede haber “acuerdo”. En otras palabras, es necesario hablar la misma lengua, aunque no siempre sea suficiente. Es preciso aclarar también que en un diálogo, real y presencial, entre dos personas, la comunicación no se limita al solo enunciado, sino que se enriquece visual y gestualmente, hasta sensorialmente. El

⁵⁵ Para Navarrete existe “un prejuicio que comparten muchos mexicanos que se consideran parte de una élite ‘educada’: la identificación implícita entre hablar español ‘correcto’ y ser ‘verdaderamente mexicano’. Esta identificación, a su vez, es producto de ‘la ideología del mestizaje’ impuesta en nuestro país desde hace poco más de un siglo y que pretende que todos los mexicanos deben hablar un solo idioma, el castellano, y pertenecer a una sola raza: la mestiza. [...] El nuestro ha sido siempre un país plurilingüe [...]. En el siglo XXI no deja de crecer el número de mexicanos que tienen otra lengua materna, sea indígena o inglés. [...] millones de ciudadanos mexicanos [...] aprendieron a hablar el español como segunda lengua. Esta negativa a aceptar la manera diferente en que hablan, desconoce la riqueza cultural que tienen en verdad estos hablantes, en cuanto personas bilingües o políglotas, y los hace parecer, a ojos de algunas élites, como ‘ignorantes’ o ‘atrasados’” (2016, p. 13).

⁵⁶ Consúltese el artículo: Navarro Smith, A. (2007). Los indígenas no hablan “bien”. Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México. *Culturales*, vol. III, núm. 5, enero-junio, 2007, pp. 105-134.

solo tono de la voz puede incluso dar, él también, lugar a interpretación, no solamente lo que se dice.

Gloria Anzaldúa describe un mundo de identidades múltiples, determinado por el bilingüismo propio a la frontera México/Estados Unidos y en su caso a la frontera México-Texas; su mundo: “*I’m a border woman. I grew up between two cultures, the Mexican (with a heavy Indian influence) and the Anglo (as a member of a colonized people in our own territory)*” (1999, p. 19). De ahí que no se puede reducir la cultura a un estereotipo. No hay una identidad, sino identidades múltiples, y en el caso de los cucapá/cocopah, no solamente una experiencia transnacional sino una experiencia transfronteriza, la cual sí está atravesada por una integración económica desigual. Los estudios culturales se caracterizan por ser un conocimiento de frontera donde se puede experimentar. Así Néstor García Canclini acierta:

Me refiero a las contradicciones entre lo local, lo nacional y lo global, entre el multiculturalismo hegemónico y el de las minorías en Estados Unidos, entre las concepciones oficiales de la pluriculturalidad en América Latina y las posiciones de los sectores que no se sienten representados por ellas.

Como parte de este proceso, los estudios culturales configuran hoy un ámbito clave de la interlocución entre los especialistas de la cultura estadounidense y latinoamericana y, por tanto, pueden examinarse como un espacio de elaboración intelectual de los intercambios entre ambas culturas (1997, p. 52).

Por lo tanto, el carácter global de la palabra *parkour* se presta al espacio fronterizo e internacional en el cual se desarrolla mi trabajo de investigación. Así, mi marco teórico se

construye alrededor del concepto de *parkour*, esto es, el elemento central de esa investigación, el cual permite relacionar los niveles teóricos, metodológicos y por consiguiente epistemológicos. Es decir, que se deben de considerar dos vertientes del *parkour*, por un lado el *parkour is*, en el sentido de que es un objeto de conocimiento, y por otro lado el *parkour as*, es decir como perspectiva de análisis (Schechner, 2002).

Mon parcours en el parkour

Tout comme les fondateurs du parkour David Belle et Sébastien Foucan, je suis né en France au début des années 1970. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles ce terme me parle autant, c'est aussi une question de génération (Halbwachs, 1968). Une autre raison, plus personnelle peut-être et surtout plus enfouie, et que j'ai redécouverte en écrivant et décrivant le concept de parkour tel que je me l'imaginai dans le cadre de ma thèse, c'est qu'à l'âge de 21 ans, soit en 1992, alors que je m'apprêtais à réaliser un voyage à Dakar, au Sénégal, voyage pendant lequel j'avais le projet d'écrire un livre, j'ai eu un accident. Alors que je me tenais debout au sommet d'un toboggan muni d'un tapis roulant, servant à extraire le sable de la Loire (le fleuve qui traverse ma ville natale, Tours, France), j'ai sauté d'une hauteur de sept à huit mètres, le plus loin possible sur ce que je croyais être un tas de sable et qui s'avéra être du gravier compact. Résultat, j'ai eu le souffle coupé, ressenti une douleur inexprimable dans le bas du dos, je ne pouvais plus retrouver ma respiration et encore moins bouger. Les deux amis qui m'accompagnaient alors me ramenèrent chez moi et me transportèrent jusqu'à mon lit. Le lendemain lorsque je me réveillais, je ne pouvais plus bouger. Heureusement, un autre de mes amis dormait lui dans la pièce voisine. Il n'y avait pas de téléphone fixe dans l'appartement où j'habitais, encore moins de téléphone portable. J'appelais mon ami qui me répondit, averti de

mon état il descendit les deux étages de l'immeuble ancien où je vivais pour trouver une cabine téléphonique et appeler une ambulance. Je restais immobilisé à l'hôpital durant une semaine avant de retrouver la position debout, puis assise après trois semaines supplémentaires de repos total. Suite à deux mois de convalescence, j'ai pu retrouver une vie "normale", bien que je ne puisse plus du tout courir depuis maintenant quatre à cinq ans, étant donné les douleurs insupportables que me provoquent les chocs successifs de la course ; à cause du tassement de vertèbre que j'ai subi lors de ma chute. J'ai donc dû mettre fin à ce qui était pour moi une des plus grandes expressions de la liberté, la course à pied alors que j'avais pris l'habitude de courir plusieurs kilomètres plusieurs fois par semaine depuis la fin des années 1990. Sauter est, pour moi, tout simplement inenvisageable. Enfant, je me souviens que si j'étais bel et bien fasciné par ces parcours du combattant, ce n'était pas pour leur aspect militaire, loin de là, mais bien pour le seul défi de franchir des obstacles. Ma spécialité, enfant et adolescent était plutôt de grimper aux arbres ou sur les murs, grimper, me hisser, peu importe sur quoi, j'étais doué pour cela, jusqu'à cet accident. Cette thèse est donc aussi devenue pour moi une façon de vivre, un défi, bien que ce soit, sous une forme intériorisée, intellectuelle et symbolique, le parkour auquel je ne peux plus avoir accès physiquement parlant.

Un concepto global

Si el concepto de *parkour* como lo he elaborado no se refiere a una teoría de la ciencias sociales existente, aun es cierto que se ha vuelto un *mass media concept* a nivel mundial en los últimos años y que numerosos autores se han interesado en el fenómeno en sí, desde los estudios (socio)culturales. Si se puede afirmar que hoy en día el *parkour* se ha vuelto un *mass media concept* en muchos países, como es el caso en el Reino Unido, Holanda o los Estados Unidos desde los primeros años del siglo XXI, cabe mencionar que no lo ha sido de inmediato.

El éxito de esta disciplina en Francia ha tenido como base el apoyo de algunos medios televisivos (bien intencionados). Esa expresión cultural encuentra sus orígenes a finales de los años ochenta del siglo pasado en los suburbios de París, con ello me refiero a barrios populares, no a la idea de suburbio que se tiene en Estados Unidos, la cual se asocia a la burguesía. Así, el concepto de suburbio, como se conoce en Francia también está relacionado con el tema de la frontera. Lo cual hace todavía más pertinente el uso del término para estudiar a los cucapá/cocopah, en el contexto de la zona fronteriza, marcada por la “línea” internacional México-Estados Unidos, dado que desde un inicio consideré a los cucapá, como sujetos transestatales, transfronterizos o mejor dicho *cross-borders*, ya que estaban presentes en la región antes de que se les impusieran fronteras tanto nacionales como regionales, es decir estatales.

El resultado es que hoy en día los tres grupos más importantes de cucapá/cocopah que han sobrevivido a la colonización hispano-mexicana y a la anglo-americana se encuentran en tres estados distintos: Baja California y Sonora en México, y Arizona, en Estados Unidos.

En la Ciudad de México, tuve varios practicantes del *parkour* entre mis estudiantes. Más recientemente, conocí a miembros del grupo que se está desarrollando en Mexicali: PK Mexicali. Es gente muy joven, en promedio tienen menos de 20 años, quienes provienen en su mayoría de la clase media. De hecho, existen ahora artículos tratando el tema en muchas latitudes. En América Latina, por ejemplo, aquí el resumen de un artículo titulado “Resistência ao Consumo em um Circuito Urbano de Parkour”, de Tatiana Maria Bernardo da Silva, Alessandra Mello da Costa y José Luis Felício Carvalho (2011):

A partir de uma pesquisa alinhada ao método etnográfico, o presente trabalho tem por objetivo investigar os valores e as práticas de resistência ao consumo adotadas pelos membros de um circuito urbano de parkour no Rio de Janeiro. Confiando em uma abordagem indutiva e interpretativa amparada por um estudo empírico de base qualitativa, foram exploradas quatro categorias de análise: (1) a resistência como valor essencial; (2) um percurso de doação; (3) o consumo aprisiona; e (4) mobilização social e resistência (p. 119).⁵⁷

En español, “Resistencia al Consumo en un Circuito Urbano de *Parkour*”, el título como los temas de ese escrito son reveladores de un estilo de vida propio a ciertos practicantes del *parkour*. Así el carácter, no solamente global del término *parkour*, pero también de resistencia a la lógica capitalista me parece también muy pertinente respecto a la situación de los indígenas en América en relación con la colonización. Así como lo afirma Gilles Deleuze:

⁵⁷ “Teniendo como fundación epistemológica el método etnográfico, este estudio tiene como objetivo investigar los valores y prácticas de resistencia al consumo adoptadas por los miembros de un circuito urbano de *parkour* en Río de Janeiro. Desde un enfoque inductivo e interpretativo con el apoyo de un estudio de base cualitativa, fueron exploradas cuatro categorías de análisis: (1) la resistencia como valor esencial, (2) una vía de donación, (3) el consumo como prisión, y (4) la movilización social y resistencia” (Bernardo da Silva, Mello da Costa, Carvalho, 2011, pp. 119-120).

*L'acte fondamental de l'État, c'est l'instauration ou c'est l'aménagement du territoire. C'est à dire, [...] la superposition aux territorialités de lignage [...]. Le capitalisme amène l'existence d'un seul marché mondial. L'existence d'un seul marché mondial, peut-être est-ce que c'est une caractéristique fondamentale du capitalisme [...].*⁵⁸
L'action libre de la machine de guerre ou la forme d'activité imposée par l'appareil d'État, le travail (1979).⁵⁹

Por lo que se refiere al *parkour* como *mass media concept*, el tema más recurrente probablemente sea el de la apropiación del espacio. Así N. Cazenave en su artículo “*La pratique du parkour chez les adolescents des banlieues, entre recherche de sensation et renforcement narcissique*”, afirma: “*Cela [le parkour] consiste à s'appropriier la ville comme terrain de jeux et d'aventures en trouvant de nouvelles et potentiellement dangereuses voies de circulation pédestre*” (2007, p. 155).

De la misma forma Jeffrey L. Kidder, en su artículo “*Parkour, The Affective Appropriation of Urban Space, and the Real/Virtual Dialectic*”, explora la temática de la apropiación del espacio, considerando, al mismo tiempo, la interconexión entre los mundos reales y virtuales: “[...] *it is about parkour as it is practiced in and around Chicago. I am interested in the global interplay of images and information, but my interest is in how these things are localized in a specific place*” (p. 232). En mi opinión, el concepto de *parkour* permite abordar cuestiones locales en su relación al contexto global.

⁵⁸ Deleuze, G. (noviembre 20, 1979). *La nomadologie, l'oecuménisme mondialisant*. Programa *Les chemins de la connaissance*, radio *France Culture*, Vincennes. <https://www.youtube.com/watch?v=j8pq5qpOJxI>

⁵⁹ Deleuze, G. (noviembre 6, 1979). *La nomadologie, Armes et bijoux, outils et signes*. Programa *Les chemins de la connaissance*, radio *France Culture*, Vincennes. <https://www.youtube.com/watch?v=2MeC5uC48Kk>

En ese sentido, el concepto de *parkour* tal vez sirva también para subrayar las características contemporáneas encontradas a nivel “regional” con relación a los *parkours* de los cucapá. El hecho es que, históricamente hablando, entre los grupos yumanos y por consiguiente entre los cucapá “esta característica cultural o estrategia de supervivencia que es la de la movilidad indígena, se debe comprender como una forma de apropiación del espacio, es decir que corresponde a una manera de poblar y habitar un territorio” (Magaña Mancillas, 2010b, p. 90).

II. II. *Parkour(s)*:

Apuntes para una definición

“Je vous donnerai plus tard les faits qui suggèrent que, en certains moments de ce monologue infantile imprudemment qualifié d’égocentrique, ce sont des jeux proprement syntaxiques qui se font observer. Ces jeux relèvent du champ que nous appelons préconscient, mais font, si je puis dire, le lit de la réserve inconsciente — à entendre au sens de réserve d’Indiens, à l’intérieur du réseau social”.

Jacques Lacan, en *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973, p.80).

El término francés “*parcours*” se traduce como recorrido o trayecto. En los últimos años se ha vuelto global con la ortografía “*parkour*”⁶⁰ y se refiere al *art du déplacement*, que se puede considerar tanto como un deporte, o bien como un estilo de vida para algunos “*traceurs*”, como se autonombraron los practicantes del *parkour*. En su artículo *Parkour, Anarcho-Environmentalism, and Poiesis*, Michael Atkinson (2009) considera al “*parkour as a form of urban deconstruction [and] social critique*”, así afirma: “*As an innovative form of anarcho-environmentalist resistance, then, Parkour is in the first instance a political re-appropriation of commercial urban spaces. Buildings, parks, walkways, dumpsters, steps, and practically any edifice is viewed as an obstacle to be used for spiritual and physical development and site for disrupting the order of technocapitalist space*” (p. 183).

Si el *parkour* fue creado a finales de los años ochenta del siglo XX, en zonas urbanas o semi-urbanas, en Lisses, Francia (suburbio de París, que se encuentra a 30 kilómetros al sur de la capital), hoy en día considerado como parte del *arrondissement* d’Evry, es decir, parte de la

⁶⁰ “*Le parkour est une activité physique et sportive, mélange de gymnastique et de course à travers les mobiliers urbains*” (Lebreton, Routier, Héas, & Bodin, 2010, p. 295).

Communauté d'agglomération Grand Paris, Atkinson señala que los orígenes de la disciplina son más antiguos:

The philosophical roots of Parkour as an environmental-athletic-critical practice date back more than 100 years. The late modern manifestation of Parkour is a particular offshoot of a style of training called “Hébertism.” Hébertism emerged in the early 20th century through the athletic philosophies of French naval officer George Hébert. [...] Hébert felt that Natural Method practitioners would progressively learn to encounter and control any emotions or social situations they encountered in life. [...] The contemporary subculture moniker “Parkour” clearly derives from Hébert’s use of the term parcour(s) and the French military term parcour du combattant.[...] Belle taught his son David the principles of the Natural Method. [...] After moving to the Parisian suburb Lisses, David Belle further explored the rigors and benefits of the Natural Method with his friend Sébastien Foucan. By the age of 15, Belle and Foucan developed their own suburban style of the Natural Method they termed Parkour (2009, pp. 170-172).

Es muy importante tener en mente que el *parkour* nació en los suburbios de París, y que por lo tanto el *parkour* es un sujeto/tópico transfronterizo (*transborder subject/topic*) y un concepto transfronterizo (*transborder concept*) desde un inicio. Para entender plenamente el concepto de suburbio al cual me refiero, recuerdo que hay que cuidarse de la visión estadounidense del término *suburb* (suburbio), el cual remite generalmente a un habitat burgués, que corresponde a la clase alta, cuando en Francia, al contrario, los suburbios corresponden usualmente a un habitat popular, es decir a las clases sociales más bajas o eventualmente a la clase media. En su artículo “The ‘Parkour Organisation’: inhabitation of corporate spaces”,

Maria Daskalaki, Alexandra Stara y Miguel Imas describen a los suburbios de la capital francesa de la siguiente manera:

The infamous Parisian suburbs, where parkour was invented, are among the most alienating and dehumanising urban clusters in the world. The model is a ruthless simplification of the Corbusian Ville Contemporaine, with a grid of identical high-rises towering over sprawls of land in between; spaces with token gestures of landscaping (playgrounds, greenery, etc.), which cannot mitigate the greater socio-political, as well as architectural, failure of the development to create any sense of public life (2008, p.55).

El concepto de *parkour*, tal y como lo he desarrollado en el contexto de este trabajo de investigación, no hace referencia a una teoría existente en ciencias sociales, sino que nació de mi interés por las cuestiones relativas a la movilidad geográfica de los cucapá/cocopah, movilidad que he venido observando tanto en el discurso de mis informantes, como detectando en los trabajos de índole histórico acerca de este grupo o del grupo más amplio al cual pertenecen: los yumanos.

Así, como lo señala Magaña Mancillas: “los grupos yumanos del área central de las Californias se distinguieron por aprovechar el entorno para su sobrevivencia, siempre dentro de una cultura nómada estacional” (2010b, p. 93). Siguiendo mi camino, empecé a hacer toda una serie de declinaciones alrededor del término *parkour*, explorando así un amplio campo semántico, en un incesante ir y venir entre el concepto y sus posibles connotaciones, y que forman parte de un glosario que elaboré para el desarrollo de este concepto. Retomaré, aunque no exhaustivamente, en un estilo libre este campo semántico (en el apartado II. III. *Free Style*, p. 106), el cual incluye las siguientes palabras, que indico aquí por cuestiones metodológicas:

recorrido, recorrer, trayecto, trayectoria, nomadismo, atravesar(se), desempeño, proyecto, carrera, desplazamiento, desplazar, traslado, trasladar, transporte, transportar, trasportar, espacio, espaciar, terreno, campo, campar, territorio, tránsito, movilidad, movimiento, trashumancia, trecho, itinerario, camino, caminar, ruta, vía, carretera, etapa, lugar, distancia, distanciar, alto, parada, parar, viaje, viajar, *voyage*, *voyager*, *trip*, sueño, soñar, marcha, marchar, partir, imprevisto, obstáculo, accidente, trance o muerte.

***Parkour* antropológico**

Debo insistir ahora, en el hecho de que mi conceptualización del *parkour* se inscribió en la búsqueda de un acercamiento teórico-metodológico idóneo para tratar a un grupo, para el cual considero que la movilidad sigue siendo un aspecto clave a pesar de su sedentarización forzada en la primera mitad del siglo XX. Si bien cambiaron las formas de la práctica cultural, (es decir la movilidad), ésta sigue existiendo. Dicho de otra forma, hay elementos de una cultura nómada que persisten.

Por lo tanto, considero que mis sujetos se definen a través de sus *parkours* y no por lo que supuestamente son. Las representaciones pueden generar otros tipos de obstáculos o fronteras mentales. Así las luchas internas son, por lo menos en parte, el resultado de imposiciones que sufrieron los grupos cucapá y cocopah. Con esto quiero decir que las políticas públicas así como los discursos académicos han buscado constantemente determinar lo que deben de ser los indígenas. Me llamó mucho la atención el miedo que Stephania mostró “en no saber contestar” a una pregunta, o de “no contestar bien” a una entrevista como si estuviera haciendo el examen para una certificación. Las causas pueden ser múltiples, y encontrar sus

orígenes incluso en la educación tal y como se da en las escuelas mexicanas, donde puede ser mal visto expresar su opinión frente a una supuesta verdad absoluta.

No obstante, el hecho es que para ciertos antropólogos existen buenos y malos informantes indígenas; los que saben de tradiciones y los que no. Para mí, esa actitud de Stephania en esa primera entrevista fue característica y sintomática de esa permanente redefinición de lo que debe ser o saber un indígena para ser considerado como tal, tanto por el mismo grupo como desde el exterior, en particular desde la academia y las instituciones gubernamentales. Así, para Nelly Richard (2005):

El activismo de las políticas de representación de los grupos de identidad minoritarios (latinos, chicanos, negros, feministas, homosexuales, etc.) también ha simplificado la cuestión de la identidad y de la representación, al generalmente someter ambas a una tiranía de la ilustratividad que obliga en sus producciones de textos a la formulación monocorde de una condición de sujeto predeterminada. El discurso de las identidades minoritarias y de sus políticas de representación ha terminado por someter cuerpos y textualidades a la consigna pedagógica de una “diferencia” que casi siempre debe hablarse en tono reivindicativo y militante. Esta consigna ha dejado fuera de análisis las difusas simbolizaciones estéticas de ciertos trances de la identidad cuyos juegos interpretativos están hechos para burlar esta demanda políticamente ortodoxa de los estudios culturales –una demanda que reclasifica márgenes y marginalidades para su etiquetaje metropolitano en el gran supermercado de las subalternidades (p. 5).⁶¹

⁶¹ De hecho, en México, se promueve dentro de las aulas de las universidades un “activismo legal”, el cual por lo personal me remite al Partido Revolucionario Institucional (PRI). Asimismo, Beatriz Urías Horcasitas señala: “Con esta misma racionalidad, a fines de los años veinte [del siglo XX] Calles creó el Partido Nacional Revolucionario (PNR) para conciliar las diversas facciones políticas en conflicto después del asesinato del ex presidente Álvaro Obregón, así como para favorecer la institución de un orden legal emanado de la revolución” (2007, p. 18).

Aprovecho para precisar dos puntos que aparentemente muchos representantes de la academia Latinoamericana ignoran respecto a la antropología europea: en primer lugar, una sección completa de la producción del conocimiento de esa última, ha sido dedicada específicamente a poblaciones europeas y lo sigue siendo, y en segundo lugar, que al contrario de lo que se afirma ciegamente, la antropología europea no ha tenido un papel político en el control de las poblaciones colonizadas, ya que antropólogos como, por ejemplo, Michel Leiris o Jean Rouch, entre otros, a mi entender, fueron justamente los primeros en criticar y denunciar el poder colonial. Stoler afirma al respecto:

Indeed, the once conventional notion that British, French, and Dutch empires were made up of a “centralized bureaucracy operating as an imperial center,” now seen through the lens of misinformation, mistranslation, and bungled reports, has been largely abandoned. In the Dutch East Indies, as in French Indochina, the administration was often “manned” by people with limited social and linguistic knowledge of those they were there to manage, who were rattled by dissensions in their own ranks and by inept prescriptions for rule (2006, p. 8).

Tal vez ese malentendido tenga que ver con las orientaciones que ha tomado la antropología mexicana, con base a ideas desarrolladas en ese mismo país desde el siglo XIX. El hecho es que Beatriz Urías Horcasitas afirma:

Para los filántropos, el indígena era un sujeto sobre el que había que ejercer una acción “regeneradora” a través de instituciones y programas de ayuda que buscaban introducir nuevos hábitos de conducta, de trabajo y de higiene personal. La singularidad de la

Sociedad Indianista radicó en el entrelazamiento entre la nueva visión acerca del indígena desarrollada en el campo de la etnología y la visión acerca de la “regeneración” de los menesterosos, planteada por el pensamiento filantrópico a lo largo del siglo XIX. [...]

A partir de los años veinte la antropología mexicana quedó cada vez más vinculada al Estado; la falta de independencia de los científicos sociales frente a los proyectos políticos se reflejó en la orientación de las nuevas instituciones creadas para transformar la condición de la población indígena (2007, pp. 50-51).

De ahí que tengo la preocupación de evitar reproducir cualquier discurso preestablecido y toda victimización respecto a la situación vivida por mis informantes. La presencia de Franz Boas en México en la época revolucionaria, o sea entre 1911 y 1912, no cambió nada al asunto.

Para Urías Horcasitas:

1) Boas enfatizó la orientación académica de la investigación antropológica, mientras que los intelectuales mexicanos se enfrascaron en la realización de trabajos de carácter aplicado con el fin de incorporar las poblaciones indígenas a la realidad posrevolucionaria. 2) Boas buscó liberar a la antropología de la burocracia, en tanto que los mexicanos desarrollaron sus investigaciones en el contexto de agencias gubernamentales cada vez más burocratizadas. 3) Boas dio mayor importancia al desarrollo de la etnología y la lingüística, mientras que los mexicanos enfatizaron el desarrollo de la arqueología con el propósito de glorificar el pasado indígena en la conformación de una nación unificada desde el punto de vista racial y cultural. Finalmente, la orientación de Boas fue cada vez más antievolucionista, mientras los

mexicanos siguieron apegados al marco teórico positivista y evolucionista que heredaron de la última parte del siglo XIX (2007, pp. 59-60).

En mi opinión, la antropología no forzosamente debe buscar tener una misión de beneficencia hacia las poblaciones estudiadas. La antropología de rescate también ha mostrado sus limitaciones, con esa tendencia a querer mostrar y por consiguiente conservar únicamente lo que se considera como lo más auténticamente tradicional, según los que saben. Por mi parte, creo que la antropología debería de inscribirse en un acercamiento cada vez más contemporáneo, que busque producir conocimiento acerca de problemáticas sociales y formas de vivir actuales, sin ignorar las huellas del pasado, pero, eso si, sin caer en un nacionalismo exacerbado. Navarrete comenta al respecto:

La leyenda del mestizaje es una ideología nacionalista, como tal, adolece de esta cortedad de miras y alcances. El ejemplo más claro de ello se encuentra en la manera en que pretende exaltar la excepcionalidad de México a partir de un exagerado ‘pasado glorioso’ y de un utópico ‘futuro brillante’ a la vez que devalúa, niega y desprecia las realidades presentes de los pobladores del país.

Todos los nacionalismos construyen e inventan un origen insigne para su país. Para ello se sirven de la historia, de la arqueología, de las ciencias naturales y de grandes dosis de fantasía. En el caso de México, el fundamento de la nación mestiza se identifica de manera exclusiva con partes muy selectas de la historia del México prehispánico: las grandes pirámides, los espectaculares monolitos, el imperialismo de los aztecas. Estos elementos, vinculados todos a la presencia de un poder político centralizado, se glorifican como antecedentes de la supuesta fuerza y unidad del propio Estado mexicano moderno.

La mayor deficiencia de esta historia monolítica y centralista es que ignora o menosprecia muchos otros aspectos de las sociedades que existían en el territorio mexicano antes de la llegada de los españoles: la historia de las incontables comunidades campesinas y de otros pueblos que no vivían en las grandes ciudades bajo el dominio de su poder centralizado; la historia de los grupos de cazadores y recolectores del norte del país...

Por otra parte, nadie puede negar que en México la exaltación de los indios muertos ha sido acompañada casi siempre por la execración a los indios vivos (2016, pp. 165-166).

Las divisiones del *parkour*

Considero que el *parkour* implica no solamente desplazamiento, sino también equilibrio, destreza, riesgo, adversidad, vértigo, así como un verdadero dominio del espacio y del tiempo. Con esto quiero decir que el hecho de desplazarse hace referencia al nomadismo histórico de los cucapá/cocopah, el equilibrio o destreza de saber cómo (*know how*) moverse, el riesgo, el peligro que enfrentan o enfrentaron a veces, como cruzar la frontera de manera ilegal por ejemplo o bien pescar en el Golfo de California, la adversidad, todas las formas de racismo a las cuales se enfrentan los cucapá/cocopah, el vértigo derivado del consumo de estupefacientes o del sueño, y el dominio del espacio y del tiempo frente a la colonización hispano-mexicana y anglo-americana con las cuales chocaron los cucapá/cocopah.

Ahora, para precisar el concepto de *parkour* en su dimensión metodológica, debo añadir que con este término quiero referirme a lo siguiente: (1) al *parkour* nómada, es decir a la cuestión del desplazamiento físico o geográfico contemporáneo, dentro del ejido, fuera del ejido, hacia la ciudad; el *parkour* nómada puede también ser *cross-border* (movilidad transestatal o

transfronteriza), y hace literalmente referencia al nomadismo estacional, históricamente característico del grupo cucapá, esto es el hecho de aprovechar su entorno para su sobrevivencia; (2) al *parkour* social, es decir, al desempeño de individuos dentro del espacio social contemporáneo, utilizando aquí el concepto de *parkour* en términos de (no) “movilidad social”, si bien en un sentido figurado, aun metafóricamente muerto, dado que ha dejado de percibirse; el *parkour* social se remite a la trayectoria profesional o laboral así como al conjunto de etapas que atraviesa una persona a lo largo de su vida. Lo que, por asociación de ideas, me llevó a explorar el *parkour* de forma metafórica, interesándome en las cuestiones relativas (3) al *parkour* interior, es decir a la interiorización de la movilidad, o dicho de otra forma a los procesos de integración de elementos preexistentes a la mente del individuo.

Los yumanos, y en el presente caso los cucapá, encontraron maneras interiorizadas de mantener algunos mecanismos de ser nómadas en una realidad sedentaria por imposición cultural y político-administrativa. Y por ello, el *parkour* nos puede hacer “evidente” estos vestigios de una práctica invisibilizada, pero no desaparecida. No se trata de querer encontrar las esencias sino contribuir con el análisis del momento determinante y crítico por el que está pasando el grupo cucapá/cocopah a inicios del siglo XXI. Así, el *parkour* como concepto cuestiona el abordaje clásico de la movilidad como un proceso meramente estructural y socioeconómico.

Como resultado, exploré el *parkour* interior a través de cuatro subdivisiones: (3.1) el *parkour* soñado, cuando una persona aspira a la realización de un proyecto, por ejemplo, cuando Leobardo aspira a vivir en la *Indian Cocopah Reservation*, en Somerton, Arizona, es decir “del otro lado” de la frontera, o Victoria aspira a ser doctora, es decir que tiene la idea de extraerse fuera del mismo grupo social, aunque el *parkour* soñado pueda encontrar salida dentro del

mismo; con algunas posibilidades que ofrece el hecho de ser reconocido como cucapá, y así eventualmente estudiar, en algunos casos poseer tierras, o llegar a ser regidor(a). (3.2) El *parkour* subjetivo remite a la subjetividad del individuo, el cual puede llegar a cuestionar el orden preestablecido, así como la oligarquía; en este sentido el *parkour* subjetivo es una crítica al status-quo. (3.3) El *parkour* inmóvil, cuando un individuo se evade de la realidad cotidiana a través de la música, de los sueños, o del consumo de algún estupefaciente, es decir todo producto alterando la consciencia, aun generalmente sin moverse de su casa, o bien (3.4) el *parkour* final, caracterizado en una primera etapa por el trance, es decir los últimos instantes de la vida antes de la muerte, y en una segunda etapa resultando en la muerte, en la separación del alma y del cuerpo, dónde el alma transita al otro lado; a su destinación final, tal y como lo establece el funeral cucapá.

Si bien considero que el concepto de *parkour* como lo concibo en su dimensión abstracta va más allá de toda definición fija, el *parkour* debe considerarse sistemáticamente en su dimensión espacio-temporal, la cual relaciono desde un punto de vista metodológico con la historia de vida de mis informantes o con la mía propia. Mi tesis es antes de todo el resultado de un cruce de *parkours*; el mío con el de mis informantes. Así, el *parkour* de un individuo se define tanto por el aquí y ahora, como por el pasado, el futuro, y los lugares por los cuales ha pasado.

Ahora, en el afán de validar el concepto de *parkour*, seguiré con la cuestión de su aplicabilidad metodológica. El concepto de *parkour* se vuelve metodológicamente hablando concreto cuando se precisa con la atribución de un complemento. Por ejemplo, como lo mencioné, el “*parkour* inmóvil” se refiere al hecho de evadir la realidad, generalmente en un lugar fijo. La asociación de dos términos de sentido opuesto corresponde a una figura de estilo

en la literatura. Es un oxímoron, o sea una figura metafórica que me permite expresar por ejemplo esa experiencia peculiar del consumo de drogas, haciendo referencia tanto al *trip* mental del consumidor como a su inmovilidad física, misma experiencia que pueden generar la música o los sueños. Así, el complemento se debe definir y también considerar como código a la hora del análisis para ser válido. Obviamente, no pretendo aquí ser exhaustivo, dado que el concepto de *parkour* se podría aplicar a individuos que son parte de otros grupos sociales y con características distintas a las de los cucapá/cocopah.

El *parkour* tiene un carácter subjetivo en el sentido que se refiere al individuo, aunque va más allá de la subjetividad porque contribuye a la objetivización de ella. Así, el *parkour* permite el conocimiento de la “capacidad” de agencia del individuo, siempre y cuando se relaciona con la estructura que lo rodea, porque entre esa estructura y el agente se establece una negociación constante.⁶² Es esa dialéctica, de la interioridad de mis informantes con la vida social la que exploro en los *parkour(s)*, con el objetivo de entender cuáles son los procesos que determinan a estos últimos.

Cabe mencionar que los grupos sociales también tienen *parkours*, y que si se aborda a un grupo en términos de *parkour*, entonces se considerara a la estructura que engloba a ese grupo, es decir al contexto más amplio en el cual se está desarrollando: el ejido/la reserva respecto al estado por ejemplo, o bien el mismo estado con base en el gobierno federal. El *parkour* individual debe confrontarse a una dialéctica con el grupo social que lo engloba y el grupo social

⁶² “*Tout travail de dépassement des oppositions canoniques (entre Durkheim et Marx, par exemple, ou entre Marx et Weber) est exposé à la régression pédagogique ou politique (un des enjeux majeurs étant évidemment l’usage politique d’auteurs ou de concepts emblématiques). L’exemple le plus typique est l’opposition tout à fait absurde scientifiquement, entre individu et société, que la notion d’habitus en tant que social incorporé, donc individué, vise à dépasser. On aura beau faire, la logique politique relancera éternellement la question: il suffit en effet d’introduire la politique dans le champ intellectuel pour faire exister une opposition, qui n’a de réalité que politique, entre tenants de l’individu (“individualisme méthodologique”) et tenants de la “société” (catalogués comme “totalitaires”). Cette pression régressive est si forte que, plus la sociologie avancera, plus il sera difficile d’être à la hauteur de l’héritage scientifique, de cumuler réellement les acquis collectifs de la science sociale*” (Bourdieu, 1987, pp. 42-43).

en sí a la estructura superior. Es lo que demostraré ahora abordando el concepto de *parkour* desde la *Metaphor Theory*.

Parkour Concept & Metaphor Theory

El *parkour* se presta con el cruce de conceptos o teorías existentes. Así, con el afán de entender mejor el aporte del concepto de *parkour* como tropo, me referiré ahora al artículo “Cultural Production and Reproduction in Ciudad Juárez, Mexico: Tropes at Play among Maquiladora Workers” de Alejandro Lugo, dicho escrito propone una reflexión profundizada alrededor de la *Metaphor Theory*. De acuerdo con Lugo “*First..., we must follow Turner in considering synecdoche as the highest level of tropic complexity. Second..., we must not treat it as a simple trope, but as a crucial ideational product and source of what I call the minor tropic relations: metonymy and metaphor*” (1990, pp. 173-174).

Al utilizar el concepto de *parkour*, me refiero al nomadismo históricamente hablando de los cucapá/cocopah, y por extensión a su identidad. Es en este sentido que considero utilizar ese tropo como sinécdoque, tal y como fue definida anteriormente. Dicho de otra forma, relaciono el *parkour* directamente con la identidad cucapá/cocopah. Así, si bien puedo afirmar que empleo el término de *parkour* como parte de la identidad cucapá, tanto en su dimensión contemporánea como histórica, me refiero a ella en su totalidad. En ese sentido aplico a la “identidad” como totalidad el nombre de *parkour*, cuando en un principio considero el *parkour* como parte de la identidad. La sinécdoque procede de forma parecida a la metonimia -de hecho, al contrario de lo que avanza Turner, cabe mencionar que en el idioma francés la sinécdoque se considera como una variedad de la metonimia, que permite reducir o abrir el contenido semántico de una palabra.

La idea es establecer una distinción, y considerar la sinécdoque respecto a los demás tropos, en el sentido que *“any level of part-whole/whole-part below this particular one is metonymic. At this highest level (not of integration, but of complexity), synecdoche becomes a trope that constitutes a pivotal, ideational product and source of metaphor and metonymy... It is this transformation of synecdoche into a pivotal, ideational agent that leads us to the core of culture”* (Lugo, 1990, p. 176). Así considerada la sinécdoque, puedo afirmar que el *parkour* es no solamente la fuente sino también el eje alrededor del cual giran las subdivisiones del *parkour*. Estas subdivisiones suelen ser metáforas, metonimias, como es el caso del *“parkour social”*, el cual se refiere a un proceso causa y efecto. Incluso, agregaría respecto a los *“parkour(s) inmóvil”* y *“final”* que pueden ser considerados como alegorías, o que el *“parkour inmóvil”* puede ser considerado un oxímoron, como ya lo comenté.

Así, Lugo (1990) acierta que *“from a diachronic perspective, synecdoche is produced and reproduced by the minor tropes, and that the minor tropes are, in turn, produced and reproduced by synecdoche. It is a circular process that is historically and contextually constituted”* (p. 190). Demuestra también cómo los contextos históricos y sociales pueden alterar, producir, reproducir y transformar las ideologías, el machismo en la industria maquiladora por ejemplo, como las actitudes. Y también, como a pesar del tiempo y de la implantación de agentes exteriores esas últimas perduran, como es el caso de la movilidad en el presente caso. Así se debe entender el *parkour*, en una perspectiva diacrónica siempre relacionada con un contexto social dado, es decir, de nuevo, en su dimensión espacio-temporal con el afán de observar las ideologías como actitudes, no como esencias sino como vestigios.

Entonces en el contexto cultural de la región, ¿cuál sería ese concepto? Si bien he intentado buscar al inicio, y especialmente con Stephania, en la primera entrevista

semiestructurada que realicé con ella el 18 de junio de 2015, un término cucapá/cocopah que podría reemplazar el de *parkour* decidí finalmente conservarlo. Aquí un extracto de nuestra conversación con base en algunas palabras de mi glosario:

Stephania: “Camino, *uaña*”.

Hervé: “*Oña*”.

Stephania: “*Uaña*”.

Hervé: “*Uaña*”.

Stephania: “Nada más que no sé escribirlo”.

Hervé: “No”.

Stephania: “No”.

Hervé: “Y, ¿recorrido sería lo mismo?”

Stephania: “Recorrido”.

Hervé: “¿Habrá una palabra para recorrido?”.

Stephania: “Pues, como correr”.

Hervé: “Mm”.

Stephania: “*Matman*, se dice”.

Hervé: “¿Cómo?”.

Stephania: “*Matman*”.

Hervé: “*Matman*”.

Stephania: “Correr, no es igual. Recorrido”.

Hervé: “¿Viaje?”.

Stephania: “No sé, pero siempre dicen, como si fuera..., quiere decir fugar, pero se dice:

“*Acluir*”, ir a pasear.

Hervé: “Ir a pasear. ¿Cómo se dice?”

Stephania: “Aclúij”.

Hervé: “Aclúij”.

Stephania: “Huir. *Aclhuir*”.

Hervé: “*Aclhuir*”.

Stephania: “Mm, eso”.

Hervé: “Ir a pasear”.

Stephania: “Ir a pasear”.

Hervé: “Y, ¿sabe que significa cucapá?”

Stephania: “No”.

Hervé: “No tiene significado...”.

Stephania: “No”.

Taylor escribe: “*While performance scholars readily adopted the project of taking embodied enactments seriously as a way of understanding how people manage their lives, they also absorbed the Western positioning of anthropology that continue to wrestle with its colonial heritage*” (2003, p. 8). El problema es que “la herencia colonial” está en todas partes. Deconstruir lo que está hoy en día, ya no será suficiente para distinguir lo indígena de lo mexicano, lo *American Native* de lo estadounidense.

“*In Latin America, ... the term [performance] finds no satisfactory equivalent in either Spanish or Portuguese...*” (Taylor, 2003, p. 12). “*Much is lost, it seems to me, when we give up the potential for direct and active intervention by adopting words such as teatralidad or*

espectáculo *to replace performance*” (Taylor, 2003, p. 14). Lo mismo pasaría al querer traducir *parkour* como viaje, por ejemplo.⁶³

⁶³ En el apartado “Nota sobre la traducción”, en Estudios de la representación, una introducción, de Richard Schechner (título original: *Performance Studies: An introduction*), el traductor Rafael Segovia Albán escribe: “El concepto central de este libro, la palabra inglesa *performance*, ofrece una dificultad semántica al ser trasladada a nuestra lengua. [...] El autor de esta obra de amplia perspectiva ha recorrido la totalidad de los usos de la palabra *performance*, estableciendo entre ellos un vínculo semántico que no puede repetirse en español” (2012, p.12).

II. III. *Free Style*:

Rompiendo fronteras

Aún no termino de explorar el campo semántico que propone el concepto de *parkour*. Llamé a esa exploración *Free Style* en referencia a los distintos caminos tomados por los fundadores del *Parkour* David Belle y del *Free Run* Sébastien Foucan. La idea es partir, no de la nada, porque considero que las ideas no surgen de la nada, sino del campo semántico que me ofrece el término *parkour* y que he enumerado (véase en p. 92).

Ese apartado, viene tanto de mi gusto por la escritura y la literatura, en el mejor sentido de la palabra, como de la desesperación que me da a veces leer a ciertos académicos que no hacen más que parafrasear sin proponer nunca una sola idea, un mínimo personal o que simplemente no dicen nada. Me ha ocurrido una infinidad de veces (en innumerables textos) que al querer citar un autor tengo que buscar la referencia original porque lo único interesante que encuentro en dicho texto son las citas.

El *parkour* simboliza, en definitiva, el transcurso de la vida humana, es también por eso que considero en última instancia al *parkour* final respecto a las subdivisiones del concepto.

Pero, en primer lugar, el *parkour* implica nomadismo. Si este último es particular a ciertos grupos étnicos o pueblos, en la actualidad muchos individuos que no son originarios de grupos étnicos o pueblos nómadas son considerados como tales. Es decir que existen actualmente formas de nomadismo que no se refieren a su definición estricta, dado que las personas que lo practican disponen de un lugar estable para vivir. Así, con el *parkour*, me estoy refiriendo a una forma contemporánea del nomadismo de los cucapá/cocopah que tiene características diferentes del nomadismo estacional “tradicional”.

“Los tohono o’odham [papago], una etnia binacional originaria del desierto de Sonora, lucha por impedir que la valla fronteriza atravesase sus tierras y divida definitivamente su comunidad”. En un artículo de Elías Camhaji (2017) publicado en el periódico El País, se puede leer lo siguiente:

“Estamos convencidos de que las naciones tribales son Gobiernos soberanos, al igual que las autoridades federales y estatales de Estados Unidos, y creemos que tenemos el derecho a ser escuchados en el proceso de toma de decisiones, tanto sobre nuestra gente como sobre nuestras tierras”, argumenta Pata. La directora señala que su organización aboga por que otras tribus originarias estén conscientes del impacto que las políticas migratorias de Trump tienen en sus comunidades y asegura que otras cinco etnias, ya sea en la frontera con Canadá o México, pueden resultar afectadas.

Velásquez duda cuando se le pregunta sobre su identidad nacional. Sus *hermanos* son estadounidenses, él nació en México, pero al final son todos tohono y sabe que la unidad es clave si se quiere plantar cara a la Casa Blanca. “Necesitamos un frente común, que una al águila y al cóndor, que abarque a todos los pueblos originarios de América”, reclama.⁶⁴

Si, en la actualidad, los *parkours nómadas* de algunos cucapá atraviesan la frontera entre Sonora y Arizona, muchos cucapá se ven impedidos de realizarlos. No pueden porque se les atravesó un muro entre San Luis Río Colorado, Sonora, y San Luis, Arizona, y sobre todo por el papeleo y los gastos que implica cruzarlo. En este aspecto, los cucapá atraviesan un mal momento, si puedo decirlo así, el cual ya duró y al parecer no está por terminar. Lo que sí pueden atravesar sin dificultad es el río, dado que está seco. El agua está retenida en Estados

⁶⁴ La tribu que quiere plantar cara al muro de Trump. Artículo de Elías Camhaji en el periódico *El País*, marzo 14, 2017. http://internacional.elpais.com/internacional/2017/03/14/america/1489455260_830937.html

Unidos, del otro lado de la frontera. A los cucapá no se les deja entrar y al agua no se le deja salir. No les queda otra opción que evitar la frontera internacional, de la misma forma que se evita al teniente de la tienda del ejido Pozas de Arvizu cuando se le debe dinero.

Esto implica desarrollar estrategias de *parkour*, aunque sean de libramiento. El *parkour* es el recorrido, la ruta, el itinerario y también es el espacio o territorio. Aun, ese espacio no se puede recorrer en su totalidad, debido a la línea, o sea al muro, pero no solamente. Existen muchas otras fronteras, invisibles en su mayoría. Residentes del ejido se quedan a recorrerlo, físicamente o solamente con los ojos, a mirarlo con atención, de un lado a otro. Así, a veces, es como pasan días enteros, o bien arreglando un coche, al que “solo le falta gasolina para caminar”, pero que de ahí nunca se mueve. A veces no hay de otra que efectuar un trayecto real, dentro o en los alrededores del ejido, para encontrar (o sencillamente saber de) alguien o algo, porque aunque no hay muro no siempre hay con quien, ni con qué salir del ejido sino a pie o en camión, y este último no es un medio de transporte muy valorado entre los habitantes del mismo.

Si muchas veces el trayecto, o sea el espacio que separa al ejido Pozas de Arvizu de San Luis Río Colorado no se puede recorrer, es también porque el *parkour* se encuentra impedido por cuestiones económicas. Entonces, quedan esas trayectorias, diagonales que dibujan rayas en el mapa del ejido y sus alrededores por las personas que lo habitan; de la casa a otra casa, a la tienda, o eventualmente a la empresa de empaque, a trabajar o a cobrar. Trayectos que se efectúan a pie, al menos que se pueda aprovechar el coche de algún visitante pidiéndole “raite” (*ride*) o de la bicicleta de un familiar o vecino.

Las posibilidades de desempeño, o sea de dedicarse a una actividad son relativamente limitadas tanto como los proyectos. El ejercicio de una profesión o carrera no es algo común

entre los cucapá. De hecho, los estudios en sí no son muy valorados. Si Victoria dice que le hubiera gustado estudiar para médico, pocos son los que ejercen una profesión o actividad fija.

El plan propuesto por la CDI 2013-2018 parte de la intención de influir, teóricamente de acuerdo con los mismos cucapá, sobre la trayectoria del grupo social cucapá residente del ejido Pozas de Arvizu, como es mencionado en el proyecto del mismo plan: “El pueblo Cucapah agradeció a la CDI y a las instituciones el interés por ayudarlos a iniciar una planeación en base a un diagnóstico de necesidades reales que aquejan a su pueblo, y por medio de esto buscar el desarrollo de su pueblo acorde a los avances tecnológicos pero sin perder su identidad étnica” (Anónimo, 2013, p. 9).

No obstante durante ese periodo el pozo dejó de servir y el ejido lleva ahora más de dos años sin agua corriente. Regularmente pipas traen agua desde la empresa empaque “Sonora Pride”, situada enfrente del ejido.

Ahora haré el detalle de algunas “carreras” a las cuales me enfrente durante mi etnografía nómada, empezando con las “carreras de baquetas”, mejor conocidas en esas latitudes como el hecho de “echar carrilla”. Es una actividad cotidiana dentro y fuera del ejido entre familiares, amigos o conocidos que se revela a veces como un modo algo superficial y forzado de relacionarse con los demás, impidiendo una comunicación verdadera, dado que se trata esencialmente de incomodar a su interlocutor causándole molestias o vejámenes, aunque pueda ser divertida para los demás. Esto lo relaciono con lo que me dijo Victoria mientras íbamos caminando por el ejido: “Si digo realmente lo que pienso, la gente se va a burlar de mi”. Es complicado, por no decir imposible, determinar el origen de este modo de comunicación,

compartido entre muchos mexicanos del noroeste. Lo cierto es que es una constante entre los cucapá con los cuales conviví.

Respecto a la carrera del sol aprendí que “no es el sol que se levanta a nosotros, sino que nosotros nos levantamos al sol”, una expresión de Jeremías, “tío” de Stephania y decano del ejido Pozas de Arvizu. Cuando unos entran de carrera como si se tratara de la línea de llegada de una carrera, otros se quedan sin poder atravesar la línea fronteriza. El concepto de *cross-border* no existe ni en español, ni en francés. Las trayectorias de los cucapá y de los cocopah, formaciones sociales separadas por la línea internacional, desplazándose, trazan líneas que la cruzan o no.

El *parkour* como desplazamiento: como cucapá han sido desplazados o sea expulsados del territorio estadounidense por lo que se conoce comúnmente en la región como la “migra”, o sea migración, simbolizada por la *U.S. Border Patrol* también llamada “la perrera” por Stephania. Así, si el *parkour* es impedido también puede ser forzado, como fue la sedentarización forzada y fueron las diferentes olas de deportación. Esos diferentes momentos han determinado el *parkour* del grupo cucapá/cocopah. Se le impidió trasladarse, es decir, ir libremente de un lugar a otro. La migra sí traslada a los cucapá, considerados ilegales en su propio territorio. Etc.

II. IV. *Parkour(s)*:

Hacia una diferenciación de los grupos cucapá y cocopah

“...*I cannot conceptualize a politics has no ‘frontier effects’, which doesn’t involve symbolically staging ‘us’ and ‘them’*”.

Stuart Hall, en *Fantasy, Identity, Politics* (1995, p. 66).

El pueblo cucapá/cocopah se ha transformado de manera muy distinta en ambos lados de la frontera, conformando ahora dos grupos con diferentes *parkours*. En el ejido Pozas de Arvizu, en Sonora, México, las oficinas del regidor/gobernador están a unos veinte kilómetros de la “reserva”, en la ciudad de San Luis Río Colorado, lo que implica vivir y trabajar en diferentes lugares. Eso indica una separación de facto entre el lugar del poder y el grupo conformado por los habitantes del ejido, aunque el regidor/gobernador viva en este último. De hecho, es un requisito vivir en el ejido para aspirar al puesto. Desde Pozas de Arvizu, todo obliga a un continuo desplazamiento, vaivén para trabajar, estudiar o incluso visitar miembros de la familia. Aun, si en una lectura rápida y superficial el ejido Pozas de Arvizu puede aparentar ser un “ejido dormitorio”, es necesario quedarse unos días para entender que muchos de sus habitantes salen muy ocasionalmente y pasan la mayor parte del tiempo en el ejido o en los alrededores inmediatos, como es el caso de Stephania y de Enrique (su novio, mexicano originario de Mexicali) así como el de su sobrino Modesto y de Martha (su novia, originaria de un rancho cercano, el cual se encuentra a unos pasos de la carretera a San Luis Río Colorado).

En México, la “reserva” de Pozas de Arvizu cuenta con dos edificios públicos, la “Casa de Salud Ejido Pozas de Arvizu”, la cual se encuentra cerrada, y el “Centro Cultural Cucapah”, también cerrado. En cambio, en Estados Unidos, la *Cocopah Indian Reservation* posee ocho empresas, 28 instituciones y tres servicios de emergencia. Lo que denota una política sumamente diferente de ambos lados de la frontera, marcada por una fuerte actividad comercial en Estados Unidos, y una cercanía de la zona habitacional con la zona administrativa en la *West Cocopah Reservation* aunque las otras zonas habitacionales, las *East & North Cocopah Reservation*, se encuentren más aisladas. Respecto a la *North*, Leobardo comenta, “hay mucho gringo para allá”.

En el capítulo III, desarrollaré una etnografía nómada con base en el concepto de *parkour*, la cual me permitirá hacer un registro de la situación actual respecto a los *parkours* de los cucapá/cocopah. En un apartado titulado “*Present Status of Cocopah Identity in the US-Mexico Borderlands*”, Tisdale acierta: “*Based on many conversations with my consultants and other Cocopah tribal members, there was a general consensus that the Cocopahs in the US are the real Cocopahs and the Cocopahs in Mexico are ‘Mexicans’*” (1997, p. 172).

Capítulo III. Una etnografía nómada

“I characterize their lives and those of others [...] as transborder rather than just simply transnational. The borders they cross are ethnic, class, cultural, colonial and state borders within Mexico as well as at the US-Mexico Border and in different regions of the United States”.

Lynn Stephen, en *Transborder Lives, Indigenous Oaxacans in Mexico, California and Oregon* (2007, p. 6).

Antropología íntima:

Un acercamiento cualitativo⁶⁵

Mi trabajo etnográfico se sustenta tanto en la observación participante, como en una mirada a los distintos lugares por los cuales pasé, así como en la realización de entrevistas semiestructuradas o espontáneas a través del diálogo con mis informantes o de conversaciones entre ellos mismos. De ahí que consiste en lo que llamo una antropología íntima o un acercamiento íntimo desde la antropología. Así, he convivido con mis informantes en los eventos familiares o culturales que se presentaron, pero sobre todo en su vida cotidiana, en un espíritu de diálogo con la inquietud constante de saber cómo se veían a sí mismos. Así, con antropología íntima -o en otras palabras aproximación íntima, me refiero a la forma de acercarme y convivir con mis informantes. Epstein afirma al respecto:

[...] la mayoría de los estudios sobre etnicidad [...] con los que estoy familiarizado fueron llevados a cabo a través de entrevistas a una muestra de informantes y no por observación participativa. [...] Primero, existe la presunción [...] que la persistencia de la costumbre es la clave para la persistencia de la identidad. Dicha perspectiva está sujeta a ciertas reservas. Lo que parecería ser importante en la transmisión de la identidad no es la práctica en sí mismo sino el sentido que se le adhiere; y el modo en el que está conectado. [...] segundo [...] muchas de las expresiones más sutiles del comportamiento étnico se revelan en la vida diaria del hogar, en la compañía de los amigos, o en

⁶⁵ La presente etnografía está basada en la observación participante, entrevistas y fotografías fijas realizadas entre septiembre de 2014 y octubre de 2016 en las *West, East & North Cocopah Reservation* en Somerton, Arizona, entre marzo de 2015 y diciembre de 2016, en el ejido “reserva” Pozas de Arvizu, Sonora, así como en el campo cercano, la ciudad de San Luíís Río Colorado, Sonora y el ejido Indiviso, Baja California, y entre febrero y agosto de 2016 una visita al ejido El Mayor y tres breves estancias en el ejido Kiliwa, Baja California.

reuniones étnicas. Las expresiones de lo que yo llamo cultura “íntima”, se escapan similarmente a la red del sociólogo. [...] En vez de centrarnos en la costumbre como tal, estamos incitados de este modo a buscar los valores y actitudes que se manifiestan en las situaciones “íntimas”. Al estudiar cómo se transmiten a los jóvenes, y cómo los experimentan ellos, podemos albergar esperanzas de descubrir cómo son reforzados los aspectos cognoscitivos de la identidad a través de asociaciones en identificaciones inconscientes, y obtener de este modo una comprensión más profunda del componente afectivo de la identidad étnica. [...] Necesitamos desarrollar métodos y enfoques más tamizados que los adoptados hasta ahora que tengan totalmente en cuenta la interacción de lo externo y lo interno, de lo objetivo y lo subjetivo, y de los elementos sociológicos y psicológicos que están presentes siempre en la formación de la identidad étnica” (2006, pp. 102-103).

Esa cita de Epstein refleja perfectamente lo que debe ser, para mí, un trabajo etnográfico profundizado. Tuve la oportunidad de experimentarlo con la familia extensa de Victoria a lo largo de más de dos años ahora, manteniendo hasta la fecha a la distancia contacto telefónico, así como virtual, esporádico, pero personal con algunos miembros de la familia. Mi idea, siempre ha sido trabajar con mis informantes y no solamente hacer un trabajo sobre ellos.

III. I. La identidad subjetiva:

Grupo étnico, identidad étnica y etnicidad

Partiré del concepto de identidad tal como lo define Gilberto Giménez, es decir, “la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás” (2009, p. 11). Giménez establece que “lo que nos distingue es la cultura” no sin diferenciar las identidades colectivas de las identidades individuales, las primeras siendo parte de las segundas “a través de los vínculos de pertenencias a diferentes grupos”, también llamadas “pertenencias sociales” (2009, p. 12). Por ende, la identidad se conforma tanto por la imagen que un sujeto tiene de sí mismo como por la que los demás tienen del mismo sujeto, así como por su cultura y su pertenencia a distintos grupos sociales, objetivos: edad, oficio, localidad..., o no: etnia, sexo... Debo añadir que la identidad, tal y como la considero en mi trabajo de investigación no se inscribe en un proceso fijo sino activo y mutante. “¿Cuál es la moraleja? [...] que la vida humana es metamórfica. “Metamórfico” es aquí un término técnico empleado para captar la mutabilidad incesante de la experiencia humana, la temporalidad de que están forjadas todas las instituciones y relaciones humanas” (Carrithers, 1995, p. 51).

Después de definir el concepto de identidad, tratándose de indígenas, es imprescindible definir los conceptos de identidad étnica, de grupo étnico, y por ende de etnicidad. “La etnicidad en seguida se entreteje intrínsecamente con cuestiones de jerarquía, estratificación y búsqueda de interés políticos” (Epstein, 2006, pp. 100-101). La noción de etnicidad proviene del “concepto de grupo étnico” (Epstein, 2006, p.83). Se construye a través de la interacción o intersubjetividad, es decir, de la revelación de uno al otro, la cual hace resaltar las diferencias y

semejanzas entre individuos (o grupos), en otras palabras sus respectivas identidades. Aun el término de etnicidad no se debe confundir con el de identidad, ni siquiera por el de identidad étnica, por el hecho de que la etnicidad implica una acción política o ideológica de una identidad étnica. Para Miguel Alberto Bartolomé (1997):

Cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno, nos encontraríamos en presencia de la etnicidad. La etnicidad se manifiesta entonces como la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica. [...]

Se puede notar que, dentro de las relaciones interétnicas, es posible diferenciar la identidad o pertenencia al grupo étnico entendida como un fenómeno cognitivo, que nos permite identificarnos e identificar a los miembros de nuestro propio grupo, de la etnicidad concebida como un fenómeno del comportamiento, ya que supone conductas en tanto sean miembros de ese mismo grupo. La etnicidad puede así ser entendida como la identidad en acción... Etnicidad e identidad étnica no son entonces términos equivalentes, aunque se les confunda frecuentemente, ya que la primera representa en realidad una manifestación de la segunda (p. 62-63).

Frederik Barth afirma que las “distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información..., por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen” (1976, p.10). Entre los cucapá o entre los cocopah se puede evidenciar la existencia y persistencia de grupos étnicos que cuentan “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”, dicho de otra manera, es una formación social con “la característica de autoadscripción y adscripción por otros” (Barth, 1976, p.15). Eso implica una cierta reciprocidad entre cómo uno se presenta y se define a sí mismo dentro del grupo y cómo lo presentan y definen los miembros del mismo grupo y por lo tanto aunque pueda existir esta reciprocidad tampoco está dada ya que no todos tienen forzosamente los mismos criterios.

“Se me olvidó decirle que estaba desapareciendo la lengua”

Mientras conversamos en su casa, en Pozas de Arvizu, el 27 de enero de 2016, Stephania me dice que hablaba cucapá cuando ella iba a Somerton, o bien “cuando venían de [allá]” con: una hermana de su mamá, su media hermana María, hija de su mamá (Mariana) y de otro papá, su medio hermano Leobardo, hijo de su mamá (Mariana) y de otro papá, así como con su media hermana Ana, hija de su papá (Jaime) y de otra mamá, y otro medio hermano que ya falleció, también hijo de su papá (Jaime) y de otra mamá (véase figura 1, p. 13). Y, de repente acordándose de su entrevista con el antropólogo Everardo Garduño, Stephania me dice: “Se me olvidó decirle que estaba desapareciendo la lengua”.

Es probable que se haya dado una ruptura en el proceso de transmisión del idioma cucapá en la familia de Stephania cuando se murieron los abuelos de ella. Así, María, Leobardo, Ana y Stephania, los hermanos mayores, hablan el idioma y los demás no, aunque lo entiendan. Al respecto Victoria señala que: “La gente, la misma que yo. Lo hacen a uno. Por ejemplo yo no hablo el idioma pues. Sí lo entiendo más o menos pero nunca lo he hablado. Los indígenas dicen que porque no lo hablamos, no somos a veces”. Lo que puede analizarse como una forma de disputa sobre la representación de lo que es o no es un indígena dentro del grupo cucapá. Esa

discusión es el reflejo de luchas internas, las cuales están muy presentes en el discurso de mis informantes.

Stephania afirma que aprendió el idioma cucapá con sus abuelos. También menciona como en la actualidad las oportunidades de hablarlo son cada vez más escasas ya que quienes lo hablaban con ella están en Somerton, Arizona, (como se ha mencionado anteriormente) o bien están muertos:

“Con el papá de mi papá. Con ellos, si diario, en la mañana, con el café, pan, todo eso. Todas las mañanas y las tardes. Y solamente hablaba con ellos, pues ellos eran los que hablaban cucapá, y ya lo aprendí. Porque mi mamá también era, pero casi no lo hablaba, más con mis abuelos, con la gente que viene del otro lado. A veces vienen los del Mayor también y algunos hablan. Platico con ellos, ya casi no. Vienen, pero casi no hablan ya tampoco. Mis hermanas, hay unas que si lo entienden, pero no lo hablan”.

Asimismo, Sandra declara:

“Bueno, nosotros que anduvimos de acá para allá, yo si entiendo el dialecto pero no lo hablo, pero nunca lo practiqué, me entiende. Yo creo que lo aprendimos más bien por nuestro abuelo, el que teníamos porque todo el tiempo hablaba en dialecto, en español [también] pero muy poco. Y mi papá y mi mamá casi no, puro español, español nunca nos hablaban en dialecto. Y si hay muchos niños que no. Ya no les enseñan el dialecto. Antes, yo hablaba chiquita pero cuando me iba al otro lado con las hijas de mi hermana. La más grande, con ella. Como pues ella hablaba poquito español, me acuerdo..., hablaba entre español, inglés y cucapá”.

En febrero de 2016, tuve la ocasión de asistir a una conversación en cucapá/cocopah entre Stephania, su hermano Leobardo⁶⁶ y la esposa de él en su casa, en la *Cocopah Indian Reservation*, en Somerton. Se podían comunicar entre todos, gracias al dominio del idioma cucapá/cocopah, de otra forma no hubiera sido posible. Leobardo era el único de los tres en hablar tanto el cucapá/cocopah, como el español y el inglés, cuando su hermana Stephania habla el cucapá y el español y la esposa de Leobardo el cocopah y el inglés. Stephania habla cucapá, sin embargo comparte la mayor parte de su tiempo con hispanohablantes, es decir mexicanos de los ejidos vecinos o de la región, empezando con su pareja, Enrique, quien vive con ella pero es originario de Mexicali, Baja California. El *parkour* nómada de Leobardo está íntimamente ligado con la frontera internacional, la cual ha sido, para él, fuente tanto de miedo, aislamiento, como de inmovilismo forzado durante muchos años.

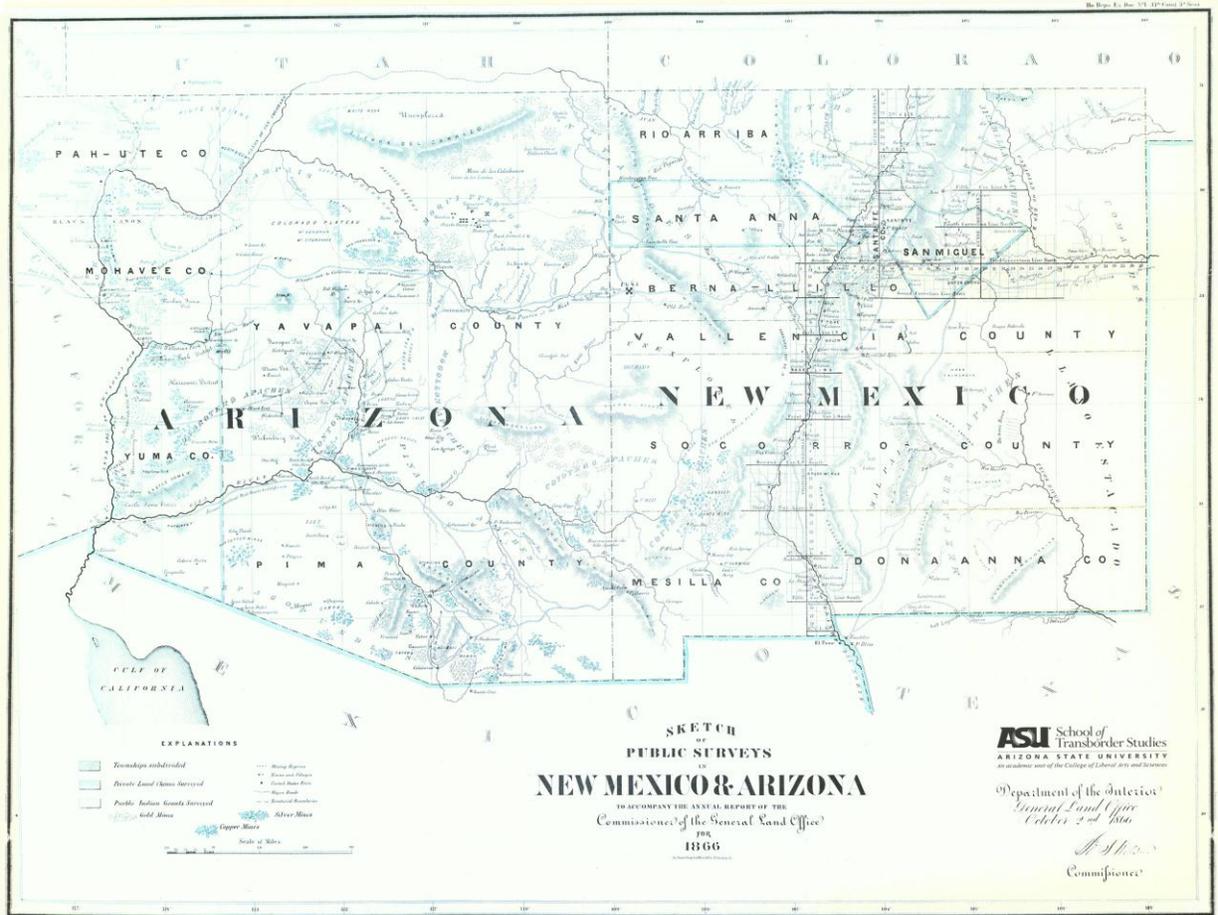
⁶⁶ Leobardo va y viene de México a los Estados Unidos desde que tenía 15 o 16 años. Con su primera esposa *Native American*, tuvo dos hijas, y con su segunda esposa también *Native American* se casó hace más de 20 años y permaneció con ella hasta que enviudó a principios de 2017. Comparte su vida hasta la fecha con los nietos y bisnietos de ella.

III. II. La zona fronteriza:

Border Parkour

“Nonetheless, those of us who have papers (who have ‘legal residence’) who are American citizens (either naturalized or by birth), who are light-skinned, and who speak English (with or without an accent)—and even those who might be younger—do cross borders much more comfortably: especially compared to those of us who are not American citizens, those of us who are dark-skinned, and those who do not speak English at all” (Lugo, 2000, pp. 358-359).

No se puede dejar de tomar en consideración la limitación de numerosos autores, respecto a sus fronteras nacionales o regionales (estatales). Esto se evidencia, por ejemplo, en muchos de los mapas utilizados por los académicos. Así, desde Estados Unidos todo lo que se encuentra debajo de la línea fronteriza con México deja de tener nombres y viceversa. Esa invisibilización de la zona fronteriza resalta cuando uno busca información sobre un grupo, como el de los cucapá/cocopah que justamente vive de ambos lados de la frontera. Es una manera que cada región, estado o nación ha de representarse, borrando a los demás (véase mapa 11, p. 123): *Sketch of Public Surveys in New Mexico & Arizona, Departement of the Interior, General Land Office* (1866)).



Mapa 11. Sketch of Public Surveys in New Mexico & Arizona (1866)

The Major & Knapp Eng. Mfg & Lith. Co. 71 Broadway N.Y.
The Simon Burrow Transborder Map Collection

Lo interesante es que eso ocurra a pesar del esfuerzo que, por ejemplo, demuestra Spicer en su prefacio -redactado en Tucson, Arizona, respecto al tema de la geografía y de la terminología utilizada para hablar de la zona fronteriza México-Estados Unidos (véase mapa 12, p. 124). Spicer escribe lo siguiente:

The region dealt with, from the point of view of the Mexican reader, might be called the 'Northwest'. The term Southwest is used with apologies and in full awareness that for historians like Othón de Mendizábal the region with which we are concerned is the Northwest. Yet it is also the southwestern part of the North American continent, and that offers some justification for holding that my preference for 'Southwest' is not based

No se tiene que cruzar la frontera para ser impactado por ella. Al platicar con Fernando, un joven cocopah empleado del *Cocopah Casino*, a finales de 2014, me percaté de cómo la frontera internacional se ha vuelto una preocupación para él, cuando me habla de los migrantes ilegales que atraviesan la *West Cocopah Reservation* delimitada al oeste por la frontera con Baja California, México. Dicho de otra forma, para ese joven cocopah, la frontera aparece como una protección demasiado permeable.

Aun, en otros tiempos, las fronteras se han representado tomando en cuenta otros criterios, como se puede observar en el mapa *Linguistic Stocks of American Indians North of Mexico* (1891), el cual toma en cuenta las fronteras lingüísticas (véase mapa 13, p. 126).



Mapa 13. Linguistic Stocks of American Indians North of Mexico, J. W. Powell (1891)
The Simon Burrow Transborder Map Collection

III. II. I. “Reserva(s)”:

“Reserva” Pozas de Arvizu vs. *Cocopah Indian Reservation*

Parkour nómada, La *Cocopah Tribal Nation*

Como ya lo mencioné, el hecho de pasar la frontera física entre México y Estados Unidos y la forma en que uno es cuestionado y revisado en las aduanas tiende a crear cierto sentimiento de culpabilidad. Entrar a la *West Cocopah Reservation* implica pasar una nueva frontera, una frontera verdaderamente invisible, sin *checkpoint*, es decir entrar a otro territorio: el de la *Cocopah Indian Tribe*

West Cocopah Reservation, noviembre 2014

En el *Cocopah Community Center* festejan un cumpleaños. Pasa una familia en el corredor principal del edificio, una pareja, acompañada de dos niñas, regresándose a su casa cargando pedazos de pastel en unos platos desechables. En el mismo pasillo, junto a la recepción, están pegados unos pósters, entre los cuales uno anuncia: “*Every native vote counts... for your veterans. There are more than 150,000 Native American Veterans who fought for our rights as Native Americans and Americans. Your vote counts for our veterans. REGISTER TO VOTE AT NATIVEVOTE.ORG*”

Me acuerdo del cartel, mencionado arriba (*Every native vote counts...*), visto y fotografiado a finales del año 2014 y también de una vitrina del *Cocopah Museum* (vitrinas que no se pueden fotografiar), donde aparecen unas fotos de veteranos cocopah que participaron en conflictos armados con el uniforme estadounidense, así como artefactos o instrumentos de

música cocopah estilizados, entre ellos, unas sonajas pintadas con la bandera estadounidense. Lo que demuestra una fuerte interconexión no solamente simbólica entre la *Cocopah Indian Tribe* y los Estados Unidos sino una relación factual, en el sentido que los miembros del *Cocopah Tribal Council* también se han vuelto verdaderos actores del Estado de Arizona.

East Cocopah Reservation, octubre 2016

En consecuencia, para beneficiar del apoyo económico de la *Cocopah Indian Resevation* no basta con tener la residencia y ser cucapá, también se requiere volverse ciudadano estadounidense. Leobardo, quien vive en Arizona desde hace más de 20 años, esto es, desde los años noventa del siglo pasado, afirma al respecto:

[La ayuda de la reserva], no. Hasta que sea ciudadano. Me han dicho de hacerlo, pero no he tratado, no sé quién me puede ayudar en eso. Necesito hacer unas clases para aprender unas cuantas palabras que el gobierno va a preguntar, para [obtener] la ciudadanía. Entonces voy a tener ayuda como cocopah. Yo sé que si lo van a hacer en ese entonces. Pero, mientras no lo haga, no hay ayuda.

West Cocopah Reservation, marzo 2015

Horizontes despejados. Al acercarse a la *West Cocopah Reservation* lo que llama la atención es la alta torre blanca de agua en la cual está escrito: COCOPAH. La reserva está rodeada por el campo, no hay más habitaciones que se encuentren en el perímetro y muy pocas en los alrededores. Aunque se vean unos cuantos barcos afuera de una que otra casa, aquí la pesca ha dejado de ser una actividad relevante, laboralmente hablando.

Se empieza a meter el sol en el horizonte mientras camino en la carretera que va de la zona habitacional hasta los edificios administrativos, la cual está bordeada de ambos lados por campos de trigo. Llegando cerca de las primeras construcciones, escucho pájaros que cantan a lo lejos, identifico el ruido como proviniendo de un árbol, ya en las afueras del perímetro terminado de la reserva, en las cercanías del cementerio.

Me acerco, pero cuando me encuentro a unos metros del árbol, decenas de pájaros negros se van volando en el cielo. Ahora, camino de regreso, frente al sol, a mano izquierda se encuentra el cementerio de los cocopah. Se ven decenas de cruces blancas ordenadas en cuadros delimitados por piedras dispuestas en el suelo. De lejos parecen idénticas, pero al acercarme me doy cuenta que en un cuadro todas las tumbas llevan banderas estadounidenses.

***Parkour* nómada, de la porosidad de la frontera al muro fronterizo**

*“My grandfather stepped for the assentment [¿asentamiento?]. People from Mexico, from Baja California. The cocopah [cucapá] who were here... They created this place [Pozas de Arvizu]. My grandfather [came from el ejido Cucapah, Baja California]. All the people came from there. And then [...], they moved to [el ejido] La Grulla, and they moved to Yuma. That’s why, we got Cocopah on the other side”.*⁶⁷

Jeremías, decano de Pozas de Arvizu (2015).

3141 km (1954 *mile*) de frontera internacional separan seis estados del lado de México y cuatro del lado de Estados Unidos. Lugar de conflicto, unión e hibridación, el espacio fronterizo se caracteriza, en los últimos años, tanto por acuerdos comerciales, medioambientales, como redes

⁶⁷ En esa entrevista informal realizada en diciembre de 2015, Jeremías “translengua” constantemente. Habla en inglés cuando se dirige hacia mí y en español cuando quiere compartir algo de nuestro diálogo con Stephania o Enrique, ambos presentes a lo largo de toda la conversación (nota del autor).

(trans)fronterizas o nuevos cruces -por ejemplo el aeropuerto de Tijuana, Baja California, como por la construcción del muro -la cual inició en San Diego, California, en el año 1994, el discurso de miedo e inseguridad que la acompaña, el endurecimiento de las leyes de tránsito relativas a las personas, o la militarización de la zona.

Si unos cruzan a diario, otros no cruzan nunca. Así para muchos cucapá, la frontera internacional es ahora un obstáculo intransitable e insuperable, ya que no disponen de un régimen especial para cruzar la frontera, cuando como “tercera nación” deberían de poder conformar una verdadera red transfronteriza. Existe un muro, entre las ciudades gemelas de San Luis Río Colorado, Sonora, y San Luis, Arizona, desde finales de los años noventa del siglo pasado, así como a lo largo de toda la frontera entre el estado de Sonora y el estado de Arizona, el cual se empezó a construir a partir del año 2006.

Así, la frontera entre Sonora y Arizona, ahora muro, marca el límite hasta donde llega el *parkour* nómada de la mayoría de los cucapá hoy en día. Stephania recuerda una situación en la que la frontera internacional todavía no le impedía pasar al otro lado:

Ah sí, nosotras no teníamos pasaporte. Nos cruzamos para el lado de Algodones, [Baja California]. Mi papá nos llevaba. Estaba seco el río. Había agua, pero muy poca, y nos cruzamos por el río. [A veces] nadando y luego de noche. En short y así. Nosotros hacíamos el paro como que nos andábamos bañando en la orilla, y al ratito nos pasábamos. Mi cuñado nos levantaba, luego, luego. [Él] era policía, nos llevaba para su casa en la patrulla de ahí, de la reserva [*Cocopah Indian Reservation*]. Aprovechamos cuando él trabajaba. Nos decía que día iba a trabajar y ahí íbamos.

Sandra corrobora la versión de Stephania:

Nos íbamos para allá, para Algodones, por ahí pasábamos. Luego nos agarraba la migra [Border Patrol] ahí. Y ándale que vamos pasando. Y ahí estaba escondida la camioneta (risa). Pero, no nos hicieron nada, nos dejaron pasar, porque estaba mi cuñado ahí. Y les dijo que iba a pescar, ahí por el lado de acá pues. A él le gustaba pescar mucho, donde está la reserva, para allá, en río Colorado..., y él: “Es que me voy a ir a pescar”. O a veces, nos íbamos nosotros solos por ahí. Y como está la reserva pegada al río, íbamos mucho. Pero ahora hombre por todos lados le tapan a uno la pasada.

Stephania cuenta como, en la misma *Cocopah Indian Reservation* se enfrentaban a cierta resistencia de parte de los mismos cocopah:

Tenía mi hermana [María] unas vecinas peleoneras..., y nosotros también peleoneras, que nos echaban la migra a cada rato. Y ahí veníamos otra vez con la camioneta, con el carrito. Y nos preguntaban cosas. Bueno pues yo les contestaba [en cucapá] y les decía puras groserías. Como no entendían, nos soltamos la risa nosotros, y ellas también se reían... “Espalda mojada”, así nos decían [en español], porque estábamos ahí, sin papel. Nos gritaban. Y nosotros también les decíamos cosas y también se enojaban, y luego nos echaban a la migra. Ya veníamos por acá atrás de la camioneta. Nos hacían preguntas y nosotros contestábamos en cucapá. Pero ellos pensaban que les contestaba bien. Les decía puras groserías. Y yo y mis hermanas nos soltamos la risa. Íbamos risa y risa en la camioneta.

Los mismos cocopah de Somerton les decían “Espalda mojada” porque las consideraban, no solamente como mexicanas, sino como ilegales. Stephania añade: “Si me acuerdo mucho de

eso. [Tenía] unos doce o trece [años]”, o sea a principios de los ochenta del siglo XX. Ahora, a Stephania le gustaría tener visa, pero por todos los papeles que piden, no la tramita:

Sí, nosotros nos cruzábamos. Y no nos dejaron cruzar por la línea, nos cruzamos por el río, sin nada. Y ahora no, tiene que tener uno la visa y todo eso para pasar, y luego nosotros casi no trabajamos y no tenemos papeles y nada para sacar la visa. A nosotros nos piden lo mismo que a los demás; una cuenta en el banco, tener casa propia y no se que tanto. Tengo recibo donde me dan dinero, cada quincena y todo eso, pero no tengo ahorros en el banco; no tengo cuenta. Un montón de cosas piden, si uno apenas con trabajo tiene el acta de nacimiento. Nada más piden, papeles, y papeles, y papeles (silencio).

Stephania señala respecto al otro lado: “A mí me gustaba ir para acá como tengo mis tíos, mis hermanos y a mis sobrinos. A veces se enferman o algo y no puedo ni ir a verlos. Si iba, visitaba a todos, miraba a todos. Y pues a veces también, iba por despensa o algo, a ver que nos daban, todo eso extraño. Porque antes no batallábamos nada”. Esa situación, rompió en gran parte la red de solidaridad que existía entre familiares de ambos lados de la frontera internacional. Las escasas visitas que hace hoy en día María, quien sigue viviendo en Somerton, Arizona, y también tiene casas en San Luis Río Colorado, y en el ejido Pozas de Arvizu, Sonora, no reemplazan los propios *parkours* nómadas de sus hermanas.

Esto lo indica Stephania con las siguientes palabras: “Si no teníamos algo de comer o algo pues íbamos por allá y traían... Pues ahorita, yo tuve que trabajar esta vez. Lo que nunca hacía”. Stephania “no trabajaba” pero “se encargaba de su mamá cuando estaba enferma”, en el ejido, “cuidaba niños”, o “limpiaba casas” en Somerton. Dice que nunca había trabajado, pero

más bien, desde mi punto de vista, interiorizó esa idea sin considerar lo que hacía como tal, dado que no era un trabajo asalariado en sí:

Sí, yo tenía pasaporte, nada más que no pude sacar la visa. Yo cuidaba a mi mamá cuando estaba enferma. Y nada más estaba con ella y no tenía seguro y me dijeron que sacara un papel de..., no me acuerdo cómo lo nombró el señor, pero nada más que lo sacó a nombre de ella, y no me lo dieron a mí. Y me dijeron que regresara a conseguir ese papel, pero falleció mi mamá y ya, hasta ahí la deje.

Ha cambiado mucho. Si tuviera la visa, anduviera por allá. No anduviera batallando acá. Porque a veces puede trabajar uno pero a veces también cuidaba niños allá, y venían a casa de mi hermana, o limpiar casas... Me venía con mis dólares. Y ahora, ni un dólar agarro. Allá, pues todos son parientes. La señora que más me daba era tía, y su esposo también, como trabajaba, le hacía lonche ahí en la mañana. Cuando agarraban un dinero del *Bingo* [nombre del primer *Cocopah Casino*], también me daban mi parte. A veces me daban hasta carros. Me venía con carro desde allá. Ahora, ni a bicicleta llego (risa). Si estaba bien suave cuando pasábamos. Extraño todo eso... Ya, no es igual.

En otra ocasión, a finales del mes de enero de 2016, mientras platicamos en su casa, Stephania comenta al respecto: “En febrero, les dan [a los inscritos de la *Cocopah Indian Reservation*] \$8,000 a \$9,000 dólares del *Bingo*”.⁶⁸ Hoy en día, Stephania no tiene ni pasaporte vigente. Sandra, quién tampoco tiene visa, ni pasaporte vigente, aclara respecto a la frontera internacional:

Pues de vez en cuando visitarlos, que vengan. A veces dura uno..., mi hermano [Leobardo] tenía su cabello negro chino y ahorita lo tiene bien blanco. “¿Qué te pasó?”,

⁶⁸ El equivalente del monto anual de una beca de doctorado de CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) en México en el 2017, con un dólar alrededor de \$19 pesos mexicanos (nota del autor).

le digo. Ya vienen bien grandes, o sea de tantos tiempos que no lo mira uno. Ya tenía desde que falleció mi mamá, [o sea que estuvo de 2010 al 2016 sin verlo]. Los hijos de mi hermana vienen. El más grande es el que viene, y también a veces uno dice que lo visitara pero...”.

Existen diversos tipos de obstáculos o fronteras. Si la sedentarización forzada de los cucapá/cocopah culminó con la construcción del muro entre las ciudades de San Luis Río Colorado, Sonora, y San Luis, Arizona, a finales de los años noventa del siglo XX, inició mucho antes. Formalmente, en el momento que se diseñaron las delimitaciones de la *Cocopah Indian Reservation*, en Arizona, en el año 1917, del ejido Pozas de Arvizu, en Sonora en el año 1942 o del ejido El Mayor, en Baja California en el año 1937.

Cabe recordar que el ejido mexicano no es un modelo que haya sido pensado específicamente para los indígenas sino para los campesinos mexicanos, pero de igual manera que las reservas indias estadounidenses, terminaron con la movilidad geográfica de las tribus cucapá/cocopah, o sea con el “nomadismo estacional” tal y como se conocía. Los ejidos El Mayor, Pozas de Arvizu, como la *Cocopah Indian Reservation* son lugares delimitados y su creación fue el resultado de lentas e inevitables imposiciones debidas esencialmente al desarrollo del trabajo asalariado en la región desde la segunda mitad del siglo XIX, o sea a la introducción del capitalismo en la región tanto por los Estados Unidos, como por México. Sandra afirma respecto a la frontera internacional:

Yo quisiera poder pasar nada más para ir a visitar a mi familia, o ir de vacaciones o como le dije antes de camorras, y para atrás, pero yo para vivir al otro lado, no, no. Mis hijas, me dicen que las tuviera allá. “Ay no”, les dije, “no me voy para allá”, si quieren pasar ellas o si se casan con alguien que les arregle los papeles que bueno... Me suena a

encierra allá, la verdad, puro trabajar. Del trabajo a tu casa y de tu casa al trabajo. Y aquí pues no, o sea aquí ponle que también es como una rutina pero no es tanto como allá. Yo aquí en San Luis [Río Colorado], en México soy feliz (risa). Yo soy muy vaga, soy muy feliz en la vagancia, para allá para acá, y tráeme para allá. Antes nos quedábamos allá [en Somerton] con mi hermana, estaba sola allá con su marido. Y en las vacaciones cuando salíamos de la escuela, nos llevaba para que nos quedáramos con ella.

Lo que resalta, tanto con Stephania, como con Sandra es que reivindican su libertad de movimiento, y muestran un interés más que limitado respecto al estilo de vida estadounidense. Stephania comenta con base en la frontera internacional: “Sí me gustaba estar allá pero no mucho tiempo; para ir a visitar a mis parientes nada más. Y a veces porque me ganaba unos dólares. Pero para quedarme a vivir allá, no. Pero, si me aguantaba cuando no tenía pasaporte tenía que quedarme allá, meses, años (risa)”. Eso es, la misma frontera limita la movilidad en ambos sentidos. Si Stephania regresó a México, otros se quedaron ahí por el mismo miedo de no poder volver nunca. Así, a pesar de la cercanía geográfica entre el ejido Pozas de Arvizu, Sonora, como de la ciudad de San Luis Río Colorado, Sonora, con la *Cocopah Indian Reservation*, en Somerton, Arizona, conforme pasa el tiempo, la frontera se hizo cada vez más hermética. Sandra comenta al respecto:

Nosotros no teníamos visa y nos pasábamos para allá. Antes, no había tanta..., pedidera, como ahora. Con tanta violencia, por eso piden más me imagino: “¿De dónde eres, qué haces aquí?”, y antes no. Pasábamos, íbamos y veníamos y no teníamos papeles. Y ahora hombre, uno no puede poner un pie ahí porque están echando los perros (risa).

Mi mamá era de allá, del Mayor. Mi papá no. O quien sabe si chiquillo se lo trajeron para acá. Mis abuelos eran de allá, del Mayor también. Yo pienso que primero todos eran del

Mayor y recalaron para acá. Y unos aquí, se empezaron a brincar. Porque decía mi mamá que en el cincuenta y tantos o el sesenta, no sé qué fecha, me dijo la fecha pero se me olvidó. Hágase cuenta que del otro lado les decían, si te vas a quedar te vas a quedar aquí y ya, para acá. Por eso mucha gente se quedó allá, de la que vivía aquí.

Sandra recuerda cómo las cosas han cambiado con relación a los tramites relativos al cruce de la frontera internacional. Se refiere aquí a su *parkour* nómada o más bien a la tramitología con respecto a ese último:⁶⁹

Nos dicen: “Ustedes son cucapás pero son cucapás de Estados Unidos Mexicanos, no de allá”. Me acuerdo que una vez sacamos el pasaporte local, todos los de la comunidad. Haz de cuenta que también les pedían todos los requisitos, no había que: “Ah tu eres cucapá te vamos a dar la visa porque eres cucapá”. Te revisan los papeles: “¿Y qué hace, qué tiene y qué no tiene?” Como yo quiero sacarla, a ver cómo me va... Antes si nos ayudaba un señor de derechos humanos. Teníamos que sacar la forma 13, y pagarla. Todos tenemos que pagar la visa, tenemos que pagar el pasaporte mexicano, pero le digo que años para atrás hubo, no sé si era de derechos humanos. Él nos ayudó a sacar la forma 13 porque éramos indígenas cucapás que no teníamos porque nosotros pagar eso. Él nos ayudó, la mayoría del ejido sacó esa vez. Como en el noventa [1990], por allá. A mi papá le pidieron todos los papeles, de su parcela, del lote, todo eso. Más rápido, no sé qué pasaría con ese señor. ¡Y esa forma 13 ya no existe! No, ahora tiene uno que sacar pasaporte mexicano (ladra el perro). Hoy, perrero qué... ¿A quién le ladra? ¡Ah! (gritando). Pensé que me hablaban. Tiene miedo porque hace rato pasó una perrera, hay

⁶⁹ Tramitología 1. f. Col. Arte o ciencia de resolver, perfeccionar o facilitar los trámites. Real Academia Española: <http://dle.rae.es/?id=aGP4evA>

muchos perros ahí... Es lo que quiero ver, quién nos puede ayudar para sacar el pasaporte mexicano. No he hablado con el gobernador y de eso quería hablarle la otra vez y no, para ver si podía ayudarme para que no nos cobren el pasaporte mexicano. Si el pasaporte mexicano vale \$1500 (pesos mexicanos). Ya entre cinco, seis de la familia pues cuanto voy a gastar. Ya de eso se ahorra y pagas la visa mejor. A ver qué pasa. Es mucho dinero.

El *parkour* nómada de Modesto, hijo de Victoria y de su familia, tanto con respecto a la frontera internacional con Arizona, como de las fronteras estatales mexicanas entre Baja California y Sonora, es revelador de la permanencia del *parkour* nómada contemporáneo entre los cucapá. Hoy en día, Modesto, tampoco tiene visa. Aún recuerda su estancia en Estados Unidos en los noventa, cuando todavía era niño:

Nací en Mexicali, [Baja California, en 1993], pero siempre he vivido, como quien dice, aquí [en el ejido Pozas de Arvizu]. En San Luis [Río Colorado] y en Estados Unidos [también]. En Estados Unidos, cuando tenía cuatro años. Duré un año y medio, en el *kinder*. Fue cuando murió mi abuelo, la familia fue por allá pues, [por la situación]. Sí me acuerdo, iba al *kinder* ahí en una reserva de Somerton, me enseñaban en inglés. Sabía contar cuando llegué, leer también. La señora esa era una pariente que daba clases. [Ella] sabía español e inglés; *spanGLISH*. Sí entiendo el inglés, así, hablarlo casi no, español más bien. Pero también el cucapá lo entiendo.

Su tío Leobardo, afirma respecto a su decisión de vivir en Somerton, Arizona: “[Los] parientes no te dejan ir para nada. Pues, no era tan normal, pues no era tan, tan, tan...”. Respecto

a las autoridades estadounidenses dice: “No te pedían papeles como lo hacen ahorita. [Solo] te miraban que estabas un poco norteadado de algo...”.

Leobardo nunca utiliza el término de “ejido”, sino el de “reserva” para hablar tanto de la *Cocopah Indian Reservation* como del ejido Pozas de Arvizu. Describe su relación actual con su familia en Sonora de la siguiente forma: “Ahorita, casi no tengo contacto con mis hermanas. Tengo mucho que no las veo. Tengo más contacto con esta familia que tengo [aquí]. Me llevo bien. Gracias a dios, que todo bien (silencio). Bien recibido. Me tratan bien”. Leobardo recuerda los *parkours* nómada y social que tuvo que recorrer para conseguir la residencia:

La motivación de venir para acá, pues hacer la lucha de tener papeles y trabajar, trabajar duro pero no se pudo hacer. Esperé como casi doce años para la residencia, y ya cuando agarré mi residencia yo me sentía mal porque estaba enfermo. Yo, ya estaba viviendo de este lado, tuve permiso de trabajo antes de tener la residencia. Tenía que tener permiso de trabajo. El permiso de trabajo duraba como cuatro/cinco años se me hace. Tenía que renovarlo de nuevo. Lo quise renovar pero no me llegó. Otro permiso pedí pero no me lo dieron. Empecé a esperar, me llegó un papel que no me fuera para México, que me quedara aquí en Estados Unidos, hasta que me dieran la residencia. Doce años casi, sin ir a México. Fue largo para recibir la residencia, claro. Tuve que recorrer todo Phoenix..., a las oficinas, llenar papelaje, volver para atrás y me piden otro papelaje. Llené papel, hice fotos y otras cosas. Me pidieron muchas cosas. Registro de matrimonio y toda esa cosa. [Estoy casado] por lo civil, desde cuando nos juntamos casi. Teníamos otro papel que llenar, que llenar y todo, para Phoenix, y tuve que esperar cuantos días más. Y, venimos para atrás de vuelta. Fue cuando me hicieron la entrevista. Este permiso que tengo es derecho, no es como muchos casos por debajo del agua. Hay muchas personas

que le hacen chuecos... (silencio). El papelaje me costó como doscientos dólares. De ahí por adelante, se me hace que me cobraron otros tantos ya en Phoenix. En total fueron como unos 600/700 dólares, aparte de los doscientos de acá.

Paradójicamente, es ahora en México donde Leobardo no puede arreglar papeles: “Quiero renovar todo bien. Tengo años que no voy para allá y no he arreglado ni un papel en México todavía”.

Stephania, en cuanto a ella afirma: “Pues una vez sí nos dieron permiso porque falleció una sobrina de mi mamá. Por eso, nos dejaron, nos dieron permiso por cinco días. Aproveché y visité todos. Pos, se acabó en dos días, pero de todos modos me quedé yo allá, en la casa de mi hermana, por eso pude mirar mis sobrinos y todos ahí. Hace (largo silencio), como siete meses, algo así [a finales del año 2014]. Tenía mucho que no iba, años”. Mientras me encontraba haciendo trabajo de campo con Stephania y su familia, esa situación se repitió en dos ocasiones más, primero en febrero del año 2016, que fue cuando conocí a Leobardo, y después en julio del mismo año. Ambas veces, Stephania sólo obtuvo un permiso por dos días. La última vez, se tardaron muchas horas en darles el permiso y dejarla pasar en aduanas. El agente argumentó que él no había trabajado antes en esa frontera. Así, existe una relación entre el *parkour* final, y el *parkour* nómada, dado que es la única razón por la cual se les permite cruzar la frontera a los cucapá que no tienen visa.

La zona fronteriza se caracteriza por el muro, las garitas fronterizas, las patrullas, los retenes de la policía o del ejército, en México como en Estados Unidos. Aun, toda la familia se enfrenta a una frontera mucho más insidiosa, porque es invisible, me refiero a esa frontera que distingue a los cucapá de los demás mexicanos.

III. II. II. *Parkour* nómada, México, la otra frontera

“Antes el valle de Mexicali estaba bien poblado por los indígenas. Los indios miraban al mexicano como ahora el mexicano mira al indio. Era raro encontrar a un mexicano, porque entonces sí había indiada, no crean que uno que otro. Yo me acuerdo que cuando tenía unos siete años nos decía mi nana “ya duérmanse, porque si no, va a venir un mexicano y se los va a comer” y para qué más muerte, ya ni nos movíamos ¡nos asustaban con los mexicanos!

Cuando llegó el agrarismo a Baja California el indígena empezó a perderse entre la gente, entre la mexicanada. Muchos de los ejidatarios que estaban aquí llamaron a sus familiares para que se vinieran, y aquéllos llegaron con la espeta [esperanza] de un pedazo de tierra, se vino mucha gente. En ese tiempo hubo algunos que agarraron ranchos enteros sembrados de algodón. ¡Y todavía reniegan con los chinos y los japoneses!, yo digo que deberían de estar agradecidos, porque vinieron y agarraron la mesa ya servida”.

Señora Sandoval Portillo, en *La gente del delta del río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios* (Gómez Estrada, 2000, p. 135).

Para empezar, Stephania afirma no sentirse diferente de los demás mexicanos, por lo menos en lo que concierne a los de la región, es decir los que habitan el noroeste de México. En cambio, cuando menciona su experiencia en el centro del país hace una clara distinción:

No me siento diferente de los demás mexicanos. Solamente los de por allá lejos, sí. Como allá, cuando estuve en Guanajuato. Tienen otros modos. Allá uno no puede estar platicando con un hombre ni nada, ni ir a los bailes, ni a ninguna parte sola. Tiene que ir acompañada de alguien. A mí me llevaba mi cuñada, la mayor. Como es soltera, ella es la que me acompañaba. Y me sentí incomoda.

Sin embargo, Stephania precisa que no le da importancia a la actitud de los demás, como antes. Es decir, no es que la postura de los mexicanos frente a ella haya cambiado sino que ella ha modificado su manera de reaccionar. Dice no sentirse diferente de los demás mexicanos, no

obstante afirma: “O sea, si hay muchas personas que se burlan de uno. Pero ya me impuse, cuando era más chica a lo mejor me peleaba con ellos o algo pero... (silencio)”. Finalmente, cuando llega a mencionar la atención brindada en el seguro, su discurso es otro:

No [me siento] rechazada, pero aquí en el centro de salud, como que la hacen de menos a uno. Porque a mí me ha tocado llegar primero y pasan a otro que va llegando al último y así. Como aquí en urgencias, así se portan con uno. Pero yo pienso que a lo mejor no les pagan para atendernos a nosotros, como que se enojan los doctores y las doctoras con uno. La que recibe a uno ahí también (silencio). Como que nos ignora pues. Nos dejan a veces hasta el último. Y, cuando no hay ninguna persona ahí...

Si Sandra afirma ser mexicana, aun recuerda que por el discurso de su mamá, su suegra la ve diferente:

Soy mexicana porque la República Mexicana, nomás. Yo me siento como toda la gente. O sea, yo me imagino que es como te adaptas tú a dónde vives, no. O sea para mí no hay diferencia, porque: “Ah, esa es india”. O por como dice mi suegra: “Ah, es que es india Sandra”. O sea, como, porque dice que mi mamá le hizo un comentario alguna vez cuando tuvimos un accidente muy feo con mis hijas: “No pues va a estar bien porque es india”, le dijo mi mamá. Tengo la sangre más fuerte o sea, si te vas a morir, igual te vas a morir. Yo digo, no sé, a la mejor mi mamá, no sé que pensara ella. Mi mamá todo el tiempo decía que los indios tenían la sangre más fuerte. [En San Luis Río Colorado], uno sabe que somos indígenas por el apellido. No más tú dices tu apellido y te dicen en seguida: “¡Ah eres de la reserva!”.

Al seguir conversando con Stephania acerca de este tema, su discurso se hace más específico, y ella aparece cada vez más desengañada:

No somos como antes. No nos reconocían ni nada. Ahorita parece que más o menos... Físicamente. Porque en muchas partes me dicen que si soy apache (risa). Una vez íbamos a la línea y un señor me preguntó. “Usted es apache verdad?”, me dijo. “No, ¿porqué?”, le dije. Que por la forma de esto (enseña su nariz con su mano). “La forma de la nariz”, dice. Así me dijo que si era apache. Así me empiezan a hacer: “buuuu”, cuando me miran, los chamacos. Y porque me dicen eso, si ni parezco les digo. Y nada más sueltan la risa. Ahora no, antes si me enojaba, uh, ahora no. Me dicen algo y les sigo el rollo. Pues, en todas partes, donde quiere que voy, me dicen eso (baja su voz). En la calle, luego luego me identifican. No más me da risa. Cuando me dijeron que si era apache, le dije que no, que era mi papá. Le dije a ese señor que me dijo. Les digo un montón de cosas, que no quiero decir (risa). No, puras groserías (risa), puras groserías. Pues les digo que “vayan a la madre”, pues todo el tiempo: “maten a sus abuelas” también (risa), no más eso. Casi no soy grosera (risa). Pero si siempre.

En el estacionamiento del *Cocopah Casino*, la bandera estadounidense ondula al ritmo del viento, atrás unas letras luminosas de color naranja brillan en la noche anunciando en grande: *Cocopah Casino*. No hay mucha gente en el estacionamiento sino muchos coches. Unas fuentes adornan la pequeña glorieta ubicada en la entrada del edificio, donde unos policías están parados dando la espalda a grandes puertas de vidrio.

Dentro, el ambiente es luminoso y ruidoso. Las máquinas de juego hacen sus característicos ruidos mezclándose unos con otros, creando un verdadero caos sonoro. Cada máquina está pensada para llamar la atención de los clientes quienes deambulan en los corredores formados por los alineamientos de estos antiguos robots, adornados de dibujos, de

personajes de *comics* o de películas, como *Avatar*, de James Cameron por ejemplo. Muchas personas vienen solas, juegan, fuman y toman alcohol de forma mecánica, sin gran ánimo a excepción de algunos. El público es cosmopolita y está conformado en su gran mayoría por hombres y mujeres mayores. El aire está nublado por el humo del cigarro, el lugar tiene un ambiente muy del fin del siglo XX.

Leobardo evoca el tema del racismo espontáneamente. Definitivamente es algo que quiere expresar y compartir conmigo en nuestro tercer encuentro a finales de octubre de 2016 en un *Starbucks Coffee* de Yuma, Arizona, situado a unos kilómetros del *Cocopah Casino*. Se debe, sin duda, a las distintas experiencias que ha tenido, no en Sonora, sino en Arizona, y más específicamente en los casinos, respecto a la actitud de mexicanos hacia él:

[Ser cucapá] como que es un orgullo para mí. Un orgullo, de ser feliz, de hablar un poquito español, hablar un poquito inglés. Me siento a gusto así, me defiendo. Nadie puede hablar de mí, los entiendo todos, no pueden decir nada (risa). Hay mexicanos que hablan de uno, como que te miran diferente: “Ustedes cucapá...”. Dicen que somos “unos mugrosos”, cosas malas. Yo les sorprendo con hablarles en español: “Ah, ¿qué pasó?, ¿porqué tanto ofensa?”, les digo. No dicen nada y se van. “Perdón” dicen, se van. Eso fue en el casino, en los casinos..., en el casino de aquí [*Cocopah Casino*]. Eran mexicanos. Vienen a jugar aquí. Hablaban español y hablaban de mí. No fue una vez, fueron como cinco veces. La primera vez: “Que es muy mugroso, que no se bañen...”. También sentado a un lado ahí, no te dicen nada y hablan de ti. Me pidió la lumbre porque si fumaba. Se sorprendió: “Ah, ¿habla español?”. “¿Qué creía?”, le dije. “Nada” dice, me dio la lumbre y se fue. Una vergüenza, ya no volvió. Y otra vez, otros me dijeron porque estaba ganando en el casino: “Este señor se está orinando porque está

ganando”, dice hablando de mí. Me voltee, y le dije: “Perdón, ¿qué dijo?”. El señor no dijo nada, se dio la media vuelta y se fue. Le dije: “Tenga mucho cuidado cuando habla”. No dijo nada, ni perdón, ni nada y se fue. Es una ofensa muy fea, que le dicen a uno, tiene uno que aguantar, pero yo no aguante (risa). Si no habla español, habla puro inglés y hablan de ti. Pero una señora sí me conoció. Así, estaba sentada al lado de mí, estaba jugando y le decían, mucho cuidado porque este señor habla en español”. Mejor la avisó: “Con mucho cuidado porque este señor habla español”, y “muy bien” les digo, “mucho cuidado” (risa).

III. II. III. El *parkour* de la palabra

Los cucapá utilizan indiferentemente los términos “indio” o “indígena” para referirse a ellos mismos, como los cocopah el término “*Indian*” en inglés en la *Cocopah Indian Reservation*, en Somerton. Así por ejemplo, mientras conversábamos, Modesto y yo, él me dijo: “Antes en México, todos éramos indios”. En México, el término puede tener una connotación peyorativa, pero también ha sido apropiado por los indígenas cucapá, debido a la porosidad del espacio fronterizo hasta la segunda mitad del siglo XX. De ahí que es pertinente hablar de *parkour* de la palabra, dado que ese último se yuxtapone al *parkour* nómada de los cucapá/cocopah, de Sonora a Arizona y viceversa. El hecho que en Pozas de Arvizu, Sonora, se encuentren cucapá con apellidos anglosajones y en la *Cocopah Indian Reservation*, Arizona, cocopah con apellidos españoles lo demuestra ampliamente. Así, además del *parkour* de la palabra hay un *parkour* del apellido.

A finales de 2014, en el *Cocopah Resort & Conference Center*, se encontraban unas vitrinas, con objetos y recuadros de información respecto a la cultura cocopah, que hoy en día han sido cambiadas por otras... En ese entonces, unos dibujos y pinturas adornaban una vitrina representando a unos cocopah jugando al “Peón” con equipos de tres personas, de rodillas en el piso, unos frente a otros. Hacia ellos se dibujaba una fogata. A lo lejos se podían observar unas montañas. También habían recuadros informativos, uno de ellos con el siguiente texto: “*The Peón Game is one of the most popular gambling games for men. It is referred to in Spanish as “Peón”, in Cocopah as micuul...*”.⁷⁰ Es pertinente subrayar que el uso del término español “peón”, el cual se refiere no solamente al trabajador, sino al obrero no especializado, es decir a

⁷⁰ “*mcyul iv play peón (a gambling game). mmcyul you played peón. /mc/ apparently is not mc- reflexive, reciprocal*” (Crawford, 1989, p. 137).

la categoría profesional más baja, refleja el *parkour* de la palabra desde la cultura mexicana hacia la cultura estadounidense, y asimismo revela el lugar ocupado en esa última sociedad por los indígenas cucapá en su *parkour* nómada a inicios del siglo XX. Cabe mencionar que “peón” significa también: hombre que anda a pie.

En el ejido Pozas de Arvizu, Victoria me habla de esas arañas grandes, como tarántulas, “arañotas” que se encuentran en Estados Unidos, como algo muy familiar, haciendo referencia a un territorio ya conocido, de momento fuera de su alcance. Utiliza el término de “reserva” para designar a Pozas de Arvizu, un ejido, el de “tribu” para hablar del grupo cucapá o también el de “indio” cuando menciona a los indígenas; palabras literalmente traducidas del inglés y también utilizadas por las siguientes instituciones en Somerton, Arizona: *Cocopah Indian Reservation* o *Cocopah Indian Tribe*.

III. III. Una infancia yumana

Ejido Kiliwa, verano 2016

Después de una sesión de *parkour* (véase capítulo II, p. 78-79), Matías y Bruno me demostraron sus talentos de arqueólogos. Mientras me enseñan una piedra grabada comentan con ánimo los dibujos que se encuentran en ella.

Matías: “Representa muchas cosas, muchas cosas. Cosas de Kiliwa de aquí y todo...”.

Bruno: “Este, lo que está apuntando para allá. Es un, es el dios que está apuntando para arriba. Era una mujer con su hijo. ¡Era un indio! Y, le encajaron flechas y no se moría”.

Matías: “¿Quién?”

Bruno: “El niño”.

Matías: “Y aquel. Y al niño le encajaron las flechas y se murió. Porque le tiraron mucho aquello..., aquí ya no se ve bien, ya no sabemos”.

Bruno: “Sí yo sé que es”.

Matías: “¿Qué es?”.

Bruno: “Lo de hasta allá arriba. Es una víbora que siempre sale en la mañana y todas esas cosas. Es víbora”.

Matías: “No es víbora eso. Es una cosa que sabe mi nana y mi tata. Y aquí arriba tampoco”.

Bruno: “¡Yo voy arriba!”

Matías: “Dile, lo que se ve en esta”.

Bruno: “En esa parte redonda, lo que está para la esquina acá es una..., ¿qué es eso la rueda que está allá arriba?”.

Matías: “No sé, eso no estaba. Ese es de gis”.

Bruno: “No ese es de piedra también con la que dibujaron los indios”.

Matías: “Yo tenía un diccionario”.

Bruno: “Hey, yo también tengo”.

[...]

Matías: “No sé porque peleamos”.

Bruno: “No peleaban, se murió solo”.

Matías: “Se pelearon, claro. Nosotros”.

Bruno: “¿Con quién?”

Matías: “De una que no sabes, ¡con los españoles!”

Bruno: “¡Ya sé!, pero tú no existías todavía”.

Matías: “¡Ni tú!”

Bruno: “No, mi nana a penas estaba chiquita cuando pelearon con los españoles”.

Matías: “Mi tía, mi amá ya estaba grande”.

Bruno: “No, estaba mi nana, con la que mi nana, la que estaba bien chiquita, la hija, me dijo, la Clara estaba bien chiquita”.

Matías: “¿Cuál, mi amá?”

Bruno: “No, mi nana Jacqueline dijo que estaba”.

Matías: “¿Mi hermana?”

Bruno: “No, que mi nana, Jacqueline tenía como unos diez años, porque ella estaba chiquita todavía cuando empezó la guerra con los españoles. Mi má todavía no existía”.

Matías: “Y los españoles son los que se robaron el oro”.

Bruno: “¡Ya sé!, se robaron el oro, todo lo de aquí, se robaron cosas de Matías (padre)”.

Matías: “No, puro oro, nomás. Por eso, estábamos peleando por el oro nosotros. Nosotros teníamos el oro”.

Bruno: “Cómo eres Matías. Le preguntamos a mi nana Jacqueline: ¿Por qué hubo una guerra?”

Matías: “Le preguntamos a mi apá”.

Bruno: “A mi nana. No me he pasado demás, mi nana sabe más. Lo sabe porque mi tata, mi tata...”.

Matías: “Si pues ya nos vamos”.

Recuerdos de la infancia, segunda mitad del siglo XX

Primero, Stephania vivió con su familia en un rancho, en los alrededores del ejido Pozas de Arvizu, después en San Luis Río Colorado, luego en el mismo ejido, así como por temporadas cortas en la *Cocopah Indian Reservation*; nunca pasó de unos meses. Stephania recuerda al respecto: “Terminé la primaria en el ejido. Cuando entré ahí a la escuela, fue cuando tenía como 7 años se me hace, a la primaria. En la escuela vieja. Y [del ejido], nos venimos a vivir a San Luis [Río Colorado]. Pues, empecé otra vez la escuela. Cuando volví a entrar ahí en el ejido, fue cuando salí de sexto, a donde hice mi graduación y ya”.

En San Luis Río Colorado, Stephania recuerda haberse enfrentado cotidianamente al racismo de otros niños de la escuela o de la ciudad:

Batallamos con los camiones para venir a la escuela. Caminar, temprano, y de aquí para allá, también estar esperando camión [...], se burlaban de nosotros también por ser cucapá. Los chamacos de aquí como nos daban carrilla. Sí, nos decían que “toro sentado”, sobrenombres. Le decían a [Alejandra] mi hermana, la que sigue de mí. Y así

se peleaba con los chamacos. Se agarraba y les pegaba. Yo, creo que el sobrenombre se lo pusieron a ella (silencio).

Aquí, Stephania marca una pausa, duda, trata de recordar, de convencerse tal vez que los insultos no eran para ella, sino para su hermana quien se sabía defender y responder. Stephania sigue:

No me acuerdo. Si siempre, nos daban carilla, y nos andábamos peleando con los chamacos y con los hombres no con mujeres, con los puros hombres, pero mi hermana los ponía quietos. [En ese entonces, yo] no hablaba, me decían cosas y callada. Y mi hermana no, ella si se enojaba, los pegaba. [Yo] no, no contestaba. Cuando salíamos de la escuela, ahí nos agarraban en la calle. A veces también, a dentro de la escuela (silencio).

Stephania se detiene de nuevo, hasta tomar conciencia de su impotencia, de su incapacidad a reaccionar en ese entonces, y del abuso que vivía cotidianamente. Stephania:

Diario nos daban carillas, diario, diario, diario... A mi si me daba coraje, pero no me defendía. [Cucapás], nada más éramos dos, mi hermana y yo. Y ya de quinto, nos cambiaron para el rancho, terminar la primaria, digo el sexto grado, y ya, ni certificado.

Modesto tiene 25 años menos que su tía Stephania. Aparte de ella, es el único de la familia que vive en el ejido Pozas de Arvizu hoy en día. No obstante, él también tiene recuerdos de su vida en la ciudad fronteriza, o sea San Luis Río Colorado, donde radicó de los 5/6 hasta los 19 años:

En San Luis [Río Colorado], allá casi no salía, ni a la calle. En la casa jugando fútbol; cascaritas.⁷¹ Nos juntamos como 12 y jugábamos todo el día. Caía el sol... Aquí [en el ejido], sí, otra vez cascaritas, pero no como antes. Pero sí me gusta, el deporte que más juego es el fútbol (*football*). Béisbol (*baseball*) también, basquetbol (*basketball*), voleibol (*volleyball*), ahí en San Luis [Río Colorado].⁷² Y aparte que esa generación no, puro de esos, puros emos, homosexuales. No juegan, ni fútbol, ni nada los morrillos ahora.

Con ese último comentario Modesto demuestra que la discriminación no es privilegio de nadie, y por si fuera necesario, una vez más, que las minorías no forzosamente son solidarias. Él fue criado tanto por sus abuelos como por su mamá, antes que falleciera su abuelo vivía en el ejido Pozas de Arvizu con ellos, así como con sus tías y primos: “Teníamos una vaca, conejos, caballo. Mi abuelo falleció cuando tenía 4 años. Me crió mi mamá con mi abuela. Estaba chico, y pues como les decían ellos, yo le dije así a mis abuelos: “amá” y “apá”. Todos me decían que les decía así y se me quedó. Como era el más chico de la casa, era el consentido”.

Ahora, Modesto vive en la misma casa donde vivía su abuela cuando ella se murió, dado que la casa original fue tirada a petición de ella como me lo contó detalladamente Sandra. Cabe mencionar que, hoy en día, Modesto es el que más tiende a reproducir el modo de vida de sus abuelos. En concreto, es el único en tener animales. Siempre tiene varias gallinas enjauladas rumbo a su casa.

Un día Modesto se puso a enseñarme cada una de las plantas y árboles que se encuentran en el terreno de lo que es ahora su rancho. Primero, me comentó que la tierra negra que tiene en su terreno conserva la humedad. Hay palmas, un eucalipto, un mezquite con unos sesenta años,

⁷¹ Cascaritas: así se le conoce al fútbol informal, generalmente callejero o en algún patio.

⁷² Nótese la castellanización de la ortografía de términos anglófonos, tal y como es promovida por el gobierno mexicano.

así como un naranjo, un toronjo de unos veintitrés años (como él), un laurel, y para terminar un “hazlo como quieras” (también llamado “agarra figuras”).

Al evocar su infancia, Sandra se acuerda de las temporadas de luto cuando vivían en el ejido, y en particular de su mamá:

Yo estaba chiquita, pero me acuerdo. [Cuando] falleció mi abuelo, nos bañaban en cachanilla, en el humo. Primero nos bañaban con agua helada, es con agua helada. Remojas y mientras están prendiendo la cachanilla verde, a pues ahí lo meten a uno, como para purificar todo. El humo va saliendo y tú los vas respirando, es mucho humo el que saca. Te purificaba y hombre, ya ve que uno como a veces los chamacos..., la marea esa estaba tremenda. Estábamos en la mesa comiendo algo y luego ya de luto, como se miraba, estaba muy triste mi abuela, mi papá ahí muy triste, mi hermana: “La, la, la, la, la...”, así en la mesa como que se le iba el rollo pues. No hombre, pues la agarraba mi mamá, órale: “Te vas al humo y te vas a ahogar en el humo para que te alivianes”. Y no nos dejaba ni comer sal, no miramos televisión una semana, o a veces nos daba cuatro días nomás. No ver televisión, no ver nada. Las dietas; nada de grasa, ni sal, nada. O sea que quedamos esbeltitos en ese tiempo, y así cuando falleció mi abuela, todo el tiempo era lo mismo. Y ahora no, fallece alguien y nada más el puro luto. Pero si era todo el tiempo que fallecía un pariente cercano; la dieta, la cachanilla y seriecito porque si te portabas..., medio alocabas ibas al humo otra vez. Como mi hermana que se alocaba. Que te requeté..., “¡al humo!”. Le decían: “Para que te portes bien”. Y así nos íbamos a la escuela, que nos importaba”. “No se quita el humo, y luego: “¿porqué hueles así? ¿No te bañas o qué?”. “Sí nos bañamos”, le digo “pero por las tradiciones”, los maestros ya

sabían, y los regañaban ellos: “Ya no les digan nada y déjenlos en paz”. Pero, se burlaban los pinches chamacos de nosotros: “Ay, no se bañan los indios”. Les decía: “Sí nos bañamos” (baja la voz). Y luego como se moja, se baña uno como, remojado pues, se penetra más.

Sandra afirma que no les importaba ir a la escuela así, o sea oliendo a humo, pero el hecho que los demás niños se burlaban de ellos por lo mismo, hace que ahora todavía, frente a esos prejuicios, tiene que reafirmar en su discurso actual el hecho que sí se bañaban. No obstante, al decirlo su voz baja señalando un profundo despecho. Al parecer, incluso, Sandra ha borrado de su memoria los eventos de esa época. En efecto, aunque vivió en San Luis Río Colorado hasta los 9 o 10 años, Sandra dice no tener recuerdos de ese periodo, pero sí de los siguientes años pasados en el ejido Pozas de Arvizu. Describe su infancia, en este último lugar, con mucha emoción, al escucharla, fue feliz:

Fue bonita la infancia de nosotros, bueno se me hace, no sé, como que no padecimos de nada, teníamos poco pero de todo. Luego ir a la escuela, íbamos mucho ahí en el ejido, toda la bola, como todos éramos de la edad, o uno más chiquito pero no tan chiquito, más o menos pues. Nos poníamos a jugar ahí voleibol, béisbol, todos jugamos ahí. Todavía estaban los surcos; los canalitos. Quitaron todo. Limpiábamos, raspábamos..., puro juego, muy bonito. De nada que sufría uno de frío o algo, nada, nada, nada. Hasta eso mi papá y mi mamá nos trataban muy bien. Ya cuando fuimos creciendo como que ya, nos regañaban un poquito más, pero no, bien, muy bonito. Me fui para allá [al ejido] cuando tenía como, pues estaba como en quinto año de primaria porque todavía hice un año yo acá en San Luis [Río Colorado]. Si me fui a los que serán nueve, diez años.

Su hermana Alejandra, la que peleaba con los muchachos en compañía de Stephania, ya había tenido su primer hijo. Sandra lo recuerda con mucho cariño, como si había sido su hermanito, por la mínima diferencia de edad entre ellos; como 3 a 4 años:

Cuando vivíamos ahí en la casa con mi papá, mi mamá, mis hermanas se casaron, vivían en la casa también. Hacían su cuartito para un lado de la casa y... Una familia muy grande. Todos vivíamos juntos ahí, aunque a veces nos peleábamos. Éramos tantos, éramos como un ejido como si nada más nosotros vivíamos, a veces ni le hablamos a nadie, nada más cuando jugamos y así; bien a gusto, como si fuera un rancho solo para nosotros ahí.

De igual forma, Stephania recuerda como estaba organizado el ejido:

Era una parcela todo ese pedazo. Y ya, después despartieron lotes. Todos somos parientes aquí. Algunos son parientes de mi papá, y otros por parte de mi mamá.

Al rememorar su infancia Leobardo enumera las siguientes actividades: “Jugar deporte, jugar béisbol, basquetbol... Me gustaba mucho el deporte. Era el más rápido de la reserva”. Por primera vez Leobardo habla positivamente de él mismo, repite: “Era el más rápido de la reserva ahí. Y tenía buen brazo para tirar también. Jugaba béisbol muy seguido, jugaba en el equipo, las ligas mayores o menores, si jugaba”. Eso era antes de que se fuera a Estados Unidos, donde dice haber dejado el deporte conforme pasó el tiempo por cuestiones de salud. Respecto a su infancia en el ejido Pozas de Arvizu, Leobardo también recuerda:

Llegué en el tercero. Sí, iba a entrar a cuarto de primaria. Ya dejé todo, ya no fui a la escuela. [Tenía] 9 o 10 años. Hasta la fecha, no fui a la escuela. Nada más de vago, todo el tiempo. Iba con mis amigos, con mis parientes, ahí me dormía con ellos. A mí me

gustaba jugar, jugar, me gustaba jugar nomás con la gente, con los chamacos ahí. A las canicas, tronco (silencio). Ahí crecí, yo me cuidaba solo con mis abuelos, no con mis papás. A veces me iba con los amigos. Son parientes también. Íbamos para allá, atrás [del panteón]. Las parcelas ahí. No había nada. Era un rancho.

Leobardo ha sido criado casi exclusivamente por sus abuelos. Su *parkour* social lo llevó a dejar la escuela muy joven, dedicándose a los juegos que utilizaba en ese entonces como las canicas o el tronco. La pausa que hace al recordarlos denota cierta nostalgia así como la toma de consciencia de que muy temprano, él decidió solo cual iba a ser tanto su *parkour* nómada como su *parkour* social. Leobardo agrega:

Hasta que ya fallecieron [mis abuelos]. Y tenía edad para ir... Yo tenía como unos 15 años, como esa edad para vivir yo solo, como yo quería. [Tenía] 15, 16 años, cuando venía para acá [a Somerton, Arizona] yo.

Es tiempo de regresar al presente para revisar y analizar cuáles son los *parkour* nómadas realizados por mis informantes en su vida cotidiana desde sus hogares.

III. IV. *Parkour* nómada

***Parkour* nómada, ejido Pozas de Arvizu**

“¿Qué me hizo venir para acá? El ambiente, estar más a gusto aquí solo. Sin tanto ruido, ni nada”, dice Modesto.

Finales de mayo de 2015, ejido Pozas de Arvizu. Victoria y yo estamos parados frente a su casa platicando. Acaban de cosechar el trigo que se encontraba en el campo atrás del ejido. Alrededor de la casita de al lado, en el mismo terreno, está reunido un pequeño grupo de jóvenes y niños. Se encuentran Modesto, el hijo mayor de Victoria quien cumple 22 años ese día, un primo de él, así como Tony el hijo menor de ella y un primo de ese último. También está Martha, la novia de Modesto, y otra muchacha, hermana de ella y madre de un niño más chico que, en este momento Tony carga en una bicicleta.

Ahora, estoy sentado, en un tronco, en medio de ellos, rumbo a la casa de Modesto. Hay una fogata afuera, entre unas piedras y unos ladrillos instalados junto a una pared de la casa, sobre los cuales reposa una reja y una sartén, donde Modesto está cocinando pollo frito para la cena, rodeado por tres perros y dos gatos esperando que les caiga algo para comer. Mientras, Martha está picando jitomates, cebollas y pimiento morrón sobre una mesa de plástico, alrededor de la cual vuela una gran cantidad de moscas. Llega Stephania, la hermana mayor de Victoria quien también vive en el ejido y a quien ese día veo por primera vez.

La cena está lista, me ofrecen un plato. Luego cada quién agarra el suyo y se va a cenar por su lado. Me quedo con Stephania y Victoria a platicar. Detrás de la casa, está estacionado el coche de Modesto, quien lo había estado arreglando en otra ocasión. Es un coche largo, ochentero, rojo violáceo, en el cual Modesto está sentado con el primo de sus medios hermanos

cenando, con las puertas abiertas. Mientras, su primo está acostado en una hamaca hablando por teléfono en una esquina del amplio terreno y los niños dando mordidas a uno que otro pedazo de pollo sin dejar de jugar. No habrá pastel, ni mañanitas ni nada que se parezca a un tradicional cumpleaños mexicano, ni siquiera música.

¿Dónde están las fronteras? No siempre está tan claro: como lo especifica Modesto, en una entrevista que menciono más adelante, él se considera un “cucapá mexicano”. Es decir que se autodefine como detentor de identidades múltiples, o sea étnicamente y nacionalmente hablando.

Después de la cena se contempla la posibilidad de ir a comprar refresco a la única tienda del ejido, la cual se encuentra a un poco más de cinco minutos a pie. Quedó claro que yo voy a invitar el refresco, pero el punto realmente relevante es ¿quién va a ir a comprarlo?, y sobre todo ¿cómo? Stephania, bromeando, pregunta si vamos a ir con mi coche. Tony propone irse en la bicicleta y traerlo. Finalmente quedamos de ir Victoria y yo caminando, acompañados por Tony. Cuando le pregunto si el coche de Modesto sirve, me contesta: “Creo que nada más le falta la gasolina”. En realidad, nunca lo veré funcionar.

Modesto, quien vive en el ejido desde el año 2013, me comentará en el mes de junio del año 2016 no ver mucho a su familia:

No más los que están cerca. Aquí con la Stephania, pero los demás casi no. Los de San Luis [Río Colorado] no vienen. ¿Por qué voy a ir a buscarlos?, si no les interesa venir a ver a uno... Por eso, y a parte por la situación. No tengo con que. No [extraño San Luis Río Colorado tampoco], porque ha cambiado mucho. [Hay] mucha delincuencia. Uno ni puede salir porque anda la patrulla ahí... Y aquí ni quien diga nada (risa).

Stephania afirma respecto a sus hermanas: Las que viven [en San Luís Río Colorado] casi no [las veo]. Cuando van, o..., yo llego con ellos. Cuando vivía mi mamá, [mi hermano] si venía. Cada semana, cada quince días. Y ahora que ella falleció ya no. Ya no viene a visitarnos”. Añade que los miembros de su familia con los cuales tiene más contacto son sus hermanas: “Sandra, Victoria y Modesto, [su] sobrino, hijo de Victoria. Sandra vive en San Luis [Río Colorado]. Pues, ella tiene una tortillería. Va cada tercer día a llevar tortilla a la tienda [del ejido Pozas de Arvizu]”.

Finales de mayo de 2015, ejido Pozas de Arvizu. Un poco más tarde; después de regresar y haber tomado el refresco (*Coca-Cola*), hay una pequeña disputa respecto al uso de la bicicleta entre Victoria y su hijo Tony. Lo que está en juego no es solo el hecho de moverse sino como hacerlo. Los cucapá tuvieron caballos desde finales del siglo XVIII, fueron de los primeros indígenas de la región en tenerlos aunque no estaban en contacto directo con los españoles que se habían establecido en Baja California,⁷³ dado que ninguna misión logró permanecer en su territorio como lo mencioné en el Capítulo I. Hoy en día, no he visto ni un solo caballo en el ejido Pozas de Arvizu, Sonora, sino más bien en el ejido Kiliwa, Baja California, donde vive una prima de Stephania, originaria del ejido El Mayor, Baja California, y donde trabajan también regularmente unos sobrinos de ella, originarios del ejido Pozas de Arvizu, Sonora.

De lo que se me ha dado observar, los recorridos de mis informantes dentro del ejido se hacen generalmente a pie, más que nada por falta de otro modo de transporte, aunque la bicicleta

⁷³ Respecto al tema de los caballos, véase: *La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios*, de José Alfredo Gómez Estrada (2000, pp. 23-24, 30).

sea una opción pero también un objeto de conflicto. Así, mientras acompaño a Stephania a su trabajo (en mi coche) en marzo de 2016, ella comenta: “Mi primer esposo me aventaba la bici. La vendí al de la tienda para que no me la quebrara...”. En cambio, ahora un vecino le presta su bicicleta para ir a trabajar al campo cuando lo necesita.

Si considero a mis informantes viviendo en el ejido Pozas de Arvizu a inicios del año 2015, es decir Stephania, Victoria y Modesto, este último es el único en tener un coche, el cual no funciona. Lo que se acostumbra hacer para salir del ejido es “pedir *raite*” (del inglés *ride*), esto es en *spanGLISH*, en otras palabras “pedir aventón”. En el ejido, hay personas que tienen coches que se prestan en “dar *raite*”, no sin pedir a cambio una cooperación respecto a la compra de la gasolina o del pago de las casetas de la autopista -dependiendo de la destinación.

Si antes Stephania regresaba con coches desde Estados Unidos, por ahora, no tiene ningún vehículo propio. No obstante, me comentó e incluso me ofreció manejar mi coche en varias ocasiones, aun precisando que no tenía licencia. Stephania dice no acostumbrar salir mucho del ejido Pozas de Arvizu. Explica porqué se quedó a vivir en ese lugar:

Me regalaron el lote que tengo. Y me hicieron la casa ahí, pues no tenía donde vivir tampoco, me tuve que quedar. Siempre andaba atrás de mi mamá. Se venía a vivir a San Luis [Río Colorado], me venía con ella, y con todo y marido [...], no le quedaba de otra (risa). Siempre estuvimos así juntos con ellos. Al último se fueron a vivir al rancho, pero nos quedamos allá. Y fue cuando me dieron el lote y eso, y ya me quedé yo en mi casa. Tenía yo mi casa, tenía un cuarto de madera y se me quemó. Y, me volví otra vez con mi mamá. Y, ahora que me hicieron ese cuarto que tengo ahorita, me tuve que quedar [acá]. Y como ya falleció ella también, ¿a quién voy a seguir ahora? Tengo que estar en mi casa.

***Parkour* nómada, San Luis Río Colorado⁷⁴**

En el verano del año 2015, Victoria se movió a San Luis Río Colorado. Modesto comenta, respecto a la visita de su mamá y de su novio al ejido, cuando ellos están a punto de salir de nuevo a la ciudad fronteriza: “Son nómadas”. Victoria sigue con la necesidad de moverse, de tener su propio *parkour* nómada, físicamente como socialmente.

Su hermana Sandra explica porque vive en San Luis Río Colorado desde hace casi 25 años:

Por el trabajo muchas veces, por la escuela, por mis hijas, porque ¿allá [en el ejido] qué? O sea, iban a terminar la secundaria, ahí se iban a quedar. Si querían ir a la preparatoria pues. De *raite* me venía yo cuando estudié. Me recogían, me levantaba como a las 4:30 de la mañana. A las 5:00 am ya veníamos en camino porque un señor que me daba *raite*. Mi papa le pagaba. [El señor] traía a su hija también. El me dejaba, yo era la primera que iba a la escuela. Entraba a las 7:00 am y a las 6:00 am ya llegaba a la escuela. Póngale que hay trabajo en el campo y eso pero es temporal allá. Y aquí, [en San Luis Río Colorado] no, pues si uno quiere todo el tiempo tiene trabajo.

Cuando falleció su mamá, Sandra dejó de ir al ejido como lo hacía anteriormente, dicho de otra manera, si va a veces, no es con la misma regularidad y frecuencia. En ese entonces, o sea cuando su mamá vivía, sí le gustaba ir a la casa de ella:

⁷⁴ La ciudad de San Luis Río Colorado fue fundada el 21 de junio de 1917. Con 192 739 habitantes en el 2015, es el cuarto municipio con mayor población en Sonora, después de Hermosillo, Cajeme y Nogales. Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015, Sonora (2016, p. 3). http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/estados2015/702825079901.pdf

Ahorita, nada es igual. Antes, uno iba y la visitaba, pues si era su casita. Ya ve que cuando yo voy, voy a la casa de la Stephania nomás, ni siquiera con el Modesto voy tampoco. Nunca sale él. Y yo le decía a mi mamá muchas veces: “Deja esa casa para cuando, alguien que le vaya mal o algo que tenga donde llegar”. O sea, como que fue la casa de todos ahí. Una reunión o algo pues ahí en la casa. La casa pues es de nosotros..., me hubiera gustado que dejarán la casa para todos me entiende. O sea que estuviera el Modesto viviendo ahí pero que dijeras es que vamos a hacer una comida ahí en la casa. Si todo el tiempo andaba en la casa con mi mamá.

Sandra especifica que sus desplazamientos generalmente no están motivados por una visita familiar, a lo memos que se trate de algún evento, una quinceañera por ejemplo: “Les digo, cuando tengan ganas de visitar pues vengase para acá. Mi hermana, la Priscilla, es la que más me visita. Yo, aquí [en mi casa] o andando en la vagancia, en la calle, pero no en las casas de mis hermanas (risa). Para un convive, un cumpleaños o así, nos juntamos, pero mientras no”. Sandra afirma también:

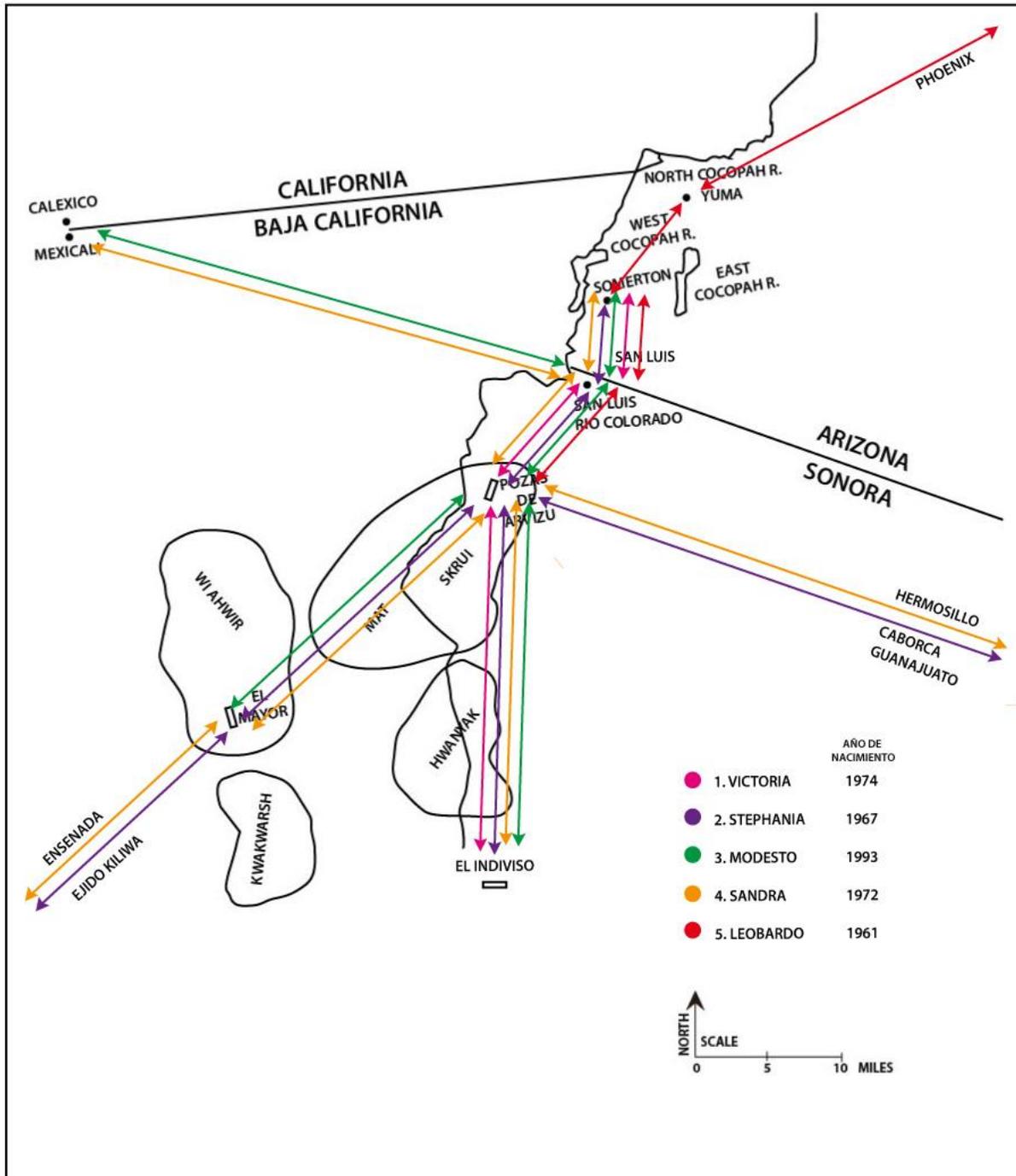
Me vine de allá, como a los 18, 19 yo creo. Yo soy muy vaga, por eso me vine. Además no me gustan las casas de allá... Vivimos aquí mucho tiempo en San Luis [Río Colorado]. Por eso no nos querían en el ejido dice mi mamá. ¡Ah, esas palabras de ella! Pero mucho tiempo vivíamos aquí en San Luis [Río Colorado]. Creo que nos fuimos como en el ochenta para allá.

O sea que primero fue allá donde vivieron, y luego nos venimos a San Luis [Río Colorado] y de [aquí] al ejido [Pozas de Arvizu]. Nací aquí en San Luis [Río Colorado], la que nació en el ejido es mi hermana María, la grande. De lo que sabemos, fue la única

que nació en el ejido..., en la parcela donde vivían. En casa de mi papá y mi mamá. Stephania [también] vivió en la parcela.

Sandra tiene coche, y lo usa constantemente, dice que la persona con la que más anda es su suegra quien es su vecina. Le da *raite* casi diario. También va al ejido donde visita a su hermana cada vez que va a dejar tortillas a la única tienda del mismo. Cuando tenía visa se iba al otro lado... En estos días sus recorridos se limitan generalmente a la pequeña urbe de San Luis Río Colorado. Sandra afirma:

Al diario, pues con mi suegra (risa), aquí vive. Siempre anda conmigo, o más bien yo ando con ella a veces. “Dame *raite* para acá y llévame para allá”, ahí andamos. Nomás que cuando está el calorcito yo no salgo. Si quiere hacer las cosas las hacemos en la mañana o en la tarde le digo, porque en la tarde así en el calorón no. No aguanto el calor ya. Imagínase, estar en el ejido ahí encerrada. Todos allá, nadie sale allá, ¿verdad? Ni en las tardes nada. Si yo vivía en el ejido, me corren a la chingada. En la tarde, si dormimos cuando hace calor. De la una a las cuatro estamos encerrados. Y después nos sellamos acá, a barrer o a lavar, que hay que hacer. Si hay que ir al mandado pues al mandado, así, pero ya en la tarde.



Mapa 14. *Parkours* nómadas 1961-2016, Hervé Tostivint (2017)^{75 76}

⁷⁵ Véase mapa 10, p. 67.

⁷⁶ Para un acercamiento visual a los aspectos geográficos, puede usted consultar el Anexo. Estudio fotográfico, p. 228.

III. V. *Parkour social*

En el año 2002 en México, concretamente en Mexicali, Baja California, fue fundada la cervecería Cucapá, la cual fue comprada recientemente por el Grupo Modelo. Obviamente el grupo étnico cucapá no recibe ningún beneficio económico derivado del uso de su nombre por este negocio.⁷⁷

Cocopah Casino/Cocopah Resort & Conference Center, septiembre 2014

Es preciso recordar aquí, que en su creación en los años ochenta del siglo pasado, alrededor de 50 cocopah fueron contratados por el *Cocopah Casino*. Este último es el resultado de un proyecto conjunto entre la *Cocopah Indian Tribe* y la inversión privada. El *Bingo* fue su primer nombre y así lo sigue llamando Stephania.

El *Cocopah Casino* está unido por un corredor al *Cocopah Resort and Conference Center*. En este mismo pasillo se encuentran un bar, una sala grande donde personas de la tercera edad juegan loto, y más adelante el *Cocopah Gift Shop*. Si en la tienda del *Cocopah Museum*, el cual se encuentra en la *West Cocopah Reservation*, venden muchos artículos relacionados con la “cultura” cocopah así como artículos relacionados con los *Native Americans*, desde mapas ilustrados de las diferentes tribus en Estados Unidos hasta artefactos hechos con chaquiras, pulseras, collares, etc., como sonajas, playeras o gorras, donde viene inscrito el mismo nombre cocopah, así como pinturas de artistas indios, curiosamente, el *Cocopah Gift Shop* no ofrece los mismos productos, sino por ejemplo algunas joyas como collares, aretes o bufandas que se podrían conseguir en cualquier tienda de regalos. No obstante, se encuentran

⁷⁷ Modelo ya se “bebió” la cerveza artesanal. Artículo de Valente Villamil en el periódico *El Financiero*: <http://www.elfinanciero.com.mx/economia/modelo-ya-se-bebio-la-cerveza-artesanal.html>.

algunos *souvenirs* que simbolizan, en el imaginario colectivo por lo menos, a los *Native Americans*, en particular representaciones de caballos. Otros artículos están directamente relacionados con el mismo casino, como las “maquinitas” con el nombre “*Cocopah Casino*” impreso. Mercancías que hay que relacionar con la mercadotecnia del lugar.

En este mismo corredor, otra vitrina presentaba el trabajo de las chaquiras. Una foto a blanco y negro, mostraba a una mujer vestida con una capa hecha de chaquiras, rodeada por dos hombres. La fotografía también estaba acompañada del siguiente texto: “*Cocopah Beaded Capes... Were worn by Cocopah women at the turn of the century when commercial trading began in the Southwest. As depicted in the photo, a female captive of the last “Chief” Franck Tehanna (far right) is adorned in traditional Cocopah historic dress and garb*”. Franck Tehanna, quien fue leader de la reserva cocopah, nació en México.⁷⁸

La chaquira

Conviene subrayar que a inicios del siglo XXI el trabajo de las chaquiras fue reintroducido en el ejido Pozas de Arvizu por la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). En junio de 2015 Stephania afirma al respecto:

No más que la pura chaquira. Chaquiras, aretes, pulseras. Pues antes lo hacía porque nos daban apoyo. Pero, la misma gente ahí, una vez, como ya no hacía, ya no me quisieron dar. Y como mi hermana Priscilla, la más chica, quería aprender a hacer chaquira, dijo: ‘te compro la chaquira que tiene’. Sí, pero la regresó por acá otra vez, porque empecé a hacer otra vez. Y estoy haciendo ahorita aretes y todo eso.

⁷⁸ Franck Tehanna fue uno de los informantes de Gifford, quien escribe al respecto: “*Chief informants: Frank Tehana, leader of reservation Cocopa, born at Heyauwah, opposite Colonia Lerdo [...], later was at Wechushat (San Luis, Sonora) in Yuma territory; his wife; Sam Clam (Suwi), shaman; Sam Barley, funeral orator; Megoinuh, aged woman of Alymos gens*” (1933, p. 259).

En junio de 2016, vuelvo a evocar el tema de las chaquiras con Stephania. Me dice en ese entonces que le encargaron hacer chaquiras. Le dan 50 pesos para cada pieza, pulsera, cadena, lo que sea. Le pregunto: “¿Cuánto tiempo se tarda?”. Stephania me responde: “Cuando tengo flojera, días. Sino, un rato. Como una hora para una pulsera”. Se lo pidió una vecina para ella. Stephania afirma:

Antes, me compraba [una señora] del ejido, pero se murió. Hasta se me quitaron las ganas de hacer chaquiras. [El material], me lo dio el gobierno; la CDI. Todas las viejas que hacían chaquiras me sacaron porque me acusaron de vender. Si vendo. A ellas les siguen dando y las siguen vendiendo. Les sigue dando la CDI. Yo, estoy cada vez más pobre...

En la *20th Annual Cocopah Cultural Celebration*, el sábado 22 de octubre 2016, evento organizado en la *West Cocopah Indian Reservation* al cual asisto por segunda vez y que tiene lugar cada año en esas mismas fechas, hay un “tianguis”⁷⁹ dedicado a las artesanas cocopah donde venden cantidades de artículos hechos con chaquiras (*Beadwork*).

⁷⁹ Un tianguis designa comúnmente un mercado al aire libre en México y en América Central. Proviene del término náhuatl *tianquiztli*: mercado.

Cocopah Casino/Cocopah Resort & Conference Center, marzo 2016

Hoy en día las vitrinas que describí más arriba, han sido remplazadas, ya no contienen ningún artefacto sino fotografías acompañadas de textos con el objetivo de contar de forma cronológica la transformación del hábitat cocopah desde el inicio del siglo XX y hasta principios del siglo XXI. En las dos primeras se pueden ver casas de campaña, hechas con materiales naturales, básicamente madera y cachanilla, uno de los textos dice: “*Historic Home (Ramada)*.”⁸⁰ *Sleeping Shelter Early 1900’s. Courtesy: Smithsonian Institution. National Anthropological Archives. Bureau of American Ethnology Collection*”. Las siguientes fotos representan casas hechas con elementos reciclados y casas mixtas, utilizando materiales comerciales y tradicionales. Hasta llegar a los años 1970 a 2000, con una vista aérea de las construcciones del territorio que hoy en día ocupa la *West Cocopah Reservation*, el texto dice: “*Divisions of Old HUD Homes (70’s), Current Residential Homes (90’s), Two-Story 24-Apartment Complex (2005), Two Community Parks. (Background Facing West-Views of Colorado River, Mexico & Sand Dunes)*”.

También vienen fotos de algunos edificios emblemáticos de las administraciones o empresas de la *Cocopah Indian Nation*: el *Cocopah Community Center*, el *Cocopah Casino* en su primera versión -*Bingo* y su forma actual (2003), el *Cocopah Resort & Conference Center* (2007), los *Cocopah Museum & Cultural Center* (1994 & 1996) y el *Cocopah Bend RV Golf & Resort* (1988).

⁸⁰ Una ramada es un cobertizo de ramas de árboles (término utilizado en América Central y América Meridional). Cabe mencionar aquí el *parkour* de la palabra “ramada”, sin traducción en inglés, del noroeste de México hacia el suroeste de Estados Unidos.

Parkour social

Mientras tanto en México, Stephania me explica su situación respecto al terreno que le heredó una de sus tías; aunque su tía le heredó la mitad de su parcela al fallecer, oficialmente no tiene nada a su nombre. Es el esposo de su tía quien posee legalmente la totalidad de la tierra y le paga una renta a ella:

Y sí tengo un pedazo de rancho que me dejó mi tía. Pero lo tengo yo y lo tiene el que era el marido de ella (silencio). Pues él dice que arregló todo a su nombre. Como ella le pidió que a mí me entregara la mitad, pues como ese señor tenía dinero, dejó todos los papeles a nombre de él. Nada más que a mí sí me está dando dinero de renta porque hicimos un convenio aparte. Pero nosotros pensábamos que era para que me entregara la mitad del rancho y la mitad del permiso del río, y ahorita que no. Es puro dinero, que me tiene que dar cada renta; la mitad. Ahora, cada quincena, me dan \$3,000 pesos.

Stephania comenta acerca de su experiencia profesional: “He trabajado en empaques; cebolla en la banda... Cuidar niños. Últimamente, también, lavé ropa de uno que trabaja en el Empaque [enfrente del ejido], y limpié la casa. Ya se me fue, se me acabó el trabajo [...]. O en el campo. Eso que hice ahora, porque nunca lo había hecho, lavar baños”. La acompaño al campo en varias ocasiones. La primera vez, a finales de febrero de 2016. Pozas de Arvizu, 5:00 am. Stephania se levanta, prende la luz y empieza a prepararse para ir al campo. Tiene que estar a las 7:00 am en la empresa “Empaque”. Desde ahí, la “levanta” una camioneta, junta con unos cinco a diez trabajadores, hombres y mujeres, en su mayoría indígenas zapotecos.⁸¹

⁸¹ Los indígenas zapotecos son originarios de los estados de Puebla, Guerrero y Oaxaca en México, los cuales están a unos 3000 kilómetros al sur del campo donde nos encontramos en ese momento.

En el campo sonoreense, el sol apenas surge en el horizonte. El aire está fresco todavía. Al llegar al campo, los trabajadores salen uno tras otro de la camioneta. En una esquina, en un cruce de tres caminos, se encuentran unos baños azules sobre ruedas. Es aquí dónde Stephania pasa en promedio 3 a 4 horas del día, a veces más. Primero baja cubetas, escobas, papel de baño y servilletas de la camioneta, después coloca a cada uno en su lugar, luego empieza a limpiar, mientras los trabajadores disponen del baño. Entra una señora al baño, antes de empezar a trabajar, o sea de cortar el perejil, ese día, entre unos ocho compañeros. “Me da flojera si me siento”, dice Stephania. Se escucha música nortea, un corrido. El sonido proviene de su celular, guardado en su chamara. “Enrique (su novio), ya no fue a trabajar”, dice, mientras una gaviota aterriza a unos cuantos metros.

Al poco tiempo viene un muchacho: “¿No tiene alcohol?”, pregunta dirigiéndose a Stephania. Se cortó el dedo gordo y viene en búsqueda de ayuda. “No tengo alcohol”, le contesta, “solo gasa y curita”. Detiene la mano cortada del muchacho en su mano izquierda procurando detener la sangre con unas servilletas de papel de color café con su mano derecha. “Antes traían alcohol, agua oxigenada, algodón, de todo, ahora no. Dicen que se limpien con agua y jabón. Lo único que hay son esas toallas”, me comentará Stephania más tarde.

El día de Stephania termina oficialmente a las 12:00 pm. Pero en realidad depende de lo que hagan los demás. Generalmente le dicen alrededor de las 11:00 am a qué hora terminará su día. “Si se van al mercado negro”, ella no les acompaña. Cuando ve al “troqué” -es decir la camioneta que recoge las cajas, o a un tractor se regresa con ellos hacia el “Empaque”. A veces, un vecino le presta su “bici”, entonces viene a trabajar con ella y se regresa directamente al ejido, pasando por caminos de terracería a través del campo.

El 16 de marzo de 2016, me encuentro de nuevo en el campo con Stephania. Los recolectores, de rodillas en la tierra, primero cortan el perejil, después lo agarran de una mano, luego lo sacuden, lo amarran, lo recortan y lo echan en la caja de plástico verde que tienen al lado, repitiendo esos mismos gestos durante horas en el rayo del sol. Les pagan 10 pesos por caja. Bajo el sol, casi todos tienen una sudadera con la capucha puesta, una gorra así como un paliacate para cubrirse la boca. Mientras, Stephania lava el baño, agarra una cubeta, la limpia, recoge unos papeles o toallas en el suelo. Agarra de nuevo la cubeta, la seca, la mete al camión antes de echarle la basura. Luego, su mochila en el hombro, recorre caminando el camino que rodea el campo en búsqueda de basura. Todo alrededor se extiende el campo; árboles, postes y cables eléctricos adornan el paisaje. A lo lejos, se alcanzan a ver las montañas a pesar de las nubes de tierra que se forman por el viento.

Stephania regresa con unas botellas de *Coca-Cola* de plástico vacías en las manos. Hace un uso constante de su celular tanto para escuchar música como para comunicar con su hermana Sandra o su novio Enrique. Stephania, observando a los recolectores comenta: “Se me antoja cortar... No más se me antoja y no lo hago”. A lo lejos llega un camión, dejando detrás de él una larga nube de polvo. Entra en reversa al campo. Inmediatamente desaparece la nube, los trabajadores se acercan. Un recolector: “Ya me duele el brazo por la pinche cortada”. Los trabajadores se acercan a la camioneta o al baño, uno agarra su termo, otro una “soda” en la hielera, unos hablando entre ellos otros solos están viendo a su celular. Cerca de una *pickup* roja, una pareja platica, el muchacho le dice a la muchacha: “¡Vieja!”, ella contesta: “No me llamo ‘vieja’”. Stephania espera que terminen de pasar al baño, luego podrá quitar el jabón, las toallas y el papel de baño. Los trabajadores conversan entre ellos, sentados dentro de la camioneta o bien alrededor de la *pickup* roja, la cual sirve de mesa.

Un mes después, a mitad de abril, Stephania y yo estamos sentados en la camioneta que transporta a los trabajadores, rodeados por el campo. Hoy, “el día está fresco, hay vientecito”, dice Stephania. Lo que significa, que el calor todavía no rebasa los 40 grados, y que no es sofocante porque hay algo de aire. El troqué pasa a un lado. Está saturado de cajas, las cuales están llenas de “perejil italiano”. Al verlas, Stephania me cuenta por segunda vez el momento en el que las cajas le cayeron encima unos días antes: “Tenía el labio bien hinchado, tuve fiebre, me dolía la cabeza, tuve que ir al doctor...”. De hecho, en la mañana, el viento tiró las cajas con la cosecha adentro. Mientras va pasando el troqué, las cuerdas que detienen a las cajas rechinan... Las cajas y el camión, oscilan, en un solo movimiento, de un lado al otro del camino, rumbo a la camioneta, como si se tratara de una panga en las aguas del golfo de California. Respecto a la pesca, Stephania dice: “Está fácil el trabajo, pero a veces tenemos problema, si puedo decirlo, con la señora. Casi no paga... Es el problema de ella”.

Por el contrario Sandra ahora se niega a trabajar en el campo, aunque conserva buenos recuerdos de su adolescencia cuando acompañaba a su papá. Ella afirma al respecto:

Como la limpia del algodón, le vas quitando una mata y otra y otra y así. Pero le digo que había como señores. Haz de cuenta que ellos hacían nuestro trabajo. Yo platicando con las otras yo creo. Éramos chamacas, y ahí vamos y nos pagaban por platicar. Y luego mi papá era así como bien curioso, todo el tiempo que trabajábamos, nos llevaba lonche, él nos hacía lonche, o a veces [iba] por comida aquí en San Luis [Río Colorado]. Nos las pasábamos bien a todo dar. Pero no, en el campo ya no. Me invitan a trabajar pero no. Hace mucho calor la verdad. No soy muy, de mucho trabajar yo tampoco.

Modesto recuerda su *parkour* social, con esto quiero referirme ahora más concretamente a su trayectoria estudiantil y laboral: “Allá, [en San Luis Río Colorado], estudiar en 124. Es un capacitado de gente para salir a trabajar. Te enseñan desde, varios programas, y estaba en el de computación, *photoshop*. Todo eso aprendí, tengo mi constancia para trabajar ya. Me apasiona la tecnología”. En el ejido, pude observar que la gente tiene mucho tiempo “libre”. En varias ocasiones, tuve la oportunidad de encontrar a Modesto en su casa, arreglando un ventilador, una bocina, una computadora y eternamente su coche. Por ejemplo, en esa tarde del verano de 2016, mientras su novia Martha está recargada en el famoso coche rumbo a la casa y el primo de sus medios hermanos estaba echado en un sillón, con un calor acercándose a los 50 grados, Modesto se aferraba a arreglar un antiguo aire acondicionado. Modesto recuerda su trayectoria socio-profesional:

Empiezo desde cero: Tenía ocho años, llantera o sea llantero. Sí, donde vivía [San Luis Río Colorado], un amigo que tenía ahí, por un tiempo nada más trabajé. Luego también en la tienda la “Ley”, empacando las bolsas. Ya tenía once. Y de ahí, a los doce años, un *carwash*, *carwasher*, lava carros, ahí duré un año y medio, con mi tía, ¿conoce a la Sandra?, ¡con ella! Pues aquí [en el ejido], en el Empaque, luego en la pesca, de albañil, de todo un poco. A todo lo que se venga.

Si *parkour* nómada y *parkour* social muchas veces son íntimamente ligados en lo que concierne a las posibilidades laborales, Sandra no descarta la eventualidad de regresarse al ejido a futuro; “a descansar”. Sandra cuenta:

Hay más trabajo de este lado [en San Luis Río Colorado]. No batalla uno tanto. Hay más gente pues. Como yo aquí a veces hago tortillas, hago para la casa. Las que vendo para

allá [en el ejido]... Para la casa también, las salsas y las gelatinas. A veces llega alguien y: “Sandra, ¿no tienes tortillas que me vendas?” “Ah sí”, pues de ahí va saliendo, poquito, pero va saliendo. No falta aquí quien llegue y: “Sandra, ayúdame a mover esto o a hacer comida, limpiar el patio o llévame en carro”, y ya sale. Como aquí me pongo a lavar carros cuando estoy desocupada, como ahorita en la mañana..., el carro de mi suegra o alguien así: “Sandra lávame el carro”. Sesenta, ochenta pesos que te den pues ya. Y allá [en el ejido], ¿quién? ¡Nadie! Y la gente que está ahí. La poquita que hay, unas trabajan y otras no. Por eso le digo que para mi es mejor. Yo creo irme para allá pero cuando esté viejita, a descansar, me entiende porque..., pues uno aquí no sabe cómo le vaya. Y uno allá puede irse a descansar.

Sandra retoma el tema de la frontera internacional, precisando en que la afecta cotidianamente en su *parkour* social; económicamente hablando. No obstante relativiza por el alto costo del dólar, el cual subió drásticamente desde finales de 2014 para rebasar los 20 pesos a finales del año 2016, cuando oscilaba generalmente entre 12 y 13 pesos en los años anteriores al 2014:

Pues fíjate, cuando antes tenía la visa como que, a mí se me hace más barato allá. Era a lo que yo iba y que compraba aquel salchichas, que la *bolonia*, que el pan, y aquí yo no he visto tiendas de esas... Antes habían tiendas allá; la caja de los *cornflakes* estaba apachurrada algo, te ibas a la tienda esa y te daban más barato, o sea así, o a veces cuando iba, limpiaba las casas allá... No te daban dinero, pero te daban mandado, [y] bastante; daban muchas latas. Una sola vez que ibas te daba para comer dos semanas

más. Pero si iba seguido al mandado allá, a mí me gustaba. Aquí en San Luis, [Arizona], porque si estaba más barato todo. Ahorita tan alto el dólar...

Sin embargo, el *parkour* social de Sandra no se limita a la única frontera internacional. El vecino estado mexicano de Baja California también es una fuente de trabajo para los habitantes de San Luis Río Colorado; en particular el municipio de Mexicali. Sandra recuerda su experiencia en una maquiladora de esta última ciudad así como los problemas que le ocasionó respecto a la organización de su vida familiar:

Trabajaba en una fábrica de Mexicali. De aquí nos íbamos para allá. Se me venía por abajo todo. Luego metí a mi marido a trabajar también. Trabajamos de noche, mi hermana nos cuidaba las chamacas. Pero la más grande como que se me quiso andar mucho en la calle, estaba en la secundaria pues, en la de la vagancia (risa), y..., mejor me salí. Pero siete meses duré trabajando. Tiene como seis, siete años [o sea, en el 2009 o 2010]. Nos recogía un camión ahí en el parque. Nos íbamos como a las dos de la tarde o tres, y llegamos [de regreso] como a las cuatro, cinco de la mañana. No me dormía hasta que mandaba las chamacas al *kinder*. [La maquiladora] era de hacer monitores, pantallas. Estaba suave el trabajo, a mí me gustaba. Nosotros, hacíamos todo el proceso, escanear el monitor, a ver si era o no era, si venía o no venía y checarlo. Empacábamos con todos sus accesorios. Estábamos en el almacén. Estaba bien suave. Nomás que me salí, por la niña más grande. Después entró mi marido, y después entró ella a la misma fábrica. Era menor, era de 16 años..., ella no quiso hacer la prepa. Entró, pero mi marido se hacía responsable de ella. Y también se aventó como un año y medio ahí... Liquidaron a toda la gente. Hasta allá fuimos. Es que hay mucho trabajo [en Mexicali].

Aquí es todo el día [en San Luis Río Colorado], en la noche se me hacía mejor, no hay mucho trabajo, y se hacía tarde y los muchachos se acostaban. Y de otra forma pues, todo el día solos los chamacos. [Hay] mucha gente así... [El] trabajo de noche, al ratito se hace tarde, se acuestan los chamacos y vente. De otra forma pues todo el día solos, no sabe uno si comen si no comen o qué. No creo que les de tiempo de dejarles comida hecha. Se me hace más pesado eso... Pues, le digo con mi marido, yo lo que saco de las tortillas, de las gelatinas..., unos \$600/700 (pesos mexicanos) [semanales] que salgan extra, independientemente de lo que ellos ganen, ya más o menos me acompleto.

En el relativamente amplio terreno de la casa de Sandra, hay unas ramadas, en la entrada, para dar sombra a los coches generalmente estacionados en este lugar. El terreno no tiene ninguna barrera. Por un lado da directamente a la calle no pavimentada, tal y como son las demás calles de terracería de esa colonia de San Luis Río Colorado. Por otro lado comunica con la casa de su suegra. También hay varios perros acostados en el piso, de los cuales solo uno es de ella, los demás son perros callejeros que vinieron a refrescarse en la sombra. Sandra, ahora sentada bajo las ramadas, junto a su máquina de lavar cuenta:

En la mañana yo me levanto a las cinco y media. A veces cuando tengo que hacer lonche, más temprano, y a llevar a mi marido al trabajo. Entra a las 6:00 am, sale [de la casa] como a las 5:40 am, ponle. Y luego ya de ahí, pos me pongo a hacer el quehacer, en lo que levanto el niño para el *kinder*. Las niñas se van al trabajo solas. Llevar el niño al *kinder*, hacerle de desayuno, su jugo, su *sandwich*. O si quiere desayunar aquí pues le hago desayuno. Pero más bien desayuna ahí en el *kinder*. Y luego ya me pongo a lavar a

hacer el quehacer, si tengo que hacer tortillas, salsas, gelatinas, lo que tengo que hacer ya hago las gelatinas y más tarde ya me las llevo...

En resumen, el día de Sandra se organiza alrededor de la vida familiar. Ella dedica generalmente las mañanas a su hogar así como a la confección de tortillas, salsas o gelatinas caseras tanto para el consumo de su familia como para la venta. Sandra agrega:

Mi marido [ahora] trabaja en un almacén, entrega material a diferentes partes, donde haya tiendas; en Tijuana, en Tecate, Mexicali o aquí en el golfo. O sea, te alcanza para lo indispensable y es como chamacas están chamacas pues, la preparatoria y todo: “Pero sabes que, quiero un pantalón. Se me antoja comprarme un pantalón” o algo. A veces yo se los compraba o compraba una semana, a la siguiente semana le compraba a otra, porque si le compraba a una sola, pues imagínese.

Sí en San Luis Río Colorado los *parkours* sociales, o sea el modo de vida, las actividades como el mismo consumo y las preocupaciones de Sandra y su familia se asemejan a las de las clases populares de una urbe fronteriza mexicana, en el ejido, en la práctica, es la repartición de los terrenos que resulta ser un problema entre los diferentes “dueños” de la tierra. Leobardo narra:

Yo tenía mi propio terreno [en el ejido]. Me vine para acá a Estados Unidos. Mi terreno, lo regalé a una de mis hermanas. Ella lo renta, no me ayuda con nada. Mi mamá dejó un papel para que me ayudará cada que lo rentará, con la mitad de lo que iba a sacar de la parcela. Ella nunca hizo esa cosa. Hice el intento para que me diera dinero pero no me dio dinero, ella no.

Por tanto, a la muerte de su mamá, el *parkour* social de Leobardo se complicó. De un día por el otro se encontró sin ingresos fijos. Así, aparte de los distintos trabajos que ha tenido desde que vive en Estados Unidos, en la *East Cocopah Indian Reservation*, en Somerton, Arizona, tuvo que contar con el apoyo de su esposa. Leobardo comenta al respecto:

De mi señora. Yo me estoy manteniendo de ella. Todo el tiempo ha sido así. El dinero que recibe ella. La primera vez, trabajé una semana. Me sacaron, porque tenía drogas en mi sangre; estaba tomando unas medicinas que no me había recetado el doctor. Era mantenimiento, a la reservación de aquí, en Estados Unidos. Ya estaba con mi señora. No sé en que año fue pero me dieron un trabajo otra vez. Trabajé como un mes nomás, recortaron gente y me sacaron a mí. Ya no busqué trabajo hasta, a los dos años siguientes empecé a trabajar otra vez: en el mantenimiento de la *housing*. De ahí me corrieron también, de dos años (risa), porque no hice una llamada, un día no fui a trabajar y me sacaron. Y volví a conseguir otro trabajo: cuidando viejitos, ¿como dicen?, *elder care* se llama eso; los viejitos. Trabajé como 6 meses con ellos y el señor me corrió también, [él que] yo cuidaba. Yo creo que se enfadó de mí. Y, hasta la fecha no he trabajado. Yo trabajaba 8 horas diarias, y tenía que estar con él todo el tiempo. [Hace] como unos 10 años que no trabajo para nada. Volví a la casa. Tenía que estar con mi señora, y cuidarla, hacerle comida y todo (silencio). Es un doble trabajo, pero yo quería a mi señora. Todavía la tengo ahí.

Leobardo asume que el *parkour* social que ha tenido no es exactamente el que se imaginaba tener cuando cruzaba la frontera internacional y venía a divertirse a Arizona con su

tío Mauro. Aceptó tanto depender económicamente de su esposa como hacerse cargo de ella desde un punto de vista médico, esto es cuidándola día y noche dado que ella perdió paulatinamente toda autonomía y que ninguno de sus hijos tenía la capacidad de respaldarla.

Leobardo continúa:

Tanto trabajo que hago. Por eso, estoy así también. Me dicen que yo soy el que me estreso más. Yo me enfermo más, ella no. Se queda en la recámara, en cama todo el tiempo. No se puede parar. Digo, se para, pero muy poco. Hace poco empezó, tendrá como dos años, algo así. [Antes] se movía bien. No caminaba, pero con la silla de ruedas, más rápido. Yo batallé mucho para contratarle la silla, para ayudarla. Se puso peor. En la silla de ruedas (tos), como unos, como unos doce años yo creo, trece.

Por lo que se refiere a su actividad, Leobardo interiorizó el discurso según el cual no trabajaba (formalmente). No obstante, se esforzó, a pesar de su supuesta inactividad, para resolver una difícil y agotadora tarea, la de cuidar a su esposa enferma, pero sin olvidar a sus bisnietos. Leobardo concluye:

Casi no duermo. [En la mañana], un cafecito, mirando televisión, nomás. Esperando a mi señora que me hable, que quiera algo para comer, y yo le hago comida y todo. Yo no como. Hay veces que no me dan ganas, no hago nada de comer, no me dan ganas de desayunar, ni el lonche tampoco. Como tarde, como a las 6:00 pm, como a esas horas, antes de dormir, pero no duermo en la noche. Me levanto como a las 7:00 u 8:00 am. Me duermo como a las 3:00, 4:00 de la mañana (risa). Ahí, en la sala. Ahí en el sillón, donde me agarra el sueño (risa).

Juego con los niños y todo, con los chamaquitos ahí un ratito y se meten para su cuarto y ya se duermen. Estar con los chamacos, especialmente con la niña, es la que más me sigue. Llega: “Hey!”, y ahí viene (risa).

“Deschurupar el pescado”:

“Sacarle las tripas”

Trabajar implica desplazarse... La pesca ya no se practica en el río Colorado, el cual ya no tiene agua, sino en el Golfo de California, cerca del ejido Indiviso, Baja California. O sea, cambia la forma pero no desaparece la práctica. “Trabajar el pescado” es una actividad laboral concurrida. Desde Sonora, implica encontrar cómo trasladarse. Así que, cuando es la temporada, se juntan los que quieren ir y se van en coche. Ahí preparan el pescado, o sea lo limpian, le quitan las vísceras, para que se vaya listo para su comercialización. Duermen ahí mismo, donde se pueda; dentro de la casa donde trabajan, en los coches o camionetas, o en las tiendas de campaña que algunos traen.

Lo primero que viene a la mente de Stephania cuando hablamos de la pesca, es su carácter peligroso. Stephania recuerda: “Primero, trabajamos allá. Me asusté el día que subió el agua hasta arriba. Hasta el camino se llenó, hasta arriba por la entrada. Hasta dejaron una *pickup* también allá adentro del agua”. Por lo mismo, Stephania acostumbra quedarse “en Indiviso”, Baja California, un ejido muy próximo al golfo de California, donde se reúnen para “deschurupar el pescado”, en otras palabras, eviscerar el pescado. Aunque Stephania prefiere usar una expresión más personal: “sacarle las tripas”.

Al contrario de Stephania, Modesto se emociona al evocar el carácter riesgoso de la pesca. Eso es, una peculiaridad inherente al concepto de *parkour*:

Lo que más me apasionó fue la pesca, allá adentro. Me andaba muriendo hace dos años, por ensolamiento. Es que me traían así..., amarillo ¡Simón! No traía la chamarrita puesta. Era el segundo día, y habíamos terminado de cargar. Nos íbamos a acomodar y me quedé así; mis manos se agarrotaron, se hicieron duras, no he podido levantarme. Ni reaccionaba. Me quedé como dormido; se me paró el corazón. Me pegaron cachetadas, ni sentía. Era machín... Me llevaron para afuera. No sentí nada. Andaba así entre tres, me levante. El día siguiente, se sorprendió el capitán “¿Y qué?”, le digo, si me siento bien. Es lo que me gusta, el riesgo.

Mientras hablamos se escuchan las gallinas que Modesto tiene en unas jaulas rumbo a su casa. Sigue:

Lo veo como un trabajo normal. Si, está peligroso. El mar es muy grande. Cuando se fue la red..., ¿se acuerda? Íbamos jalando algo. No [fue la corriente], iba por abajo. No, algo se la llevó. Algo la iba llevando, porque nosotros sentimos la red bien pesada. Y la corriente iba para atrás. Hay mantas así grandotas. Jeremías tampoco pudo. Está muy fuerte. “Déjalo ahí Jeremías”, no íbamos a poder. Estaba muy pesado. Si está peligroso, hubo muertos allá. El día que salimos, al otro día, allá, se cayeron y se ahogaron. Fallaron tres. Si pues, se desesperan. Quieren nadar en la corriente, si te pones contra ella nunca vas a ganar. Se cansa el cuerpo, se te acalambra y adentro te quedas. Nada más flotar yo digo, la gente se asusta pues... Cuando va la corriente, se llena muy rápido donde están. Una hora y se llena.

Para Sandra, la pesca es solamente una opción para ganar dinero rápido:

Me voy a la pesca, porque son como dos días pesaditos y ya. Ahí lo que tiene uno es que se desespera por estar esperando. Usted se desesperó no (risa). Ándale... No hombre, la otra vez estuvimos casi una semana. Es que no llegaba y no llegaba. El pescado no salía y no salía, hasta que al último salió pero bien poquito. La penúltima vez que fuimos o fue la última que se echó a perder todo el pescado. No más puro buche le sacamos. Ahí tuvimos que hacer convenio porque no se podía pagar lo que era porque trabajamos quitando el buche pero nada sirvió. Dicen que por la luna, que todo el tiempo pasa así en una marea que no alcanza a salir el pescado. Esa vez el sol estaba bien fuerte. Echaron a perder 10 toneladas, pero si nos pagaron. No lo que era verdad, pero si. Porque si fue bastante trabajo. Ve que uno se amanece ahí desde la noche hasta en la mañana.

Es sin contar con la frecuente confiscación de la pesca por las autoridades gubernamentales en temporada de veda.^{82 83} Por su parte, Leobardo afirma: “¿A la pesca? (Silencio) Si me gusta, pero no, nunca he ido”.

⁸² Véase, por ejemplo, los siguientes artículos de la prensa local: “Quitán a cucapás 20 tons. de curvina, se tiene que decomisar porque fue pescada durante la veda, asegura el titular de Sagarpa, Guillermo Aldrete; golpe a la economía de indígenas. De venderse la curvina decomisada, tomando como base 38 pesos, alcanzaría en los comercios un precio de: \$760,000. Para 2015 el precio base para pescadores es de 10 pesos, lo que apenas serían: \$200,000”, en la portada del periódico *La Voz de la frontera*, No. 18,627, mayo 20, 2015, Mexicali, B. C. o “QUITAN 20 MIL KGS. DE PESCA A LOS CUCAPÁ, La Sagarpa les decomisa curvina que fue capturada durante la temporada de veda en el Golfo”, en la portada del periódico *LA CRONICA*, No. 8,843, mayo 20, 2015, Mexicali, B. C.

⁸³ Para un acercamiento académico a los conflictos sociales ligados a la pesca de la curvina en el Golfo de California por los cucapá, consúltese el artículo: Navarro Smith, A., Tapia Landeros, A. y Garduño, E. (2010). Navegando a contracorriente. Los cucapás y la legislación ambiental. *Culturales*, vol. VI, núm. 12, julio-diciembre, 2010, pp. 43-74.

Parkour social y salud

Leobardo ha recibido ayudas del gobierno estadounidense respecto a su salud: “Estoy bien acá, sí ha facilitado cosas. Hubo mucha ayuda, por el gobierno, por mi residencia, sino no hubiera tenido nada; médicos, hospitales..., operaciones”. Stephania, me comenta que le han dicho que si se quiere operar, se tiene que ir a Hermosillo, Sonora: “Porque dicen que ahí hay un especialista y aquí no. Dijo el doctor que yo estaba mal de corazón, que habían muchos especialistas, que si iban a operar una persona, estaban todos presentes”.

Hervé: “Y, ¿no hay esos especialistas en Mexicali o en Tijuana?”.

Stephania: “No sé”.

Hervé: “O sea, los mandan allá por la cuestión del especialista o porque es del mismo estado?”.

M: “Me dijeron que por los especialistas. ‘Porque si la operamos aquí’, me dicen, ‘de aquí a que encontremos a un especialista, puede pasar algo. Y allá no, están todos presentes, y la van a operar’. De todos modos no fui porque no hubo para pasaje ni nada de eso”.

También me confiará en otro momento que le da mucho miedo que le pase algo en la operación y que era otra razón por la cual no se quería operar.

Para Sandra, es una ventaja vivir en San Luis Río Colorado, comparado con el ejido, respecto a las cuestiones de salud: “Y luego te enfermas [en el ejido] ¿dónde te atiendas? Acá, te enfermas de algo que no sea tan grave pues ahí está la “similar” o así, y a veces [en el ejido] ni *raite*, ni nada. Por eso le digo a la Stephania, vente para acá en un cuarto aquí. No, ella en el ejido. Bueno le digo pues, en el ejido”. Excepto María, su media hermana, quien nació en el rancho, todas sus hermanas nacieron en el seguro, en San Luis Río Colorado: “Es que antes como mi papá trabajaba la tierra. Haz de cuenta que a ellos les daban pases y con esos, tenía

usted la consulta y todo. Por eso me imagino que yo salí acá. Nunca había pensado en eso (risa)".

III. VI. *Parkour interior*

Ser parte de la tribu

Si para Victoria, el hecho de ser cucapá no es muy relevante, es sobre todo porque no se siente considerada: “No le interesa uno, si es indígena o no, no lo toman en cuenta...”. De hecho, no se siente diferente sino “diferenciada por ser indígena”. En el ejido Pozas de Arvizu existe una difuminada disputa por la representación, la cual es el reflejo de luchas internas.

Cuando le pregunto a Stephania: “¿Usted se considera india, mestiza, mexicana o indígena, qué término utilizaría?”. Stephania me responde: “¿No es igual indígena y india? Casi estoy segura que sí, ¿no?”. Stephania dice sentirse tanto indígena como mexicana, porque habla el español y también porque así lo dice su credencial. En fin que México es el lugar donde vive. También afirma:

Yo, si [pertenezco a la tribu]. Yo, me imagino que por hablar el idioma [cucapá], ¿no? Y, por estar ahí, atenta a lo que va a pasar... Nada más que no nos quieren. Nos quieren algunos. Todo el tiempo la gente le tira a uno que no habla. Yo si lo hablo. Para mí, todos son iguales. Hablen el idioma, no lo hablen. Son iguales, son de ahí [del ejido].

Hoy en día, en Pozas de Arvizu, se quedan a vivir personas que vienen de “afuera”, aún así son una minoría. Son parejas de hombres o mujeres cucapá que provienen de ejidos vecinos, de San Luis Río Colorado o incluso de otros estados de la república mexicana. Algunos foráneos, que trabajan para la empresa Empaque, llegan ahí a rentar casas desocupadas. Stephania recuerda acerca de su ex-marido: “El marido que tuve, el tenía su credencial que nos

dieron que para medicamentos y no sé qué. Les dieron a todos parejo. Y de que eran indígenas y no sé qué..., y no eran. Si uno se casa con algún mexicano algo ya le pertenece también ahí. O luego, se consiguen a la doña (risa), y que se quede ahí”.

Con relación a Modesto las cosas son diferentes. Si para su mamá, su tío o sus tías el hecho de ser mexicano es contingente a la situación, es decir al lugar donde nacieron, para él, al contrario, es muy importante. Se define como “mexicano cucapá”. Esa expresión me remite a la categorización utilizada por Muehlmann (2013), solamente que ella la hace en *spanGLISH*: “*mexican cucapá*”. Modesto afirma:

Siempre he sido mexicano cucapá. Porque mi raza, y nacido aquí en México 100%, y no lo cambiaría por ningún otro lugar. De aquí, mi México. De aquí, de mi México se hicieron varios países ricos. México no hay dos. De aquí, de mi México, otros países se hicieron grandes: Estados Unidos. Los franceses también vinieron pero no le hicieron (risa). Los españoles... Estados Unidos se hizo grande, California, Texas y Nuevo México. Los estados más grandes... La historia lo dice todo. Yo sí soy de aquí, aunque no me quieran [en el ejido]. Se necesita que la gente que está ahorita aprenda a escuchar, que observen bien nada más. Mirar así y ya.

A la misma pregunta Sandra responde primero por recuerdos de su infancia. No hace referencia a como se veía a ella misma, sino más bien a cómo la veían los demás, en particular un niño de la escuela... Mientras estamos hablando se escucha música nortea de fondo:

En la secundaria, tenía un chamaco que venía de Lagunitas, otro ejido más para allá; “El Fronterizo” se llama. Y luego me decía el muchacho este: “Tu eres de la reserva, eres

india”. “Si”, le digo “¿por qué?”. “Fíjate que yo siempre que paso por ahí, me agacho porque me van a aventar las flechas”, dice. “¡Ay por dios!” le decía yo. Luego me decía, “si porque me da miedo que van a aventarme una flecha y me maten” (risa). “Eres tan...” por no decir otra cosa, y luego me decía el muchacho: “Le tengo mucho miedo a los indios”. “¿Y a mí me tienes miedo?, pues yo también soy india”, le digo. “No, pues a ti no, pero a los indios...”.

Y, otros de ahí de la escuela decían que teníamos nosotros privilegios..., que nosotros somos los mismos que todo el mundo. “Ah, ustedes agarran mucho dinero”, decían los chamacos. “¡Canijos!”, oh se ve, soy millonaria. Y luego uno me decía: “Me voy a casar contigo para tener los papeles”, porque antes, eran cucapás indios que podían pasar libre [la frontera], pasar pues. Bueno le digo: “A ver, cástate” (risa).

Después, Sandra responde muy claramente, antes de nada dice considerarse “indígena”. De mis informantes es la única en hablar de comunidad. Los demás hablan de la tribu por lo que se refiere al grupo cucapá pero nunca de una supuesta comunidad:

A nosotros nos crearon así mis papás. O sea tu eres lo que eres. Porque a veces, entre nosotros, [en] el ejido, se enojan, no sé cómo, cómo, cómo... O sea, todos somos parientes ahí. Si usted se va a vivir al otro lado pues, no porque tú ya vives allá tú ya no eres esto, tu eres. Tú ya vives en San Luis [Río Colorado] pues tú ya no eres de aquí de la comunidad o sea lo indio cuando te va a quitar. Aunque te vas a China das vueltas y vengas es lo mismo. O sea nunca se te va a quitar. Y ese es el pleito que a veces traen. Ah tú eres en San Luis [Río Colorado], tú no eres de aquí del ejido. No eres nada, como chingados que no. Yo no creo que uno vive allá, ya. Yo tengo mis cosas ahí, tengo mi

lote, tengo mi terreno allá. O sea como no me voy a sentir yo parte de ahí. Y aunque no tuviera nada.

Luego comenta respecto a la educación que recibió de parte de sus papás:

Todo el tiempo sabíamos lo que éramos aunque a veces se burlaban de nosotros. Si eso pero, como toda la gente. No había para nosotros así como que dijera: “Ah no le hables a él, si porque es mexicano, no le hables a este es chino, no le hables aquel”. ¿Como no había, como se les dice ahora?

Hervé: “Racismo”.

Sandra: “Mm. Para nosotros. O sea la demás gente para nosotros, pero para nosotros no. Sabíamos lo que éramos”.

Sandra observa grandes diferencias entre las instalaciones, infraestructuras y administraciones del ejido Pozas de Arvizu y de la *Cocopah Indian Reservation*, haciendo referencia a los distintos *parkours* de los grupos cucapá/cocopah:

Yo digo que están mejor, económicamente, como que te ayudan más. Y acá como que yo no veo, no veo futuro acá (risa), la verdad. Que cuando agarran la receta nada más piensan en ellos, no piensan en el ejido. Yo, todo el tiempo, les estoy diciendo, no sé porque no hacen un asilo o algo para el que no tenga que comer, y si pasa. Hay muchos viejitos que se quedaron, unos ahí que se murieron, gente que viene sola. Deberían de hacer algo de eso... Ya ha ido para allá [a la *Cocopah Indian Reservation*], todo está pavimentado para allá. Aquí, ni en la pobre escuela [del ejido Pozas de Arvizu] quisieron pavimentar y eso que era parte del gobierno federal..., ni siquiera jueguitos para los niños, que yo le he dicho a este [al regidor]: “Te dijeron que te los iban a poner, ¿por qué

no están puestos? Hay niños que les gusta jugar, que quieren columpiarse, que quieren la resbaladilla o algo. Aquí no, ya ve que está todo muerto ahí [en el ejido]. Y espacio, hay para que lo hagan, ahí en el parque. O a veces que el gobierno no les daría muchas ayudas, o no sé, pero yo veo eso, de que allá es para todos y aquí es para el que tenga el huesito. ¿En qué se parecen?, los dos son *Cocopah*, las dos partes porque fuera de ahí no, nada más eso... ¿Porqué en qué se parece? No pues que son indios aquí y aquello nada más.

Al contrario de sus hermanas o de su sobrino Modesto, Leobardo no se considera mexicano, ni estadounidense. Se define como “*Cocopah* indígena”; es decir utilizando una terminología *spanglish*. Cabe recordar que vive en Arizona desde hace más de 20 años, y que empezó a ir ahí como a los 15 o 16 años, es decir en la segunda mitad de los años setenta: “Yo soy indígena. [Indio es] lo mismo. Soy *Cocopah* indígena. Mexicano, no, [estadounidense] tampoco. O sea, aprende uno, pero en mi corazón siento que soy un *Cocopah* indígena. No soy mexicano, tampoco soy americano. Tampoco soy lo que es usted. Es uno solo lo que soy. ¿Porqué se va a necesitar algo [para ser parte de la tribu]? Hablar el cocopah, el idioma de uno. Si no habla, no es *Cocopah*”.

Hervé: “Y sus nietas y bisnietos, o sea [los niños] que le dicen papá y que viven en su casa, ¿hablan cocopah?”

Leobardo: “No”.

Hervé: “Entonces, ¿qué va pasar?”

Leobardo afirma:

Pues ellos están identificados como *Cocopah*. Ya los conocen, están reconocidos, por los papeles que tienen aunque no lo hablan. Para mí... (risa). En Estados Unidos no son muchos que hablan cocopah. Ahora como van a la escuela para aprender el inglés más rápido... Allá en México aprenden más el español que el cocopah. Pues, va a cambiar todo al rato. El cocopah se va a acabar si no lo hablan... Se va a acabar todo eso. Y este lado también si no hablan cocopah van a hablar puro inglés. [Con mi esposa], hablamos diario. [Los niños] están ahí, pero no se les graba nada. La que tiene 21 años, la más joven, ella trata de hablar. Quiere aprender. No es necesario aprender, “tú lo tienes en la sangre”, le digo. A mí no me enseñaban, me hablaban, desde chiquillo. Con la bisnieta chiquita, yo le hablo el idioma, todo el tiempo. Hablamos tres idiomas, yo estoy hablando tres idiomas. Se le graba uno, se le graba el otro, se hace bolas en la cabeza... [Mis abuelos] me hablaban. En ese entonces, nomás había puro cucapá. [Español] nada, no sabían. Sí sabían, pero muy mochos.

Cuando lo vuelvo a ver por segunda vez en octubre de 2016, encuentro a Leobardo en la sala de su casa, viendo la televisión en español. Aprendió el inglés gracias a una nieta de su esposa, justamente la que trata de hablar el cocopah. Ella llevaba su tarea a su maestra. Leobardo dice haberse venido a Estados Unidos por “pura curiosidad..., no puedo creer que estoy acá todavía. Pura loquera que hace uno para venir para acá, y para nada, ni para conseguir trabajo”. Leobardo también afirma:

El sueño americano es (silencio), el sueño, es seguir adelante y triunfar (silencio), trabajar duro. No lo he hecho yo. No había trabajo para mí ya, estoy como casi ya

deshabilitado (risa). Estoy diabético. Tengo problemas, tengo artritis en mi cintura, problemas (silencio), de presión... Son muchas cosas las que tengo.

A veces, si lo hacen sentir diferente en la *Cocopah Indian Reservation*, diciéndole que no es de ahí, porque consideran que es mexicano. Leobardo afirma:

Así quieren humillar a la gente, pero, yo les digo, yo no soy mexicano, hablo más cocopah que ustedes. La auto-humillación que me dan. Eso era la humillación muy fuerte que me dieron. Eso fue [hace] unos cinco, seis años [o sea en 2010 o 2011]. Pues el vicepresidente [de ese entonces]. Ha cambiado, ya me respetan por lo que soy: *Cocopah*. A veces los que son malos cambian a bueno. Los malos que estaban ahí que me decían que era mexicano, ya ahora se voltean, que somos de la tribu... Ya no me hablan como me hablaban antes; diciendo que era mexicano. [Con ellos, hablo] en inglés. Hablaban inglés..., hablaban de mí. Lo despidieron, porque la presidenta estaba ahí, oyendo lo que estaba diciendo. A la semana salió volando de ahí porque no trataba la gente bien. Es la presidenta que lo corrió. Por hablar mal de mí.

Aun parece ser que esa diferencia la hacen unos... Leobardo:

Sí, me han dicho que soy mexicano todavía, porque hablo español. Yo les digo, que yo aprendí el mexicano porque fui a la escuela allá. Yo digo que no soy nacido aquí. Soy nacido en México, pero no soy mexicano. Soy cucapá definitivamente. Sí, soy muy diferente a ellos [de los mexicanos y de los estadounidenses] también (se voltea y me enseña a la gente sentada alrededor en el *Starbucks* de Yuma, Arizona, donde conversamos). No soy como este, no soy como él, no soy como aquel, no soy como este,

soy diferente. No me siento como usted tampoco (risa). A mi gente, todo el pueblo. Todos los que quieran, no veo a gente de [México] casi. No hay ninguna diferencia. Es lo mismo.

Parkour soñado

El *american dream*, “no lo conozco”, ni el “sueño mexicano” tiene sentido para Victoria. Sus sueños se quedaron atrás. Cuando era niña le hubiera gustado ser doctora. Incluso, su papá le había dicho que sí. Victoria lo justifica por la cuestión económica: “..., no se pueden a veces alcanzar los sueños, por la economía..., ser doctora es meterle mucho billete, mucho gasto. Por eso no se puede”.

Su hijo, Modesto, se muestra más preocupado por el grupo en sí que por sus intereses personales, aunque parezca bastante pesimista respecto al porvenir del ejido. En particular, dice que le gustaría “que hubiera convivencia, aquí en la tribu, para sacar adelante al pueblo. Que no falte nada”. No obstante en seguida afirma:

Aquí, yo no veo futuro. Conmigo sí, pero aquí alrededor, no. El pueblo no. Y un cambio, no creo, por lo pronto. Hay la manera pero no hay la manera de las ganas. Las que hacen falta. Por mi ver, no hay futuro. Echándole ganas no se va a perder. Yo, pues, ganas si tengo. Lo que quiero hacer, salir por mí mismo adelante... Llegar a la presidencia (sonríe). Gobernador yo creo. Necesito estar estable en mi vida, situación financiera y todo. Primero salir adelante, para que no me ponga ni un pero la gente. Que soy marihuano que sé yo. Dejar eso y darle un giro a mi vida. O sea, ser como dicen normal,

no consumir marihuana, ni nada. Si para que no me diga nada la gente. Que soy marihuano acá.

Modesto se siente discriminado dentro del mismo ejido, mientras sigue reivindicando mayor solidaridad entre los miembros del grupo:

Luego se van con uno. Los mismos hermanos desde la religión; los cristianos te apuntan... Esos no son cristianos, son víboras de cascabel. Dios dijo que..., dar la mano a el que lo necesita, no apuntarlo, no señalarlo, [sino] ayudarlo. Eso es lo que es un verdadero hermano, y por eso no voy a la iglesia, ni nada de aquí porque sé cómo es la gente (risa). Yo no voy a cambiar por la gente. No tengo en cuenta el futuro. Nada más seguir el presente bien, y los días, cada día. Sí mejorando ¿no?, pero..., porque miran a uno ahí, lo creen el peor del mundo. Darle la mano a la gente es lo más importante.

Por su parte Sandra afirma respecto a sus hijas:

Yo les digo ahorita que hay tanta oportunidad, tanto que les ayudan ahora. Antes no, mi papá me pagaba todo. Ahora te ayudan mucho para que estudies, las becas que hay. Ya si uno no agarra nada es porque de plano no quiere, la verdad. Ahorita están trabajando en una fábrica.

Me dijo una que quería estudiar para maestra. “Yo quisiera ser maestra”, dice. Ella tiene 18 años va a cumplir los 19. La más grande tiene 21. “Pues aviéntate”, le digo porque al rato se le pasa a uno, la edad de estudiar yo digo. Yo tengo 43 años. Y fíjese que cuando yo tenía treinta y tantos años, yo terminé la preparatoria, y me decía uno de la CDI: “¿no quiere estudiar?, nosotros le pagamos la carrera”, y yo pues como las niñas estaban chiquitas, y casi no estaba con mi familia, como que no tenía quien me cuidara a mis

niñas. Mi marido, pos no podía. Y no. Sino ahorita fuera quien sabe que (risa), licenciada yo creo (risa). Pero si hablo con ellos y les digo que se preparen, porque nadie va a ver por ellos.

Sandra recuerda que le fue complicado ir a la preparatoria. No obstante, le hubiera gustado ir a la universidad pero en San Luis Río Colorado solamente habían dos carreras en ese entonces; “empresas y contabilidad”, y no le gustaba ninguna :

Y a Mexicali nada más mi mamá no me dio chance de ir, aunque yo si hubiera ido... Quería ir y venir, pero decía mi mamá que “era mucho gasto”. Y antes no habían becas como ahora que les ayudan, no habían tanto, uno tenía que pagar la escuela a sus hijos y ahora no, hay muchas oportunidades. Yo le digo a mis hijas pero..., quién sabe. Es un *show*.

Sandra ve al ejido Pozas de Arvizu como un lugar idóneo para retirarse, aunque por ahora no considera su vida en otro lugar que la ciudad de San Luis Río Colorado, Sonora. A futuro se imagina sembrando todos tipos de frutas y verduras con la idea de tener que comer. Sandra afirma al respecto:

Yo quiero ir al ejido cuando esté un poco más grande y estar allá con mi casita, para descansar a gusto, cuidando animales o estar sembrando ahí lo que sea. Uno cuando está viejito le da por sembrar. O sea ya trabajando para uno, como antes. Ahorita los hijos..., el más chiquito al rato crece.

Sandra toma claramente a sus abuelos como un ejemplo de lo que programa hacer más tarde. En ese sentido, se puede decir que busca reproducir el *parkour* que ellos siguieron. Sin embargo lo relaciona con la edad, argumentando que ese tipo de actividad le conviene a una persona mayor:

Yo me acuerdo que mi abuela hizo así antes. Mi abuela tenía vacas, hacía queso. Y luego tenía así como sembraditos; chile, jitomate, sandía, nada faltaba, y en temporadas allá no te falta que. Todo el tiempo hay cosas, hay verduras, naranjas, toronjas... Mi ideal es ir a sembrar como árboles frutales ahí: limones, toronjas, naranjas y lo poquito que sembré tomates, chiles, calabaza y cilantro.

Su argumentación responde a una preocupación bien concreta, que es la de no faltar de comer. En efecto, ese último *parkour* nómada y social que planea hacer Sandra se debe de relacionar con su propia sobrevivencia:

Cuando estás viejito pues te quedas a comer allá en la casa (risa). Me acuerdo que mi mamá también tenía mucho gallina, huevos... A veces hacía caldo de gallina, los huevos y todo, por eso a la mejor no sufríamos tanto de comer. La gente como batalla para comer a veces y antes no como que estaba todo naturalito todo bonito se me hacía.

Sandra piensa ir y venir así como recibir a su familia. Le gusta la idea de transmitir, por lo menos, a su hijo más chico un estilo de vida más sencillo, alejado de las nuevas tecnologías y que se asemeje más a lo que ella conoció de niña ahí mismo en el ejido:

Que me visiten mis hijas y mis nietos allá, así como en [el ejido] Kiliwa, [Baja California], se me hizo tan bonito, con niños paseándose en los caballos. No aquí que, puro en el teléfono, en la computadora como que se les bloquea la mente. A mí me gusta mucho ver a los niños que juegan a las canicas. [Mi] niño, si a veces mira caricaturas..., bien enfadado, que no lo dejamos ver nosotros programas, pues agarra la computadora y ya mira películas ahí pero no me gusta que ande jugando [con ella], por eso le compro canicas, le compro la bicicleta. “Juega con la bicicleta”, le digo. Cosas que antes nosotros hacíamos.

En febrero de 2016 veo a Leobardo por primera vez, me comenta que vive en la *Cocopah Indian Reservation* desde hace más de treinta años. Una de las primeras cosas que me dice es: “Era mi sueño venirme para acá. El sueño se me hizo, ¡pop! Pero, no tengo trabajo, me corrieron hace cuatro años. Hace cuatro años que no me voy para allá [a México]”.

Leobardo no tiene muchas expectativas respecto al porvenir, debido sobre todo a sus problemas de salud que evoqué anteriormente y a la falta de trabajo: “Vivir normal, no sé que vaya a pasar. Se me está acabando el futuro ya. Lo veo muy duro. Un futuro lo puede tener un chamaquito. Peor que no estoy trabajando, ¿cuál futuro voy a tener? No sé qué es futuro (risa). Pues el que venga”. Pensándolo con más profundidad añade:

Mi sueño (silencio). Tener como más familia, nietos, que sean mis nietos, mis propios nietos. Creo que eso no va a ser posible (risa). Le expliqué como están mis hijas”.

Sus hijas, las tuvo con su primera esposa, también en Estados Unidos. Ellas se quedaban con su abuela, es decir con la mamá de su esposa. La más grande no habla con él, es lesbiana y vive con su pareja. La más chica vive con un tío más grande que ella, hermano de su mamá. Leobardo agrega: “Ahí, no va a haber. Una de mis chamacas. La grande pidió permiso a su novio, su novia, lo que sea, de tener chamacos. Ahí con otro hombre. No le dieron permiso. No se pudo hacer. Para tener un chamaco. No quiso [su pareja]”. Leobardo me deja entender claramente que no le agrada la situación de ninguna de las dos. Añade respecto a sus hijas:

El futuro de mis chamacas. Que sean felices... Veo muy dura esa cosa. Hasta que cambien van a tener un futuro bueno, sino van a seguir igual como están... Los chamacos, conocerlos. Lo que más pido en mi vida: tener nietos. Mis hijas, que busquen

otro, que sean felices. Están amarrados. Están hecho un nudo, todos. Hasta que se salvan de este nudo, van a tener su futuro, sino no van a tener.

Enseñar el idioma, *parkour* soñado

Leobardo no se considera apto para enseñar el idioma, aun piensa que es importante que los niños aprendan a hablarlo y escribirlo:

Me gustaría que alguien, que hubiera una persona que supiera hacer esas cosas para que les enseñé que hagan la lucha de recuperar toda la lengua, el lenguaje del cocopah. Yo creo que aquí es imposible tener a un maestro o algo así para que le hablen. No hay. Apenas sé, apenas sé para mi (risa). Uno que sepa escribir..., hablar y escribir.

Ser regidora, *parkour* soñado

Stephania tampoco tiene una visión muy optimista del futuro. Sin embargo se puede afirmar que sus sueños se enfrentan a la dura realidad del ejido, la cual piensa, no le permite esperar mucho:

Cómo está todo, no creo que haya cambios (risa). No espero yo nada. Ya 47 años que tengo, ya que me falta (risa). A ver, algo como en el ejido, pues salir de regidora, pero dicen que uno no puede como uno no tiene parcela. Como a las juntas, no podemos entrar nosotros. A lo único que nos aceptan es en las votaciones de las regidoras, regidores. Pero le digo que los que están ahorita no lo sueltan. Nada más quieren ser ellos y uno no puede entrar. Como decía mi mamá: “También entro”, y no, no la apoyaron. Mis hermanas también entraron, y tampoco. Pero eso sí, ahí con los [mismos], ahí se queda todo. No sale de ahí la regiduría, nada más ellos. Desde que empezaron a

meter a los regidores, me acuerdo que siempre ha sido la misma [familia]. Ahí nomás, ahí nomás.

Esos últimos comentarios de Stephania acerca de la regiduría, me llevan lógicamente a abordar ahora la cuestión del *parkour* subjetivo.

***Parkour* subjetivo**

Todos mis informantes coinciden para decir que el poder se ha quedado entre las manos de unos y que la solidaridad de parte de las autoridades es escasa. La primera vez que entrevisto a Stephania en junio de 2015, es una prima de ella quien ocupa el puesto de regidora. Entre ese entonces y el momento que terminé mi trabajo de campo a finales de diciembre de 2016 le habrán sucedido dos regidores más. En el 2015, Stephania afirma:

La regidora es prima, pero ella se porta como si no fuera. Bueno, si me ha ayudado, no tengo que hablar mal de ella. Pero a veces, si se porta muy, ¿cómo dice la gente?: muy déspota. Porque me dicen también en el trabajo de ella. Pues a mí sí me da mucho coraje porque a mis hermanas les dice cosas así. Me enoja, pero no puedo decirle nada. Porque luego luego, si me peleo con ella por mis hermanas y otro día ocupo algo y voy con ella, ya no me recibe, ya no da apoyo. Me dice, “dile a tu hermana que te dé”. Y la del consejo de vigilancia pues es mi hermana Priscilla. Y la comisariada pues es prima también... ¡Ah, la comisariada! (silencio). Ya se me borró el *tape*. O sea, la que se encarga de todos los papeles y la otra nada más va a hacer los papeles... Nada más tiene que darle el alto a ella. Y si mi hermana no acepta lo que está haciendo ella, no se hace. Y todos somos parientes, pero no nos ayudamos. No nos apoyamos.

En el verano de 2016 Jacaranda, hermana de Stephania, quien vive en San Luis Río Colorado, está viendo una telenovela en su recamara/sala, acompañada de sus hijas y de su nieto con el aire acondicionado prendido. Se escuchan coches pasar afuera así como pajaritos cantando. En esta visita que le hacemos Stephania y yo, Jacaranda afirma respecto al ejido: “Discriminan. Ustedes son de San Luis Río Colorado. Pero, cuando quieren algo: ‘¿Me da su firma?’. Yo, ya no firmo nada”.

Modesto es tal vez el más aferrado con respecto a sus ideas y opiniones con relación al ejido Pozas de Arvizu. Rememora desde sus 23 años que es en ese lugar que pasó los primeros años de su infancia, no sin inmediatamente compartir su inconformidad con la actitud de los demás ejidatarios. Mientras habla se escucha música (rap en español):

Es donde crecí, con mis abuelos. Tengo muchos recuerdos. Aquí [están] mis raíces, aunque toda la demás gente no sirve para nada. Con eso, nada más se fijan que uno es de acá. La gente de la alta sociedad, la misma gente de aquí, porque uno fuma marihuana o que sé yo. Nos miran acá... Y no les hago caso. Está en desunión el ejido. Se ve, hasta el peor ciego lo mira.

Quince años atrás, y está igual el ejido, no ha avanzado nada. El agua, ya va [más de] un año, y todavía no dicen, ni hacen nada, ni junta ni nada. Y la gente cuando debe decir algo no dice nada. Fuera de Modesto, porque luego luego la patrulla... ¿Quién me va a escuchar? No escucha la gente aquí. Si soy uno más, ni hacen caso. Tienen que ser varias personas.

En cambio, emite la idea que la “tribu” de la “reserva” del Mayor, Baja California, está más unida que la de Pozas de Arvizu. Recuerda su última estancia ahí:

Con los que ando pescando, son mis tíos esos. Fue la temporada pasada, que no pesqué. Fue como en febrero [de 2015], cuando inició la pesca. Pues sí, las personas son más buena onda que aquí. Aquí, son bien mitoterros. Nada más andan mirando aquí quien llegue. Nada más están cuidando. Soy famoso, soy bien famoso. Les interesa mi vida a todos. No tienen que hacer...

No obstante Modesto reconoce y reivindica su pertenencia al ejido Pozas de Arvizu como al grupo cucapá: “Es un orgullo, ser parte de [aquí, de] una tribu, ser cucapá. Un orgullo”. Para él lo que caracteriza, o mejor dicho, lo que caracterizaba a la “tribu” no era ni el idioma, ni siquiera el hecho de vivir en el ejido, sino “la unión de la tribu”. No obstante ahora no es así. Modesto afirma:

El puesto este para representar aquí. El que está de representante ahorita, aunque sea de mis tíos, no ayuda en nada. Puro para acá. Es lo que no me gusta. Podría hacer algo aquí para todo el ejido, como un parque, que sea para los morrillos, para los chamacos. Más alumbrado, arreglar el poz [pozo]. Eso, ahorita lo que más nos conviene es el poz, por el calor. Está cabrón. Hay manera de como hacer para arreglar el poz y no se hace nada. Porque vale verga, porque ese güey no sirve para nada. Hacen falta ganas (risa). No todo en la vida es nada más merecer. No se cansó con lo que robó la otra vez, quiere más. Como que también están acoplados, esos de la CDI. Es lo que yo miro.

En general, Modesto está muy inconforme con la acción de las autoridades y en particular con el papel de la CDI:

La CDI también, puros transes. El que no tranza, no avanza. No porque sean de acá pues. Yo tuve un diploma, de los derechos de aquí de los indígenas. Me acuerdo... Va a hacer tres años, y no hicieron nada.

Modesto se refiere al “Plan Estratégico de Desarrollo Cucapah 2013-2018. POR LA UNIDAD DEL PUEBLO CUCAPAH”.

Las lámparas, es lo único que hay [de nuevo], pero también hace falta la otra calle. Todo parejo pues, para allá no hay. Algo, como un parque recreativo, para ir a pasar la tarde que sé yo... En la cancha de basquetbol, ahí falta luz. Así como quiere que uno juegue *basket* (risa). Estuviera la cancha alumbrada, con eso me conformo. Sí, porque ahorita está el pinche calor.

Modesto explica que es imposible jugar basquetbol en el día en temporada de calor y que por tanto sería necesario alumbrar las canchas para poder usarlas en la noche cuando el aire está más fresco. Modesto sigue, no sin sentido del humor:

Nada más metieron las lámparas esas, para que me tengan vigilado. Sí, cuando estuvo el ex-regidor. Él metió esas lámparas. El que está ahorita no ha hecho nada. ¿Sabe para qué sirve el que está ahorita? Para tres cosas: Para nada, para nada y para nada. Nomás así. El ex-regidor me quería meter al bote, él dice. Sí, porque según que estaba haciendo quien sabe qué. Todavía que no quiere echar la mano, quiere chingar. Le han quitado el puesto. Ese es un periodista, *paparazzi*. Parece...

Reforestación de áreas verdes, tampoco; están más secas las plantas. Problema de salud por falta de aire puro. Esas son palabras no más... Del dicho al hecho hay mucho trecho (risa).

Refiriéndose a la tribu, Modesto afirma:

No creo que se desintegre. No, no se puede, más desintegrada no puede estar. No se puede más desunida. Creo y veo (risa). No puede quedarse así..., se esparcía, se esparció. Todos quieren el puesto, de gobernador y regidor, [que lo ocupa la misma persona] cuando no debería de ser así.⁸⁴ Se auto-nombró, nadie votó. Aquí ya no hay costumbre, ya no hay nada..., se perdieron todas. Nada más cuando les conviene es cuando si hay, pero el pueblo..., la costumbre se fregó de votar. La gente sigue para quedarse en el puesto. Metieron papel por debajo de..., mandaron papeles por allá. Por eso digo que los de la CDI también están ahí, están ahí acoplados.

Sandra aunque, de momento, no viva en el ejido declara:

Es gente que no razona esa. [Un cucapá del ejido] el lunes me dice, “no usted no tiene nada que ver con aquí porque vive en San Luis [Río Colorado]”. Ok, “yo vivo en San Luis, tú no quieres que yo entre al ejido, el ejido no es tuyo, tengo mis propiedades [acá] ¿Tú quién eres para sacarme?” le dije, es lo mismo que yo le diga: “Ya no vengan para acá en San Luis [Río Colorado] porque yo [...], no vengan para nada”. A ver. No hombre, le digo que nos hemos agarrado... No crea, unas buenas nos hemos aventado allá, pero feo.

De ahí que Sandra propone, desde hace muchos años, de conseguir un terreno en la ciudad de San Luis Río Colorado para la edificación de un ejido para los cucapá que viven ahí.

Sandra sostiene:

El [ex-,ex-,ex-] gobernador, hace mucho, primero le dije: “¿Por qué no puedes pedir un terreno para vivir los de San Luis [Río Colorado] como aquí? Para que no nos estén

⁸⁴ Stephania: “El regidor y el gobernador es una misma persona. Cobra \$25,000 pesos cada quincena, nomás”.

dando lata y que no nos visiten allá”, porque a veces llegan ayudas allá, pero no para San Luis [Río Colorado], para nosotros que vivimos aquí no llegan. Si ves que en el ejido te ayudan, eso es por parte de acá según ellos. “Un terreno, que te den un terreno”, le digo. “Para que nos pongas otro asiento, otras casitas”, como allá le digo. Todo el tiempo le he dicho a él. Al nuevo, también una vez le dije: “¿Por qué no consigues tú un terreno? No somos muchos aquí”. O a la mejor somos más que en el ejido, fíjese, ya viéndolo bien si porque aquí con los *Chinese*, son un montón y la mayoría está aquí. Somos las familias más grandes yo creo, nosotros y ellos y aquí vivimos en San Luis [Río Colorado], imagínese. El triple del ejido, yo creo, somos aquí en San Luis [Río Colorado]. La verdad sí somos más aquí. Yo creo que unos no se adaptaron ahí al ejido.

III. VII. Visiones adultas

“Hay otra yerba como tunas de tierra, se llama peiotl, [...] los mantiene y da ánimo para no tener miedo, ni sed, ni hambre y dicen que los guarda de todo peligro”.

Fray Bernardino de Sahagún, 1540.⁸⁵

“Shamanism: Jimsonweed. — Jimsonweed, Datura (smalketu'dj, mulkatutea), was used by the Akwa'ala. Youths took it for inducing visions. Jackrabbit's account of how he obtained shamanistic power thereby is given herewith.

[...].

I wanted to be a doctor too, so I took jimsonweed. Doctors do not take it because they get their power in dreams.

But the others who want power take jimsonweed”.

E. W. Gifford & R. H. Lowie, en “Notes on the Akwa'ala Indians of Lower California” (1927, p. 344).

Parkour inmóvil

El *parkour* inmóvil hace tanto referencia al consumo de drogas —entendido como toda sustancia que altera el estado de conciencia de una persona (incluido el alcohol), o sea, al viaje (o *trip*) provocado por aquellas, como a los sueños —en tanto que transportan a otras coordenadas espacio-temporales, así como a la música —como secuencia espacio-temporal con capacidad de (re)activar la memoria. Leobardo cuenta:

Mi primer cerveza fue en una navidad. Apenas tenía como 14 años. Un amigo me invitó que fuéramos a la casa de la mamá de él, que fueron para allá. Me dejó una cerveza, hasta arriba de un carro. “Si te animas tómate este para que agarres valor”, me dice. No quería, lo dejé y me metí para adentro de la casa. Y veníamos otra vez, al último la bajé,

⁸⁵ *Caminos de luz. Universos Huicholes* (diciembre 2016-abril 2017). Exposición: Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México.

para tomar con ellos. De ahí en adelante empecé a tomar, fue la primera cerveza que tomé en una navidad. Me puse tan borracho que hasta comía los tamales por la nariz.

En el discurso de Leobardo el alcohol desinhibe, en el sentido que permite adquirir más confianza en sí mismo, o sea de “no tener miedo”. Leobardo cuenta los efectos secundarios indeseados que sufrió desde temprana edad, como entre líneas la dependencia que padeció durante varios años tanto al alcohol como a distintas sustancias:

Jugaba [béisbol], traté de jugar. Aquí también [en Estados Unidos], allá [en México]. Allá fue donde más jugué, en un equipo, más joven. Yo creo que me sentía mal, tomaba mucho, las fuerzas se me fueron. Toda la energía se fue yendo por abajo, ya no pude. Y ya deje de jugar.

Con mi tío, ya no [ando]. Ya casi no. No tomamos (risa), sino yo creo que sí todavía. Tomaba pura cerveza, tequila. Usaba mucho la droga en ese entonces. Había pura cocaína. Ahorita, hay de todo, cuando para morir. En todo el mundo hay mucha droga. No nada más en una parte, nomás. No le pueden echar toda la culpa a México o Estados Unidos. Eso es mundial, donde quiera hay droga.

En efecto, el *parkour* inmóvil de Leobardo no hace excepción. Él no tiene ninguna exclusividad, y como bien dice Estados Unidos como México tampoco, aunque el primero de estos dos países sufre altas estadísticas fuera de lo común respecto al consumo. Leobardo agrega:

Fue cuando me junté con mi señora. Los que son mis nietos. Yo los quiero. Son, son los hijos de mi esposa. Tuvo tres: una hija y dos varones. Ellos saben que tienen su padre. Ya estaban crecidos ellos, ya no estaban [con su mamá]. Sí, son nietos. Lo que tienen ahorita [son] chamacos. Los chiquitos. El chillón este (risa). Son bisnietos y bisnietas. La

más chiquitita, la niña es bisnieta, como yo crié, yo crié a los niños. Y los niños, ya tienen chamacos, son bisnietos ya. Nunca me dicen abuelo, me dicen papá todo el tiempo. Todo el tiempo me han dicho: “Papá, papá,...”. Su papá, desgraciadamente lo mataron. Le metieron un balazo en la cabeza, allá en Phoenix. Porque andaban, peleando por drogas. Tuvieron una riña con, creo que fue en un hotel. En un hotel se me hace. Una riña con los enemigos ahí y el dueño del hotel sacó la pistola y le dio en la cabeza. Estuvo ahí un buen rato y ya se murió. Hay mucha violencia en Phoenix, aquí está más calmadito aquí [en Somerton, Arizona]. Como ahorita en México se está matando mucha gente, hasta estudiantes y todo eso, todo eso, los 43.

Los hijos de ella, ya no estaban aquí, estaban en la prisión. Los tres. Ahorita todavía está uno en la prisión. Tiene diez años por salir todavía (silencio). Uno murió. Salió de la prisión y llegó aquí, se compró droga porque tenía dinero, y puso demás y se hizo *OD* [*overdose*]. Salió sangre por todas partes. Se le reventó todo, le salía sangre por la nariz, por los ojos, los oídos. Sobre todo por la boca, pura droga.

Ese *parkour* inmóvil pasó por todo un proceso de encuentros y experimentaciones a lo largo de dos décadas hasta la prueba de las drogas inyectables y sus consecuencias directas e indirectas en la persona de su “hermano” y proveedor. Leobardo continúa:

¿Drogas? Pues, la cocaína. Cuando estaba joven, marihuana, pero no me gustó. Me dolía mucho la cabeza con eso. Ya dejé de fumar esa cosa. Nunca fumé, traté de fumar y no pude. La coca sí, te levantaba de la silla como nada. Ahorita, de grande, cuando andaba acá otra vez, duré un año y medio, ya me metía a las venas. En las venas. Pues era cristal. Inyección. Hace..., cuando me junte con ella, con mi señora. Eso fue la primera que

hice. La inyectada. Me gustó, pero ya con el tiempo ya no me gustó, me puse malo y tuve un sueño...

[La coca], un amigo por ahí, en Phoenix. Tenía como dos, tres años con [mi esposa]. Ese amigo, me compró todo eso, entonces mi señora también lo hacía. Me puse una inyección, sentí caliente todo mi cuerpo. Desde abajo hasta arriba. Tuve que sentarme un rato porque no me cayera. Cada vez, a mucha gente le hace daño. Mi señora me sentó en un sillón y me quedé ahí un rato. Luego me levante y no sentí nada. Seguía tomando como si nada. Tomaba y tomaba y tomaba. Ya después, me daban otra vez... Ese señor, que era un hermano mío casi. La mala suerte, lo mataron también. Yo creo que su mismo hermano. No sé qué hubo, pero él tenía sus billetes. Él tenía dinero. No sacaba que cien, doscientos, no. Sacaba diez mil dólares cada vez. Y él nunca compró un carro, sí tenía carros viejos en su casa pero no los manejaba, el agarraba su taxi, andaba en taxi todo el tiempo. Con su cerveza, con su droga. Llegaba hasta la casa y sacaba como diez papelitos, llenitos de drogas. No le pedía dinero, y él me daba dinero: "Es tuyo". Cada vez que llegaba, me daba \$500/\$1000 dólares. "Hermano", me daba abrazos, besos y todo. "Hermano", ponía el dinero, "es tuyo" decía. Dinero y droga. Él era nativo también. De otra tribu. Muy buena gente. Le caí bien. Que "hermano, hermano, hermano...".

Afortunadamente para él, el *parkour* inmóvil de Leobardo iba a seguir otro camino. Es aquí un "sueño" que él tuvo tanto como su capacidad de agencia que iban a hacer la diferencia respecto a su relación con las drogas. Leobardo afirma:

Me gustó, pero ya con el tiempo ya no me gustó, me puse malo y tuve un sueño... No sé si ese sueño fue real o no sé. Alguien llegó y me agarró el brazo. Bien fuerte. Toda esa

cosa salía para fuera. “Tú no eres para esto”, me dice. “Ya deja esa cosa. No es para ti”. Cuando me levanté todo estaba chorreado de sangre. Todo me salió por fuera, y ya no quise darle más ya. No sé, pero fue un sueño, o fue real, no sé. No sé que pasó. Nadie lo sabe, ni mi señora lo sabe. Me sujetaba con las dos manos: “Quítate eso, no es para ti”. Me apretaba bien fuerte. Sentí que salía algo. Ya cuando desperté, miré. Salía sangre, sangre con la droga. Algo me lo sacó. Nada de eso ya. Si tomaba poco ya. [Hace] 20 años, ese mismo día dejé todo.

Como bien lo cuenta, esa conclusión en forma de redención no le corresponde a todos, ni el hijo de su esposa, ni su “hermano” conocieron tal fin. Para ellos el *parkour* inmóvil se concluyó en *parkour* final. Al contrario, Leobardo tuvo una segunda oportunidad, la cual le fue anunciada por otro sueño que hizo:

[¿Un paraíso cucapá?], tuve sueño ya, puede ser, tuve sueño que... Estaba dormido, estaba en un sueño que yo iba para arriba. Eran puras nubes. Una nube, una bolota grandota, que me parecía hielo. Se congela algo y se hace hielo, y se hace bola, y adentro de esa bola estaban todos mis parientes ahí. Estaba mi papá, mi tía, mi abuela, todos, mis sobrinos. Todo mi familia estaba. Estaban esperando, y la que me recibió fue mi abuela: “¿Qué andas haciendo para acá? Vete para tu casa...”. Miré a toda mi familia. No lo podía creer. Mi mamá se había ido también, se había muerto, y estaba arriba, también yo. Me decía mi mamá: “Vete, vete”. Había una escalera larga. O sea, unos escalones grandes. “Bájate por ahí”, o sea hasta abajo. “Pero no voltees y no agarres nada porque hay muchas tentaciones en camino, que había oro, que mujeres encueradas, había mucho dinero tirado... “No agarres ni un centavo” me dice, “ni un centavo”. “No haga nada, te puede pasar a ti, ahí abajo te pueden castigar, y no hice caso, agarraba oro, dinero, puros

de a cien y todo, mujeres bonitas que te hablan: “Vente para acá” pero yo nunca, en el sueño yo quería despertar, pero no podía despertar, y allá abajo donde estaba viviendo, había como un río seco, con la tierra partida y todo. Yo miraba un árbol para allá, lejos. Ah, parecía que nunca lo iba a alcanzar. Empecé a caminar, unos cuantos pasos. Aparecen muchas [casas], todas las casas, donde estaba viviendo yo, y cuando desperté estaba en la casa. Sentía un no sé, pero sentía algo que no me gustaba. No sé si algo iba a pasar o..., pero no pasó nada. Me despierto y ya, nunca jamás tuve este sueño. Mi abuela me corría de arriba (risa). Parecían vivos. Si era gente que había muerto, toda mi familia. Mi papá, mi mamá... Es que no sé, parece que lo estoy viendo de veras. Se me hace real, pero dice mi abuela que no, no es real. “Ya te tienes que ir”, me dice. “No sé que andas haciendo acá”. Si me habían aceptado allá, aquí estoy muerto. Yo creo tiene como unos diez años. Me ha gustado mucho la visión que he tenido yo, entre el sueño y todo. Esto me ha gustado mucho. Me ha dejado mucho, cuando voy con los míos para arriba y me vengo para atrás.

En definitiva, Leobardo experimentó el *parkour* final -el cual estudiaré en el siguiente y último apartado, a través del sueño, en otras palabras, de una variante del *parkour* inmóvil.

III. VIII. La “tribu”

La relación de Victoria con la “tribu” no parece obvia. “Soy la oveja negra”, me dijo, un día que pasé a visitarla temprano en el ejido Pozas de Arvizu. También se refiere a “ellos”, cuando habla de los indígenas cucapá, no a “nosotros”. Culturalmente hablando, la transmisión del “saber tradicional” para Victoria se resume en el ritual funerario que acompaña al *parkour* final. Al mismo tiempo, aunque participa en las ceremonias dedicadas a los difuntos, Victoria tampoco tiene claro si quiere tener un “funeral tradicional”. No obstante señala al respecto: “Está la iglesia que está aquí, de aquel lado. Ahí los velan, hacemos lo que son los bailes tradicionales, tenemos la vestimenta y todo eso. Cuando empiezan a tocar los de la misma tribu, pues, aquí ellos usan la maraca. Empiezan a tocar ellos [los hombres], empezamos a bailar las mujeres”.

Cuando le pregunto a Victoria lo que hacen con las cenizas de los difuntos me quiere enseñar unas cruces a lo lejos pero como estamos sentados no las alcanzamos a ver. Ella se levanta y yo también. Ella, todavía no puede ver las cruces, yo tampoco. Se sube a una silla y me enseña la dirección. De repente las alcanzo a ver: “¡Ah ya!, ahí enfrente de esos postes”. Ahí está el cementerio. Como lo veo bastante alejado le pregunto si está cerca de la carretera que va a San Luis Río Colorado. “No”, contesta, “no está cerca de la carretera, está cerca de aquí, cerca de la tribu”.

Antes de la muerte

“En la casa ahí, en el rancho, nosotros sabíamos cuando iba a pasar algo porque..., hágase cuenta como que se anunciaba. Como por ejemplo si alguien iba a fallecer así cercano a la casa, se oían cosas, como piedritas al techo, los perros aullaban bien feo. A veces, en la noche..., pasaban sombras, como la sombra de alguien así”, Sandra.

Varios de mis informantes coinciden en que la muerte está anunciada por distintos sucesos, generalmente observables antes de que ocurra formalmente el *parkour* final. Así, Leobardo afirma al respecto:

El coyote, te aparece, si está parado por ahí, no se mueve, nomás te mira, te está anunciando que va a haber una muerte, alguien va a morir. Y un tecolote, que te aparece en donde sea o que este llegue y se para en una pata, es anuncio de que va a pasar algo. Que mires algo como fantasma, como un remolino que te llega, que sientes algo, escalofrío o algo así. Te está avisando algo. Es un aviso nomás. Yo sí creo en eso. Me ha pasado a mí. Una vez un coyote estuvo brincando un canal. De un lado para otro. El coyote brincaba el canalito pavimentado, así (hace el gesto con su mano, se escucha el impacto en la mesa). Al tercer brinco se me queda mirando. El escalofrío que me dio. Digo: “¿Qué va a pasar?”. No sé, pero sí va a pasar algo. No mucho después una persona se murió de un accidente. Para decir el carro que brincaba. Eso fue hace mucho. Hace como diez años. Aquí en la reserva [*Cocopah Indian Reservation*], yendo para la casa. Un pariente de otra gente. Un accidente, murieron dos. De acá, de este lado [en Estados Unidos]. Estuvo, me parece un tecolote también, una vez en un árbol, así volando, y pasó en mi cabeza así, “wu”, cuando llegó, “wu” (risa). Bueno, no sentí mucho. Miré que se fue. Fue una vez, nomás. Otra persona murió en México, tuvo un accidente también. Es

que te avisan todas esas cosas. No son historias, son reales. Me pasó a mí. Ahora que estoy mayor me dí cuenta de que sí, sí existen. Los coyotes sí existen, sí te avisan. Sí te dan un mensaje. Mis abuelos... Pero primero no lo creía tampoco. Ne, pura mentira. Y ya de grande me dí cuenta que sí, sí existen. Sí es real, sí es de veras (risa).

Parkour final

“La muerte. Todos vamos por el mismo caminito, unos más temprano que otros, pero pues al fin y al cabo vamos a llegar (silencio). Y le digo [a mi hermana], cuando me muera yo, ponme música cabrón, aunque sea en el pinche carro, pon a todo volumen”, Sandra.

“Mi tío tiene su esposa muy enferma, y luego mi hermano tiene a su esposa ya muy grande y bien enferma... Esta vez que nos vimos fue porque falleció un tío, por eso, por eso fuimos y los miramos sino no los miramos”. Desde aquella entrevista que realicé con Sandra entre junio y julio de 2016 se murieron ambas. La primera, Irma, la esposa del tío Mauro se murió a finales de julio de 2016. Asistí al funeral en Somerton, Arizona, con toda la familia, el cual describiré más adelante. La segunda, la esposa de Leobardo se murió en febrero de 2017. En esta ocasión no permitieron a Stephania ni a Sandra cruzar la frontera argumentando que la esposa de su hermano no era de su familia. Al siguiente mes, es decir en marzo de 2017, se murió el medio hermano de su mamá, quien también vivía en la *Cocopah Indian Reservation*, esa vez tampoco les dieron permiso para asistir al funeral, impidiendo una vez más su *parkour* nómada internacional, el cual sí había sido facilitado por los *parkours* finales de algunos familiares en los últimos años.

Cross-border:

El funeral de Irma

Stephania y Sandra tardaron cerca de cinco horas para cruzar la frontera entre San Luis Río Colorado, Sonora, y San Luis, Arizona, en este 30 de julio de 2016. La misa se lleva a cabo en la *East Cocopah Reservation*, en la iglesia *Cocopah Assembly of God* a las 3:00 pm. La da un pastor evangelista. En su discurso es cuestión de celebrar a la vida así como a Jesús. Varios miembros de la familia intervienen, entre ellos uno de los hijos y una de las hijas de la difunta. El hijo, se ve particularmente afectado, se tiene que detener en varias ocasiones, sumergido por la emoción. Hace referencia al idioma cocopah varias veces, precisando que no lo habla. Mientras tanto recuerdo haber escuchado a Stephania e Irma hablar cucapá/cocopah juntas unos meses antes, en la casa de esa última en la *West Cocopah Reservation*. Unos cocopah suben al “escenario” a interpretar una canción.

Un convoy de catorce coches se traslada ahora de la *East Cocopah Reservation* a la *West Cocopah Reservation*. Patrullas de la policía se rebasan una a la otra con el fin de abrirnos el camino y bloquear cada carretera que atravesamos. La mayoría de los coches tienen sus luces direccionales prendidas. Es una curiosa experiencia la de pasarse todos los altos y semáforos, o sea la de romper fronteras simbólicas.

El dispositivo es impresionante. Un coche camuflado blanco, con luces azules y rojas parpadeando debajo del parabrisas, nos rebasa varias veces mientras una camioneta negra abre el camino. A mi lado se encuentra Stephania. Atrás unos niños cucapá, sobrinos de ella, comentan acerca de un oficial:

- “Es un *Cocopah*”.

- “Es un gringo”, contesta Stephania cortante.

Los niños, mientras entramos a la *West Cocopah Reservation*, dicen: “Todas las casas son iguales”. El sol brilla. Hace 43 grados Celsius/109,4 *Fahrenheit*. El largo carro fúnebre negro está estacionado en el césped frente a la puerta del velatorio. Abren la puerta trasera del vehículo con el fin de sacar el ataúd. Un grupo de portadores se improvisa en el momento.

Delante de ellos, en línea, se forma un grupo de cinco cantantes y tocadores de “maracas” (sonajas) que se ponen a cantar y tocar juntos para acompañar a Irma en su *parkour* final. Después de unos instantes, abren el camino al ataúd para entrar al interior del velatorio. La gente se apura. La sala está llena. Colocan el ataúd hasta el fondo del velatorio, mientras los cantantes se instalan frente a él, la espalda contra la pared. En este momento, son siete.

Un anciano pronuncia un discurso, sobre el *respect*, respecto de las tradiciones, y la misma existencia de los cocopah: “*Some people say we are dead, but we are here*”. Dos mujeres se adelantan hacia los cantantes y se ponen a bailar frente a ellos. Mauro, el esposo de la difunta, y tío de Stephania, está parado al lado del ataúd llorando. Otra mujer se detiene a su lado. Se invita a la gente a levantarse y a seguir a los cantantes, a tomar los objetos que pertenecieron a Irma y a bailar en círculo alrededor del ataúd con el fin de ayudar a Irma en su *parkour* final.

Sandra cuenta lo que le decía su mamá respecto a los bailes que realizan las mujeres durante el funeral:

“Entre más dolor sientas, más fuerte bailes”. También me dijo de que uno le baila que para que “ellos vayan para el cielo”. “Así bailas”, dice “para que ellos se vayan”, como le digo yo para el cielo, si más o menos. “Como que le ayuda así”, decía mi mamá “si le

bailas tú toda la noche”. Si le bailan toda la noche o le cantan toda la noche, él como que más rápido se va. O sea, me imagino como que no anda apenado o algo así. Pues yo le digo que al cielo (risa). Se va a ir con dios yo digo. Ella nunca me dijo más de eso, pero yo me imagino que así es.

La familia más cercana a la difunta está sentada, frente a frente, de ambos lados del ataúd. En una cama y una mesa, junto al fétrero, se encuentran diversos objetos de la difunta. Son las 8:00 pm, es de noche. El ritmo de las sonajas empieza de nuevo. Algunos hombres, miembros de la familia cercana, tienen una bufanda de tul transparente alrededor del cuello; rosa, azul u otro. Una hija de la difunta distribuye objetos de Irma a las mujeres con vestido “tradicional”. Los toman en sus manos y los hacen, por así decir, bailar. Entre los objetos, se encuentran muchos sombreros, fotos enmarcadas, ropa, etc., todos envueltos en un pedazo de tul de color. Una anciana baila, recargada en su andadera, haciendo bailar sus manos arriba del rostro de Irma.

Detrás del velatorio, hay una cafetería. Stephania, quien no habla inglés, me pide de favor si puedo preguntar si tienen salsa picante. No hay. Stephania enseña la fotografía que tomé de su tío, de su esposa y de ella misma, foto que había quedado de traerles tanto a ellos como a ella. Lo que hice con Stephania, pero no con ellos. Esa frontera impide, tal como las puertas de una cárcel ir y venir con serenidad. Cuando le pregunto, el tío precisa que sigue viviendo en la misma casa, sin saber si se iba a quedar ahí, ni cuánto tiempo. Menciona la posibilidad de regresarse a México: “A lo mejor, me regreso a México. Soy de ahí”. A mediados de 2017 sigue viviendo, no en la misma casa, pero si en Estados Unidos.

A las 12:30 am, todos saludan a todos. Cinco de las seis hermanas presentes están sentadas al lado o atrás de su tío Mauro: Priscilla, Jacaranda (y dos de sus hijas presentes), María, Sandra y Stephania. Siguen los cantos y bailes alternando con las pausas en la cafetería toda la noche... Poco antes de las seis de la mañana, una verdadera tormenta cae sobre la *West Cocopah Reservation*, Somerton, Arizona. Afuera es difícilmente soportable. Aún, antes de que amanezca, se abren las puertas. La arena se mete al velatorio volando y cubriendo el piso. Un grupo de portadores se improvisa de nuevo para cargar el ataúd hacia el exterior. Así, después de detenerse unos instantes afuera del velatorio, la procesión, encabezada por varios hombres, cantando y tocando, avanza en la oscuridad hacia el cementerio a unos cien metros de distancia.

El viento es tan fuerte que es imposible abrir los ojos. La arena se mete tanto en los ojos como en la boca o la nariz. De hecho, necesito taparme la cara con la playera que traigo, para alcanzar a abrir los ojos a medias y ver dónde voy. A lo lejos, las luces de un coche nos sirven de guía. Todos nos dirigimos, lentamente hacia el cementerio.

Llegando, sacan el cuerpo de la difunta del ataúd y lo instalan entre los troncos de la leñera, mientras los hombres siguen cantando y bailando alineados frente a ella, escoltándola en la última fase de su *parkour* final. Las mujeres se acercan para arrojar las pertenencias de la difunta que iban cargando desde el velatorio. La tormenta permanece muy fuerte aún. Llegó la hora de la cremación. Prenden la leñera. Va bajando el viento y amaneciendo. Poco a poco, la gente se va despidiendo y regresa al velatorio, la cafetería o directamente a su coche en el estacionamiento, mientras se eleva el humo hacia el cielo.

Los que se quedan

El periodo de luto que sigue a la cremación implica ciertas reglas, las cuales han cambiado bastante en los últimos años. Stephania cuenta:

...el funeral, y la dieta que debe de tener uno. Como el día que falleció mi mamá. Nosotros nos tuvimos que mantener a dieta, no comer manteca, ni sal, comida cocida. Hasta 4 días. Ya que entierran las cenizas al siguiente día puede comer uno manteca. Ahorita que esté ahí, el cuerpo quemado ahí, incinerado, ¿cómo? Que a nosotros..., no puedo, no me sale la palabra. No nos entierran pues. La cremación. Porque dicen que es muy fuerte eso y nos ponen a dieta.

La identidad no está en la memoria, está en el *parkour*, durante generaciones se ha borrado la memoria familiar, por la quema de las casas, de las pertenencias y el hecho de prohibir hablar de los muertos o hasta pronunciar sus nombres.⁸⁶ Sandra recuerda lo que sucedió a la muerte de sus padres:

Antes era otra casa más grande, nada más que mi mamá la tumbó. Falleció mi papá y falleció el esposo de mi mamá, él con quien se juntó y ella quiso tirar la casa. Era grande la casa, tenía porche, nada más que la tumbó porque, bueno casi siempre cuando fallece el dueño, antes, ahora casi no se ve eso, pero antes se tiraba todo, la casa, los muebles, todas sus cosas, se tiraban con él. Se tiraban, se quemaban, o se enteraban... Los aparatos electrónicos que fueran de ellos, se quebraban ahí mismo. Aunque mi papá decía: “No tumben la casa. No la tumben, no la tumben, para que vivan ustedes aquí...”, bueno mi mamá, de las cosas de mi papá regaló muchas cosas a gente extraña, a gente

⁸⁶ “*The rigid taboos against references to the dead rendered the genealogical method impracticable*” (Gifford & Lowie, 1927, p. 341).

que no estuviera cerca de nosotros, como a gente necesitada. Yo me acuerdo que él tenía una cama así de hospital, esa también la donó. Llegaban muchos viejitos o algo así a comer, a una casa para acá me refiero, y donó todo mi mamá: colchones, sogas, todo lo que ella quisiera porque se iba a quemar. Y ahora no, ahora como que nada más se cambian de lugar las cosas. Si tú ocupas esto, pues llévatelo, si tú ocupas esto pues agárralo y antes no. Antes no, buuu, cuidado alguien hacer una cosa de esas.

Sandra agrega:

Se supone que el humo es el que te purifica. Por eso llevas dieta, porque tienes que purificar tu sangre, como cuando perdimos a mi abuelo. Con mi mamá también. Y date cuenta que va a purificar la sangre. Por eso son las dietas, para que te limpies de a fondo. Como ahorita, lo mira uno como un sacrificio, más chiquitos nos daba risa, órales, y rapidito todo. Estábamos bien chiquillos me acuerdo, pero ahora como que no es lo mismo. Qué pasaría con las tradiciones, yo digo que se van perdiendo ¿no? Como yo la otra vez, no más a pura dieta, no me puse nada del humo ni nada, pura dieta, como mi mamá.

El funeral, parece ser el único rasgo de la cultura contemporánea cucapá/cocopah en el cual existe un consenso. Entre los cucapá/cocopah no se hablaba de los muertos, porque los hace presentes. Era como llamarlos. Los padres de Victoria y sus hermanas vivieron en el ejido Pozas de Arvizu. Es preciso aclarar que su papá no quiso tener un ritual funerario cucapá: “Mi papá era indígena y todo, pero él no quiso. No quiso estar aquí con los de la tribu”. Sandra explica la decisión de su papá de la siguiente manera:

[La separación del alma y del cuerpo], ah, fíjese que mi papá me dijo una vez eso pero, fíjese una señora, que es cristiana..., esas mismas palabras que dijo mi papá. Y mi papá decía que él no se quiso quemar, mi papá no se quemó. Mi mamá sí, y mi papá decía que no se iba quemar porque ninguna de nosotras se iba a incinerar para él estar con nosotras. Que aunque no mirara a su papá, a sus hermanos, nadie, porque todos se incineraron en el ejido y él decía que no que porque la gente que se incinera, y la que se entierra se va a diferentes partes. Yo digo que no. O sea el espíritu es él que va, no el cuerpo, pues el espíritu yo digo que no se quema. Y una vez una señora, fue la que nos dijo pues, yo me voy a enterar porque si yo me incinero no voy a estar con mi mamá. Pero ella, pues por la iglesia me entiende... Gente, de las que leen el tarot y todo eso, así llegó y habló conmigo, es que me dice: “Tu papá y tu mamá están juntos”, por eso le digo que yo no sé si se incinera o se entierra la gente, se juntan. Pero yo tenía la duda, porque la [otra] señora pensaba también como que no se juntan. Ni lo he comentado fíjese.

Más allá

Stephania, está muy clara respecto al hecho de querer una ceremonia cucapá/cocopah para su funeral cuando se refiere a los cantos y bailes. No obstante el último destino de su *parkour* final no está tan claro. ¿A quién seguir, a su papá o a su mamá? Aquí, lo que está en juego son los sentimientos de Stephania, cuestionados por los distintos caminos seguidos por sus respectivos papás a la hora de decidir sobre su último *parkour*:

Porque el día que fallezca quiero que me canten, dicen que a los que van a enterrar, que no les cantan. Pero yo si quiero que me bailen y me canten, el día que llegue a faltar. Cuando me vaya, quiero que me empiecen a cantar. Pues sí, a mí me gusta mucho. Por

eso, cada funeral que hay ahí, no faltó a ninguno. De todos modos no faltaría porque son parientes pero también porque me gusta eso. Pero sí, lo que no me gusta es la cremación. Pero ahora me tengo que aguantar porque mi mamá está ahí. Y no sé a cuál de los dos ir porque a mi papá lo enterraron. Porque mi mamá le dijo que ella pensaba enterrarse también. Y compraron un terreno aquí en la Grulla, ahí en “El Paraíso”. Por eso, desde que falleció mi papá, lo enterramos aquí. Y se volvió a casar mi mamá, y falleció el marido y a él si lo cremaron ahí. Y ella también se quiso cremar, y se quedó solo mi papá. Yo digo eso porque, dice que cuando uno se entierra, ya no los miramos allá arriba. Y como mi mamá se cremó, si yo me entierro yo ya no miro a mi mamá, no más a mi papá. No sé a cuál ir. Por eso a veces digo que, a ver qué piensan. Él que esté conmigo o con la que vaya a quedar yo. Una de mis hermanas o algo que decida qué. Porque también no quisiera dejar de ver a mi mamá tampoco. A mi papá tampoco verdad, pero convivía más con mi mamá. Sí (silencio), no me gustaría dejar de verla (llora). Ya lloré, ah ya lloré.

Por lo que se refiere a su propio funeral, Leobardo comenta:

[Pienso tener] un funeral tradicional cucapá, y eso va a ser aquí [en Somerton, Arizona], no con mi otra familia allá, como ya me pasé todos mis años aquí, yo quiero quedarme aquí con nuestra familia. Voy a ir a verlos de todos modos allá. Estén a donde estén. Toda mi familia se fueron, ya no tengo casi, puras hermanas. Todos mis viejos se fueron ya. Todas mis hermanas, gracias a dios que estamos todavía todos. Todas andan mal, pero están vivas todavía (risa). Es lo que yo siento. Yo creo en la tradición. Trato de seguir mis tradiciones y todo. Yo no quiero cambiar de lo que soy, yo soy lo que soy y

eso nadie me lo va a quitar hasta que me muera (risa). Me gusta mi tradición. Como dicen en inglés: “*I love my tradition*” (risa).

Conclusiones

“El panorama y los practicantes de los estudios de la cultura en Latinoamérica es amplio y hay por supuesto personas, grupos, instituciones que requerirían cada uno de un artículo para explicar sus aportes y sus especificidades. Pero más que las personas es quizás más relevante señalar que se trata de un campo vigoroso que entiende y asume que la cultura no es estática, ni un sistema cerrado y que por ello mismo, ésta es además de fuente de ‘entendimiento mutuo’, una fuente constante de conflicto”.

Rossana Reguillo, en “Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso” (2004, p. 7).

Reafirmo aquí que elaboré mi investigación desde los estudios socioculturales y transfronterizos, es decir en una lógica de fronteras cruzadas, tanto disciplinarias como geoculturales. De ahí que mi posicionamiento ha sido esencial respecto al desarrollo de mi trabajo, de manera que la investigación que realicé es importante para la academia Latinoamericana como Estadounidense, dado que no se había hecho anteriormente.

Con esta tesis intenté entender cómo alguien que proviene de una cultura con movilidad llega a interiorizarla, y al mismo tiempo desarrollé el concepto de *parkour* con el afán de leer y deconstruir este proceso. Por tanto, mi teorización del concepto de *parkour* respondió a la inquietud de elaborar categorías adecuadas para estudiar a un grupo, para el cual estimo que aspectos de una cultura nómada persisten.

Entre marzo de 2014, periodo en el cual empiezo a investigar, a la distancia, acerca de los cucapá/cocopah y octubre de 2017, momento en el cual redacto las presentes conclusiones, la negación de la movilidad de los cucapá/cocopah ha ido *crescendo*, si me refiero específicamente a lo que es la frontera internacional Mexico/Estados Unidos..., pero

esa comprobación es solamente la conclusión provisional de las cada vez más intensas imposiciones socioculturales que han sufrido los cucapá/cocopah a partir de la segunda mitad del siglo XIX, ya sea a través de su aculturación progresiva, de la aparición del trabajo asalariado, de la creación de la frontera internacional, de la *Cocopah Indian Reservation* o de los ejidos El Mayor y Pozas de Arvizu, los cuales han paulatinamente contribuido a mantener a los cucapá/cocopah en espacios delimitados tanto geográficamente por sus respectivas instancias locales o estatales, Baja California, Sonora o Arizona, como culturalmente hasta lograr separarlos en grupos casi herméticos el uno al otro con características no solamente regionales sino también culturales y lingüísticas propias de sus respectivas fronteras nacionales: México y Estados Unidos. Este proceso se ve acompañado de un discurso de peligro y temor, de leyes de tránsito relativas a las personas, cada vez más estrictas, de la militarización de la zona y del proyecto de terminar el muro iniciado a principios de los años 90 del siglo pasado a lo largo de la totalidad de la frontera internacional por parte del actual gobierno de Estados Unidos.

A través del concepto de *parkour* no hice más que poner en perspectiva parte de las dificultades contemporáneas que viven los cucapá/cocopah, aun pienso que son estos últimos quienes tienen la capacidad de aportar soluciones, y de hecho hicieron más que demostrarlo a través de sus *parkours* subjetivos. En este sentido me parece muy pertinente la proposición de Sandra de crear un nuevo espacio, llamémoslo ejido, “reserva” o de otra forma, para los cucapá en la ciudad de San Luis Río Colorado, donde reside en la actualidad la gran mayoría de ellos en el estado de Sonora, que les permita reivindicar su presencia en la vida pública de esta ciudad fronteriza y así ofrecer una verdadera alternativa al ejido Pozas de Arvizu en Sonora, pero bajo el sello del grupo cucapá, asumiendo de esta manera una movilidad menos excluyente entre los miembros de este último. De lo

contrario, da a pensar que los cucapá quienes viven fuera del ejido se irán diluyendo cada vez más dentro de la “cultura mexicana” dominante, o al contrario radicalizándose dentro de su único “territorio” oficial en Sonora: el ejido Pozas de Arvizu, y rechazando a sus propios “miembros” que viven fuera del mismo.

El hecho es que, en San Luis Río Colorado, los cucapá sean reconocidos o no por las instancias políticas del ejido Pozas de Arvizu son generalmente considerados como tales por la demás población ya sea por su aspecto físico o sus apellidos, y no específicamente por vivir en el ejido.

Respecto a los grupos cucapá y cocopah, puedo afirmar que sufren numerosas contradicciones, dado que han seguido *parkours* desde distintas lógicas nacionales, las cuales han generado para algunos de sus miembros pasiones, o sea sentimientos, e incluso odios que hacen sentir, por ejemplo, a determinados sujetos que son los verdaderos cocopah y a otros reivindicar su nacionalidad mexicana como la piedra angular de su identidad.

Si en teoría la multiculturalidad en México es la norma, no hay que perder de vista que los cucapá se encuentran en un contexto donde el mestizaje es casi sinónimo de mexicanidad, o sea un mestizaje monolítico que no acepta la diversidad, invisibilizando a las poblaciones tanto indígenas, como de origen asiático o africano entre otras y que desde el miedo ha dado luz a un racismo estructural y a una xenofobia defensiva propios de la nación mexicana en la actualidad.

En términos de identidades, el nosotros existe difícilmente.

Epílogo

En la tarde del sábado 15 de octubre de 2016 en Tempe, Arizona, mi rentera Diana me avisa de la llegada de una muchacha con sus dos hijos a su casa, la cual comparto con ella. Toda la familia se va a quedar a dormir en la noche. No sabe si provienen de Haití o de América Latina. Los acaba de atrapar la *U.S. Border Patrol*, y una amiga, miembro de una asociación le pidió recibirlos por esta noche. Mañana se encontrarán con el hermano de la mamá quien vive en *New York*. Diana va por ellos a Phoenix. Llegan a la casa. Resultan ser de Guatemala. La mamá tiene un brazalete electrónico amarrado a uno de sus tobillos, se pregunta si puede bañarse con eso. Habla con su hermano...

El domingo 16 de octubre por la mañana de Tempe, Arizona, me dirijo a San Diego, California, donde llego a medio día. Visito el MOPA (*Museum of Photographic Arts*), museo de la fotografía que se encuentra en el *Balboa Park* de San Diego. Creo que esperaba demasiado. El museo es relativamente pequeño y la exposición presentada no me convence del todo. Aun tomo fotos de algunas obras y referencias. No se ve mucha gente, a excepción de un grupo de jóvenes asiáticos y unos individuos que como yo recorren furtivamente el museo.

Todavía tengo tiempo y aprovecho para visitar el *Botanical Building, Balboa Park*. Ahí se encuentran varias familias paseando entre las plantas, muchas hablan en español. “¡María, Teresa!...”, grita un señor mientras enfoca el zoom de su cámara fotográfica en dirección de ellas.

En la noche, paso la frontera hacia Tijuana. Luz verde, puedo pasar sin tener que ser revisado. Unos instantes después, al ver un anuncio donde está escrito San Diego, creo haber tomado la vía conduciendo a la frontera de nuevo. Me orillo a la derecha y al ver a

algunos vendedores ambulantes a mi mano izquierda -los cuales offician en las diferentes puertas fronterizas-, entiendo haber evitado formarme para pasar la frontera hacia Estados Unidos otra vez.

Visito a un amigo, Irvin, un joven entrenador de perros que conocí en Mexicali dos años antes. Él trabaja en la aduana, un perro le acaba de morder y sangrar el brazo. Ahí entrena o guía a los perros en la revisión de los *trailers* que pasan de México a Estados Unidos, es decir, entre Tijuana y San Diego. Me cuenta que le acaban de ofrecer un trabajo en Los Angeles, California, pero no puede ir porque no tiene visa. También piensa en volver a instalar su escuela canina, como la acababa de montar en Mexicali cuando lo desalojaron de la casa que él rentaba ahí con su esposa e hija recién nacida en ese entonces.

Me quedo en un hotel en el centro de la ciudad a unos pasos del arco, rumbo a la frontera internacional. Noto la presencia de unos haitianos en el centro, quienes llegaron a la zona recientemente; migrantes rechazados por las aduanas estadounidenses.

Al otro día en la mañana, voy a recuperar unas cosas que había dejado en casa de un amigo, José. Vive de la reventa de productos de segunda mano en los tianguis de Tijuana. Le pregunto cómo va el negocio. “Mal”, dado que el dólar llegó a los casi 20 pesos, y que él compra gran parte de su mercancía a personas que vienen de Estados Unidos; en tianguis especializados. Tiene sus vendedores. “Siempre les compro \$1000 o \$2000 pesos de mercancía, me guardan cosas”, él tampoco tiene visa.

En la tarde, voy a cortarme el cabello en una peluquería y tienda de venta de repuestos para bicicletas que también se encuentra en Tijuana. Es la tercera vez que vengo a este lugar. La señora quien me corta el cabello me menciona la presencia y llegada de haitianos. Ella habla de 2000 más que van a llegar. La peluquera se refiere a ellos con preocupación: “Y sin trabajo, ¿qué van a hacer? Ya han nacido bebés”.

En el camino a Mexicali, hago escala en un restaurante de La Rumorosa, que nunca había visto antes. Dentro pasan videoclips de bandas, entre las cuales están Los Plebes del Rancho de Ariel Camacho con el título “Del Negociante (Ángel del Villar)”, una canción que volveré a escuchar en varias ocasiones durante mi estancia académica en Cuernavaca, Morelos, a inicios del año 2017.

En la tarde voy a la biblioteca del campus central de la UABC en Mexicali a consultar algunos libros, me quedo un rato, desde ahí me comunico con un amigo, Julio, quien me va a recibir en su casa en la noche. Llegan varios amigos de él a la casa. En un momento dado, empiezan a comentar sobre los migrantes haitianos: “El centro de Mexicali parece el *Bronx*. Están ahí sentados en el piso. No tienen trabajo, no tienen nada. Se va a hacer una nueva mezcla...”.

Al otro día, tengo que ir al correo. Voy al centro. Dejo mi coche en el estacionamiento de la casa de cultura que se encuentra al lado. Al salir, decido recorrer el centro de Mexicali a pie. Los haitianos que veo no están sentados en el piso, sino en bancas o sillas. En efecto, se ven decenas, algunos van paseando por pequeños grupos de tres a cuatro personas. La gran mayoría son hombres, aunque también se encuentran algunas mujeres entre ellos, así como niños.

El miércoles 19 de octubre en la tarde, estoy en el ejido Pozas de Arvizu, en casa de Stepania. Ella intenta hablar con su hermano, pero Leobardo no contesta el teléfono. Voltea hacia mi y me dice: “Está en el *Bingo*”. Alrededor de las 5:00 pm, paso la frontera de San Luis Río Colorado, Sonora a San Luis, Arizona. En aduanas, el oficial, me pregunta, como siempre, a dónde voy... Conviene indicar que mi coche trae placas de la Ciudad de México. Le contesto: *I'm going to Phoenix, I'm French, I'm resident in Mexico and an international student in ASU*. Aunque tiene entre las manos mi pasaporte con la visa de estudiante quiere

ver un documento de la universidad que compruebe mi estancia. Tengo que bajarme del coche para recoger una mochila con mis documentos detrás de mi asiento. Apenas abrí el *folder* donde venía la documentación me indicó que podía pasar. En el siguiente retén, que se encuentra entre Yuma, Arizona y Phoenix, la misma escena se repite con otro oficial. Me tardé meses en realizar los trámites para obtener mi visa de estudiante.

Decido ir a buscar a Leobardo. Cuando llego a su casa, acaba de caer la noche. Hay unos familiares afuera de la casa, muchachas, muchachos, niños pequeños... Estaciono mi coche, bajo y camino hacia ellos. Pregunto por Leobardo. Me dicen que está adentro. Me acerco a la puerta de entrada, la cual está hecha de un metal lleno de pequeños orificios que dejan pasar la luz y el aire. Lo veo sentado en su sillón. Entro, le digo: “*Hello*”, pero me contesta en español. Está sorprendido de verme, traté de hablarle el día antes y el mismo día por teléfono sin éxito, y aunque le envié un mensaje al parecer no lo recibió. Leobardo está viendo el tercer y último debate Trump-Clinton en la televisión, en vivo, subtulado en español. Me invita a sentarme en el sillón que se encuentra junto a él. “Sí pasa él, me van a mandar para afuera”, dice Leobardo. Mientras estamos platicando entran sus familiares, todos son cocopah y hablan inglés entre ellos. El muchacho se va por un pasillo a otro cuarto. Las muchachas y los niños se quedan un rato junto a nosotros.

Leobardo cuenta: “Cuando ella (hablando de su primera esposa) se embarazó, estábamos en Sonora. Yo le dije, tú vete para allá [a Estados Unidos], yo no puedo. Ve a tener el bebé allá...”.

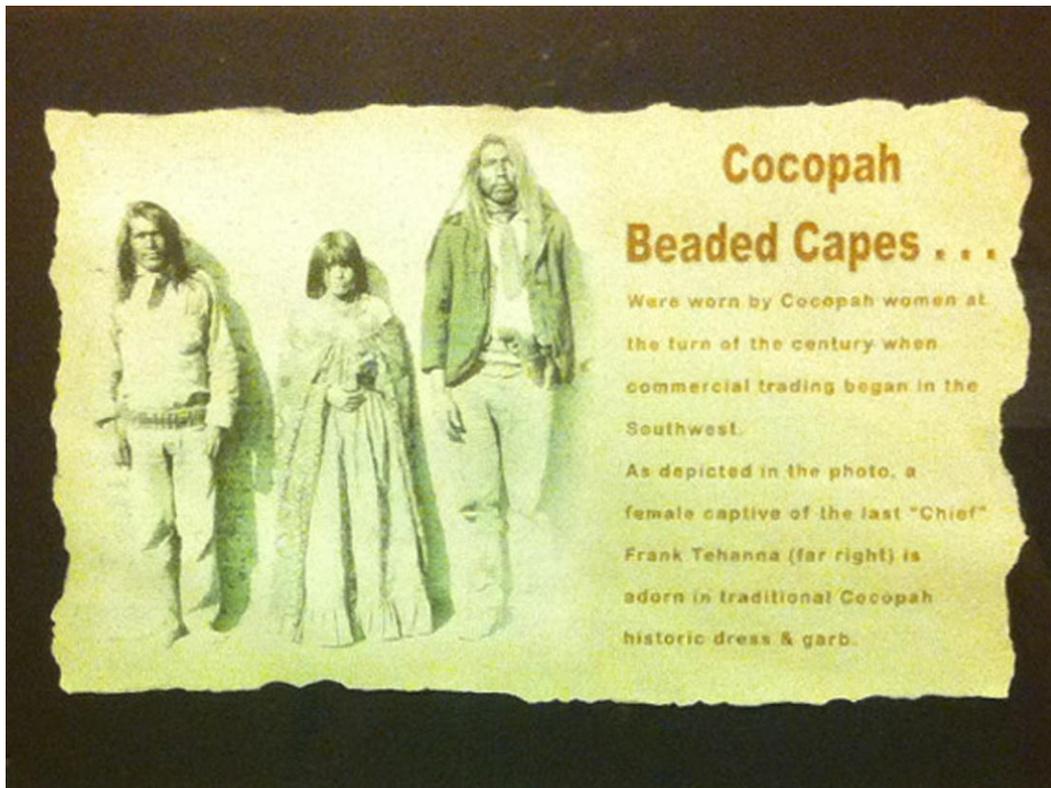
Anexo. Estudio fotográfico



Estudio Fotografico (marzo 20, 2015)
Línea fronteriza, San Luis Río Colorado, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint

For the Cocopa

For the Cocopa (septiembre 16, 2014)
Cocopa Texts, James M. Crawford (1983)
Fotografía de Hervé Tostivint



Cocopah Beaded Capes (septiembre 25, 2014)
Vitrina del *Cocopah Casino & Resort*, Somerton, Arizona
Fotografía de Hervé Tostivint



Every Native Vote Counts...
(noviembre 8, 2014)
Detalle del poster "Every Native Vote
Counts... for our Veterans" de Native
Vote en el Cocopah Community Center,
Somerton, Arizona
Fotografía de Hervé Tostivint



Cocopah Casino (noviembre 24, 2014)
Somerton, Arizona
Fotografía de Hervé Tostivint



Ejido Pozas de Arvizu (marzo 20, 2015)
Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



West Cocopah Indian Reservation (marzo 20, 2015)
Somerton, Arizona
Fotografía de Hervé Tostivint



Downtown Phoenix
(marzo 21, 2015)
Arizona
Fotografía de Hervé Tostivint



Niño caminando entre las casas (mayo 20, 2015)
Ejido Pozas de Arvizu, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



Coche (junio 18, 2015)
Ejido Pozas de Arvizu, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



Palacio de gobierno de Sonora (junio 22, 2015)
Hermosillo, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



Presentación del libro: *Rebel Soundtrack Zapatista Music* de Benjamín Anaya (agosto 26, 2015)
Facultad de Ciencias Humanas, Mexicali, Baja California
Fotografía de Hervé Tostivint



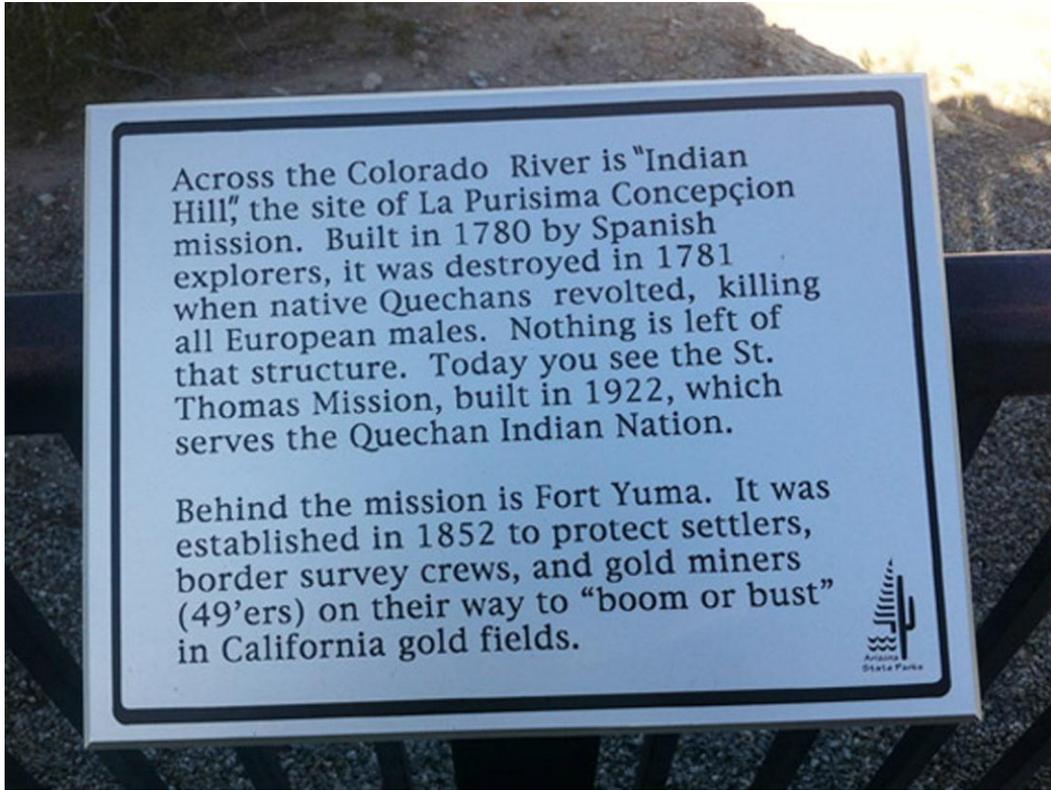
Bicicletas (septiembre 21, 2015)
Ejido Pozas de Arvizu, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



Join Us For Our 19th Annual Cocopah Cultural Celebration (septiembre 29, 2015)
The Cocopah Indian Tribe, Facebook
Fotografía de Hervé Tostivint



Bienvenidos a Sonora (noviembre 29, 2015)
San Luis Río Colorado, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



Arizona State Parks (enero 31, 2016)
Yuma, Arizona
Fotografía de Hervé Tostivint



Cocopah Assembly of God (febrero 7, 2016)
East Cocopah Reservation, Somerton, Arizona
Fotografía de Hervé Tostivint



Cerveza Cucapá (febrero 17, 2016)
Avenida Aviación, Mexicali, Baja California
Fotografía de Hervé Tostivint



Campo 1 (febrero 29, 2016)
Alrededores del Ejido Pozas de Arvizu, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



Campo 2 (febrero 29, 2016)
Alrededores del Ejido Pozas de Arvizu, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



Border Patrol, State Route 7 (marzo 29, 2016)
Calexico, California
Fotografía de Hervé Tostivint



Campo 3 (abril 15, 2016)
Alrededores del Ejido Pozas de Arvizu, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



Golfo de California 1 (abril 20, 2016)
Alrededores del Ejido El Indiviso, Baja California
Fotografía de Hervé Tostivint



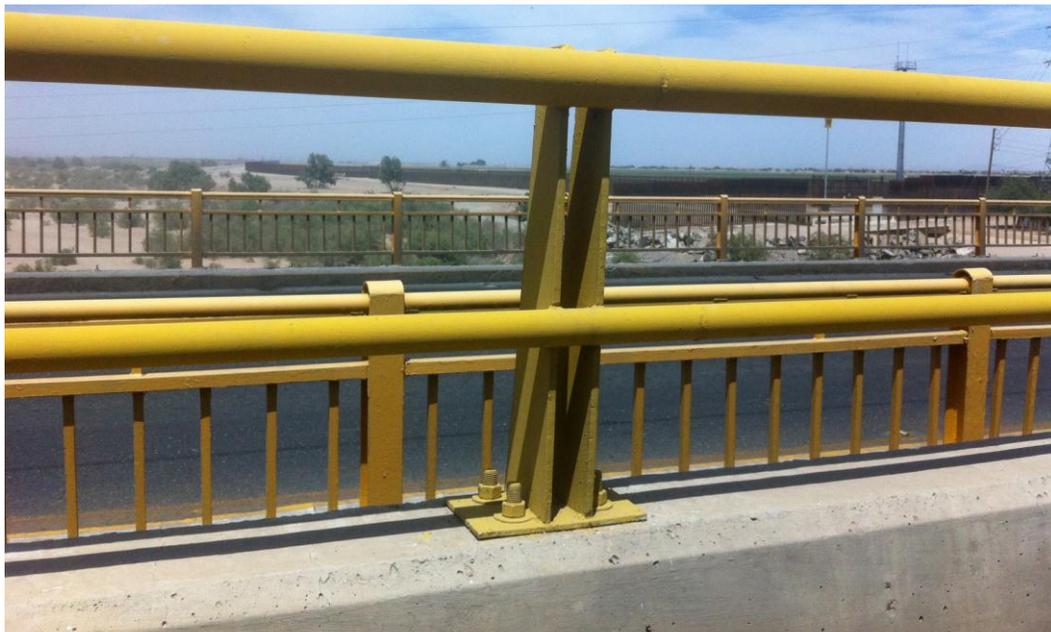
Golfo de California 2 (abril 20, 2016)
Alrededores del Ejido El Indiviso, Baja California
Fotografía de Hervé Tostivint



Golfo de California 3 (abril 20, 2016)
Alrededores del Ejido El Indiviso, Baja California
Fotografía de Hervé Tostivint



Pueblos cucapas los primeros en llegar a estas tierras hace 10 000 años (mayo 12, 2016)
Mural, Zona Centro, Mexicali, Baja California
Fotografía de Hervé Tostivint



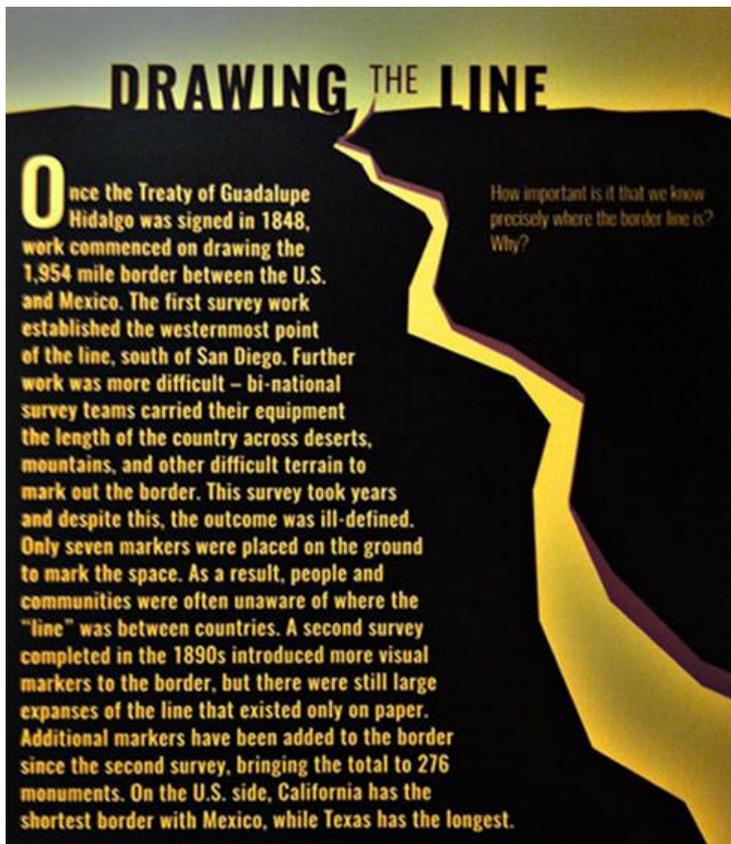
Puente Colorado (mayo 14, 2016)
Cauce del Río Colorado, “frontera” entre Baja California y Sonora/muro fronterizo entre Baja California y Arizona
Fotografía de Hervé Tostivint



Panteón (junio 8, 2016)
Ejido Pozas de Arvizu, Sonora
Fotografía de Hervé Tostivint



Línea fronteriza, garita de Otay (junio 13, 2016)
 Tijuana, Baja California
 Fotografía de Hervé Tostivint



Drawing the Line (junio 13, 2016)
 San Diego History Center,
 San Diego, California
 Fotografía de Hervé Tostivint



Matías y Bruno (julio 17, 2016)
Ejido Kiliwa, Baja California
Fotografía de Hervé Tostivint

Referencias

- Abu Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. En R. G. Fox, *Recapturing Anthropology, Working in the Present* (pp. 137-147). Santa Fe, Nuevo Mexico: School of American Research Press.
- Akomfrah, J. (Director) & Gopaul, L. (Productora) (2013). *The Stuart Hall Project* [Documental]. Londres: Smoking Dogs Films.
- Álvarez de Williams, A. (septiembre, 1974). Los cucapá del delta del río Colorado. *Calafia*, 2(5), 36-47.
- Álvarez de Williams, A. (2004). *Primeros Pobladores de la Baja California, Introducción a la antropología de la península*. Mexicali: Conaculta. INAH.
- Anaya, B. (agosto, 2015). *La contracultura Zapatista*. Conferencia en la Facultad de Ciencias Humanas – UABC, Mexicali.
- Anónimo (2013). *Plan Estratégico de Desarrollo Cucapah 2013-2018, por la unidad del pueblo Cucapah*. CDI.
- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands. La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Artaud, A. (2004). *Oeuvres*. París: Collection Quarto, Gallimard.
- Atkinson, M. (mayo, 2009). Parkour, Anarcho-Environmentalism, and Poiesis. *Journal of Sport & Social Issues*, 33(2), 169-194.
- Atkinson, P. & Hammersley, M. (2007). What is Ethnography? En Atkinson, P. & Hammersley, M., *Ethnography: Principles in Practice* (pp. 1-20). Londres: Routledge.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (1997). *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. México, D. F.: siglo XXI editores, s.a. de c.v.
- Belausteguigoitia, M. (2009). Frontera. En Szurmuk, M. & McKee Irwin, R., *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 106-111). México, D. F.: siglo XXI editores, s.a. de c.v.
- Bendímez Patterson, J. (1995). Breve descripción de la comunidad cucapá del río Hardy, Baja California. *Estudios Fronterizos*, 35(36), 239-262.
- Bernardo da Silva, T., Mello da Costa, A. & Carvalho, J. (julio, 2011). Resistência ao Consumo em um Circuito Urbano de Parkour. *Comunicação, Mídia e Consumo*, 8(22), 119-146.
- Bourdieu, P. (1987). *choses dites*. París: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1996). *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

- Carrithers, M. (1995). *¿Por qué los humanos tenemos cultura?* Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Castro, T. (2000). *Cucapá, Esbozo de una cultura minoritaria en un espacio fronterizo*. Hermosillo: Dirección General de Culturas Populares.
- Castro, T. (2011). *Etnias de Sonora*. Hermosillo: Instituto Sonorense de la Cultura.
- Cazenave, N. (2007). La pratique du parkour chez les adolescents des banlieues, entre recherche de sensation et renforcement narcissique. *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 55, 154-159. doi:10.1016/j.neurenf.2007.02.001
- Christie, M. (2003). *Jump London* [Documental]. Londres: BBC.
- Clifford, J. & Marcus, G. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Crawford, J. M. (1983). *Cocopa Texts*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Crawford, J. M. (1989). *Cocopa Dictionary*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Daskalaki, M., Stara, A., Imas, M. (marzo, 2008). The “Parkour Organisation”: inhabitation of corporate spaces. *Culture and Organization*, 14(1), 49-64.
- De Sousa Santos, B. (abril, 2017). *Las epistemologías del Sur, la pedagogía del oprimido y la investigación-acción-participación*. Conferencia en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Ciudad de México.
- Del Val, J. y Zolla, C. (2014). *Documentos fundamentales del indigenismo*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Deleuze, G. (noviembre 6, 1979). *La nomadologie, Armes et bijoux, outils et signes*. Programa *Les chemins de la connaissance*, radio *France Culture*, Vincennes. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=2MeC5uC48Kk>
- Deleuze, G. (noviembre 20, 1979). *La nomadologie, l'oeucuménisme mondialisant*. Programa *Les chemins de la connaissance*, radio *France Culture*, Vincennes. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=j8pq5qpOJxI>
- Derrida, J. (2004). *Jacques Derrida & Régis Debray, Médiologie et déconstruction sur le fil du temps*. En Giesbert, F. O., programa *Culture et dépendances*, canal de televisión *France 3*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=QLQT5rI9Cwg>
- Epstein, A. L. (2006). Etnicidad e identidad. En Camus, M., *Las ideas detrás de la etnicidad* (pp. 83-106). Antigua Guatemala: ¿Por qué estamos como estamos?
- Erikson, K. T. (1973). Sociology and the Historical Perspective. En Drake, M. (Ed.), *Applied Historical Studies (An Introductory Reader)* (pp. 13-30). Londres: The Open University.
- Franco Martín, H. (2012). *Discursos institucionales de identidad étnica en los yumanos contemporáneos de Baja California*. Tesis de maestría. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.

- Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- García Canclini, N. (julio-septiembre, 1997). El malestar en los estudios culturales. *Fractal*, 2(6), 45-60.
- Garduño, E. (1994). *En donde se mete el sol... historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Garrido, S. (2014). *Lengua Cucapá: Negociación social y cultural de "lo indígena"*. Tesis de maestría. Mexicali: UABC.
- Gifford, E. W. (1933). *The Cocopa. American Archaeology and Ethnography* 31, 257-324. University of California Publications.
- Gifford, E. W., Lowie, R. H. (1927). Notes on the Akwa'ala Indians of Lower California. *American Anthropology and Ethnology* 23, 339-352. University of California Publications.
- Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera norte*, 21(41), 7-32.
- Gómez Estrada, J. A. (2000). *La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios*. Mexicali: UABC.
- Grimaux, G. (1900). ETHNOGRAPHIE. Une peuplade qui s'éteint. - Les Coucapah du Rio Colorado, Mexique Septentrional. *Revue Scientifique*, 14(26), 807-809.
- Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. París: Presses universitaires de France.
- Hall, S. (1995). Fantasy, Identity, Politics. En Carter, E., Donald, J. & Squires, J. (ed.): *Cultural Remix: Theories and Politics of the Popular* (pp. 63-69). Londres: Lawrence and Wishart.
- Hodge, F. W. (1907). *Handbook of American Indians North Of Mexico Part 1*. Washington: Government Printing Office.
- Hut, T. (2013). *Travesti Performance in the Mexican Border City of Tijuana* (pp 70-118). Tesis de doctorado. Berlín: *Dissertationsschrift im Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin*.
- Kelly, W. H. (1977). *Cocopa Ethnography*. Tucson: University of Arizona Press.
- Kidder, J. L. (2012). Parkour, The Affective Appropriation of Urban Space, and the Real/Virtual Dialectic. *City & Community*, 11(3), 229-253.
- Kroeber, A. L. (1976). *Handbook of the Indians Of California*. Nueva York: Dover Publications, Inc.
- Kymlicka, W. (1996). 2. Las políticas del multiculturalismo. En Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural, Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (pp. 25-56). Barcelona: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París: Éditions du Seuil.

- Lebreton, F., Routier, G., Héas, S. & Bodin, D. (2010). Cultures urbaines et activités physiques et sportives. La “sportification” du parkour et du street golf comme médiation culturelle. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 48(3), 293-317.
- López Bárcenas, F. (2012). Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México. Torreon: Editora Laguna, S.A. de C.V.
- Lugo, A. (1990). Cultural Production and Reproduction in Ciudad Juárez, Mexico: Tropes at Play among Maquiladora Workers. *Cultural Anthropology*, 5(2), 173-196.
- Lugo, A. (2000). Theorizing Border Inspections. *Cultural Dynamics*, 12(3), 353-373.
- Magaña Mancillas, M. A. (2010a). Gentiles, neófitos e indios. Formas de definición de la Otredad en el norte de la Baja California, 1769-1870. En Navarro Smith, A. & Vélez-Ibañez, C. (coordinadores), *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos* (pp. 63-86). Universidad Autónoma de Baja California y Arizona State University.
- Magaña Mancillas, M. A. (2010b). *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*. La Paz: Colección Bicentenario.
- McGuire, R. H. (1982). *The prehistory of southwestern Arizona: A regional research design*. Tesis de doctorado. Tucson: The University of Arizona.
- Montaño, M. (2015). *Ser cucapá: Experiencias del ser indígena en Mexicali*. Tesis de maestría. Mexicali: UABC.
- Muehlmann, S. (2013). *Where the River Ends*. Book.
- Navarrete, F. (2016). *México Racista*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Navarro Smith, A. (diciembre, 2012). Representación y antropología visual: videos y construcción de significados sobre lo cucapá. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 20, 79-105.
- Newmark, S. C. (1974). *Tribal Management Procedures Study of the Cocopah Reservation*. Tucson: The University of Arizona.
- Ortega Esquinca, A. (enero-diciembre, 2005). sobre la formación social de la comunidad cucapá del bajo delta del río colorado. *Boletín de Antropología Americana*, 41, 135-157.
- Ramírez Zavala, A. L. (2011). Indio/indígena, 1750-1850. *Historia Mexicana*, 60(3), 1643-1681.
- Reguillo, R. (2004). Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso. *Aula Abierta. Lecciones básicas*, 2-10. Barcelona: Portal de la Comunicación.
- Richard, N. (2005). Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana. En Mato, D., *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 455-470). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Rimbaud, A. (1871). Lettre d'Arthur Rimbaud à Paul Demeny, dite lettre du “voyant” [en línea]. *Des lettres: Le site des correspondances et des lettres*. Recuperado de:

<http://www.deslettres.fr/lettre-darthur-rimbaud-a-paul-demeny-dite-lettre-du-voyant-je-est-un-autre/>

- Robles Berlanga, H. M. (2001). Propiedad de la tierra y población indígena. *Economía informa*, 302, 21-26.
- Rosaldo, R. (1989). *Culture & Truth, The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Samaniego López, M. A. (enero-junio, 1996). La rebelión indígena de Emilio Guerrero en Baja California. *Eslabones*, II(11), 114-131.
- Samaniego López, M. A. (noviembre, 2015). *Anarquismo en la frontera. A fines del siglo XIX, principios del XX*. Seminario permanente de estudios sobre el norte de México. Formas de hacer política en la frontera México - Estados Unidos. Siglo XIX y XX. Perspectivas teórico-metodológicas, 31 de noviembre, IIC-Museo UABC, Mexicali.
- Schechner, R. (2002). *Performance Studies: An Introduction*. Londres: Routledge.
- Schechner, R. (2012). *Estudios de la representación, una introducción*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Soyini Madison, D. (2005). *Critical Ethnography: Method, Ethics, Performance*. Londres: Sage.
- Spicer, E. H. (1962). *Cycles of Conquest, The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Stephen, L. (2007). *Transborder Lives, Indigenous Oaxacans in Mexico, California and Oregon*. Duke University Press.
- Stoler, A. (ed.) (2006). *Haunted by Empire, Geographies of Intimacy in North American History*. Duke University Press.
- Talamante, V. (2014). *Cocopah Identity Survival: "We Are The River People"*. Tesis de maestría. San Diego: University of California.
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire*. Duke University Press.
- Tisdale, S. J-A. (1997). *Cocopah identity and cultural survival: Indian gaming and the political ecology of the lower Colorado River delta, 1850-1996*. Tesis de doctorado. Tucson: The University of Arizona.
- Urías Horcasitas, Beatriz (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México, D.F.: Tusquets Editores.
- Wilson, B. D. (1995). *The Indians of Southern California in 1852*. University of Nebraska Press.