

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
FACULTAD DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS Y SOCIALES



**REPRESENTACIONES
DE LA PRESERVACIÓN DE LA CULTURA
INDÍGENA NATIVA DE BAJA CALIFORNIA**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES**

PRESENTA

SERGIO CRUZ HERNÁNDEZ

Ensenada Baja California
Noviembre 2008

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
FACULTAD DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS Y SOCIALES



**REPRESENTACIONES
DE LA PRESERVACIÓN DE LA CULTURA
INDÍGENA NATIVA DE BAJA CALIFORNIA**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES**

PRESENTA

SERGIO CRUZ HERNÁNDEZ

Ensenada Baja California
Noviembre 2008

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de la Tesis:

Doctora Sheila Delhumeau Rivera _____

Aprobado por los Integrantes del Sínodo:

1.- Doctora Andrea Lynn Spears Kirkland _____

2.- Doctora Hilarie Joy Heath Constable _____

Para Araceli, su corazón guía mi inspiración
para Tonahlli y Tenoch, su luz ilumina mi camino...

Agradecimientos

A mi familia: lo más significativo que puedo obtener de la vida;
a Araceli por su amor, paciencia y apoyo;
a Tonahlli y Tenoch por su regalo diario de vida y alegría;
a mis padres, Sergio y Ana;
a Ana, Alberto, Alberto y Ricardo;
a Yelní y Regina;
a Yahvé y Nelly;
a Benny y Lupita, Adriana y Tobías; Edith, Iván e Ivanna;
a Benny Jr. y Erika;
a tod@s mis amig@s, a mis maestr@s, a mis estudiantes, a tod@s;
al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por su apoyo material.

Resumen

En Ensenada, Baja California, opera una organización no gubernamental llamada Instituto de Culturas Nativas de Baja California, Asociación Civil; su objeto social es trabajar por la preservación de las culturas indígenas nativas Baja California. A propósito del desempeño de esta organización con sus beneficiarios, este trabajo de investigación tiene como objetivo describir los valores y las aspiraciones sociales, las normas institucionales y la relación agente posición, y el discurso y la práctica discursiva de las representaciones de lo indígena en la gestión del CUNA. Para lograr el objetivo se utiliza el método cualitativo para indagar en el discurso de los actores que realizan las gestiones desde la organización. Se realizó una entrevista a profundidad a quien fungió como director ejecutivo de la organización por diez años; y se integra el contenido de boletines informativos de la organización durante el mismo periodo. Los hallazgos principales que se obtuvieron son que en la gestión de la ONG que se estudia, no existe una definición explícita acerca de las características culturales que deben ser preservadas a propósito del objeto social, por tanto las acciones son orientadas por una representación que produce valores y aspiraciones sociales en función de la relación agente/posición.

Tabla de contenido

Introducción	1
Capítulo 1. Grupos indígenas yumanos	7
1.1 Antecedentes histórico-culturales	7
1.2 Grupos yumanos y etapa misional	9
1.3 Indios y surgimiento de los ranchos	11
1.4 Situación actual de los grupos yumanos de Baja California	12
Capítulo 2. Representaciones	17
2.1 Formas de representación	22
2.2 Funciones de la representación	24
2.3 Enfoques de estudio de las representaciones sociales	25
2.4 Mecanismos centrales de la representación	27
Capítulo 3. Representaciones de la preservación de la cultura indígena	30
3.1 Formación del Instituto	30
3.2 Promoción y difusión de la cultura en México y en Estados Unidos	35
3.3 Asistencia médica	43
3.4 Apoyo a la educación	45
3.5 Conservación del medio ambiente	47
3.4 Otros proyectos	54
3.5 Representaciones de la preservación de la cultura indígena en el desempeño del Cuna	61
Capítulo 4. Conclusiones	65
4.1 Valores y aspiraciones sociales	65
4.2 Relación agente/posición	66
4.3 Formas de la representación	67
4.4 Funciones	68
4.5 Mecanismos	69
Referencias	72

Listado de imágenes

Número	Título	Página
1.1	Las comunidades Indígenas de Baja California en la actualidad.	13
1.2	Concurso de traje típico de mujeres indias yumanas, Festival Nativa 2006.	15
3.1	Bendición con Salvia por Teodora Cuero (kumiai) y Esperanza Castro (paipai) durante la realización del kuri kuri en 2001, en la playa de San Miguel en Ensenada, B. C.	41
3.2	Mike Wilken expone durante taller de capacitación para artesanos en la comunidad kumiai de San José de la Zorra.	52
3.3	Boletín del CUNA, el medio de comunicación mediante el cual se informa sobre las actividades realizadas en el pasado así como posibles oportunidades futuras, planes, proyectos.	55

Introducción

Las Organizaciones No Gubernamentales (en adelante ONG) persiguen un fin social, es decir, su objetivo no es lucrativo. Trabajan a favor de grupos de personas, o poblaciones con características específicas, cuyas necesidades se intentan resolver a través del objeto social de la organización. En Ensenada, Baja California, opera una organización llamada Instituto de Culturas Nativas de Baja California (en adelante CUNA), Asociación Civil; cuyo fin social es trabajar por la preservación de las culturas indígenas nativas Baja California.

El CUNA es una organización donde participan personas indígenas y no indígenas, y su labor se realiza a través de distintos programas y proyectos que se describirán más adelante. Dichos programas y proyectos son definidos en función de las necesidades que ve el Instituto, y, en consecuencia, se plantean objetivos para resolver dichas problemáticas.

El desempeño del CUNA, así como las expectativas de los beneficiarios acerca de dicho desempeño, pueden ocasionar conflictos en la interacción. Cada uno supone emprender acciones bien intencionadas, desde la ONG supone que sus acciones por estar fundadas en una perspectiva social y no lucrativa, son benéficas por definición. En otro sentido, los beneficiarios (los indígenas) puede suponer que los beneficios que recibe están hechos para mejorar sus condiciones de vida, por lo tanto si no se siente satisfecho con los resultados podría cuestionarlos. Por ello, quedan hasta el momento sin respuesta factores culturales, políticos, sociales y económicos que determinan, modifican y orientan los objetivos de los proyectos de la organización; así como otros factores, que estarán detrás de la aceptación o rechazo de las acciones de la organización por los indígenas.

Para que el CUNA pudiera realizar actividades, tuvo que definir cuáles son las características fundamentales de los grupos indígenas, y de esta manera poder

realizar acciones específicas encaminadas a resolver distintas problemáticas a partir de dicha definición. Lo que se estudia aquí es la mediación existente entre los factores institucionalizados que se presentan como cristalizaciones acerca del significado de lo indígena y la interiorización de dicha significación por los actores, en la mediación, las definiciones externas acerca de lo indígena son redefinidas en el campo social y por lo tanto orientan la acción.

Desde la perspectiva del CUNA los elementos de la cultura indígena yumana que deben ser preservados son: las leyendas y cuentos tradicionales, cerámica, cestería y otras artesanías, así como diferentes lenguajes que se han mantenido vivos desde hace miles de años y que son parte vital de las culturas nativas. Las amenazas a estos elementos de la cultura nativa son las enfermedades y el despojo (Wilken, 1993).

Cuando se constituye formalmente el CUNA en 1993, se formalizan las actividades futuras, definiéndose las prioridades para la organización, por ejemplo: la formación de una red de ayuda médica, la canalización de materiales para la construcción de viviendas, así como equipo y herramientas; ofrecer ayuda a los nativos para documentar sus historias y canciones y otras características culturales que se definían como amenazadas. Aunado a lo anterior, en el CUNA se pensaba que inmediatamente después de resolver lo urgente, representado por los problemas de la salud en las personas mayores, debían reestablecerse los lazos ancestrales entre los grupos indígenas separados por la frontera, a través de viajes, eventos especiales e intercambios culturales (Wilken, 1993). En resumen, para el Instituto CUNA lo indígena se encuentra definido por la tradición oral, el idioma y la elaboración de artesanía.

Durante la gestión del CUNA no todos los actores se desempeñan de igual forma, se puede reconocer la existencia de algunos actores cuyas posiciones varían en función de la acumulación y disposición de recursos con los que cuentan y que determinan su desempeño; algunos ocupan posiciones dominantes que les

permite disponer de recursos, tomar decisiones y perseguir objetivos que tienen implicaciones de largo alcance (Thompson, 1997).

La posición de cada actor dentro del campo está relacionada con el poder que posee. De acuerdo con Thompson (1997):

El poder es la capacidad para actuar de acuerdo a la consecución de los propósitos e intereses de cada uno, la capacidad de intervenir en el curso de los acontecimientos y de afectar sus resultados. Al ejercer el poder, los individuos emplean los recursos que tienen a su alrededor; los recursos son los medios que les permiten alcanzar sus objetivos e intereses de manera efectiva. De ahí que, mediante la acumulación de recursos de varios tipos, los individuos pueden aumentar su poder (...) los recursos pueden acumularse personalmente, con frecuencia también se acumulan dentro de la estructura institucional, que constituye una forma para el ejercicio del poder (p. 29).

Tal es el caso de uno de los socios fundadores, un antropólogo norteamericano quien llegó al pueblo paipai de Santa Catarina en los años ochenta, para realizar una práctica de campo y desde entonces concibió la constitución de una organización que trabajara en favor de los indígenas.

Desde esa posición y distribución específica de capital que se considera una posición de gran visibilidad, a través de CUNA el antropólogo realizó entre 1992 y 2007, gestiones específicas que orientaron programas, proyectos y acciones de trabajo. Esta posición orientó la construcción de valores y aspiraciones sociales, un discurso específico con respecto de los indígenas y una representación producto de las normas institucionales y de su propia relación agente-posición. Por lo tanto, su testimonio se presenta como una vía para acceder a un caso, donde se pretende describir la manera en que el desempeño de este actor está orientado por una representación, acerca de la preservación de la tradición y la cultura indígena, y cuáles son las consecuencias de su acción que alcanzan a dibujarse a través de este estudio. Esta representación se considera como punto de partida

para una serie de acciones que se formalizan y que tienen consecuencias en la vida de las personas.

El objetivo de este estudio es describir los valores y las aspiraciones sociales, las normas institucionales y la relación agente/posición, y el discurso y la práctica discursiva de las representaciones indígenas. En lo específico este estudio se plantea como objetivos describir las funciones de comprensión, valoración, comunicación y actuación de las representaciones y, por último, describir los mecanismos de objetivación y anclaje de la representación.

Se plantea que el actor en su capacidad creativa, es un sujeto productor de sentido (Jodelet, s.f. a partir de Moscovici, 1986) donde en primer término, el carácter social de la representación hace que el actor utilice el sistema de codificación e interpretación que le son proporcionados por la sociedad en la cual está inmerso, de tal manera que la visión del mundo del actor representa esta proyección de valores y aspiraciones sociales.

En segundo término se considera a la representación como una forma de discurso y una práctica discursiva por la posición del actor. La comunicación, la pertenencia social de los sujetos que hablan y la finalidad de este discurso son elementos presentes en la acción del actor dentro de la ONG, el discurso recreado para hablar sobre el desempeño de la ONG se considera cargado de sentido en función de la representación que se estudia. Aún cuando el actor reflexiona sobre el pasado de las acciones de la ONG su discurso recrea la representación misma, porque la comunicación contiene propiedades sociales cargadas de sentido por la posición del actor.

En tercer término, el enfoque utilizado considera la representación como una práctica social, ligada a la relación agente/posición que refleja las normas institucionales y en un momento dado, la ideología relacionada con la posición que ocupa el actor.

Para la construcción de datos, se utilizaron técnicas interrogativas, la entrevista a profundidad porque permite que los informantes expresen con sus propias palabras las perspectivas que tienen acerca de sus vidas, experiencia y situaciones (Araya, 2002). Por ellos, se realizaron una serie de entrevistas con el antropólogo Michael Alan Wilken-Robertson, quien fungió como director ejecutivo de la organización desde su fundación hasta 2002 y, por lo tanto realizó gestiones ante instituciones tanto en México como en Estados Unidos, con actores indígenas, otras ONG, con donantes y con actores de gobierno, de distintos niveles y de ambas nacionalidades. Se entrevistó por las funciones que desempeñó, y porque representó a CUNA en ámbitos sociales, políticos y culturales.

Se estructuró un rol general de preguntas generales con el objetivo “no sólo de obtener respuestas, sino también aprender qué preguntas hacer y cómo hacerlas, con base en las primeras respuestas proporcionadas por el informante” (Taylor y Bodgan, citado en Araya, 2002, p. 55).

Además se realizó la revisión documental del acta constitutiva del Instituto y se revisaron 46 notas del boletín informativo del CUNA en un periodo de diez años, entre 1992 y 2002.

Este estudio se encuentra organizado por cuatro capítulos generales, el primero de ellos está dedicado a hablar de las características históricas y culturales generales de los grupos indígenas yumanos tales como los kumiai, paipai, kiliwa y cucapá; y tiene como objetivo centrar al lector en las características de los actores a los que se hace referencia cuando se habla de indígenas de Baja California.

El segundo capítulo está dedicado a explicar las representaciones sociales, cuyo argumento teórico se utilizó para analizar los datos construidos en la investigación. En este apartado se explica la manera en que las representaciones proyectan los valores y las aspiraciones sociales, las normas institucionales y la relación

agente/posición, así como el discurso y la práctica discursiva; las formas de la representación; y se revisan los mecanismos centrales de la representación entendidos como la objetivación y el anclaje.

El capítulo tres está dedicado a describir y explicar las representaciones de la preservación de la cultura indígena en el caso del Instituto CUNA, donde se incorporan las actividades desarrolladas por el CUNA entre 1992 y 2007 desde su formación, así como las actividades de promoción y difusión de la cultura en México y en Estados Unidos; el establecimiento de una red de ayuda médica, el otorgamiento de apoyos para la educación, la conservación del medio ambiente y también las representaciones que circulan en las prácticas tales como: la preservación, autoridad tradicional, mejora en las condiciones de vida, gestión y la relación de los indígenas con la naturaleza.

En el capítulo cuatro se presentan cinco conclusiones a partir de la investigación realizada en la descripción de las representaciones en cuanto a valores y aspiraciones sociales, relación agente/posición, formas de representación, sus funciones y mecanismos.

* * * * *

Capítulo 1. Grupos Indígenas Yumanos

En este capítulo se habla del antecedente histórico cultural de los indígenas yumanos: kumiai, paipai, kiliwa y cucapá. Se aborda el tema desde el inicio de la presencia de dichos grupos, considerando la etapa misional, la etapa de formación de los ranchos y las condiciones actuales de dichos indígenas.

1.1 Antecedentes histórico-culturales

El recuento de la población indígena en América Latina de Bonfil (1991) identifica 409 grupos o pueblos; y estima alrededor de 30 millones de habitantes indígenas; el pueblo más grande es el quechua de Sudamérica, con más de 16 millones de hablantes.

En México, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios menciona en su portal de internet (<http://www.cdi.gob.mx>) que los pueblos indígenas en México están integrados por más de 12 millones de personas quienes constituyen más de la décima parte de la población mexicana, distribuidos en alrededor de 20 mil localidades. En 12 entidades se concentran 5.4 millones de Hablantes de Lengua Indígena (HLI), los restantes, 678 mil, están diseminados en el resto de los estados. Existen 803 municipios indígenas en México.

En Baja California, se considera que a la llegada de los conquistadores había una población de alrededor de 40 mil individuos, la etnia más numerosa habrían sido los cochimíe del Desierto Central, de los cuales se estima que había 862 individuos en 1890 (Heath, 2002, p. 262). Actualmente, se considera que en Baja California “los asentamientos yumanos más poblados son los de Santa Catarina (paipai-kwatl) y la Huerta (kumiai-cochimíe) con apenas 169 y 142 habitantes respectivamente, seguidos por San Isidoro (paipai) y San José de la Zorra (kumiai), con 77 habitantes cada uno y por último, Arroyo de León (kiliwa) con 33

indígenas. En ocho ejidos indígenas viven 700 personas” (Garduño, 1995, citado en Garduño 2001, p. 22).

La presencia de los grupos yumanos en el noroeste de México, se remonta al final de periodo prehistórico donde había grupos indígenas de la familia lingüística yumano-cochimíe en la porción norteña de lo que hoy conocemos como Baja California, hace 2,500 años a.C. (Garduño, 1994).

Estos grupos ocuparon el bajo Delta del río Colorado, la Sierra de Juárez y San Pedro Mártir, las costas del Golfo de California y del Océano Pacífico. Los grupos que habitaron estas zonas fueron los cucapá, kumiai (y su variante kwatl, con influencia del paipai), paipai (y su variante yakakwatl), kiliwas (y su variante dialéctica ñakipá) y cochimíes del Desierto Central. Otros miembros de la familia lingüística peninsular fueron los quechan, maricopa, mohave, yavapai, hualapai, havasupai, estos tres últimos conocidos como grupos pai (León & Magaña, 2006a).

De los grupos indígenas, el kumiai ha sido históricamente el más numeroso. Este grupo vivió al norte de la península, los kiliwas al sur del ahora municipio de Ensenada, los paipai en el área al pie de la Sierra de Juárez y en estrecha relación con los grupos de Arizona. Los kumiai tuvieron influencia de los grupos del sur de California, los kiliwas tuvieron relación con los grupos cochimíes más norteños y los paipai una estrecha relación con los kumiai; derivando la variante kwatl, variante lingüística que los une.

Los kumiai habitan el área de San Diego y Valle Imperial en los Estados Unidos; Tijuana, Rosarito, Tecate, Mexicali, Ensenada, hasta la antigua Misión de Santo Tomás, en México; y Santa Catarina donde ahora predomina el paipai (variante kwatl) (León & Magaña, 2006a).

Los yumanos por ser sociedades cazadoras recolectoras, utilizaron territorios diferentes entre la sierra y la costa de acuerdo a las variaciones climáticas y

estacionales. El territorio paipai comprendió la planicie del Álamo, Valle de la Trinidad y hasta el Golfo de California, lugar donde limitaba con el territorio cucapá en el bajo delta del río Colorado. Los kiliwa, por su parte, vivieron en la sierra de San Pedro Mártir, desde el Pacífico hasta el área de Calamajué y San Quintín y el área de San Felipe en el Golfo de California. Los cucapá vivieron en el territorio comprendido entre la costa oeste de la sierra Rumorosa y hasta la sierra de Juárez, donde acudían a la colecta de piñón.

Los grupos yumanos se organizaban en clanes de hasta 200 individuos, formados con base en el parentesco masculino. Cada uno de los clanes estaba formado por bandas de quince a treinta individuos que se mantenían más o menos unidos dependiendo de la disponibilidad de alimentos, pudiendo separarse o tener avanzadas de una parte del clan para conseguir mejores lugares para habitar. Las bandas son grupos que residen juntos y mantienen relaciones íntimas y personales hacia el interior, dentro de una cultura nómada. En Baja California dichas prácticas estuvieron relacionadas a la recolección de bellota y piñón (alimentos tradicionales).

La delimitación territorial se flexibilizaba cuando se trataba de fuentes de agua o alimento de las que dependían más de un grupo. La organización social giraba en torno de un varón cazador recolector que podía agrupar otras bandas. Cada líder de banda duraba en su posición tanto tiempo como fuera capaz de hacerlo (vitalicio) (León & Magaña, 2006a).

1.2 Grupos yumanos y etapa misional

Las primeras exploraciones de españoles en territorio de Baja California se realizaron entre 1533 y 1697 como parte de las expediciones para encontrar lugares que se habían descrito en relatos míticos que hablaban de ciudades de oro, con bestias domadas por poblaciones enteras de mujeres con gobernantes femeninas (León & Magaña, 2006b). Después de 164 años, llegaron los primeros

misioneros jesuitas, quienes permanecieron 71 años en este territorio entre 1697 y 1768. La conquista y colonización de la región norteña de la Nueva España (Alta y Baja California) pretendía dominar a los indios e incorporarlos al sistema español, difícil cruzada; por lo que para los religiosos fue una señal para contar con la presencia de soldados. Bajo el esquema mencionado interactuaron misioneros, soldados e indios provenientes de Sinaloa, Sonora y Nayarit.

Sin embargo, por los patrones culturales que por cientos de años habían seguido los indígenas locales permanecían en las misiones por breves períodos. No sólo como acto de rebeldía o resistencia, sino como estrategia de adaptación a las condiciones de supervivencia que presenta este territorio, donde los yumanos habían logrado adaptarse perfectamente; hacia 1755 sólo el 30 por ciento de la población indígena se encontraba fijo en las misiones (León & Magaña, 2006b).

En este periodo, por la convivencia y las relaciones de dominación existentes entre frailes e indígenas, y con el fin de legitimar esta dominación los frailes impusieron, desde su visión euro-centrista, una división del trabajo a través del nombramiento de autoridades, para construir esquemas o aparatos burocráticos que permitieran la administración de las misiones. Tal es el caso del nombramiento de “capitanejo” que utilizaron los jesuitas para designar o nombrar en la práctica el liderazgo dentro de los grupos indígenas. Los jesuitas impusieron líderes al interior de los grupos para que realizaran labores de vigilancia (Magaña, 1999).

Después de la expulsión de los jesuitas en 1768 los misioneros franciscanos emprendieron durante cinco años una segunda etapa de exploraciones hacia el norte de la península con la idea de ampliar el espacio de misiones. Esto fue entre 1768 y 1773.

La última etapa misional duró 76 años y se desarrolló entre 1773 y 1849. En esta etapa los misioneros dominicos encontraron grupos indígenas viviendo en

rancherías establecidas que le permitían a cada familia, banda o *shimul*, o grupo indígena conseguir alimentos de la mejor y más ágil manera, así como obtener agua de aguajes y arroyos (Magaña, 1999). Los dominicos, al igual que los franciscanos, no mantuvieron a los indígenas dentro del espacio de las misiones, por lo que los grupos nativos mantuvieron su estilo de vida seminómada “recorriendo sus áreas tradicionales de subsistencia y sus relaciones con otros grupos indígenas, principalmente los no controlados, como los kiliwa, los paipai y los cucapá –lo que permitió que los- ñakipá, yakakwatl, kumiai, y parte de los paipai y de los kiliwa, mantuvieran un gran número de sus pautas culturales” (León y Magaña, 2006b, p. 44).

1.3 Indios y surgimiento de los ranchos

Una vez concluido el proceso de desmantelamiento de la etapa misional en 1849, los territorios periféricos de las misiones fueron ocupados por los nuevos rancheros (soldados españoles e indios que participaron en la colonización provenientes de Sonora, Sinaloa y otros estados) que se erigen como la nueva clase social, dueña de la mayor parte de los medios de producción, tales como el ganado o la tierra, pero sobre todo ligado a una cultura rudimentaria, a la supervivencia en un medio ambiente hostil (Magaña, 1999). Para la cultura nómada estacional (de los indios yumanos) la tierra no era importante en sí misma como propiedad (León & Magaña, 2006b). Por lo anterior, durante la época misional todavía no se habla propiamente de una asimilación cultural de los grupos indígenas. Incluso, bajo el esquema de las rancherías, los grupos indígenas se ocuparon en actividades donde aplicaban su conocimiento de las condiciones del medio ambiente, lo cual fue de gran ayuda para los nuevos rancheros, ya que bajo el esquema del rancho, carecían de un subsidio económico o una administración externa, como en el esquema de las misiones.

En la tercera década del siglo XIX los kwatl y tipai se trasladaron a la Huerta; y los paipai y tipai permanecieron cerca de la misión de Santa Catalina (Garduño,

1994). En el proceso de rancherización de los indios, éstos aprendieron a hablar español, se convirtieron a la religión católica, usaban vestimenta de rancheros; por ejemplo, la mezclilla, consumían alimentos tradicionales y occidentales a la vez, usaban el caballo, la mula y desempeñaban actividades como vaqueros y borregueros por ser muy cuidadosos con los animales y por ser conocedores de los rincones de la geografía peninsular (Magaña, 1999).

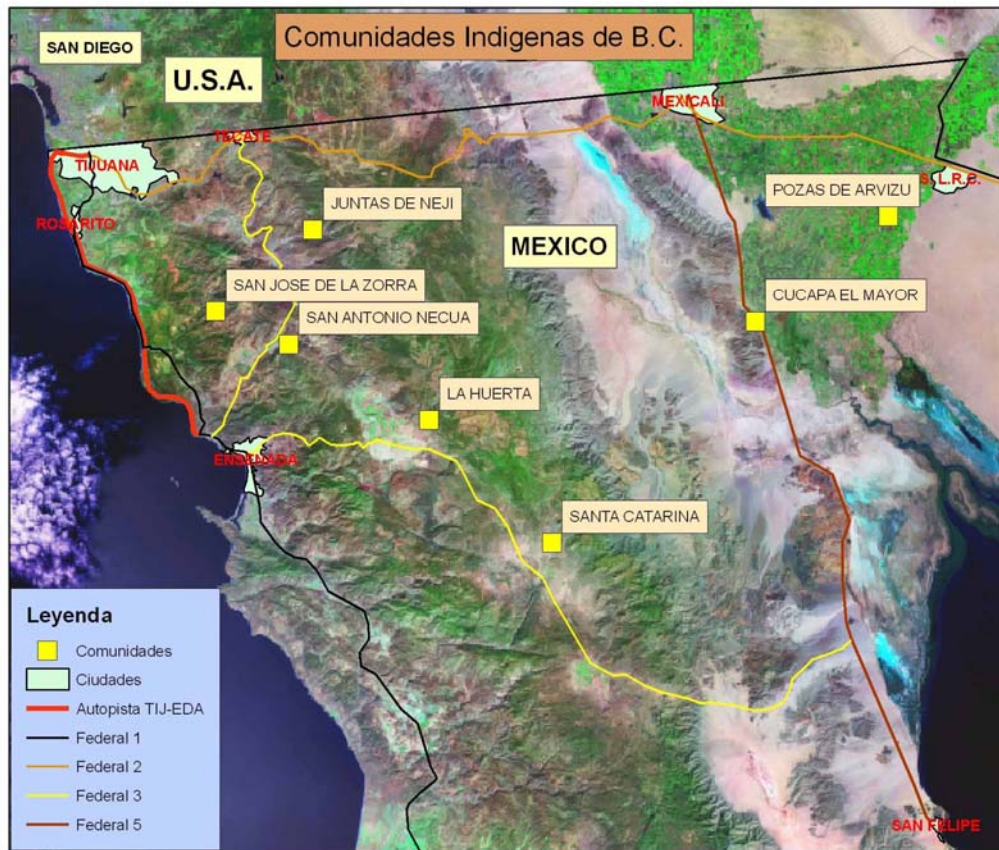
Al final de la primera mitad del siglo XIX, el proceso de mestizaje estaba bien encaminado ya “las relaciones entre las familias que vivían en las Californias eran reforzadas por los matrimonios; las mujeres hispanas eran escasas y jugaban un papel importante, aunque algunos soldados se casaron con mujeres indígenas” (León & Magaña, 2006, p. 49).

Para la segunda mitad del siglo XIX se puede ubicar la presencia de 4,424 miembros de los grupos indígenas yumanos en Baja California (Garduño, 1994).

1.4 Situación actual de los grupos yumanos de Baja California

De acuerdo con Garduño (2001), en la actualidad la noción de comunidad indígena ha sido cuestionada, debido a la creciente movilidad transnacional y multidireccional que caracteriza a la era post-colonial en los grupos yumanos. La Reforma Agraria impuso sobre estos grupos la noción de ejido, y por medio de esta acción las comunidades yumanas fueron oficialmente inventadas en 1935, momento en el cual se instituyó la figura del comisariado ejidal. Lejos de constituir pueblos compactos al interior de una determinada área geográfica, estos asentamientos poseen un patrón extremadamente disperso, con caseríos separados incluso por kilómetros. En la realidad, los yumanos se desplazan a lo largo de pequeños ranchos ganaderos, dispersos en las montañas de la Sierra de Juárez y San Pedro Mártir, como lo muestra la imagen 1.1; también se desplazan a las reservaciones indígenas localizadas en las inmediaciones de Campo, Viejas o Cuyamaca en California.

Imagen 1.1 Las comunidades Indígenas de Baja California en la actualidad.



Elaborado por Gerardo Chávez (2006), para el Instituto CUNA

Además se organizan en linajes tales como Kwal-Cuero, Ae sun-Osuna, X.tam-Tambo, con presencia fuera y dentro de los ejidos indígenas, vinculados a través de relaciones de parentesco y amistad, constituyendo canales de información que les permiten a los grupos actualizar permanentemente su catálogo de oportunidades de empleo, asistencia médica, o compartir conocimiento acerca de la celebración de eventos tales como rodeos o los periódicos y ahora transnacionales Pow-wow o Kuri-kuri, organizados ya sea en California, Arizona o Baja California. Además, Garduño (2001) afirma que la intensa movilidad social experimentada por los grupos indígenas ha disparado procesos de diferenciación interna y reducido el estatus del sistema de cargos, con lo que han incrementado los conflictos intracomunitarios a la vez que contribuye a la crisis el antiguo concepto de comunidad.

Los linajes segmentarios se definen como: “una serie de pequeños grupos dispersos, cazadores, recolectores, semi-hostiles entre ellos, y con una multifragmentada autoridad patriarcal, que a pesar de sus lazos de parentesco, culturales y lingüísticos, observaban una elevada competencia por los escasos recursos del desierto” (Garduño, 2001, p. 27).

El estado mexicano ha instrumentado la designación de liderazgos entre los pueblos y grupos indios; por ejemplo, en la creación de consejos supremos para cada una de las etnias indígenas de México durante el gobierno de Luis Echeverría (1970-1976). Dichos consejos se unieron en 1975 mediante un Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, en los años sesenta el gobierno mexicano instituyó el Consejo Supremo de los Pueblos Indígenas (Dietz, 1999). Por ello, en lugar de una sola autoridad central comunitaria, los indígenas llegaron a tener hasta tres autoridades “los generales o capitanes introducidos por los misioneros, el comisariado ejidal introducido por la Reforma Agraria y el jefe supremo introducido durante los años sesenta” (Garduño, 2001, p. 33).

La etnicidad de los yumanos persiste de manera desterritorializada, desarrollando una identidad panétnica y extranacional, independientemente del origen étnico o geográfico, o de la residencia de la cabeza de linaje. En lugar de comunidades auto-contenidas, se habla de Campos Transnacionales de Acción Social, a través de los cuales se da forma a comunidades invisibles, con propósitos económicos que adquieren forma a través de la transmisión de signos, prácticas, valores y cultura material (Ver imagen 1.2), por encima de las fronteras geográficas, culturales y étnicas (Garduño, 2001).

Imagen 1.2 Concurso de traje típico de mujeres yumanas, Festival Nativa 2006.



Fotos: Sergio Cruz (2006)

Cuando se habla de elementos intangibles, ausencia de elementos de cultura material como de una circulación de formas simbólicas, valores y al mismo tiempo, de una función económica de una comunidad, basada en el intercambio de cultura material por encima de las fronteras políticas, se puede hablar de una representación construida que circula en un campo social donde intervienen actores, tales como la organización no gubernamental.

Aunque no se toma como definitiva la ausencia de cultura material, puesto que persisten entre algunas etnias características culturales tales como el idioma; se afirma que la representación de lo indígena trasciende ese análisis y aun con la presencia o ausencia de estos elementos, la gestión del CUNA se llevó a cabo.

* * * * *

Capítulo 2. Representaciones

En la sociología del conocimiento, Berger y Luckmann (1998) definen los principales elementos para la construcción de una realidad. Las definiciones de realidad y de conocimiento, así como los antecedentes intelectuales que dan sentido a la sociología del conocimiento, son el primer elemento discutido por estos autores. Otros elementos fundamentales del paradigma de la construcción social de la realidad lo constituyen los fundamentos para el conocimiento de la vida cotidiana, la sociedad como realidad objetiva y la sociedad como realidad subjetiva. Las experiencias sociales son descritas como producto de la interacción cara a cara, intercambio de expresividades e ínter subjetividad.

La suma de interacciones se convierte en tipificaciones y posteriormente en una suma compleja que genera una estructura, la cual se constituye como la principal experiencia del mundo social. La experiencia del mundo social se encuentra institucionalizada, objetivada a través del lenguaje, porque brinda la posibilidad de reconstruir el sentido de un objeto social a partir de la posibilidad de apropiársele a través del lenguaje; y asimismo construir campos semánticos específicos que comparten actores en lo social: “vivo en el mundo del sentido común de la vida cotidiana (...) se que los otros comparten al menos parcialmente ese conocimiento y ellos saben que yo lo sé...” (Berger & Luckmann, 1998, p. 60). Esta es la naturalidad de la interacción en la vida cotidiana, dar por hecho un conjunto complejo de disposiciones dentro de la interacción.

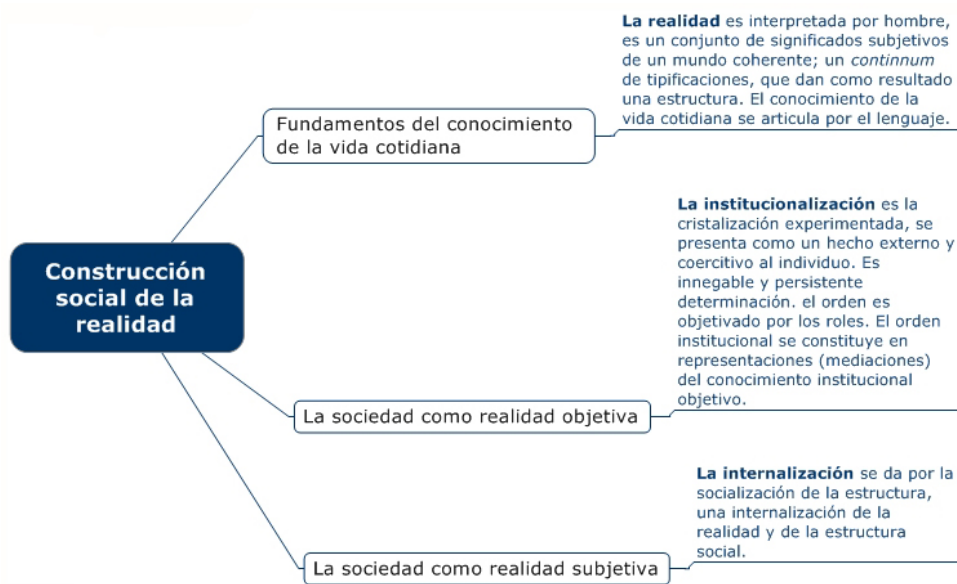
Es posible interpretar la realidad a través del lenguaje, compartir la realidad a través de la interacción y posteriormente olvidarse de todo el proceso de construcción de esta realidad. En la vida cotidiana no es necesario preguntarse ¿cómo lograr un adecuado desempeño? Existen innumerables reglas de convivencia que no necesitan recordarse cada vez que se interactúa con otros actores, todo esto gracias a la institucionalización. Esta subjetividad compartida con la que se construye el entendimiento y la interacción en sí, es la ínter

subjetividad: el intercambio simbólico de sentido. La dirección, el orden y la estabilidad que proporciona una suma y una relación de externalizaciones, constituye la institucionalización del sentido, socialmente construido (Berger y Luckmann, 1998). En la tabla 2.1 se observa de manera sintética, el planteamiento de estos autores acerca de tres ideas importantes; la primera es que existen fundamentos específicos que permiten a los actores aprehender su realidad, lo cual se logra a través del lenguaje, que permite apropiarse de la realidad social y por lo tanto constituirse en conocimiento acerca de la vida cotidiana. La segunda idea, es acerca de las ideas “a priori”, prefabricadas, lo que se debe pensar ante la realidad social, es una zona donde el actor no puede pensar diferente, puesto que se considera como innegable el conjunto de ideas cristalizadas. Y en tercer término, la idea de la socialización de la estructura social, dígame la función práctica de las representaciones, puesto que son los acentos que imprime el actor acerca de aquellas ideas preconcebidas que se mencionan arriba. Esta socialización de la estructura permite interpretar la contingencia de la acción, la función orientadora de la representación.

La evidencia social de la presencia del actor en las instituciones se objetiviza a través del rol; el rol son las expectativas sobre la conducta que cabe esperar de una persona según su estatus (posición social), es la manifestación dinámica y observable del estatus. Un individuo tiene un estatus y desempeña un rol. Robert Merton (1968) acuñó el concepto de conjunto de roles para referirse a la variedad de roles reunidos en un único estatus o posición social (Macionis & Plummer, 1999). La posición social es reconocida como una dimensión que dentro de la vida cotidiana no necesita ser cuestionada.

La realidad subjetiva es internalizada por los actores a través de la construcción de la identidad, donde el actor puede socializar dentro de una red de intercambios sociales entre grupos, que proporcionan al actor una reafirmación de la identidad y donde los puntos de vista encuentran un interlocutor adecuado.

Tabla 2.1 La construcción social de la realidad.



Berger & Luckmann, 1998

El actor puede reconstruir su devenir histórico, a través de una narrativa biográfica que puede dar sentido a una selección creativa de eventos internalizados y que cobran significado en el contexto del actor con su grupo, con las instituciones y con la sociedad en su más amplio aspecto.

La construcción social de la realidad propuesta por Berger y Luckmann (1998) permite nombrar y explicar lo social a partir de la dimensión subjetiva, los ejes centrales son la discusión sobre la subjetividad, la ínter subjetividad, lo considerado como realidad, la vida cotidiana, la internalización y la institucionalización.

Si bien la institucionalización permite interacciones exitosas, la creatividad del actor no desaparece, las instituciones (macro-estructuras) se forman de externalizaciones de los actores en interacción; y las microestructuras (contingencia de la acción, individualismo) se forma de internalizaciones (Alexander & Giesen, B. s.f.). El espacio intermedio entre ambas determinaciones

permite incorporar la categoría de representaciones sociales, puesto que se explican a través de la construcción social de sentido, circulan en lo social debido a la interacción y terminan por cambiar “algo” de lo socialmente instituido a través de la internalización.

Los planteamientos de Berger & Luckmann (1998) afirman que la construcción social de la realidad está centrada en tres aspectos básicos: en primer término los fundamentos del conocimiento de la vida cotidiana, que permite a los actores percibir la realidad como una realidad interpretada por los hombres y para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente. La interacción social en la vida cotidiana, es una realidad social aprehendida en un *continuum* de tipificaciones que se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan del aquí y el ahora de la interacción. Este *continuum* constituye una estructura y es elemento esencial de la realidad de la vida cotidiana. En los fundamentos del conocimiento de la vida cotidiana está el lenguaje y el conocimiento de la vida cotidiana, donde se considera que la expresividad es capaz de objetivarse; dicha expresividad se constituye en lenguaje y el lenguaje contiene unidades de sentido o signos. Los signos y los sistemas de signos son objetivaciones porque son accesibles objetivamente más allá de la expresión de intenciones subjetivas inmediatas.

En segundo término, la sociedad como realidad objetiva permite describir la institución como una cristalización experimentada por encima y más allá de los individuos a quienes toca encarnarla y se presenta como un hecho externo y coercitivo. Las instituciones se enfrentan al individuo como hechos innegables, persistentes en su realidad, no se pueden desaparecer a voluntad. La actividad humana se convierte en realidad objetiva cuando los productos externalizados de la actividad del actor alcanzan el carácter de objetividad. Los roles representan el orden institucional y aparecen como representaciones y mediaciones del conjunto de conocimientos institucionalmente objetivados.

En tercer término la sociedad como realidad subjetiva se presenta la internalización mediante el proceso de socialización al cual está sujeto todo actor dentro de la estructura social, internalización de la realidad, internalización de la estructura social.

La representación es una mediación entre el nivel de la institucionalización, la realidad como un hecho coercitivo y externo, los roles que representan el orden institucional y la actividad humana que se presenta como realidad objetiva por un lado. Por otro lado, la sociedad como una realidad subjetiva donde la realidad se internaliza por la socialización en la estructura social. Esta mediación constituyen los fundamentos del conocimiento de la vida cotidiana.

La representación debe abordarse desde los lazos intersubjetivos y sociales más que los lazos sujeto-objeto, esquivando la separación existente entre los procesos y los contenidos del pensamiento social; y estudiar la representación en su propio contexto (Moscovici, citado en Banchs, 2000, p. 17).

Las representaciones sociales son construcciones sociocognitivas propias del pensamiento ingenuo o del “sentido común” definidas como “conjunto de informaciones, creencias y opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado” (Giménez, 2000, p. 54). Las representaciones sociales son una construcción de sentido común a un grupo o a una red de grupos de pertenencia; el carácter que tiene de imagen mental está vinculada a un signo construido en este mismo sentido por el grupo. El objeto social se representa a partir de una experiencia sensible, esa sería la parte objetivada de la representación. Sin embargo la dimensión simbólica de dicha representación es por tanto el “estampado mental” que el sujeto “puede” (está en posibilidades de reconstruir) mentalmente. Y esto es precisamente lo que posibilita que cuando el actor vea un *perro* por la calle, “piense” precisamente en *perro* y no en *caballo*; además que pueda pensar en fidelidad, compañía, seguridad y cualquier otro atributo asignado a la experiencia sensible “perro”. Ese es el carácter simbólico y significativo de la

representaciones sociales; como signo (significante/significado) con carácter constructivo, como acto individual de recreación, como acto social basado en la intersubjetividad requerida para que dicha representación tenga el sentido adecuado al grupo o a la red de grupos.

2.1 Formas de representación

Moscovici afirma que la sociedad no es algo que se le impone desde afuera al individuo, los hechos sociales no determinan las representaciones como una fuerza externa (social) que hace impacto sobre los individuos que la componen (citado en Araya, 2002). Las representaciones son generadas y adquiridas, de tal manera se les borra ese lado preestablecido y estático que ellas tenían en la perspectiva de Durkheim. Lo que cuenta no son los estratos sino las interacciones. Es necesario poner el acento en la función de la representación, más que en el agente que la produce.

Jodelet (s.f.) afirma que las representaciones:

...concernen al conocimiento del sentido común, que se pone a disposición en la experiencia cotidiana; son programas de percepción, construcciones con estatus de teoría ingenua, que sirven de guía para la acción e instrumento de lectura de la realidad; sistemas de significaciones que permiten interpretar el curso de los acontecimientos y las relaciones sociales; que expresan la relación que los individuos y los grupos, mantienen con el mundo y los otros; que son forjados en la interacción y el contacto con los discursos que circulan en el espacio público; que están inscritas en el lenguaje y las prácticas; y que funcionan como un lenguaje en razón de su función simbólica y de los marcos que proporcionan para codificar y categorizar lo que compone el universo de la vida (Jodelet, s.f. p. 10).

Sin embargo, Moscovici (1998) afirma, que dependiendo de la relación de posición entre individuos dentro de un grupo, las representaciones podrán constituirse como representaciones hegemónicas cuando son compartidas por todos los miembros del grupo a través de una estructura superior (como un partido, una

ciudad o una nación) sin que hayan sido producidas por el grupo. Parecen ser uniformes y coercitivas. Prevalecen implícitas en las prácticas simbólicas o afectivas y reflejan la homogeneidad y estabilidad de las representaciones colectivas (Moscovici, 1998). En este sentido las representaciones hegemónicas se presentan como la cristalización experimentada, las determinaciones externas y coercitivas, innegables y persistentes en la sociedad como realidad objetiva.

Cuando se habla de sentido común se construye al mismo tiempo la percepción de un sistema de significaciones, el cual como tal, está afuera del actor. El sistema orienta el curso de los acontecimientos y las relaciones sociales, guía la interacción. La disposición que tienen los actores para la interacción y el desempeño del poder tiene que ver con la acumulación de recursos disponibles para imponer sus jerarquías. En este sentido, las representaciones hegemónicas explican, la acumulación de poder por el control de la ideología y la legitimidad (Berger & Luckmann, 1998).

Una representación hegemónica es compartida por un grupo social, el cual representa un objeto social, y sin haber participado necesariamente en la construcción de dicha representación, su carácter coercitivo, lleva a los actores a aceptar dicha orientación; por uniformidad y generalidad prevalecen como incuestionables, implícitas en las prácticas y en su representación.

Según Moscovici, las representaciones sociales emergen por la dispersión de la información, puesto que nunca se posee toda la información necesaria (escasez/superabundancia) o existente acerca de un objeto social que resulte relevante; en segundo lugar surgen por la focalización, o sea cuando una persona o colectividad se focalizan porque están implicadas en la interacción social como hechos que conmueven los juicios o las opiniones; y en tercer término por la presión a la inferencia, puesto que socialmente se da una presión que reclama opiniones, posturas y acciones acerca de los hechos que están focalizados por el interés público, por ello las circunstancias y las relaciones sociales exigen del individuo o del grupo social que sean capaces, en todo momento, de estar en situación de responder (Araya, 2002).

2.2 Funciones de la representación

De acuerdo con Araya (2002), las representaciones sociales desempeñan cuatro funciones: La comprensión que posibilita pensar el mundo y sus relaciones; la valoración que permite calificar o enjuiciar hechos; la comunicación, a partir de la cual las personas interactúan mediante la creación y recreación de las representaciones sociales; la actuación, que está condicionada por las representaciones sociales. Por su parte Giménez (2005) explica también cuatro funciones nucleares de las representaciones sociales: la función cognitiva, porque son el esquema de percepción a través del cual los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y explican la realidad; función identificadora, porque las representaciones sociales definen en última instancia la identidad social y permiten salvaguardar la especificidad de los grupos; función de orientación, porque constituyen guías potenciales de los comportamientos y de las prácticas; y función justificadora porque permite explicar, justificar o legitimar *a posteriori* las tomas de posición y los comportamientos.

Las representaciones sociales permiten enlazar otros contextos al análisis de las prácticas, conjugan sistémicamente los elementos de la identidad que influyen para que el sujeto pueda configurar su visión del mundo, o su mundo de la vida (fenomenológicamente). Por otro lado, se opone a las teorías economicistas o materialistas para el estudio de la cultura, basadas en el materialismo dialéctico que pretenden aplicar la ley de la evolución sociocultural de Marx al estudio de las prácticas en la sociedad de consumo (Harris, 1979).

Las representaciones sociales sirven para explicar la creatividad del actor en tanto mediación entre la sociedad como realidad objetiva y la sociedad como realidad subjetiva: conocimiento de la institucionalización objetiva y la internalización de la estructura por la socialización. El orden institucional determina el estatus-rol del actor, la subjetividad lo habilita para ejercer la función práctica de la representación. La posición (en sentido más amplio que la clase social) es la que

dispone sobre la identidad, los elementos de la identidad (Giménez, 2000) incluyen a los grupos de pertenencia, la visión del mundo (idiosincracia, ideología, representaciones sociales) y la narrativa biográfica. Por lo tanto, la acción social está orientada por características culturales.

La visión del mundo son anteojos a través de los que el actor observa su realidad, contienen un conjunto de informaciones, sistema de creencias y que, a partir de ello, el actor construye su propia “teoría” a partir de la cual, “resuelve” su vida, todo esto en una continuidad/cotidianidad.

¿Por qué no es suficiente la categoría de la clase social y los aspectos superestructurales desde el materialismo dialéctico en el sentido de la ideología y el orden jurídico político de la estructura social? Porque la construcción de las identidades no se basa solamente en estas determinaciones. Actores que pertenecen a diferentes clases sociales pueden compartir conjuntos de informaciones, creencias, opiniones y actitudes (representaciones) ante el mismo objeto. En sentido opuesto, actores de la misma clase social podrían no compartir este mismo conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes. Por lo tanto, la clase social no es una disposición niveladora de la ideología, por lo menos no desde el punto de las representaciones.

2.3 Enfoques de estudio de las representaciones sociales

Las representaciones sociales pueden estudiarse desde dos distintos enfoques: procesual o estructural. Banchs (2000) hace la distinción entre proceso y contenido parafraseando a Jodelet, puesto que las representaciones sociales pueden ser abordadas como producto y como proceso de la apropiación de la realidad exterior al pensamiento. En este sentido, el actor realiza una elaboración psicológica y social de esa realidad.

El enfoque estructural es desde el punto de vista del orden y la continuidad, en él se analizan los aspectos que permiten al sujeto aprehender el conjunto de cognemas, el código mediante el cual se organiza la representación social. El abordaje estructural, privilegia metodologías para identificar la estructura o núcleo de la representación como campo estructurado donde: se despejan los constituyentes de las representaciones; el estudio se centra sobre los contenidos en términos de su sentido y su significación (Banchs, 2000). Otra metodología del enfoque estructural permite estudiar la representación como núcleo estructurante donde se despejan las estructuras elementales alrededor de las cuales cristalizan los sistemas de representación y el estudio se centra sobre los procesos y mecanismos de organización de esos contenidos, con frecuencia, independientemente de su significación.

El enfoque procesual está centrado en las interacciones, en la construcción de significados, en su circulación y en su reproducción/reinterpretación; mantiene un abordaje hermenéutico, y ve al ser humano como productor de sentidos, que realiza análisis de las producciones simbólicas, de los significados, del lenguaje. Y reconoce dos vías de acceso al conocimiento: a) a través de métodos de recolección y análisis cualitativo de datos y b) la triangulación, combinando múltiples técnicas, teorías e investigadores para garantizar confiabilidad en las interpretaciones (Banchs, 2000).

Para cerrar su reflexión sobre los aspectos teóricos de las representaciones sociales, Banchs (2000) recuerda la importancia del léxico para el análisis del objeto de estudio:

Tanto el método como el lenguaje construyen en parte el objeto que estudiamos (...) si es lo mismo hablar de seres humanos o de actores sociales que de sujetos, si es lo mismo hablar de prácticas, acciones o praxis que de conductas, si es lo mismo hablar de discurso, de lenguaje, de comunicación que de cogniciones, esquemas, cognemas, si es lo mismo hablar de sentidos, significados, de símbolos, que de estructuras, de organizaciones o lógicas (p. 3.9).

2.4 Mecanismos centrales de la representación

Existen dos mecanismos que explican la presencia de las representaciones sociales en su papel de mediaciones entre la institucionalización y la internalización: la objetivación y el anclaje. La objetivación “es la tendencia a presentar de modo figurativo y concreto lo abstracto y el anclaje es la tendencia a incorporar lo nuevo dentro de esquemas previamente conocidos” (Giménez, 2005 p. 83).

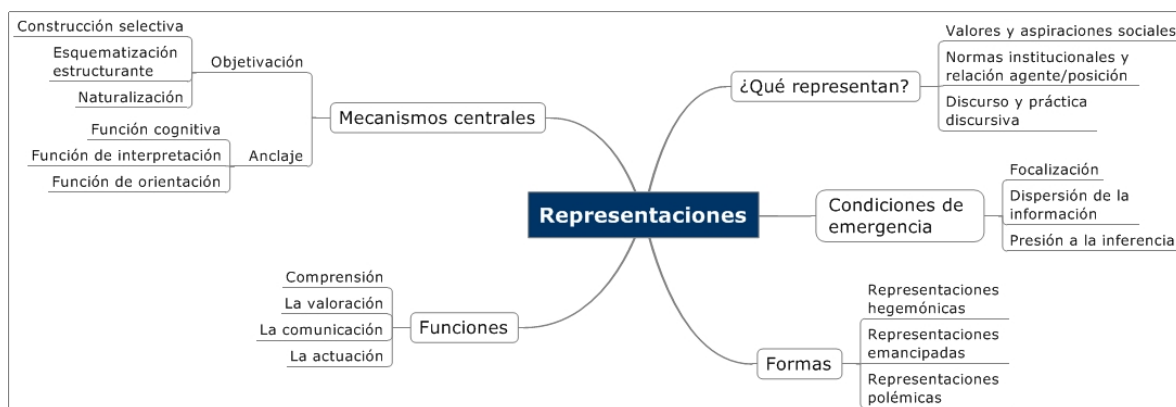
El proceso de objetivación incluye tres fases (Jodelet, 1986). La primera fase es la construcción selectiva que consiste en una selección y descontextualización de elementos de una teoría en función de criterios culturales y normativos; la segunda fase es la esquematización estructurante, considerada como la formación de un núcleo figurativo, la estructura de imagen reproduce la estructura conceptual; y por último la naturalización donde las figuras, elementos del pensamiento, se convierten en elementos de la realidad referentes para el concepto.

El anclaje de las representaciones sociales es una integración cognitiva del objeto representado en el pensamiento preexistente e incluye tres funciones: la primera es la función cognitiva de integración de la novedad; la segunda es la función de interpretación de la realidad; y la tercera es la función de orientación de las conductas y las relaciones sociales (Jodelet, 1986).

Mediante el proceso de anclaje se puede comprender como se confiere significado al objeto representado, cómo se utiliza la representación y como se opera la integración de la representación dentro del sistema de recepción/conversión. Estas tres funciones de las representación estudian la manera en que las externalizaciones de los actores permiten/provocan transformaciones que se enraizan en las instituciones o en el conjunto de representaciones con las que cuenta una institución específica.

En síntesis, a partir de los planteamientos de los diferentes autores que se exponen en este capítulo, las representaciones sociales son una categoría analítica que permite interpretar las prácticas sociales, desde una perspectiva integradora entre las determinaciones institucionales y la contingencia de la acción (Ver tabla 2.2).

Tabla 2.2 Los principales elementos teóricos para el estudio de las representaciones sociales.



Elaboración propia a base de Moscovici (1998); Araya (2002); y Giménez (2005).

Los valores y las aspiraciones sociales, las normas institucionales y la relación agente/posición son representadas. Emergen en condiciones de focalización, dispersión de la información y presión a la inferencia y se constituyen en forma de representaciones hegemónicas. Sus funciones son la comprensión, la valoración, la comunicación y la actuación. Y sus mecanismos centrales son la objetivación y el anclaje.

Después de haber explicado el planteamiento teórico de las representaciones sociales, como una categoría analítica explica la manera en que una ONG construye simbólicamente a su beneficiario, lo reconoce, y de acuerdo a tal construcción, trabaja con el objeto de lograr un impacto en la sociedad, específicamente en este grupo al que se le pretenden brindar los servicios de la organización. Por lo tanto, en el capítulo siguiente se plantea el conjunto de representaciones que operan en las aspiraciones sociales, en el discurso y la

práctica discursiva en función de la relación agente/posición. Se intentará describir con el estudio de caso del Instituto CUNA ¿qué representan? Acerca de las características de sus beneficiarios que han sido constituidos como objeto de representación. De tal manera que a través de la construcción de datos se pretende describir los valores y aspiraciones sociales, las normas institucionales y el discurso y la práctica discursiva desde la organización. Se observará además la función de la representación en cuanto a la comprensión, valoración, comunicación y actuación acerca del objeto representado y sus mecanismos en cuanto su función de orientación y de construcción selectiva como elementos de la objetivación y el anclaje.

En el presente estudio se optó por abordar las representaciones sociales desde el enfoque procesual puesto que se considera a los actores como productores de sentido, la realidad se construye socialmente y desde esta perspectiva las representaciones se constituyen en mediaciones entre las cristalizaciones del orden y la estructura social; y la internalización de la cultura. En este sentido las representaciones son tipos establecidos históricamente sin embargo, son recreados por los actores en el campo social.

* * * * *

Capítulo 3. Representaciones de la preservación de la cultura indígena

En este capítulo se reconstruye la trayectoria del Instituto CUNA desde su formación en 1992 hasta el 2007, paralelamente se expone el conjunto de representaciones sociales de lo indígena en el desempeño y el discurso del CUNA. Se consideran como fuentes de información, el testimonio del antropólogo Michael A. Wilken Robertson, por su visibilidad preponderante en las actividades del Instituto por lo menos durante quince años, y porque se desempeñó como director ejecutivo del CUNA desde 1992 hasta el 2002. Además se integra información proveniente del boletín informativo del CUNA, el cual se publicó desde 1992 y hasta 2003.

De acuerdo al objetivo general de este estudio, así como de los objetivos específicos que se plantearon, y los fundamentos teóricos de las representaciones sociales de Araya (2002) y Giménez (2005), la información disponible acerca del CUNA se analiza para explicar cómo los valores y aspiraciones sociales, las normas institucionales y la relación agente/posición; así como el discurso y la práctica discursiva de CUNA, representan la cultura indígena, además de qué manera las representaciones funcionan para comprender, valorar, comunicar y actuar acerca del objeto que representan.

Desde este planteamiento se organiza este capítulo que describe las representaciones acerca del indígena en el Instituto CUNA, organizándola a través de los actores, sus acciones, el periodo de tiempo, y los proyectos y programas que dieron sentido a estos quince años de desempeño.

3.1 Formación del Instituto

La primera idea sobre la creación del Instituto surge en los años ochenta cuando Michael A. Wilken (en adelante Mike), vivió tres meses en la comunidad paipai de

Santa Catarina en el municipio de Ensenada. El motivo de su estancia fue realizar un estudio de campo como parte de una práctica al final de su carrera de antropología, la cual estudiaba en la Universidad de Santa Cruz en California. Al respecto Mike comentó:

Conocí a la gente de la comunidad y tuve la oportunidad de trabajar con personas que fallecieron después, como don Benito P. historiador de la comunidad. Fue algo muy bonito poder trabajar con artesanos y documentar todo lo que pudiera de la cultura tradicional. Margarito C. era amigo de mi abuelo y de mi primo, Glenn R. Mi abuelo los conocía porque en aquellos años, había un arreglo. Mi abuelo tenía tierras en la costa, en invierno bajaba el ganado de sus amigos paipai y en verano lo subía a la sierra de los paipai. Glenn, mi primo andaba involucrado en ese negocio.

Después de su estancia de tres meses en la comunidad, Mike quería mantener el contacto con los paipai y conocer y convivir más con ellos, incluso ver cómo podía ayudarlos y al mismo tiempo tener una actividad para ganarse la vida. Los paipai le hacían saber que requerían apoyo para vender más artesanías porque en esos años casi nadie les compraba, y solamente elaboraban artesanía por encargo. Aunado a lo anterior había condiciones de marginación en el acceso a servicios de educación y salud. Tampoco utilizaban las ollas y canastas de manera cotidiana sus utensilios de cocina más bien eran de plástico, metal y vidrio. Mike comenzó a comprar estos objetos para venderlos como artesanía en Estados Unidos y ocasionalmente siguió redactando un artículo para algún periódico académico y alguno que otro de divulgación de la cultura indígena yumana; a través de la difusión de estos artículos algunas personas le preguntaban cómo podían ayudar a los indígenas de los que se hablaba en estos escritos. Mike afirma:

De ahí nació toda esta idea, a partir de ahí comencé a crear relaciones con la gente con la que trabajé, con las autoridades culturales y con los artesanos. Me decían que si compraba ollas, porque era uno de los motivos por los que hacían su trabajo y pues, yo era estudiante no podía comprar mucho.

Años después, y por razones ajenas al trabajo como antropólogo, Mike se estableció de manera definitiva en Ensenada, B. C.; una vez en su nuevo lugar de residencia, reestableció el contacto con la gente indígena que ya conocía y estableció nuevas relaciones y amistades.

En 1992 Mike conoció a Moisés S. y ambos coincidieron en muchas ideas; informalmente, comenzaron a trabajar juntos para ayudar a los indígenas. En ese año indígenas yavapai provenientes de Arizona, visitaron Santa Catarina; Mike y Moisés, asistieron y realizaron funciones de traducción entre los yavapai y los paipai, del inglés al español. Desde ese momento, vieron que muchas oportunidades se perdían porque no estaban organizados y decidieron formar el Instituto de Culturas Nativas de Baja California, mejor conocido como CUNA. Sólo eran ellos dos, y convencieron a varios amigos del abuelo de Mike, por ejemplo al doctor Carlos E., a David A. y a Consuelo V. para que ayudaran con la formación de la institución. Mike pensaba que incluso por cuestiones legales era oportuno contar con una organización, poder recibir apoyos que permitieran hacer más cosas, pensaba que podía haber algo más allá de un individuo.

Para la formalización de la organización colaboraron diferentes personas de manera voluntaria, por ejemplo, abogados como José A. o Guilebaldo S., gran amigo de su abuelo, quien sin cobrar se ofreció a tramitar la protocolización de la asociación. Solamente pagaron los gastos del trámite, pero no los honorarios del abogado. Guilebaldo S. les dio un machote para asociaciones que adecuaron a lo que pensaban entonces que serían sus estatutos:

Llegamos a conformar unos estatutos que pensamos podrían permitirnos la flexibilidad de trabajar en las áreas que queríamos, los revisamos como grupo y básicamente, había unos pequeños cambios pero era un esqueleto de lo que deseábamos hacer.

El 15 de diciembre de 1992 se constituyó formalmente el Instituto, a dicho acto asistieron: David A., Moisés S., Miguel W., Carlos E., Martha E. y Consuelo V. Más adelante el documento del Acta Constitutiva detalla que fueron los primeros tres

actores comisionados para la redacción de los estatutos a partir del objeto social que ya se había definido.

El objeto social del CUNA quedó definido como: “Trabajar por la preservación de las culturas indígenas nativas de la península de Baja California” (Instituto CUNA, 1993); se consideran las culturas nativas kumiai, paipai, kiliwa y cucapá, todas excepto la cucapá dentro del municipio de Ensenada. El objeto incluía además, el establecimiento de una red de ayuda médica y el establecimiento de clínicas en las comunidades, el establecimiento de sistemas educativos bilingües y el establecimiento de escuelas, la implementación de talleres de arqueología, lingüística, etnografía, historia universal, la grabación de cuentos, cantos y leyendas, la edición de folletos y libros; traducción de textos indígenas, realización de estudios arqueológicos sirviendo el CUNA como mediador con universidades, instituciones y fundaciones; formación de grupos de voluntarios; realización de intercambios culturales con diferentes comunidades indígenas; y el establecimiento de talleres de artesanía indígena, su promoción y venta.

Para que Mike pudiera participar de manera segura en el proyecto del CUNA, debía arreglar su estancia en el país y una de las opciones era que fuera contratado por una organización. Por ello CUNA le dio una carta que decía que le ofrecían trabajo como director, con la cual pudo hacer sus trámites para permanecer en México. Comenta que ese no era el motivo principal para formar CUNA, pero estaba decidido de que iba a encontrar una manera de ganarse la vida aquí, haciendo algo que le gustaba y que aportaba algo. Recuerda que:

Incluso en el primer viaje a Arizona pregunté a Eufemio S. ¿cómo ves si formamos esa organización... se vería mal que yo ganara un sueldo? me dijo: “... yo no lo vería mal”. Después me di cuenta que sí era un gran problema, la gente tiene esa percepción de que uno está ahí nomás para ganar a costa de los demás... o aprovecharse de la situación.

Las principales acciones del CUNA, tanto en su etapa de formalización como en los primeros años de desempeño, estuvo guiada por actividades totalmente

encaminadas a la promoción y difusión de la cultura yumana, en el sentido de promoción y venta de artesanía, participación en eventos interculturales e indígenas, principalmente. Los actores importantes en esta etapa son los indígenas a quienes el CUNA invita a participar en estos eventos en México y Estados Unidos y que son considerados como autoridades o representantes en el campo de la cultura: entre ellos se cuenta a los conocedores de la tradición oral, a los cantantes, a las artesanas (mujeres paipai, principalmente de Santa Catarina).

Una de las maneras que Mike encontró para ayudar a los paipai, fue la compra-venta de artesanía, los mercados que mejor la pagaban estaban en Estados Unidos; desde sus inicios ya hasta la actualidad el CUNA realiza esta actividad de manera regular; y siempre se ha visto como una manera de mantener el contacto con los indígenas locales y también de mantener visitas regulares a las tribus en Estados Unidos.

Los socios fundadores del Instituto elaboraron una definición de los indígenas que se considera como una manera de objetivar valores y aspiraciones sociales, que se cristalizan a través de la articulación de las prioridades para quienes serían los beneficiarios de las acciones del CUNA. La redacción de los estatutos refleja esta expectativa de considerar a los grupos indígenas como una identidad étnica que requiere, sin discusiones, de allegarse de beneficios que quizá no buscaron, pero que por su condición de marginación y pobreza los hace acreedores a éstos.

3.2 Promoción y difusión de la cultura en México y en Estados Unidos

En 1993 Mike fue ganador de la beca otorgada por el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), con el proyecto “Paisajes desde la memoria de los paipai” (*Landscapes from the Paipai memory*) (Castillo, 1994).

Este proyecto permitió desarrollar las primeras actividades como Instituto CUNA, en cuanto a promoción y rescate cultural.

Sin embargo, la actividad que da sentido de existencia al CUNA durante los primeros años de trabajo y de manera periódica fue realizar viajes a eventos indígenas y culturales a Estados Unidos. A estos viajes invitaban a artesanos y cantantes o a quienes eran considerados como autoridades o representantes culturales indígenas. En 1993, se realiza el primero de estos viajes de intercambio cultural con la participación de siete indígenas para asistir a la décima edición de la Feria Indígena del Museo del Hombre en San Diego. Asistieron en aquella ocasión: Josefina Ochurte, Otón Castro, Benito Peralta, Gregorio Castro, Trinidad Ochurte y Eufemio Sandoval (Santos & Castillo, 1993).

Aunque al principio contaban con escasos recursos y con dificultades cubrían los costos de gasolina por ejemplo, Mike vendía artesanía de los mismos nativos cuyos ingresos menciona, utilizaba para cubrir estos gastos; también vendía artesanía de Oaxaca. Después algunas comunidades interesadas en Estados Unidos pagaban los gastos del viaje por lo menos, aunque no pagaran algo extra por el trabajo de organización, excepto en la comunidad kumiai de Viejas (la reservación de *Viejas Band of Kumeyaay Indians*), en California y ya en años recientes en Anza Borrego, donde Mike comenzó a cobrar por la coordinación de estos viajes.

Una de los factores que conllevó a la consolidación de CUNA, fue este tipo de eventos en California y Arizona, puesto que ayudó a darse a conocer a los artesanos indígenas y los indígenas en Estados Unidos. El CUNA creció gracias a la relación con la gente de las comunidades locales así como con los contactos que se establecían durante los viajes y en otro tipo de eventos. Al inicio, el grupo que de manera periódica llevaba a estos representantes culturales a eventos al otro lado fueron Moisés S., Laura M. y Mike, quienes tenían de alguna manera la posibilidad de servir como intérpretes o como guías. Como relata Mike,

... tenía más ventajas simplemente por el idioma, hablar inglés y español, saber cómo usar correo electrónico y ese tipo de cosas. Yo hubiera querido que [los indígenas] tuvieran contacto más directo, pero la principal barrera es el idioma y las cuestiones culturales, por ejemplo ¿cómo manejar en Estados Unidos? tener un carro con un seguro y todo para manejar; y saber cómo encontrar los lugares, cómo manejar en *freeway*. Algunas de esas cosas se han superado y hay gente como Abelardo C. que puede ir a donde sea, es muy bueno. Lo que no se ha logrado superar es hablar inglés.

Esta actividad requería de gestionar antes, durante y después el viaje trámites y papeleos, tales como los permisos para que los nativos que no contaban con visa pudieran cruzar la frontera por ejemplo, los nativos no hacían estas gestiones de manera independiente. El personal del CUNA iba por ellos hasta su comunidad, los llevaba al evento, les conseguía hospedaje y alimentación, les ayudaba a poner precio a su artesanía, les ayudaba con el cobro en dólares y dar cambio y los regresaba de nuevo a su comunidad al término del evento.

Ésta actividad se realizó de manera permanente durante los primeros quince años del CUNA, año con año continuaron los viajes de intercambio cultural. Por ejemplo, un segundo viaje a la Feria Indígena de San Diego el 11 y 12 de junio de 1994 en San Diego, California, esta vez asistieron ocho indígenas, Celia y Cresencia Silva de San José de la Zorra (kumiai), un grupo de artesanas paipai de Santa Catarina compuesto por Teresa y Margarita Castro, Tirsa Flores, Teresa Aguiar, Raúl Sandoval y Manuela Aguiar (Ritchie, 1994b).

En noviembre de 1994 indígenas de cinco comunidades diferentes visitaron el Museo de Historia Natural de Santa Bárbara, donde compartieron aspectos de su cultura, música tradicional, danza y artesanía. De camino a este evento realizaron una presentación en el Teatro de la Casa de la Cultura en Tijuana, donde participaron Juan Albáñez (cantante tradicional) de Santa Catarina, María Emes (cantante) y Juan Aguiar de la comunidad kumiai de San Antonio Necua, y Gloria Castañeda (cestería y cantante) de San José de la Zorra, Juan Bernardo Aldama (cantante) de La Huerta, Benito Peralta (cuenta cuentos de Santa Catarina); y las

artesanas de ollas de Santa Catarina Manuela Aguiar, Josefina Ochurte y Margarita Castro (Ritchie, 1995). Del 17 al 23 de noviembre de 1994 siete artesanos nativos asistieron a dos importantes ceremonias y *pow wow* en las comunidades yavapai de Arizona. Macario Ochurte, Raúl Sandoval, Lupita Espinoza, Teresa Castro, Gloria Castañeda, Tirsa Flores y Celia Flores. Para este viaje, la comunidad yavapai de *Fort Mc Dowell* prestó un vehículo con chofer para el traslado de los indígenas. Durante este viaje también visitaron la comunidad de *Prescott* (Martínez 1995). El 18 y 19 de septiembre de 1999, seis artesanos paipai asistieron al Festival de las Artes Pai (yavapai, hualapai, havasupai), realizado en *Flagstaff*, Arizona; fueron Celia y Tirsa Flores, Manuela Aguiar, Raúl Sandoval, Josefina Ochurte y Celia Silva. Al regresar de dicho festival el grupo de artesanos visitó la nación yavapai-apache de Camp Verde (Wilken, 1999).

A todas estas actividades asistieron actores considerados representantes culturales: cantantes y artesanos, principalmente.

Una de las consecuencias de esta forma de actuar fue que algunos artesanos esperaban que se les invitara de manera más constante o permanente a estos eventos, según relata Mike,

Vender artesanía generó una dependencia de las artesanas quienes me estaban esperando... no quería comprometerme a toda la vida estarles comprando (...) realmente no era el gran negocio.

Sin embargo, a lo largo del tiempo llegó a establecerse un calendario anual de eventos donde los artesanos y cantantes principalmente pueden ir y ganar un dinero por realizar éstas actividades relacionadas a su identidad indígena.

A estas autoridades tradicionales o representantes culturales se les mostraba como depositarios de la cultura yumana en Baja California, para esto funcionaron de manera eficaz los viajes de intercambio cultural. Con el paso del tiempo algunos actores indígenas comienzan a desarrollar habilidades para hacer por su

cuenta todo este tipo de gestiones y establecer contactos para asistir sin CUNA a eventos en Estados Unidos. Esto en algunas ocasiones fue visto desde el CUNA como un problema si los intereses de los grupos indígenas no podían ser resueltos a través de los servicios del Instituto:

Responder a lo que realmente son los planteamientos y la energía de la gente (...) ¿Dónde esta su energía? ¿Qué quieren hacer? Aunque no siempre va a coincidir con lo que quiere hacer una organización y no siempre va a coincidir con lo que quieren apoyar las fundaciones.

Otra actividad que se ha mencionado es el caso de los cantos indígenas. Desde el principio quedó establecido en los estatutos de la organización la documentación de estas tradiciones a través de medios técnicos como el *cassette*:

A mí me gustaba hacerlo como parte de los proyectos, por ejemplo, me tocó grabar las canciones de Trini, Trinidad O., que ya después llegó a ser una de las cosas más importantes que hice en esos años. Hasta después nos damos cuenta, algo que hicimos aquí, en dos horas en la casa, porque Trini quería tener un *cassette*. Falta todavía mucho para interpretar la tradición de las canciones de él y también de los demás cantantes que ha habido.

La música indígena y en específico el canto con bule (sonaja), forma parte de las características culturales que deben ser preservadas por el CUNA, es un elemento que para el Instituto permite hacer visible la identidad. Por lo tanto, quienes mantienen viva esta práctica son reconocidos como indígenas porque eso demuestra su identidad viva. Además, se consideró como una vía para reestablecer los lazos perdidos con los grupos nativos en Estados Unidos; un cantante es un representante de la cultura, un embajador de la identidad.

En el caso específico de la elaboración de canastas (kumiai) y ollas (paipai), entre otras actividades, a partir de 1998 el CUNA lleva artesanos que son considerados como expertos para impartir clases verano de cultura tradicional en la comunidad *kumayaay* de Viejas en California. Las clases y talleres incluyen “alfarería, cestería, elaboración de cuerdas de fibra de agave, preparación de bellota, cantos y danzas tradicionales, uso de plantas naturales, lenguaje y más recientemente

embellecimiento natural a través de faciales de barro y shampoo de yuca” (CUNA, 2000, p. 1). Las clases de verano desde entonces, se convirtieron en una de las fechas fijas donde los nativos de Baja California podían impartir clases de cultura y ganar dinero a cambio.

Estas visitas incluyeron reservaciones en Arizona como por ejemplo cuando asistieron Josefina Ochurte, Teresa Castro, Celia y Tirsa Flores a un taller de manufactura de cerámica paipai, financiado por la Nación Yavapai-Apache de Campo Verde. En esa ocasión, las artesanas mostraron el proceso de recoger barro, procesarlo, darle forma a la olla y hornearla (CUNA, 2000). Otro viajes realizados fueron en *Orme Dam* en la comunidad Yavapai de *Fort Mc Dowell* y al *Grossmont College* en San Diego (Wilken, 2001).

Como se ha mencionado, desde el CUNA se veía que era necesario que los indígenas participaran de manera activa en el desarrollo de actividades de promoción y difusión cultural. Se pensó que una de las maneras de lograrlo era a través del establecimiento de tiendas o talleres en Ensenada, porque además en los primeros quince años de desempeño del CUNA los principales mercados para la venta de artesanía estaban en Estados Unidos. Por ello desde el inicio se veía la importancia de difundir la artesanía en la localidad, para crear un mercado local también.

En 1994 se abrió un taller de artesanía indígena con canastas kumiai, cerámica paipai, chakira cucapá y juegos kiliwas. Dicho taller estuvo instalado en el edificio histórico de la Ex-Cárcel, y se organizó en conjunto con el Instituto Nacional Indigenista, el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el M.I.U.L.I. asociación indígena de origen oaxaqueño (Wilken, 1994b).

Aunado a las actividades de intercambio cultural en territorio estadounidense, gran parte de las relaciones sociales que se establecían y que beneficiaban el intercambio cultural y la promoción de las actividades del CUNA, se dio a través

de los encuentros indígenas Kuri Kuri. Por ejemplo, el 21 de mayo de 1994 se realizó el tercer encuentro de todas las naciones, en la Villa de San Miguel en Ensenada, Baja California (Auka, 1994). Este evento que organizó el CUNA, fue una reunión de grupos indígenas de ambos lados de la frontera, donde se realizaron actividades como cantos, danzas, venta de artesanías de diversos tipos, clases de idioma y demostraciones de los proyectos del CUNA, tales como los Sistemas de Información Geográfica, que se expusieron durante la edición del 2000 del Kuri Kuri, e incluyó la presentación de un cartel, así como presentaciones del funcionamiento de los sistemas de información geográfica, proyecto que se realizó en conjunto con la UABC y los mismos indígenas.

Este tipo de eventos incluían a indígenas kumiai, paipai, kiliwa y cucapá, además de indígenas *kumeyaay*, *havasupai*, *cocopah*, *quechan* y mixteco. En estos eventos el CUNA promovía espacios para discutir la efectividad de los objetivos de los programas y los indígenas, así como con otras organizaciones mexicanas y extranjeras (Wilken, 2000a). El 4 y 5 de agosto de 2001, se realizó el cuarto encuentro Kuri Kuri en la Villa de San Miguel en Ensenada (Ver imagen 3.1); en el cual participaron indígenas kumiai, paipai, kiliwa y cucapá del estado; triquis de Oaxaca; así como *kumeyaay*, *havasupai*, *hualapai*, *yavapai*, luiseño, cahuilla y *cocopah*. En la organización del evento participaron *International Community Foundation*, Fundación La Puerta, A. C., Secretaría de Desarrollo Social del Estado, *Southwest Center for Environmental Research and Policy* (SCERP), Nativa Eco-arte Indígena y el Comité de Turismo y Convenciones (COTUCO). La estructura organizativa del evento se conservó en sus distintas ediciones, en el sentido de ser un espacio de encuentro entre indígenas de las dos naciones y además un escaparate para las actividades del Instituto (Cruz, 2001).

Imagen 3.1 Bendición con Salvia por Teodora Cuero (kumiai) y Esperanza Castro (paipai) durante la realización del kuri kuri en 2001, en la playa de San Miguel en Ensenada, B. C.



Foto: Archivo CUNA (2001).

Como se ha mencionado, desde el CUNA existe la percepción de que los proyectos de promoción de artesanía no han sido del todo exitosos debido a que se desconocen los intereses de los artesanos, quienes han aceptado la mayoría de las veces las invitaciones a participar en los eventos donde el CUNA les convoca. Sin embargo, en el CUNA querían ver que la gente desarrollara una capacidad de gestión de acuerdo a como lo ha hecho el CUNA todos estos años. Una de las percepciones es que el artesano mantiene como preocupación principal el bienestar económico personal y familiar, por encima de los intereses “comunales”. Según Mike,

Difícil que sean muy altruistas y que piensen en su propia comunidad ... y menos en todas las comunidades de Baja California porque compiten con gente de su misma comunidad, no hay una motivación económica, no hay una ideología comunal que los una, al contrario hay muchos factores que los hacen querer hacer las cosas por su cuenta, y ahí sí creo que es muy conveniente que haya una organización externa que trabaje con las comunidades para ayudarlos a unirse, a unirse hasta que vean las ventajas de trabajar como una organización estatal.

El Instituto CUNA por lo tanto desea promover la artesanía y desea que haya una mayor independencia, sin embargo no está satisfecho con los resultados, puesto que la expectativa acerca del cómo, se organizan los grupos indígenas, no coincide con las aspiraciones desde el CUNA.

Ciertas normas institucionales y aspiraciones sociales hacen pensar al personal del CUNA que la mejor manera de organizarse era en grupo, para hacer frente a las condiciones del mercado. Desde la posición de quienes laboran en la ONG esto es una prioridad y la mejor manera de hacerlo. Sin embargo, entre los artesanos nativos sucede lo contrario:

Trabajar en los diferentes niveles de producción y mercadeo que fueran apropiados para ellos. No había tanto problema para la producción, nunca vi eso como un problema; a lo mejor en un futuro sí; por lo pronto, el problema era que producían y no tenían como venderlo. Buscamos la manera de ayudarlos a vender más en sus comunidades, en la región y en el extranjero. Mediante el padrón de artesanos los compradores llegarían directamente a la casa del artesano. Mediante la organización de un grupo de artesanos podrían gestionar más recursos para eventos y actividades; y proyectos para dar apoyo a artesanos aquí en la región. También la otra parte al tratar de crear a través de ese grupo de artesanos una manera de aprovechar los mercados en Estados Unidos y a largo plazo pues vender por Internet a todo el mundo.

En 1994, el CUNA organizó una exhibición permanente en el Museo de Historia de Ensenada, localizado en el Ex Hotel Riviera del Pacífico; la cual fue organizada en conjunto con miembros de las comunidades indígenas. La exhibición fue titulada “Etnias de Baja California, recorriendo antiguos senderos” (CUNA, 1994b), y constó de dos fases, la primera muestra la situación actual de los grupos yumanos y va hacia atrás recorriendo miles de años de historia. La segunda fase incorpora pinturas, dibujos, videos, artesanía ancestral y contemporánea y otros objetos que caracterizan la identidad cultural de estos grupos indígenas (Wilken, 1994a). Esta misma muestra se exhibió de octubre de 1998 a marzo de 1999 en el Museo del Hombre de San Diego, para lo cual se recibió financiamiento del *California Council*

for the Humanities y el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (CUNA, 1998). En 2001, la exposición estuvo alojada en el edificio histórico de la Ex-aduana marítima, lugar de las oficinas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). La exposición incluyó piezas contemporáneas de los indígenas locales, así como objetos arqueológicos de los tres principales periodos de la región (Wilken, 2001).

3.3 Asistencia médica

En 1994 el CUNA plantea el programa de la Red de Ayuda Médica, el cual planteó el objetivo de brindar servicios de salud a indígenas (kumiai, paipai y kiliwa principalmente) marginados de los servicios de salud que brinda el gobierno de Baja California, y como una manera de prolongar la vida de los adultos y ancianos de las comunidades; es decir, una manera de preservar la “única y valiosa cultura” de estos pueblos nativos de Baja California (Harris & Wilken, 1994). La Red de Ayuda Médica planteó trabajar en tres diferentes niveles, hacia el interior de las comunidades, organizando visitas regulares de médicos practicantes y especialistas; dentro de Baja California, organizando un directorio de médicos, laboratorios, instituciones, farmacias y otros que puedan donar servicios o recursos para casos especiales; y en los Estados Unidos, para aquellos casos que requieran de alta tecnología que sólo pueda estar disponible en aquel país (Harris & Wilken, 1994).

Este proyecto recibió recursos económicos de comunidades indígenas en Estados Unidos principalmente, por ejemplo en el año 1999 y 2000 sumaron 71 mil 500 dólares en donativos que se destinaban al pago de recetas surtidas en farmacias con las cuales el CUNA tenía crédito; para el pago de estudios de laboratorio clínico, para el pago de servicio de rayos X, así como pagos de servicios hospitalarios y otros gastos relacionados, tales como renta, teléfono, salarios de quienes laboraban en esta área (Cruz & Bernal, 2002).

Los donativos provenían de comunidades tales como Barona, Viejas, *Fort Mc Dowell*, *Sycuan*, Campo Verde y Prescott; además de donativos de otras organizaciones como *International Community Foundation* y el distrito 4100 del Club Rotario de Ensenada. En 2000 los servicios de la Red de Ayuda Médica incluyeron a los pobladores del Mayor Cucapá, con la realización de la primera brigada médica en aquella comunidad (Cruzher, 1999; 2000).

En 2001, este proyecto inició, además del servicio de consulta y estudios especializados, la realización de actividades de capacitación para la promoción de la salud y organizó comités de salud en cada comunidad. Este trabajo fue en conjunto con el Centro de Salud Esperanza y la Reservación de Barona de California, así los indígenas asistieron a un curso de Promotores de Salud del 10 al 22 de agosto de 2001 en Tijuana. En estos cursos trataron temas como diagnóstico comunitario, promotores comunitarios, promoción de la salud, estrategias educativas, signos vitales, prevención de accidentes, reanimación cardiopulmonar, diabetes mellitus, salud en mujeres, salud en los niños, tuberculosis y SIDA. Se hizo especial énfasis en la diabetes por ser uno de los problemas de salud y causa de muerte más frecuentes entre los yumanos (Ceseña, 2001).

Otras actividades relacionadas con la Red de Ayuda Médica fueron las brigadas médicas que se llevan a las comunidades, dependiendo de la disponibilidad de recursos para traslado de médicos, gestiones para que personas de la tercera edad sean atendidos por el ISSSTECALI, además de gestiones ante el Instituto de Servicios de Salud del Estado (ISESALUD). Además las brigadas médicas que realizan los Médicos Voladores y las actividades en conjunto con el Centro de Salud Esperanza en Tijuana (Ceseña, 2002).

La amenaza de la pérdida de la cultura, se intenta resolver a través de la oferta de servicios de consulta médica y de pago de medicamentos. El financiamiento para estos servicios provino en gran medida de tribus indígenas de Estados Unidos

quienes hicieron donativos fuertes de dinero que era empleado para cubrir estos gastos. Así una doble función de los intercambios culturales fue el estrechar estos lazos entre los indígenas a ambos lados de la frontera.

3.4 Apoyo a la educación

En 1999, CUNA implementó un programa de becas para estudiantes de secundaria y preparatoria, el cual nació por la iniciativa de personas de *Lakewood Village Community Church*, quienes contactaron a Mike porque tenían gente de su iglesia que desde hace años deseaba apoyar la educación en las comunidades indígenas, y todo lo que hacían no cumplía con las expectativas de los donantes.

En un periodo que va del 2000 al 2002, se pueden contabilizar un total de 316 becas entregadas a estudiantes de secundaria, preparatoria y universidad, por un monto total de 231 mil 802 pesos (Cruz, 2000, 2001a; Cruzher, 2000, 2001). Los principales patrocinadores fueron además de la iglesia que inicia el programa, la *Fort Mc Dowell Yavapai Community* (Cruzher, 2000), y las tribus *kumeyaay* de Viejas y *yavapai* de Prescott (Castillo, 2002a).

Para el 2002, el Instituto reporta dos años de operación del programa que sólo otorgaba becas a los estudiantes, y se reconoce el beneficio para estudiantes de secundaria, preparatoria y universidad. Una de las metas que se plantearon en aquel momento fue ampliar el número de becas a nuevos estudiantes dentro del programa, abatir la deserción escolar y mejorar calificaciones, brindar asesoría, otorgar orientación vocacional y atención psicopedagógica (Castillo, 2002a).

Posteriormente, el programa realizó un campamento como actividad complementaria a la entrega de becas: por ejemplo, un campamento pedagógico que tuvo como objetivo propiciar el acercamiento intercultural, y reforzar la motivación hacia el estudio, mejorar sus tradiciones culturales, así como apoyarlos con becas para continuar sus estudios. Este campamento se realizó el 23 y 24 de

mayo de 2002 en el Rancho Bandido de la Sierra de Juárez. Para la organización del campamento intervinieron también el Sistema Educativo Estatal, el Departamento de Educación Indígena y la Fundación para la Niñez. Las actividades realizadas encaminadas a formar parte de los talleres de cultura tradicional fueron: canto y danza kumiai por el profesor Anselmo Domínguez, artesanía cucapá por Sonia Moreno, pinturas rupestres por Bernardino Domínguez, atrapa-sueños por Víctor Arenívar, y el juego de “*piaak*” por Joel Cota. También hubo un taller de elaboración de tortillas de harina impartido por las maestras Carmen Arce y Carmen González. Los objetivos que el CUNA se propuso en esta actividad fueron que los estudiantes continúen sus estudios de secundaria y profesional, la apreciación de sus valores culturales y tradiciones; y el fortalecimiento de su identidad étnica (Castillo, 2002b).

Al interior del CUNA tenían muchas ideas de cómo enriquecer el trabajo que se hacía como parte del programa de asistencia educativa o becas, según señala Mike,

Nos dimos cuenta que había mucho más que una ONG podía ser mucho más allá de dar becas para apoyar la educación en las comunidades. Empezamos a platicar cómo se podía aprovechar mucho más el hecho de que este grupo de jóvenes recibía ese apoyo; pero también podíamos juntarlos no sólo para la entrega de becas sino para fortalecer los lazos entre las diferentes comunidades. Para comenzar a ver los problemas que tienen en común, para crear oportunidades de ayudarlos con la transición a un empleo; sobre todo la idea que pudieran trabajar en un empleo que beneficiara a sus propias comunidades. Muchas veces, salen y van directamente al sector privado cuando egresan de la escuela, nos dimos cuenta que lo de las becas era simplemente un principio, una base para un programa que realmente debe ser muchísimo más amplio, que desafortunadamente no ha ido más allá de ser un programa de becas.

Los principales actores beneficiados durante la implementación del programa de apoyo a la educación son como se ha mencionado los estudiantes de secundaria, preparatoria, carrera técnica y universidad, de tal manera que el apoyo económico

llegaba cada seis meses, cuando se les pagaba su apoyo a cada estudiante a cambio de cartas de agradecimiento a los donantes, boleta de calificaciones y comprobantes de gastos de la beca anterior proporcionada. Los valores y aspiraciones sociales estuvieron encaminados a lograr que la inversión en educación pudiera a mediano plazo, ser una inversión que se quedara en la comunidad de origen del estudiante; lo que se lograría a través de orientación vocacional y las actividades de fortalecimiento de su identidad indígena.

3.5 Conservación del medio ambiente

En 1995 se realizó un proyecto financiado por la Comisión de Cooperación Ambiental (CCA) por 55 mil dólares para elaborar un diagnóstico de las comunidades. En aquellos años no existían en el gobierno local documentos que sintetizaran toda la información importante de cada comunidad, como su ubicación, el medio ambiente en el que se encuentran, los servicios con los que cuentan o no cuentan. Por lo que el CUNA consiguió este apoyo para ordenar la información disponible en un documento y el trabajo se hizo en conjunto con Claudia L. y la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). En ese tiempo había un gran interés en crear sistemas de información geográfica (SIG); y se veía como una prioridad dentro de los proyectos posibles.

El SIG siguió mejorándose pero ayudó mucho a que las fundaciones, el gobierno, incluso las comunidades, se dieran cuenta que CUNA entregaba productos o resultados reales; y que cumplimos cuando prometimos que iríamos a las comunidades a hacer entrevistas.

En 1996, CUNA participó en el proyecto llamado "*Building a Kumeyaay Environmental Strategy: A US-Mexico Border/Frontera 2000 Community Planning Project*", donde fungió como enlace entre la tribu de Campo en California y las comunidades nativas en Baja California, realizando los arreglos necesarios para las pruebas de agua y mejorando la comunicación entre ambas comunidades (CUNA, 1995). El proyecto fue financiado por el Programa Fronteras/Borders

2000, diseñado para diagnosticar los requerimientos en la calidad del agua de algunas comunidades indígenas en Baja California (La Huerta, San Antonio Necua, San José de la Zorra, Juntas de Nejí y la comunidad paipai de Santa Catarina), con la ayuda de indígenas de Estados Unidos. Dicho proyecto se realizó a través de la Agencia de Protección Ambiental de Campo (*Campo Environmental Protection Agency*, CEPA), quien proveyó de asistencia técnica. El Instituto CUNA sirvió como vínculo oficial entre las comunidades y observó los aspectos culturales del proyecto. Miembros de la Universidad de Concordia también proveyeron de asistencia técnica (Castillo, 1996).

Aunado a lo anterior el proyecto diagnosticó la infraestructura y la calidad del agua en las comunidades mencionadas; los resultados fueron publicados con el nombre de "*Water Quality in the Kumiai Communities of Baja California*" y fueron presentados en la reunión binacional kumiai en Tecate Baja California, organizado también por el CUNA.

Posteriormente se publicó el documento titulado "Desarrollo sustentable para las comunidades indígenas de Baja California" (*Sustainable development in the indigenous communities of Baja California*,) como producto de un año de estudios en conjunto con miembros de las comunidades, investigadores universitarios, especialistas de mercados, organizaciones de base y representantes del gobierno. El proyecto, coordinado por CUNA y financiado por el Consejo para la Cooperación Ambiental (*Council for Environmental Cooperation*), evaluó los requerimientos necesarios para el desarrollo sustentable considerando tres aspectos: el territorio visto como la base fundamental para el desarrollo integral; el medio ambiente y las actividades productivas; y por último los factores sociales y económicos. De acuerdo con el planteamiento del proyecto, si se resuelve el problema económico y ambiental desde su base, otros problemas sociales son resueltos, tales como: desempleo, pobreza, ignorancia y servicios de salud (Santos & Leyva, 1998).

En 1997 y 1998, CUNA participó en el proyecto titulado “*Environmental Concerns of Indian Groups of the California/Baja California Border Region*” el cual se realizó en colaboración con el *Southwest Center for Environmental Research and Policy* y que dio origen al proyecto Desarrollo Sustentable de las Comunidades Indígenas de Baja California, todo esto con el apoyo del CCA. Durante 1999-2000 miembros de la comunidad kumiai de San José de la Zorra. Participaron en el proyecto de restauración de humedales en su comunidad. El proyecto fue financiado por el *Cleveland National Forest* y el Servicio Estatal de Empleo en Baja California, y pretendió establecer un vivero de las plantas nativas que se utilizan para la elaboración de artesanía tradicional, tales como sauce y junco (Wilken, 1998). Otra de las fases de este proyecto estuvo apoyada por la CEPA, y logró reestablecer la propagación de plantas nativas utilizadas en la elaboración de cestería tradicional (Acosta, 2000).

En conjunto con la Facultad de Ciencias de la UABC y el *Southwest Center for Environmental Research and Policy* (SCERP) colaboraron para la realización del proyecto de creación de planes de manejo para el desarrollo sustentable de los recursos naturales y culturales en la comunidad paipai de Santa Catarina y en la comunidad kumiai de San José de la Zorra, así como también en el desarrollo de sistemas de información geográfica (SIG) (Wilken, 2000b). La capacitación para utilizar un sistema de información geográfica en Santa Catarina tuvo como objetivo inventariar, manejar y monitorear los recursos naturales de la comunidad, entre ellos: yuca, guata, pino piñonero, encino, biznaga, hierbas medicinales, venado, borrego cimarrón, codorniz, conejo, arcilla, piedra laja, paisajes, sitios históricos y arqueológicos, agua y tierra arable. Se consideraba que el uso de esta tecnología les permitiría utilizar sus recursos a largo plazo.

Para la realización de este proyecto se incluyó participación de dos actores locales como fueron Andy Albañez y Araceli Castro, quienes recopilaron la información con geoposicionador (GPS). La información recopilada acerca del territorio de la comunidad ante el Registro Agrario Nacional, mapas de suelo y rocas, aguas

subterráneas, vegetación, casas, ranchos, aguajes y pozos. Además se instaló en Santa Catarina un sistema de bombeo de agua con energía solar, donde en la gestión participaron miembros del poblado, Pat Brooks del Sistema de Agua de San Diego (*Aqualink*), Eduardo Buelna representando la Secretaría de Desarrollo Social del gobierno municipal, y el propio CUNA. El financiamiento del sistema tuvo un costo de 10 mil dólares, de los cuales Aqualink y el Departamento de Desarrollo Social municipal aportaron cada quien el 45% del total y el 10% restante lo gestionó CUNA con la comunidad yavapai-apache de Camp Verde. La operación y mantenimiento del sistema quedó a cargo de los paipai (Wilken, 2000d).

Durante 1999 y 2000 CUNA participó en el proyecto Educación Ambiental para las Comunidades Indígenas de Baja California, el cual incluyó la edición de un libro de texto cuyo título es “Perteneceemos a la tierra”.

Otro de los proyectos de preservación y difusión de la cultura, pero que incorporó el tema ambiental fue el establecimiento de la tienda “Nativa: eco arte indígena”, diseñado “para asegurar a los artesanos indígenas un mercado amplio y consistente para sus trabajos, al crear un vínculo directo con los consumidores interesados en las artesanías indígenas producidas de manera sustentable y precios justos” (Wilken, 2000c, p. 7). Este proyecto fue financiado por la Fundación para la Cooperación Ambiental de Norte América (FANCA) del Consejo para la Cooperación Ambiental.

En octubre del 2000 finalizó la primera etapa del proyecto “Creación del vínculo verde para bienes y servicios sustentables indígenas” apoyado por el Fondo de América del Norte para la Cooperación Ambiental; algunas de las actividades del proyecto incluyeron el entrenamiento y apoyo a indígenas para que aprendan a utilizar el GPS para inventariar recursos naturales, así como capacitación y apoyo para artesanos indígenas que participaron en actividades de promoción en el mercado de artesanías (Wilken, 2001).

Como consecuencia de todas estas relaciones con diferentes actores en ambos lados de la frontera se generó gran interés en las comunidades de Estados Unidos, en apoyar más proyectos parecidos. A través del programa Frontera 20-12 (antes Frontera 21) se elaboró otro proyecto parecido que llamaron desarrollo sustentable; donde se integró información de las necesidades básicas dentro de las comunidades, tales como los servicios de agua.

Uno de los proyectos más complejos realizados por el Instituto en los años recientes fue el proyecto de la Alianza para el Desarrollo Sustentable de las Comunidades Indígenas de Baja California (ADESU), el cual tuvo como objetivos principales fomentar el desarrollo sustentable en las comunidades indígenas mediante actividades de ecoturismo y producción sustentable de artesanías, a través de distintas actividades. En el tema de ecoturismo se pretendía ayudar a ciertas comunidades, principalmente San Antonio Necua y San José de la Zorra, donde veían más potencial para tener un proyecto piloto de ecoturismo exitoso. Pensaban ayudar a los residentes de estas dos comunidades a crear un plan maestro para el ecoturismo, y gestionar e implementar dicho plan. En Necua se tenía el antecedente de haber contado con un donativo de 5 mil dólares para hacer un sendero interpretativo, y se le convenció al donante de invertir ese dinero en la elaboración de un plan preliminar de ecoturismo, que pudiera generar actividades productivas y desarrollo sustentable.

ADESU inició a mediados de 2004, entre sus actividades más destacadas estuvieron la realización de estudios para el desarrollo de actividades de ecoturismo en San Antonio Necua y San José de la Zorra, el diseño de proyectos arquitectónicos con presupuestos y cifras precisas para San Antonio Necua, capacitación para la elaboración y venta de artesanía con gente de Santa Catarina, San José de la Zorra (Ver imagen 3.2), San Antonio Necua, Jamau y el Mayor. Con los artesanos se trabajó en la planeación de diferentes niveles de producción y mercadeo apropiados para los indígenas. Aunque no había problema para la producción de la artesanía, el problema era la venta. A través del proyecto

se buscaba la manera de ayudarlos a vender más en sus comunidades, en la región y en el extranjero, una de las maneras de lograrlo fue la elaboración de un directorio de artesanos llamado “Padrón de artesanos nativos de Baja California”.

Imagen 3.2 Mike Wilken expone durante taller de capacitación para artesanos en la comunidad kumiai de San José de la Zorra.



Foto: Sergio Cruz (2005).

A través del padrón de artesanos, se pretendía establecer una distribución de artesanía a nivel local, como regional, en Estados Unidos y a través de internet. Algunas de las dificultades del proyecto fueron que CUNA empezó a competir con las comunidades cuando gestionaban apoyos económicos pues dentro de los objetivos del proyecto tenían la obligación de conseguir apoyos económicos como contraparte, y eso representaba una manera de demostrar ante los donantes que se estaban realizando acciones concretas para todas las comunidades. Al mismo tiempo las actividades de capacitación suponían una autogestión por parte de los artesanos, la gestión de recursos por parte de los indígenas fue una realidad y en ese momento comenzó una competencia por dichos recursos.

Algunas instituciones prefieren dar apoyo económico directamente a los indígenas; eso no se había contemplado cuando con este proyecto el CUNA se comprometía a conseguir una contraparte financiera. Sucedió casi lo mismo con las comunidades indígenas estadounidenses; se les presentaron proyectos completos

por comunidad, es el caso de San Antonio Necua, y una vez hecho esto, no hubo respuesta alguna de dichas comunidades. Mike relata:

Después, hablando con una de las personas de Viejas (el tesorero) preguntándole si tenían respuesta o si se perdió (el proyecto) en un correo o algo; dijo: “lo estamos pensando... pero estamos preocupados porque si apoyamos a una comunidad las demás comunidades se van a quejar”, entonces le dije: “entendemos esto, pero cada comunidad tiene que hacer sus propios proyectos, y la idea es que una comunidad hizo primero un proyecto piloto”, respondió: “sí, pero no estamos listos”.

Aunado a lo anterior, existe una competencia entre diferentes actores en ambos lados de la frontera. Se percibe que los grupos indígenas en Estados Unidos cuentan con excedentes materiales y eventualmente pueden apoyar a sus hermanos en Baja California, sin embargo, existen actores que realizan las mismas actividades entre indígenas mexicanos y estadounidenses. Tal es el caso de Mike y Louis W. Ambos son norteamericanos, ambos realizan trabajo para los grupos indígenas mexicanos, ambos solicitan apoyo a las comunidades estadounidenses y en ambos actores su principal interés está centrado en la comercialización de artesanía nativa en mercados especializados en Estados Unidos. Esta competencia origina una lucha por conseguir la atención de los donantes, incluidas las tribus en Estados Unidos. Además implica conseguir el apoyo de actores indígenas que tengan legitimidad como representantes de su cultura y tradición. Se identifica por lo menos una causa por la que CUNA, en el proyecto ADESU, no consiguiera apoyo económico como contraparte de lo recibido por la Fundación Interamericana.

Durante 2006-2007 esta fue la situación del Instituto, Mike como director del proyecto ADESU ya no pudo cumplir con los objetivos comprometidos y prefirió dejar la dirección del proyecto en manos de otra persona.

3.6 Otros proyectos

Uno de los medios utilizados por el Instituto CUNA para la difusión de su trabajo fue el boletín informativo llamado “CUNA” (Ver imagen 3.3), el cual comenzó a publicarse en 1992. Al principio todo el boletín era “hechizo” una cosa como un *collage*. Este medio comenzó a enviarse por correo y dentro del mismo se enviaba un formato para que el lector pudiera suscribirse a cambio de una cooperación económica voluntaria, para seguir recibiendo este boletín por correo. Mike comenta:

El boletín es algo tan importante porque sirve para que el mismo equipo de trabajo sepa lo que están haciendo los demás, las comunidades, tu clientela como organización, las otras organizaciones civiles. Un ejemplo de ello es cuando concursamos nuestro proyecto ante la Comisión para la Cooperación Ambiental y de entre 150 proyectos iban a escoger sólo 60. Nuestro proyecto les había gustado, pero dijeron: “tenemos esto pero no sabemos nada de esa organización” y alguien comentó: “¡ah! Yo sé de CUNA he leído su boletín, están haciendo muy buen trabajo”. Se lo tomaron en serio.

Otro espacio de importancia para la difusión es el sitio en internet que tuvo el CUNA bajo el proyecto de la tienda Nativa, este sitio está en línea desde entonces y no es propiamente un sitio de toda la organización, sino preponderantemente un sitio para la promoción de la artesanía sin embargo contiene un perfil general del CUNA, aunque cabe mencionar que no cuenta con información actualizada ni de los artesanos, ni de la organización.

Debido a que el financiamiento para las actividades del CUNA provenía en su mayor parte de donantes en Estados Unidos, y también debido a que una de las metas era involucrar en la tarea de gestión de proyectos a actores locales, incluyendo a los mismos grupos indígenas; en 2000, CUNA inició gestiones para obtener apoyo de parte del gobierno estatal, lo cual se consigue después de varios meses de gestiones entre la encargada de dicha gestión por parte del CUNA (Paloma D.) y diputados y funcionarios estatales.

Imagen 3.3 Boletín del CUNA, el medio de comunicación mediante el cual se informa sobre las actividades realizadas en el pasado así como posibles oportunidades futuras, planes, proyectos.



Cuna (2002).

El 18 de enero de 2001, el Congreso del Estado aprobó un punto de acuerdo donde decidió apoyar económicamente al CUNA para que continúe promoviendo su trabajo a favor de los pueblos indígenas nativos del estado. De tal manera que a través de la Secretaría de Desarrollo Social, se canaliza el apoyo económico que fue destinado a cubrir los gastos de operación del Instituto (Dávila & Cruzher, 2001).

Como parte de estos cambios y debido a una estrategia interna, en 2001 el CUNA cambió a quien fue su director ejecutivo desde su fundación en 1992. Mike había desempeñado tal papel y el nuevo director fue el ingeniero Juan Ramón Valdés. En aquel entonces el CUNA se ve a sí mismo a través de la visión del director saliente como una organización de base comunitaria que se encuentra en óptimas condiciones para crecer. El CUNA recibió entonces apoyo de *International Community Foundation* para pagar el sueldo por un año al director Juan Ramón, así como también recibió financiamiento por parte del Congreso del Estado de

Baja California para los gastos de operación de aquel año. Las prioridades que reflejan en aquel momento son la salud y la educación, los proyectos culturales, y el tema de la vivienda y los proyectos ambientales (CUNA, 2002). Juan R. Valdés fungió como director durante todo el 2002, sin embargo a inicios del 2003 deja el puesto y la mesa directiva decide nombrar a Javier Ceseña como nuevo director ejecutivo, cabe mencionar que en ese entonces Javier era el presidente de la mesa directiva del Instituto; dicho puesto lo desempeña por lo menos hasta 2007.

El CUNA participó en la organización del “Segundo Simposio Internacional Balances y Perspectivas: Antropología, Arqueología e Historia de Baja California”; que se realizó el 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2002 en Ensenada. Este evento fue la continuación de cinco simposia previos “Baja California Indígena”, realizados en un periodo de diez años; así como resultado de la “Primera Reunión Binacional Balances y Perspectivas de la Baja California Prehispánica”. El evento del 2002 se realizó en colaboración con el Centro Baja California del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Museo de las Californias del Centro Cultural Tijuana, la UABC y la fundación Camino Real Misionero (CAREM) (Santos, 2002).

En 2002, al interior del CUNA se pensaba en la tarea de construir puentes de entendimiento, reforzar los enlaces entre los indígenas que están divididos por la frontera y que están avalados por su sabiduría y cultura tradicional: en este sentido era la idea de “edifiquemos el futuro preservando el pasado”; aquí se encierran actividades significativas que se dieron en aquel periodo (Wilken, 2002).

Aquella coyuntura se presentó por el apoyo económico proveniente del gobierno del estado, situación sin precedentes en la vida del Instituto; porque en el pasado y después, siempre recibió donativos de comunidades indígenas y fundaciones; principalmente de Estados Unidos. Pero en aquel momento se destacan actividades como la participación de autoridades culturales kumiai, paipai y kiliwa en el simposio de la Sociedad de Arqueología de California en San Diego; así

como la participación de Teodora Cuero, Benita Mesa y Norma Mesa, consideradas autoridades culturales, en una visita al Parque Estatal Cuyamaca en California, donde dieron pláticas para explicar los usos tradicionales de las plantas, en cuestiones medicinales y comestibles.

En otro evento indígena kumiai enseñaban la elaboración de adobe a los miembros de la Sociedad Arqueológica de San Diego. Además, por novena ocasión participaron artesanas nativas en la Feria Indígena del Museo del Hombre de San Diego, aquella ocasión tocó a Virginia Meléndrez (kumiai), Leonor Farlow (kiliwa) y Julia Merino (triqui). Otra consecuencia de estas actividades fue la petición de los indígenas de Estados Unidos, de que las tribus mexicanas fueran incluidas de manera formal en el Programa Frontera XXI. Finalmente se destaca la participación de algunos indígenas en el Festival de las Artes Pai del Museo del Norte de Arizona, en *Flagstaff*; por ejemplo Tirsia Flores, Celia Flores y Manuela Aguiar (Wilken, 2002).

A través del apoyo económico del gobierno estatal, el CUNA pretendió ganar legitimidad ante instituciones y donantes, por lo que se estableció en 2003 un Consejo de Autoridades Indígenas del estado, con el objetivo de:

Mejorar la calidad de vida de los indígenas bajacalifornianos a través de la gestión, asistencia directa, capacitación, desarrollo económico y comunitario” (CUNA, 2003, p. 3), las acciones específicas que dicho consejo desempeñaría se plantearon para “representar a las comunidades indígenas (...) promover y fortalecer el liderazgo y desarrollo comunitario, a través del apoyo a los líderes de la comunidad (...) diseñar e implementar reglas que formalicen la estructura interna de la organización y que aseguren la sustentabilidad a largo plazo (...) designar un equipo ejecutivo que le de seguimiento a las iniciativas del consejo (...) desarrollar relaciones con los consejos tribales de México y Estados Unidos, fundaciones y otras ONG (...) combinar esfuerzos con CUNA para apoyar y mantener programas regionales culturales, de asistencia social y proyectos de desarrollo sustentable (...) realizar evaluaciones para mejorar y fortalecer el trabajo de CUNA” (CUNA, 2003, p. 3).

Las metas a largo plazo para el CUNA fueron facultar a la gente de las comunidades a través de la capacitación, desarrollar liderazgo y fortalecer a la cultura indígena, gestionar mejores servicios y educación, promover un desarrollo sustentable. También en este momento el CUNA participaba activamente dentro del programa Frontera 2012, así como en el desarrollo de un plan maestro de ecoturismo con la comunidad kumiai de San Antonio Necua, continuar con la participación en eventos culturales en Estados Unidos y difundir las investigaciones en foros públicos y académicos (Wilken, 2003).

La experiencia al interior del CUNA sobre los logros los lleva a plantear la idea de que desde 1992:

Se ha promovido el reunir a los miembros de las comunidades indígenas de Baja California con sus contrapartes al norte de la frontera para llevar a cabo actividades ceremoniales y educativas (...) los intercambios han ayudado a fortalecer las relaciones transfronterizas entre las tribus, al reforzar tradiciones artísticas, crear conciencia sobre varios asuntos que afectan a las tribus bajacalifornianas y hacer muchas nuevas amistades entre miembros de estos grupos” (CUNA, 2001, p. 1).

Entre las actividades realizadas en estos años se mencionan la Conferencia del Sur de California sobre Lengua y Cultura Indígena, la Feria Indígena del Museo del Hombre en San Diego California, el Encuentro de los Grupos Pai en el Gran Cañón de Arizona, la Feria Indígena del Museo de *Sharlot Hall* de *Prescott* Arizona, el Encuentro Indígena Internacional Kuri Kuri, las clases de verano en Cultura Tradicional en la Reservación Indígena de Viejas, el Festival de Arte Pai del Museo del Norte de Arizona en *Flagstaff* y las clases de cultura tradicional en las reservaciones indígenas yavapai en Camp Verde y *Prescott* en Arizona (CUNA, 2001).

Lo que se describe aquí es una representación de lo prioritario en cuanto a la autogestión de los indígenas. Para quienes trabajan en la ONG, existen prioridades que cumplir. Dichas organizaciones trabajan con base en

financiamiento que otorgan donantes, por ser organizaciones no lucrativas sus ingresos y utilidades (si los hubiere) deben aplicarse directamente para la consecución de su objeto social. La mayoría de las veces y tal como se ve en los datos obtenidos, fue difícil conseguir los recursos para operar cotidianamente. La mayor parte de los ingresos que tiene una organización como CUNA proviene de donativos, la mayoría de las veces de fundaciones y otras organizaciones altruistas y en el caso del CUNA, también de comunidades indígenas en Estados Unidos, cuya situación económica les permite donar dinero para sus similares mexicanos. Por ello, Mike ve algo difícil responder a los planteamientos de la gente de las comunidades, porque esos intereses (aparentemente la mayoría de las veces), no coincidieron con los intereses de la organización en su posición de mediador entre lo que las fundaciones y donantes están dispuestos a apoyar, los intereses de las comunidades y lo que la misma organización tiene dispuesto como objeto social. Según Mike:

Al trabajar con las comunidades desde el principio había mucha desconfianza, era decepcionante. No había la respuesta que esperábamos, estábamos haciendo algo muy valioso por ellos y no respondían, una buena lección para mí. Muchas veces llegamos con nuestras expectativas, nuestro deseo de ayudar; pero en realidad no van a funcionar bien las cosas si no las hacen ellos. Sabemos que tiene que nacer de ellos y todo pero entonces me pregunto ¿cuál sería el papel de una asociación civil? ¿Cómo se puede ayudar realmente? (...) la gente se queja porque les faltaban muchas cosas; o los artesanos tenían muchas canastas y ollas hechas pero no tenían cómo venderlas; y querían vender más. La realidad es que no nació de ellos hacer todo eso, yo supuse que lo que hacía falta era una colaboración equitativa entre los indígenas y una organización de gente comprometida que conoce por ejemplo: cómo hacer un sitio de Internet, cómo llevarlos a eventos en el otro lado, cómo organizar un evento aquí. A través de muchas actividades de capacitación ellos podrían hacer todo eso, faltaba mucha motivación para aprender, nunca creímos que sería difícil. Tener que convencerlos para hacer esas cosas. Al final de cuentas eran nuestras ideas, no eran de ellos.

Las diferencias entre estas prioridades se constituyen como una representación específica desde la organización, desde el CUNA no contaron con los recursos

suficientes para poder interpretar el discurso de los indígenas para hacerlos coincidir con sus propios intereses. Y así, implementar proyectos que mejoraran su situación, a través de las acciones del Instituto. En el caso del CUNA los intereses pueden variar de manera muy fugaz, pues emprender un nuevo proyecto podría estar determinado por diferentes motivos, que pueden ser por ejemplo: la urgencia de allegarse fondos para gastos operativos, o por concursar un proyecto en una bolsa disponible de alguna fundación o institución de gobierno. En ambos casos los intereses de la comunidad pueden ser ignorados o subyugados voluntariamente por imponer los intereses de la organización y su supervivencia y además, cumplir con los requisitos para acceder a los fondos que se deseen ganar.

El caso de los indígenas puede responder a normas institucionales complejas tales como las relaciones familiares y de grupos de trabajo cuyo punto de encuentro puede ser la asamblea de bienes comunales o ejidales de la comunidad, las relaciones entre artesanos experimentados o viejos y nuevos artesanos, así como las prácticas vinculadas a sus tradiciones y cultura, tales como la movilidad y la ausencia de un sentido de comunidad (Garduño, 2001).

La creación y recreación de la representación de la autogestión cumple su función en la comunicación, sin embargo, todavía quedaría por evaluar los momentos en que esta comunicación se logra para describir lo que se lleva cada uno de los actores en la interacción. Y por último durante la actuación que se da en la interacción entre estos dos actores, cada uno está sujeto a una representación distinta sobre la autogestión, y por ello existe una desigualdad de mundos de significados entre los actores. Como lo menciona el informante:

... al final de cuentas eran nuestras ideas, no eran de ellos.

3.5 Representaciones de la preservación de la cultura indígena en el desempeño del CUNA

En los estatutos del CUNA se establece una versión escrita de las prioridades para el trabajo del Instituto, la orientación para conceptualizar los objetivos de la organización fueron concebidos como una cristalización de las aspiraciones sociales de los socios fundadores de la organización; definir los temas acerca de los cuales trabajaría la asociación, es decir, las características de la cultura indígena establecidas y aceptadas por el CUNA como prioritarias.

De manera general la articulación del objeto social de la organización supone la objetivación de una representación hegemónica, compartida por el bloque social constituido por una clase media, en la cual se representa un objeto (los indígenas) quienes son designados como destinatarios de una voluntad de servicio social, que a menudo está destinada a sobreponer las ganancias culturales, sociales y políticas a las ganancias económicas. Este es el carácter coercitivo de ésta representación puesto que es aceptada *a priori* por los mismos integrantes de la organización, en aquel momento se puede presentar incuestionable que los indígenas vistos por los fundadores del CUNA sean ese objeto débil, marginado, a punto de extinguirse, y además sujetos destinados a rescatar su identidad cultural, valiosa en tanto exótica, y considerada por ellos como un mundo sin explicar para quien lo observa.

Esta representación general permite a los miembros fundadores del CUNA, pensar el entorno social al que desean ayudar, en un mundo de desigualdad y de explotación; que además les permitió valorar los hechos en función de una cristalización experimental, es decir una legitimación del desempeño de la posición social (estatus) de cada uno de los integrantes de esta organización. La percepción de los indígenas es valorativa y cumple una función orientadora en el sentido práctico, pues quienes forman parte de este proyecto, son los principales

interesados en poder definir las características de su beneficiario y arrancar con este proyecto.

Los valores y aspiraciones sociales desde el CUNA representan la institucionalización de una construcción acerca del indígena. Se presenta como persistente e innegable una iniciativa encaminada a mejorar las condiciones de vida de un actor que vive en condiciones de pobreza y marginación. Esta construcción y otras condiciones tales como la posibilidad de movilizar recursos sociales, económicos y políticos, permite que los actores desde el CUNA tomen una posición orientada hacia la ayuda, hacia el trabajo social, perseguir fines sociales por encima de fines lucrativos, en fin: ayudar a las personas. Su desempeño visible responde a la lógica de su posición, al orden institucional de quienes pueden ayudar a los marginados, a los pobres.

Para CUNA al inicio fueron actividades importantes porque de alguna manera debían posicionarse como organización y además legitimar sus acciones mediante la demostración de la existencia de sus beneficiarios como actores portadores de una cultura y una tradición indígena viva. La legitimidad que tendrían como organización se ganaría de la mano con ellos, demostrando su existencia, demostrando los elementos culturales que los definen como indígenas yumanos, estos elementos son la elaboración de artesanía tradicional, los cantos y las danzas y otras actividades; por ejemplo, la narración de cuentos indígenas.

La promoción de la artesanía estuvo orientada por dos ideas contradictorias, proyectar al artesano hacia formas de organización para el trabajo basadas en las condiciones que operen en el mercado internacional o el mercado “allá afuera” de su comunidad; y por otro lado, la permanencia de prácticas tradicionales y formas tradicionales de organización para el trabajo. Aunque dichas prácticas tradicionales tampoco fueran de acuerdo a como el CUNA pensaba que eran, por ejemplo, trabajo-en-grupo/trabajo-individual. Independientemente de que actualmente, los indígenas estén dispuestos o predispuestos para aceptar formas

no tradicionales de organización para el trabajo, la contradicción radica en que la autogestión se pretende lograr preservando formas tradicionales de organización, y quedaría por comprobarse si esas formas de organización pueden desarrollar la capacidad para enfrentar el orden económico, político y cultural de la actualidad.

Por otro lado, la atención especial que obtiene el problema de la salud desde muy temprano en el trabajo del CUNA obedece a la prioridad establecida por el Instituto para mejorar las condiciones de vida de los indígenas, además de abatir las condiciones de marginación y pobreza. Quienes en aquel momento se consideraba autoridades culturales o representantes y eran los actores principales que podían abrir puertas en las visitas a tribus en Estados Unidos, tenían padecimientos que ponían en peligro su vida. Este riesgo de muerte por enfermedades como diabetes, hipertensión arterial, así como infecciones gastrointestinales, se veía como una amenaza a la transmisión, preservación, promoción y difusión de la cultura indígena. Dichas autoridades culturales debían estar en posibilidad de poder participar en eventos que demostraran la existencia de los grupos indígenas.

* * * * *

Capítulo 4. Conclusiones

4.1 Valores y aspiraciones sociales

Los actores que laboran para las ONG deben reconocer características culturales que puedan ser incorporadas al repertorio de elementos simbólicos que caracterizan la identidad de sus beneficiarios. Este repertorio simbólico de características culturales orienta la redacción de proyectos que pueden conllevar a beneficios directos para los sujetos de los servicios que brinda la ONG

La proyección de valores y aspiraciones sociales que hacen referencia al conjunto de temas que los actores eligieron para lograr su objeto social, incluyen varias representaciones de lo indígena: tales como la preservación de la cultura en general, el reconocimiento de las autoridades culturales que proporcionan legitimidad acerca del desempeño de la organización ante donantes, instituciones de gobierno y tribus indígenas; la representación acerca de las prioridades en los proyectos tales como la asistencia médica para evitar la muerte prematura de los representantes o autoridades culturales de las comunidades; así también la representación acerca de las posibilidades que brinda la educación para los jóvenes indígenas; y por último, la representación acerca de la relación que existe entre los grupos indígenas y el medio ambiente, puesto que la apuesta desde 2004 y hasta 2007 por lo menos, fue hacia allá.

Al interior del CUNA se fijó el rumbo en la preservación de la cultura indígena lo cual, como representación constituye una idealización sobre las condiciones sociales y culturales que originaron lo que en un momento determinado se pensó como “lo indígena”, concepto que en Baja California abarca más de mil actores que pertenecen a cuatro etnias distintas, de los cuales no todos hablan su lengua materna aunque vivan en su comunidad, elaboren artesanía, conozcan alguna, todas o ninguna de las tradiciones que puedan identificarse como las representativas de su etnia. La preservación en la práctica es algo fugaz, pero

como representación persiste pues permite a los actores dibujar algo para lo cual trabajar. La función que desempeña esta representación satisface ubicar un punto en el tiempo hacia el cual se puede volver, ese punto de partida de la preservación, el estado ideal de las comunidades.

Lo importante para el desempeño del CUNA fue la manera en que nombra a sus beneficiarios, cómo construye su perfil, los nombres con que se les llama, las características que les atribuye. Los valores y las aspiraciones agrupados como representación de lo indígena llevaron a gestionar ante diversos actores e instituciones proyecciones que permitieran hacer legítimas sus preocupaciones por la preservación de la cultura, capacitarlos para la autogestión, establecer relaciones institucionales y realizar acciones para mejorar su calidad de vida. Los indígenas aceptaron, negociaron o lucharon en contra en una o varias formas esta interacción, mediando los intereses de grupo y los valores y las aspiraciones sociales, así como la relación agente/posición.

4.2 Relación agente/posición

El poder del actor, el caso del antropólogo norteamericano ante los indígenas y ante la red de relaciones sociales tejidas alrededor de la gestión del Instituto CUNA, estuvo determinada por su posición de poder. En consecuencia, desarrolló la capacidad para conseguir propósitos guiados por representaciones, para intervenir en el reconocimiento de la presencia de los indígenas en el campo social. Otra consecuencia es que los indígenas han ganado una posición que les da mejores condiciones de poder entre ellos mismos, así como ante instituciones de gobierno, fundaciones, grupos indígenas de Estados Unidos y otras organizaciones no gubernamentales de ambos lados de la frontera. Aun a pesar de los objetivos del CUNA, y al mismo tiempo como una consecuencia no planeada de las actividades de preservación de la cultura, promoción y difusión de la cultura, asistencia médica y educativa, conservación del medio ambiente y otros proyectos, los indígenas adquieren una capacidad para la gestión de sus

beneficios de manera cada vez más independiente de los objetivos y prioridades del CUNA.

4.3 Formas de la representación

Las acciones de actores de la ONG están orientadas por una representación hegemónica de lo indígena, que los hace suponer características culturales que se pasan por naturales de la identidad indígena, tipificaciones cristalizadas que se presentan para darle significado y coherencia al mundo, nombrar las características de los grupos indígenas de acuerdo a esta determinación externa y coercitiva, permite construir sentido acerca de las posibilidades de actuar en favor de un grupo específico. Por eso pueden explicarse los conflictos y obstáculos para el trabajo cotidiano del Instituto y en general para la definición de objetivos para los proyectos que llevarían al Instituto a lograr su objeto social. La representación hegemónica del indígena, impide en ciertas situaciones adaptar las estrategias y líneas de acción del Instituto a las condiciones materiales y luchas simbólicas que tienen una particularidad en los grupos indígenas kumiai, paipai, kiliwa y cucapá. En otro sentido ante el complejo tejido social que puede estar dispuesto a colaborar con las acciones del Instituto existen valores que no coinciden y que en todo caso muchas prácticas y gestiones pueden estar orientadas a prácticas asistencialistas.

Algunos ejemplos de esto pueden ser las acciones orientadas a la elaboración, promoción y comercialización de artesanía indígena como actividades productivas preponderantes para mujeres, jóvenes y niños; ignorando aspectos como la disponibilidad de recursos, acceso a la información, conocimiento para el uso de nuevas tecnologías de la información y comunicación, la educación, el consumo de medios masivos de comunicación, la disponibilidad de información, entre otros. Incluso ignorando también la relación histórica que hayan desarrollado dichos grupos indígenas en relación con la naturaleza, obviamente pensando en el desarrollo sustentable. Otro ejemplo de esto puede ser la autogestión entendida

como una capacidad que se debe desarrollar ante las posibilidades de obtener recursos económicos de donantes en el extranjero principalmente, y por ello se ignoran las prácticas institucionalizadas en nuestro país, tales como la relación de los indígenas con la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CDI), por ejemplo.

4.4 Funciones

Los actores desde la organización pudieron comprender el mundo de lo indígena a partir de una representación, que les permitió encontrar consistencia entre la lectura de los hechos y lo representado. La valoración y enjuiciamiento hacia lo que representa lo indígena estuvieron orientados por un orden institucional que fue representado para adquirir legitimidad en el desempeño social. Las dificultades en la interacción surgen cuando esta valoración se cuestiona, cuando los sujetos representados como una comunidad sumisa o como un grupo con una alta cohesión, se presenta en la realidad como diferentes grupos donde el interés no gira alrededor de un solo objetivo con respecto al Instituto CUNA (preservación de la cultura, promoción y difusión de la cultura, asistencia médica y educativa, conservación del medio ambiente), sino en función de intereses particulares e inmediatos, tales como la sobrevivencia cotidiana, el sostenimiento de la familia, la adquisición de productos de consumo familiar y de manera cotidiana. La función de la representación, coloca a todos en la posibilidad de la interacción. Sin embargo surge el conflicto, la negociación y la interacción, en un espacio social de lucha por la legítima imposición de los intereses genuinos de la identidad indígena. Cuando se pensaba capacitar para la autogestión, se consideraba que esto diera frutos dentro de la estructura del Instituto CUNA, aunque afuera de esta estructura, dependiendo de la coyuntura es donde los indígenas mejor capitalizan dicha autogestión.

4.5 Mecanismos

La representación de lo indígena se objetiva mediante la selección y descontextualización de lo que se pretende presentar como características culturales genuinas, tales como el idioma, la elaboración de la artesanía, los cantos y danzas, las ganas de superación a través de la independencia, la capacitación, los proyectos productivos y el conocimiento y la convivencia armónica con la naturaleza, nombrada como desarrollo sustentable.

La preservación de la totalidad de los rasgos culturales identificados como parte de la identidad indígena yumana se considera el núcleo de la representación, es decir, la preservación de la cultura indígena. Dicha preservación representa un punto de partida hacia el cual se pretende volver mediante las acciones de la institución, sin embargo este punto se encuentra indefinido, en el tiempo y en el espacio. No hay una fecha específica donde se considere que las características de la tradición yumana deban ser preservadas y por otro lado, esta representación ignora las especificidades lingüísticas y culturales ligadas a cada una de las cuatro etnias existentes, todos son yumanos, pero son diferentes.

La naturalización de las características culturales se logra mediante la presión que dicha representación ejerce también hacia los mismos grupos yumanos que en interacción con el Instituto CUNA, legitiman la representación propuesta a través de las prioridades o elementos que se deben considerar como parte de la identidad indígena que se les propone, es decir, en interacción con el CUNA, la naturalización se cumple, aquí se puede observar la función orientadora y práctica de la representación. Los grupos indígenas coinciden con las definiciones que de ellos se construyen porque es benéfico para los intereses individuales o de grupo en un momento dado.

Surgen conflictos cuando de acuerdo a los valores indígenas no es posible aceptar la idea que se les ofrece de lo indígena. Sin embargo, mediante esta recepción/conversión los mismos grupos integran ciertos elementos de la

representación. Tal es el ejemplo cuando se han impulsado proyectos que apoyan las actividades relacionadas con la enseñanza, producción, comercialización de artesanía y cuando de esta manera algunos grupos que no realizaban esta actividad desean ahora hacerlo, así como utilizar materiales que no recogen del medio donde viven; o en la elaboración de mitos y leyendas que acompañan dicho proceso. Aunado a lo anterior también se ejemplifica esto con la implementación de proyectos de ecoturismo, conocimiento y uso de plantas medicinales, y el mismo desarrollo sustentable. Los indígenas orientan sus conductas en función de la representación que el CUNA les presenta como parte del repertorio de rasgos considerados como importantes o prioritarios en los objetivos de fundaciones, instituciones de gobierno, reservaciones indias estadounidenses y donantes en general.

Se consiguió el objetivo de describir los valores y las aspiraciones sociales, las normas institucionales y la relación agente/posición, y el discurso y la práctica discursiva de las representaciones acerca de lo indígena. También se logró, aunque de una manera menos precisa, describir las funciones de comprensión, valoración, comunicación y actuación de las representaciones y, por último, la descripción de los mecanismos de objetivación y anclaje de la representación. Se considera que el alcance de la categoría de representaciones sociales permite describir y analizar las mediaciones entre lo institucionalizado y la interiorización de la estructura y el orden social. Permite además, describir la zona de encuentro entre el modelo de lo indígena, su cristalización y la socialización que de esta definición se hace en la práctica cotidiana.

Sin embargo, se plantea que para poder describir una representación de manera más exacta y su circulación dentro del espacio social, se debe considerar a un mayor número de actores, en contextos sociales e históricos más amplios. También se deberá considerar un análisis más detallado de las características específicas de cada actor y por supuesto, su trayectoria.

Por otro lado, existen diferentes niveles de análisis que no se abordaron en el presente estudio; y que son el papel que pueden jugar las fundaciones o donantes en general que se constituyen como actores que desde contextos en una dimensión global inciden en la priorización del desempeño de organizaciones no gubernamentales, además, estudiar las definiciones de lo indígena que llegan al territorio de la cotidianidad de los grupos yumanos en Baja California, pero que sin embargo, estas definiciones socializadas están determinadas por factores económicos, ideológicos y culturales definidos en mayor medida desde el ámbito global.

Por otro lado y en razón de plantear diferentes aristas a este problema, y en función de las trayectorias individuales de los actores indígenas, se deben considerar las luchas simbólicas que se presenten al interior de cada pueblo o grupo indígena como parte de la definición de las características más fundamentales de lo indígena, porque como hemos visto, esto será fundamental para obtener legitimidad ante otros actores.

* * * * *

Referencias

- ACOSTA, A. (2000). Restauración de humedales en la comunidad kumiai. *CUNA* Volumen 4 (3), 6.
- ALEXANDER, J. & Gieses, B. (s.f.). De la reducción a la vinculación: la visión a largo plazo del debate micro-macro en Alexander, J., Giesen, B., Münch, R. & Smelser, N. (s.f.) *El vínculo micro-macro* (pp. 9-58). Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Colección Laberinto de Cristal.
- ALTHUSSER, L. (1997). Ideología y aparatos ideológicos del estado en La filosofía como arma de la revolución (pp. 103-151). México: Siglo XXI.
- ARAYA, S. (2002). Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión. Cuadernos de Ciencias Sociales No. 127. Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- AUKA (1994). Volume 1 (3).
- BANCHS, M. (2000). Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales. Papers on Social Representation Textes sur les représentations sociales. Volume 9. 3.1-3.5.
- BERGER, P. y Luckman, T. (1998). La construcción social de la realidad. Argentina: Amorrortu Editores.
- BONFIL, G. (1991). La investigación sobre el pluralismo cultural en América Latina en Pensar nuestra cultura (pp. 23-57) México: Alianza Editorial Estudios.
- CASTILLO, M. (2002b). Algarabía y aprendizaje en la naturaleza, el campamento pedagógico propicia el acercamiento intercultural. *CUNA* Volumen 5 (4), 5.
- CASTILLO, M. (2002a). "Todos necesitamos ayudarnos unos a otros..." Programa de apoyo a la educación: eje transformador de las comunidades nativas". *CUNA* Volumen 5 (3), 5.
- CASTILLO, M. (1996). Kumiai/kumeyaay water project makes splash. *CUNA* Volume 2 (3), 2, 7.
- CASTILLO, M. (1994). Ethics and methodology for field workers in indian communities: work meeting hosted by Cuna. *CUNA* Volume 1 (3), 7.

- CESEÑA, J. (2002). La red de ayuda médica: trabajando en su compromiso de atención a la salud. *CUNA Volumen 5* (4), 2-3.
- CESEÑA, J. (2001). Lograr una mejor calidad de vida con buena salud ¡Todo un éxito! *ICUNA Volumen 5* (2), 2.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indios (CDI) (s.f.) Consultado en: <http://www.cdi.gob.mx>
- CRUZ, S. (2001). Encuentro indígena internacional kuri kuri 2001, participación de indígenas de ambas fronteras. *CUNA Volumen 5* (2), 6.
- CRUZ, S. (2000). Programa de becas para estudiantes indígenas: semillas para la autogestión. *CUNA Volumen 4* (3), 3.
- CRUZ, S. y Bernal, A. (2002). La red de ayuda médica rebasó sus metas anuales. *CUNA Volumen 5* (3), 3.
- CRUZHER, S. (2001). Programa de apoyo a la educación, enriquece la tradición y la cultura indígena. *CUNA Volumen 5* (1), 3.
- CRUZHER, S. (2000). Más apoyo, más indígenas saludables. *CUNA Volumen 4* (4), 2.
- CRUZHER, S. (1999). Medical aid network, we're honored to help. *CUNA Volume 4* (2), 3.
- CUNA (2003). Se establece el Consejo de Autoridades Indígenas de Baja California. *CUNA Volumen 6* (1), 3.
- CUNA (2002). Volumen 5 (3).
- CUNA (2001). Volumen 5 (2).
- CUNA (2000). Volumen 4 (4).
- CUNA (1998). Volume 3 (4).
- CUNA (1995). Volume 2 (2).
- CUNA (1994a). Volumen 1 (4).
- CUNA (1994b). Volume 1 (3).
- DÁVILA, P. & Cruzher, S. (2001). Nuevas alianzas fortalecen comunidades indígenas. *CUNA Volumen 5* (1), 1.

- DIETZ, G. (1999). Movimientos Indígenas y Ong's en México; desarrollo, autonomía y ciudadanización en *Revista Nueva Sociedad* (164), 45-55.
- GARDUÑO, E. (2001). De comunidades inventadas a comunidades invisibles: Hacia un marco teórico para el estudio de los yumanos de Baja California en *Revista de Estudios Fronterizos* Vol. 2 (4), 19-48.
- GARDUÑO, E. (1994). En donde se mete el sol, historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California. México, D. F. Culturas Populares.
- GIMÉNEZ, G. (2005). Teoría y Análisis de la Cultura. México: CONACULTA.
- GIMÉNEZ, G. (2000). Materiales para una teoría de las identidades sociales en Valenzuela, J. (comp.) *Decadencia y Auge de las Identidades* (pp. 45-79). México: COLEF.
- HARRIS, M. (1979). El desarrollo de la teoría antropológica, una historia de las teorías de la cultura. México: Ed. Siglo veintiuno editores.
- HARRIS, N. y Wilken, M. (1994). CUNA activates medical aid network. *CUNA* Volume 2 (1), 4.
- HEATH, H. (2002). Distrito Norte de la Baja California en Velázquez C. (coord.) *Baja California, un presente con historia* (pp. 245-300). Mexicali: Instituto de Investigaciones Históricas-UABC.
- INSTITUTO CUNA (1992). Acta Constitutiva. Volumen 470 (224), 61220.
- INSTITUTO Nacional de Estadística Geografía en Informática (2007). II Censo de Población y Vivienda 2005 consultado el 24 de enero de 2008 en: <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/cepo2005/iter2005/consultafiltro.aspx>
- JODELET, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría en *Resumen del capítulo de Moscovici* (s.f.).
- JODELET, D. (s.f.) Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin fronteras.
- LEÓN, L. y Magaña, M. (2006a). La prehistoria y las exploraciones en Samaniego, M. (2006). *Breve Historia de Baja California* (pp. 7-26). Mexicali: UABC-Porrúa.

- LEÓN, L. & Magaña, M. (2006b). El periodo misional 1697-1849 en Samaniego, M. (2006) Breve Historia de Baja California (pp. 27-62). Mexicali: UABC-Porrúa.
- MACIONIS, J. & Plummer, K. (1999). Sociología. Madrid: Prentice Hall.
- MAGAÑA, M. (1999). Indígenas, misiones y ranchos durante el siglo XIX en Ensenada, nuevas aportaciones para su historia (pp. 81-113). Mexicali: UABC.
- MARTÍNEZ, L. (1995) .CUNA organizes trip to yavapai ceremonies in Arizona. *CUNA* Volume 2 (1), 6-7.
- MOSCOVICI, S. (1998). Notes towards a description of Social Representations en *European Journal of Social Psychology* Vol. 18, 211-250.
- RITCHIE, P. (1995). Cuna organizes trip to yavapai ceremonies in Arizona. *CUNA* Volume 2 (1), 6-7.
- RITCHIE, P. (1994a). Traditional arts or Baja California. *CUNA* Volume 2 (1), 6.
- RITCHIE (1994b). Artisans attend indian fair. *CUNA* Volume 1 (4), 9.
- RODRÍGUEZ, G.; Gil, J.; García, E. (1999). Metodología de la investigación cualitativa. Málaga: Ed. Aljibe.
- SANTOS, M. (2002). 2do. Simposio internacional antropología, arqueología e historia de Baja California. *CUNA* Volumen 5 (3), pp.
- SANTOS, M. & Castillo, M. (1993). Baja California indian honored in historic visit. *Auka* Volumen 1 (1), 1-2.
- SANTOS, M. & Leyva, C. (1998). Sustainable development document released. *CUNA* Volume 3 (4), 5.
- THOMPSON, J. (1997). Los media y la modernidad: una teoría de los medios de comunicación. Buenos Aires Paidós Comunicación 101.
- WILKEN, M. (2003). Notas del CUNA ¡Sigamos trabajando! *CUNA* Volumen 6 (1), 5-7.
- WILKEN, M. (2002.) Edifiquemos el futuro preservando el pasado. *CUNA* Volumen 5 (4), 1,6-7.
- WILKEN, M. (2001). CUNA Activa! *CUNA* Volumen 5 (1), 6-7.

- WILKEN, M. (2000a). Encuentro Indígena Kuri Kuri 2000. *CUNA* Volumen 4 (4), 4-5.
- WILKEN, M. (2000b). Capacitación en alta tecnología para las comunidades indígenas. *CUNA* Volumen 4 (3), 6.
- WILKEN, M. (2000c). Nativa Ecoarte Indígena: apoya a artesanos indígenas y los programas. *CUNA* Volumen 4 (3), 7.
- WILKEN, M. (2000c). Sistema solar de agua para comunidad paipai. *CUNA* Volumen 4 (4), 6.
- WILKEN, M. (1999). Baja California's native artisans participate in pai festival. *CUNA* Volume 4 (2), 1-2.
- WILKEN, M. (1998). Wetland restoration in San José de la Zorra, native plant nursery established. *CUNA* Volume 3 (4), 6.
- WILKEN, M. (1994a). Native People of Northern Baja California-CUNA collaborates with Ensenada Museum of History. *Auka* Volumen 1 (3), 5.
- WILKEN, M. (1994b). Indian artists workshop opens in Ensenada. *CUNA* Volume 1 (4), 2.