

Universidad Autónoma de Baja California

Instituto de Investigaciones Históricas

Programa de Maestría y Doctorado en Historia



“Agencia y organización indígena en Baja California”

TESIS

Que para obtener el grado
de Doctor en Historia

PRESENTA

José Atahualpa Chávez Valencia

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Rogelio E. Ruiz Ríos

Tijuana, Baja California

Junio de 2019

*Esta investigación fue realizada con el apoyo del Consejo Nacional de
Ciencia y Tecnología (CONACYT)*

Introducción	7
La historia del tiempo presente y la agencia indígena.....	12
<i>Inicio y proyección histórica del presente indígena en Baja California</i>	14
<i>La cuestión de las fuentes</i>	20

CAPÍTULO I. Los agentes culturales indígenas en Baja California: consideraciones teóricas

Las cuestiones de la agencia indígena.....	32
Identidad y agencia: lo indígena como estrategia de reconocimiento y acción.....	41
El reconocimiento de “los otros” como estrategia identitaria.....	43
<i>Multiculturalismo o el reconocimiento político de la diversidad cultural</i> ...48	
<i>Construcción conceptual del indígena en Baja California</i>	52
Espacio e identidad: la comunidad como estrategia y fundamento de la conformación de los agentes y las organizaciones indígenas.....	58
Cultura y agencia.....	67
<i>Conciencia étnico-cultural</i>	70
<i>Cultura política</i>	72

CAPÍTULO II. La agencia indígena y su presencia en el espacio político internacional

El movimiento indígena como manifestación de los “nuevos movimientos sociales”.....	79
<i>Factores que posibilitan la presencia del indígena en el espacio político</i> ...82	
La reconfiguración del discurso y las principales demandas del movimiento indígena contemporáneo.....	87
<i>La importancia del reconocimiento étnico: de campesinos a indígenas</i>	88
<i>La demanda por el territorio y la postura ambientalista</i>	92
<i>De la integración a la autonomía y a la autodeterminación</i>	96
La resignificación de lo indígena en México: política estatal, instituciones y movilizaciones indígenas.....	99
<i>Los inicios de la participación política de los indígenas en México. El primer Congreso Indigenista Interamericano</i>	102
<i>El Instituto Nacional Indigenista (INI)</i>	104
<i>El Centro Coordinador Indigenista en Baja California: conformación del perfil del indígena nativo en la entidad</i>	107
<i>El movimiento zapatista catalizador del proceso de politización indígena en México</i>	115
Las particularidades de las movilizaciones indígenas en Baja California.....	126

<i>“Si no pescamos no existimos”. Los cucapás y su lucha por el derecho a la pesca.....</i>	128
<i>Movilizaciones de jornaleros agrícolas en el Valle de San Quintín.....</i>	143

CAPÍTULO III. El reconocimiento político de la diversidad cultural de la población indígena

La materialización de las demandas indígenas: de la asimilación al reconocimiento en los convenios 107 y 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT.....	156
Los indígenas como sujetos de derecho: las reformas constitucionales.....	163
<i>Las reformas de los artículos 4° y 2° constitucionales en México.....</i>	167
<i>La inclusión del tema indígena en las constituciones de las entidades federativas.....</i>	176
El proceso del reconocimiento jurídico de los indígenas en Baja California.....	179

CAPÍTULO IV. Panorama indígena de Baja California: población, comunidad e instituciones

La proyección histórica de la presencia indígena en Baja California.....	186
<i>La población indígena nativa.....</i>	194
<i>La población indígena migrante.....</i>	203
La institucionalización de lo indígena en Baja California.....	215

CAPÍTULO V. Los agentes y organizaciones indígenas en Baja California

Agentes y organizaciones indígenas de la población nativa y migrante.....	223
<i>Experiencias de organización de la población indígena nativa.....</i>	226
<i>Experiencias de organización de la población indígena migrante.....</i>	231
<i>Buscando la unificación de los indígenas en Baja California: las organizaciones regionales.....</i>	237
<i>El Frente Indígena de Organizaciones Binacionales – Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB).....</i>	238
<i>La Red de Organizaciones Indígenas Transnacionales de Baja California.....</i>	242
<i>La Gubernatura Indígena Pluricultural del Estado de Baja California.....</i>	249
<i>El Parlamento Indígena Supremo de Baja California.....</i>	254
Las manifestaciones de la agencia indígena en Baja California.....	256

<i>El territorio como factor de organización: reforma agraria, invasión y regularización de tierras</i>	257
<i>El sentido de propiedad de la tierra y las acciones agrarias entre la población indígena nativa</i>	258
<i>Invasión, reacomodo y regularización de predios en la población indígena migrante</i>	268
<i>Visibilidad, movimiento indígena y ordenamientos jurídicos</i>	275
<i>Procesos migratorios</i>	280
<i>El reconocimiento de “los otros” y conciencia de lo indígena: interés por la situación y el papel de los indígenas en Baja California</i>	284
<i>La trascendencia de los foros, congresos y asambleas indígenas</i>	293
<i>El contexto bajacaliforniano: presencia y condiciones de la población nativa</i>	295

Conclusiones	302
---------------------------	-----

Fuentes

Archivo.....	313
Hemerografía	
<i>Revistas</i>	313
<i>Prensa / periódicos</i>	317
Tesis.....	321
Recursos digitales.....	324
Bibliografía.....	331
Testimonios orales.....	341

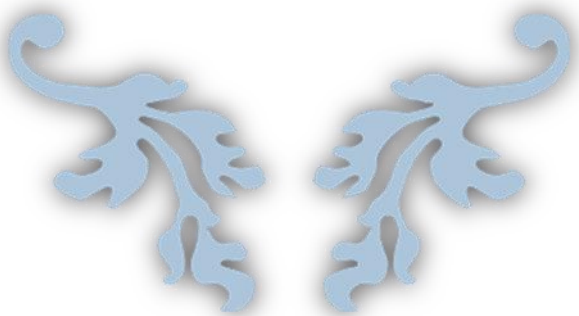
Siglas y abreviaturas

- AHEBC:** Archivo Histórico del Estado de Baja California
ANPIBAC: Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües
AMPII: Asociación Mexicana de Profesionistas e Intelectuales Indígenas
ANIPA: Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía
AONEMJUS: Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social
CAMI: Casa de la Mujer Indígena
CCDHN: Comisión Ciudadana de Derechos Humanos en el Noroeste
CCI: Centro Coordinador Indigenista
CDC: California Development Company
CDI: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CGT: Confederación General de Trabajadores
CIOAC: Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
CNC: Confederación Nacional Campesina
CNCI: Confederación Nacional de Comunidades Indígenas
CNDH: Comisión Nacional de Derechos Humanos
CNI: Congreso Nacional Indígena
CNJI: Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas
CNJYCI: Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas
CNOP: Confederación Nacional de Organizaciones Populares
CNPA: Coordinadora Nacional Plan de Ayala
CNPI: Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas
CNPI: Consejo Nacional de Pueblos Indígenas
COCOPA: Comisión de Concordia y Pacificación
CONADEPI: Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas
CONAFOR: Comisión Nacional Forestal
CONAPESCA: Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca
CROC: Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos
CSPI: Consejo Supremo de Pueblos Indígenas
CSRT: Consejo Supremo de la Raza Tarahumara
CTM: Confederación de Trabajadores de México
CUNA: Instituto de Culturas Nativas de Baja California
DAAI: Departamentos Autónomo de Asuntos Indígenas
DGEI: Departamento de Educación Indígena
DIF: Desarrollo Integral de la Familia
EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FIOB: Frente Indígena Oaxaqueño Binacional / Frente Indígena de Organizaciones Binacionales
FIPI: Frente Independiente de Pueblos Indígenas
INALI: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

INAPESCA: Instituto Nacional de Pesca
INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INHA: Instituto Nacional de Antropología e Historia
INI: Instituto Nacional Indigenista
MULT: Movimiento de Unificación y Lucha Triqui
OEA: Organización de los Estados Americanos
OIT: Organización Internacional del Trabajo
ONG: Organización No Gubernamental
ONU: Organización de las Naciones Unidas
PACMYC: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias
PAN: Partido Acción Nacional
PRD: Partido de la Revolución Democrática
PRI: Partido Revolucionario Institucional
PSUM: Partido Socialista Unificado de México
RANM: Registro Agrario Nacional Mexicali
SAGARPA: Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación
SCPICCS: Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá Chapay Seisjhuirrar
SEDESOL: Secretaría de Desarrollo Social
SEP: Secretaría de Educación Pública
SINDJA: Sindicato Independiente Nacional de Jornaleros Agrícolas
SINGOA: Sindicato Gremial de Obreros Agrícolas
SURI: Sociedad Unificadora de la Raza Tarahumara
UNOI: Unión Nacional de Organizaciones Indígenas
UNORCA: Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas



Introducción



La investigación que se desarrolla en este documento se enfoca en el estudio de los contextos, factores y formas a través de las cuales se conforman y manifiestan la agencia y organización indígenas en Baja California. A través del acercamiento a los diversos grupos indígenas asentados en la entidad, nativos y migrantes, el objetivo principal del trabajo busca demostrar, desde una perspectiva general necesaria, el complejo y heterogéneo proceso de conformación de los agentes y organizaciones indígenas en Baja California, además de dar respuestas a la interrogante fundamental que busca inquirir **¿cómo se ha llegado al presente estado de agencia y organización indígena en Baja California?** En la actualidad lo que conocemos como "identidad indígena", en sus múltiples concepciones e interpretaciones: individuales y colectivas; locales, regionales y globales; idealizadas, simbólicas, etc., además de un fenómeno social, es una categoría construida y reivindicada relativamente reciente.¹

Lo que muestra la pertinencia del estudio de los principales elementos que se han presentado como los referentes de la identidad de los indígenas en Baja California, para comprender sus actuales demandas y posturas políticas e ideológicas, enfocando el análisis en la presencia y conformación de los agentes indígenas que los han construido, reconfigurado y utilizado para visibilizar a sus grupos, organizaciones y comunidades, priorizando el estudio de las circunstancias que influyeron en la politización de esta identidad indígena, enmarcada dentro de las movilizaciones sociales, tanto en el espacio local, como global.

Desde una perspectiva global, las últimas tres décadas del siglo XX, representaron para los movimientos sociales, por un lado, la disminución de las formas "clásicas" de organización clasista-sindical y, por otra parte, la presencia o incorporación de dimensiones de tipo ambientalista, cooperativista y extractivista, con una tendencia al fortalecimiento y proliferación de demandas por el derecho a la identidad, potencializadas, además, por un escenario multicultural y de pluralismo jurídico que alienta y legitima la movilización política de grupos ausentes, en momentos anteriores, del espacio público, principalmente los indígenas. En esta coyuntura histórica, de los nuevos movimientos sociales, es donde se encuadra lo que

¹ Víctor Bretón Solo de Zaldívar, "La politización de la etnicidad en la región andina: apuntes sobre un debate inconcluso", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no. 99, October, 2015, p. 43.

se ha denominado como el "retorno indígena", la "emergencia indígena", o simplemente la presencia o manifestación de los indígenas en el espacio público, como se señala en esta investigación. Esta visibilización puede ser entendida como el proceso de reconfiguración de los referentes que definen la identidad indígena, enfocados principalmente, en sus demandas por la inclusión y el derecho a la diferencia. Por lo cual, se plantea la prioridad de la articulación de sus movilizaciones y demandas con redes regionales, nacionales y transnacionales; la conformación de sus dirigentes, intelectuales, mediadores, etc., a través de los cuales implementar y concretar sus estrategias de participación política.

La injerencia de este contexto global multicultural se refleja en los liderazgos indígenas, en Baja California, a través de la reconfiguración de sus demandas, en la introducción, adopción y resignificación de símbolos, categorías, denominaciones y supuestos legales y jurídicos utilizados en los contextos de negociación, confrontación y gestión de su condición de indígenas. Por las particularidades del espacio temporal en el cual se presentan públicamente los agentes indígenas demandando el reconocimiento de sus derechos y cultura, dentro de esta investigación, nos referiremos a ellos como agentes indígenas.

La presencia de agentes y organizaciones indígenas en Baja California es considerable. La mayoría de los que realizan acciones de gestión, intermediación y organización de la población indígena, en la actualidad, encuentran los orígenes de su liderazgo a partir de la década de 1990. De entre la diversa población indígena asentada en la entidad, no obstante, son pocos los que "existen" más allá de las estadísticas. De estos, los "más visibles" son los migrantes, sobre todo, mixtecos, purhépechas y mazahuas, y sobre ellos se han enfocado los actores externos buscando identificar las prácticas y manifestaciones culturales que "cumplen" con los requerimientos que la identidad indígena construida (estigmatizada, estereotipada) exige para ser reconocido como tal. Dicha presencia se ha reforzado por la proliferación de organizaciones conformadas dentro de estos grupos como estrategia para afrontar cuestiones de movilidad, laborales, legales, económicas y culturales. Además de la presencia demográfica constante siempre a incrementar.

No obstante, esta presencia y posicionamiento mayoritario de los indígenas migrantes dentro de los espacios públicos, los indígenas nativos: kumiai, paipai,

kiliwa, cucapá y cochimí, experimentaron procesos de conformación de liderazgos desde finales de la década de 1930, por lo menos. Así, de 1937 a 1999, período caracterizado por el contexto de la reforma agraria, o el llamado “asalto a las tierras”,² donde los cucapás recibieron la primera dotación de ejido, por parte de un grupo indígena en la entidad, hasta el reconocimiento del último ejido indígena para la población de San José de la Zorra, los indígenas se insertaron en los procesos de solicitud y reconocimiento de sus tierras, en los cuales las autoridades tradicionales tuvieron que implementar nuevas formas de negociación, las legales; así como, identificarse bajo nuevas denominaciones: de jefes tradicionales, capitanes a comisariados ejidales, comunales y jefes supremos. Demandas que las nuevas generaciones de líderes nativos retomaran resignificando la cuestión de la tierra, ahora a territorio, además, resignificando e insertando nuevos elementos como los culturales, principalmente.

Además de su integración al movimiento revolucionarios, en la región, “en los sucesos de 1911 participaron de forma muy diferente. Unos, los menos, se unieron al movimiento armado (paipai y kiliwa), otros participaron como voluntarios en colaboración con los rancheros (kumiai, paipai), y la mayoría no se inmiscuyó, aunque si calificaron como “malditos” a los que tomaron las armas contra el gobierno”.³ Desde este momento se manifiesta el reconocimiento del gobierno mexicano, la cual a su vez los reconocía, como señala Marco Antonio Samaniego López, en términos “oficiales” y no culturales, como se manifestará a partir de finales de la década de 1980.⁴

En este espacio es pertinente señalar que la eventual presencia indígena en Baja California obedece, en un primer momento, a su capacidad de agencia, al uso estratégico de su identidad. La dimensión estratégica de la identidad indígena, dentro de esta investigación, subraya los procesos, herramientas, alianzas y utilidad de los

² Véase *50 años. Movimiento Agrario en Baja California. Memoria hemerográfica*, Comisión Estatal para la Conmemoración del Quincuagésimo Aniversario del Movimiento Agrario en Baja California, 1987. David Acosta Montoya, *Precursores del agrarismo y el asalto a las tierras en el estado de Baja California*, Instituto de Investigaciones Históricas del Estado de Baja California. Luis G. Alcerreca, *La resolución del problema agrario en la Baja California Norte. XV congreso Nacional de Sociología, Tepic, Nayarit, 9 al 23 de octubre de 1964*, México, D. F., 1964. Francisco Contreras Mora, *El movimiento agrario en el territorio norte de la Baja California*, 1987.

³ Marco Antonio Samaniego López, *Nacionalismo y revolución: los acontecimientos de 1911 en Baja California*, México, Centro Cultural Tijuana / Universidad Autónoma de Baja California, 2008, p. 60.

⁴ *Ibíd.*, 115.

referentes de "lo indígena" -sociales, culturales y jurídicos- para buscar el posicionamiento de los agentes indígenas dentro de los espacios políticos y culturales disponibles -o en los cuales les es permitido tener injerencia- en Baja California. Es por ello que, la investigación se enfoca en los procesos, circunstancias y elementos, locales y globales, que posibilitaron y posibilitan la visibilización política y cultural de los indígenas en la entidad. Es decir, nos acercamos a la dimensión estratégica de la identidad indígena que fue desarrollándose de manera paulatina, en Baja California, desde finales de la década de 1930, por parte de la población nativa, y fortaleciéndose a partir de 1990 con el arribo demográficamente denso de población indígena de distintas partes del país, como opción para buscar acceder a recursos y posiciones de importancia para este sector de la población.

De esta manera, las identidades reivindicadas por los agentes indígenas en Baja California, objetivadas a través de la constitución de grupos, colectivos, organizaciones y comunidades no son arbitrarias, sino que obedece al reconocimiento, aprobación y control de la diversidad de actores con los cuales interactúan en el contexto bajacaliforniano. Las pretensiones y aspiraciones de los indígenas, en Baja California, no son compartidas ni mucho menos son homogéneas entre ellos. Para algunos es mejor vivir en la invisibilidad, mientras otros se visibilizan y son utilizados. La cultura tiene una importancia trascendental en este proceso. Aquellos que buscan ser percibidos lo hacen a través del uso de sus referentes culturales no solamente para adaptarse, ni conformar un perfil identitario, sino para trascender, para "hacerse ver", para ser reconocidos, aceptados e integrados. Todo ello, resultado del conocimiento y el potencial que trae consigo el ser portador de "una cultura", pero sobre todo su uso estratégico.

No obstante, dentro de este período que cubren los años de 1937 al 2019, se identifican contextos, acciones y circunstancias que posibilitaron la visibilidad política de los indígenas en la entidad, que trascienden la capacidad de agencia de los indígenas. Nos referimos a factores y contextos de carácter internacional, nacional y local, que posibilitó que ciertos actores sociales indígenas, nativos y migrantes, trascendieran de la adaptación a la aceptación, y del reconocimiento a la inclusión de derechos legales en Baja California, llegando a conformar organizaciones y posicionarse como los representantes de los liderazgos indígenas en la entidad.

Para demostrar lo supuesto en las líneas anteriores, la historia que se pretende construir a través de esta investigación se enmarca dentro de la dimensión temporal del presente, por lo cual, reflexionamos sobre los principales propuestas y consideraciones de la historia del tiempo presente y cómo enfocar la investigación sobre la población indígena en Baja California, desde este enfoque histórico, a través del cual se establecen las relaciones e influencias de lo global a lo local, así como, del presente al pasado y viceversa.

La historia del presente y la agencia indígena

La historia del presente es ante todo una renovación historiográfico-metodológica que inquiere las claves interpretativas de los procesos históricos decisivos para la comprensión de las sociedades actuales que requieren interpretación. Es decir, en el contexto contemporáneo existen acontecimientos que hacen necesaria su proyección histórica por la trascendencia que producen socialmente. De esta manera, la historia del presente posibilita el análisis histórico de la realidad social en desarrollo que comporta una relación de coetaneidad entre la historia vivida y la escritura de esa misma historia, entre los actores y testigos de la historia y los propios historiadores.⁵ La historia del tiempo presente es un enfoque histórico que se interesa por el estudio del presente, del ahora. Se interesa por el tiempo compartido, por el fluir de la vida tal como acontece en la actualidad; es una propuesta de estudio histórico cuyo final se encuentra abierto, centra su atención en la ubicación del presente en el tiempo: presupone una organización conceptual y metodológica que rompe con la secuencialidad cronológica. Además, el valor que encierra el estudio histórico del presente para la disciplina histórica la presenta como uno de los campos más dinámicos e innovadores en la materia, producto de la producción de reflexiones maduras, sobre todo, en lo que respecta al entendimiento del lugar del tiempo y del espacio en la historia. Se trata de una perspectiva que ha ensanchado el campo

⁵ Julio Aróstegui, *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, España, Alianza Editorial, 2004, p. 27. Ángel Soto Gamboa, "Historia del presente; estado de la cuestión y conceptualización", en *Historia Actual Online (HAOL)*, Núm. 3, invierno, 2004. <https://historia-actual.org/Publicaciones/index.php/hao/issue/view/3>.

disciplinar a nuevas temáticas y preocupaciones sociales.⁶ La historia del tiempo presente es aquella que se interesa por inscribir el presente en las profundidades y espesuras del tiempo histórico.

Hugo Fazio señala que la historización del presente se ha convertido en una necesidad social de primer orden, se ha vuelto una tarea prioritaria entender el presente como un proceso, porque sólo una perspectiva histórica permite discernir los caracteres fundamentales de la contemporaneidad y, a partir de las herramientas que facilita esta comprensión, pueden ser reconstruidos los puntos de referencia que le restituyan su inteligibilidad al mundo que nos ha correspondido vivir.⁷ De esta manera, los acontecimientos principales que enmarcan la situación presente de los grupos indígenas en Baja California nos posibilita discernir las situaciones, las dinámicas y los procesos sustantivos de la actualidad inmediata. Por lo cual, el interés por brindar un enfoque histórico, al presente indígena, “radica en el convencimiento y necesidad de historizar el presente, porque sólo un enfoque organizado en torno al transcurrir del tiempo permite develar las claves principales de los fenómenos en curso”.⁸

La mirada histórica del presente posibilita- además de la apertura hacia nuevas fuentes, sujetos, nociones de tiempo y espacio-, que los mismos sujetos históricos cobren conciencia de su condición y de las maneras en las cuales pueden optar por otra distinta, si así lo desean, con lo que, la función social de la historia y de los historiadores cobra un mayor impacto en la sociedad. De ahí la importancia de enfatizar la cuestión de la agencia dentro de una historia del presente, específicamente, al trabajar con los grupos indígenas de Baja California introducimos la concepción del *agente indígena*, precisamente para resaltar que los protagonistas de nuestra historia no son entes permanentes e inmutables, sino sujetos de cambio, de intervención.

⁶ Hugo Fazio Vengoa, *La historia del tiempo presente: historiografía, problemas y métodos*, Bogotá, Universidad de los Andes / Ediciones Uniandes, 2010, pp. 9, 10, 13.

⁷ *Ibíd.*, pp. 24, 25.

⁸ Hugo Fazio Vengoa y Luciana Vargas, *El presente del Medio Oriente. Una lectura en clave histórica*, Bogotá, Colombia, Universidad de los Andes / Facultad de Ciencias Sociales / Departamento de Historia / Ediciones Uniandes, 2016, p. xviii.

Inicio y proyección histórica del presente indígena en Baja California

Geoffrey Barraclough señala que el presente –el cual denominaba *historia contemporánea*– emerge cuando los procesos que caracterizan aquella coyuntura desde la cual se observa, o sea, la más inmediata, *asumen por primera vez una fisonomía más o menos clara*. Esto significa que la densidad y la extensión temporal del presente se establecen, de entrada, a partir del discernimiento de aquellas dinámicas sustanciales que singularizan la coyuntura histórica en la que se encuentra situado el observador, es decir, el presente más actualizado constituye el principio de la explicación correspondiente.⁹ Al respecto Hugo Fazio señala que “la historia del tiempo presente debe arrancar con una aproximación a los acontecimientos capilares del hoy para poder discernir las situaciones, las dinámicas y los procesos que son sustantivos de la actualidad inmediata.

Así, en el presente, en Baja California encontramos la presencia de 65 lenguas indígenas de las 68 que existen en el país, habladas por representantes de 62 grupos indígenas asentados en el estado. Los indígenas, tanto nativos como migrantes, tienen reconocimiento en la constitución estatal desde el 7 de enero del 2017; se cuenta con *Reglamentos Indígenas* en los municipios de Ensenada, Rosarito y Tijuana; existe la presencia de espacios de atención indígena como la Oficina de Atención a Pueblos Indígenas de Ensenada, la Jefatura de Pueblos Indígenas de Tecate y el Departamento de Asuntos Indígenas de Rosarito; también encontramos la presencia de la Casa de la Mujer Indígena de San Quintín (2008) y la Casa de la Mujer Indígena Dojaní de Tijuana (2014). En el estado se cuenta con intérpretes certificados en lenguas indígenas como el mixteco, kumiai, purhépecha, etc. En relación al idioma, además, está la presencia de la Radiodifusora Cultural Indígena XEQIN “La Voz del Valle”, las escuelas bilingües y eventos públicos y académicos donde se externa la cultura indígena.

La población indígena en la entidad ha priorizado su reproducción social en el espacio privado de sus hogares, familias y colonias, no obstante, es considerable la diversidad de actores sociales indígenas que se han visibilizado a través del activismo, gestión y representación de asociaciones civiles, organizaciones y

⁹ Geoffrey Barraclough, *Guida alla storia contemporanea*, Bari, Laterza, 2005. Citado por H. Fazio Vengoa, *La historia del tiempo presente... Op. Cit.*, p. 75.

comunidades. Esta situación se ha extendido a la mayoría de la población indígena, tanto nativa como migrantes, como se desarrolla en el capítulo V de esta investigación. Nos encontramos en un contexto en el cual, en Baja California, la población indígena se está visibilizando, se tiene conocimiento y se reconoce a la población indígena nativa y migrante, se sabe dónde están, cuántos son y qué actividades desarrollan, pero **¿cómo se ha llegado a esta situación actual de visibilidad, agencia y organización de la población indígena en Baja California?** Este presente histórico de los indígenas es producto de un pasado al cual se remonta, se cuenta, fundamenta y analiza. La situación actual de los indígenas no se puede explicar a través de las evidencias o el contexto del presente, se debe profundizar en sus condiciones pasadas para poder entenderlo. De allí, el valor del enfoque histórico para comprender aquello que está ocurriendo con los indígenas en la actualidad. Se trata de dotarlos de profundidad histórica para evitar la repetición de lugares, construcciones, imágenes y estereotipos comunes.

Coincidiendo con Hugo Fazio y Luciana Vargas, pero dirigiendo el análisis hacia el estudio de los indígenas actuales, el presente indígena no puede decodificarse de manera exclusiva con claves propias del presente. Es decir, la profundidad histórica debe ser tenida en cuenta como una condición esencial para develar el sentido de los fenómenos actuales. “La dimensión actual que tenemos en mente es aquella consustancial a la historia del tiempo presente, es decir, al entendimiento de que la densidad de la contemporaneidad se conforma a partir de la convergencia de dinámicas diacrónicas y fenómenos sincrónicos que se cruzan, chocan y entrelazan”.¹⁰

De esta manera, la profundidad histórica del presente no se encuentra predeterminada de antemano ni puede disponer siempre del mismo grosor o la misma extensión. La variabilidad de esta densidad se encuentra determinada por el tipo de dinámicas que sean distinguidas como germinales para la correspondiente inmediatez del observador, y por eso es que se ha afirmado que a la historia del tiempo presente no se le pueden establecer unas fronteras temporales fijas, como las del último medio siglo o las de vida de una generación. Siempre se requerirá de un intervalo de tiempo más o menos largo, de un extendido período de transición, para que se cimiente la

¹⁰ H. Fazio Vengoa Luciana Vargas, *El presente del Medio Oriente... Op. Cit.*, p. xvii.

modificación de los contornos de un determinado presente histórico, para que se decanten los procesos que lo singularizan.¹¹

El presente histórico tendrá siempre que articular un reconocimiento de determinados procesos que lo vinculen con sus orígenes, es decir, tiene que poder atribuir elementos de significación a un conjunto de eventos o de situaciones previas en la promoción de ese determinado presente. El presente histórico, por tanto, no alude a un lapso determinado, rígido y convencional de tiempo, sino que se extiende por todo el intervalo que cubre un período desde el momento en que cobran forma aquellos problemas que son propios, inherentes y particulares de una determinada contemporaneidad con ella misma.¹²

Entonces **¿cómo se ha llegado a esta presencia de los indígenas en la escena pública, en el espacio político, que ha posibilitado el activismo y organización indígena en Baja California?** En este punto es pertinente señalar que, un fenómeno que caracteriza el presente consiste en la frecuencia mayor con que se presentan *acontecimientos sincrónicos* de alta intensidad, varios de los cuales se han desplegado por gran parte del planeta. Se trata de globales, que marcan un punto de ruptura, de inicio, de reconfiguración que delinear la densidad de la condición y situación indígena actual en América Latina.

El presente histórico de los indígenas en Baja California, con las particularidades que destacamos, el liderazgo y la organización, puede encontrar sus inicios a finales de la década de los setenta, y principios de los ochenta cuando los indígenas comienzan a visibilizarse en el espacio público-político a nivel internacional. Si bien la evolución de las nuevas movilizaciones y organizaciones de los pueblos indígenas en América Latina puede trazarse hacia atrás a principios de los setenta, fue en los ochenta que la cuestión indígena va adquiriendo mayor visibilidad.¹³

En los años ochenta comenzó un proceso, por parte de los indígenas, de “conciencia étnico-cultural”, los indígenas identifican que son diferentes, portadores otras culturas con el resto de la población (historia, lengua, religión, tradiciones, e

¹¹ H. Fazio Vengoa, *La historia del tiempo presente... Op. Cit.*, pp. 76, 77.

¹² *Ibid.*, pp. 78, 79.

¹³ José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 19.

incluso raza) y comienzan a postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, exigiendo el reconocimiento político de su diversidad cultural. Lo que trajo como consecuencia la reconfiguración del discurso y las principales demandas del movimiento indígena, conformando un discurso común que incluye la demanda de su reconocimiento como pueblos indígenas, la cual implica el reconocimiento constitucional del carácter multiétnico o plurinacional del Estado, el reclamo territorial-ambientalista y la demanda de autonomía y autodeterminación.¹⁴ Todo esto dentro de un contexto en el cual el Estado nacional se redefine como neoliberal y comienza una serie de transformaciones tendientes a liquidar o dismantlar el Estado de bienestar o social buscando la eficiencia en la administración y los negocios, donde muchas comunidades rurales, en especial las de menores escasos recursos económicos, se ven ante la necesidad de utilizar nuevos referentes de identidad por la disminución en la eficacia significativa del término de campesino.¹⁵

Esta etnificación del discurso y las demandas del movimiento indígena encontraron en dos acontecimientos el detonante de la emergencia indígena contemporánea. Por un lado, la conmemoración de los “500 años del Descubrimiento de América”, en 1992, se volvió un acto de reivindicación de los pueblos indígenas. Fue el contexto necesario y adecuado para que emergiera la identidad indígena reconfigurada, nuevos discursos sobre etnicidad, nuevas organizaciones y nuevos movimientos. Por otro lado, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1994, posibilitó la participación activa de tzeltales, tzotziles, tojolabales y diversos grupos de indígenas con plena conciencia de su pertenencia étnica. Sin duda, el movimiento zapatista posicionó en la escena pública y política de México la cuestión indígena,¹⁶ pero en Baja California su influencia fue escasa en la conformación de los liderazgos indígenas.

¹⁴ Willem Assies, “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, en Willem Assies, Gemma Van der Haat y André Hoekema (editores), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 26-30. Ivy Jacaranda Jasso Martínez, *Los movimientos indígenas, un marco para el análisis de las construcciones identitarias. La Organización Nación Purhépecha (Michoacán) y Servicios del Pueblo Mixe (Oaxaca)*, tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales, especialidad en Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, febrero de 2008, p. 95.

¹⁵ José Eduardo Zárate Hernández, “Demandas indígenas en la construcción del México moderno”, en Jorge Uzeta (editor), *Identidades diversas, ciudadanías particulares*, México, El Colegio de Michoacán / Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”, 2013, p. 57.

¹⁶ J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 88, 89. I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 85.

A nivel local, este tipo de manifestaciones se presentaron en las movilizaciones de jornaleros agrícolas en el Valle de San Quintín en 1979, 1981, 1982¹⁷ y 2015¹⁸. Así como en las protestas realizadas por los indígenas cucapás en la lucha por el reconocimiento al derecho de pesca dentro de la Reserva de la Biosfera Alto Golfo y Delta del Río Colorado.¹⁹ Dentro de estas movilizaciones encontramos novedades en el discurso donde se enfatiza en la autoafirmación como indígenas, así como en la relación indígenas-territorios, recursos naturales y medio ambiente. Además, se comienzan a introducir cuestiones sobre derechos humanos para exigir el derecho a consulta establecido en el Convenio 169 de la OIT, en su artículo 6°. Lo que nos muestra que los indígenas van cobrando conciencia de la existencia de herramientas jurídico-legales que pueden utilizar para afrontar ciertas situaciones. Esta cuestión es consecuencia directa de la creciente influencia de las organizaciones internacionales en los Estados nacionales. El empoderamiento de los organismos internacionales favoreció la movilización indígena, porque presionaron a los Estados

¹⁷ Oscar Villarino Ruiz, “Notas para la historia de los jornaleros del Sur de Ensenada”, en *Vientos. Periodismo en red*, 24 de marzo de 2015. <http://www.4vientos.net/2015/03/24/racismo-contra-jornaleros-indigenas-en-bc-un-enfoque-legal-ehistorico/>.

¹⁸ Angélica Joselyn Soto, “Policía estatal desató violencia en San Quintín; iba por líderes jornaleros, acusa”, en *Proceso*, 11 de mayo, 2015; “Un año de promesas incumplidas para jornaleras de San Quintín”, en *Proceso*, 17 de marzo de 2016, <http://www.proceso.com.mx/433822/ano-promesas-incumplidas-jornaleras-san-quintin>. Juan Carlos Domínguez, “Rebelión en San Quintín”, en *Proceso*, 21 de marzo de 2015. <http://www.proceso.com.mx/399069/399069-rebellion-en-san-quintin>. Gloria Leticia Díaz, “En San Quintín, rebelión contra un Porfiriato del siglo XXI”, en *Proceso*, 28 de marzo de 2015. <http://www.proceso.com.mx/399677/en-san-quintin-rebellion-contra-un-porfiriato-del-siglo-xxi>. Olga Aragón y Javier Cruz, “Se estanca negociación de gobierno con trabajadores agrícolas”, en *La Jornada Baja California*, 13 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/13-05-2015/se-estanca-negociacion-de-gobierno-con-trabajadores-agricolas>.

¹⁹ “DECRETO por el que se declara área natural protegida con el carácter de Reserva de la Biosfera, la región conocida como Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, ubicada en aguas del Golfo de California y los municipios de Mexicali, B.C., de Puerto Peñasco y San Luis Río Colorado, Son”, 10 de junio de 1993. <http://www.conanp.gob.mx/sig/decretos/reservas/Altogolfo.pdf>. “Si no pescamos, no existimos: Cooperativa Indígena Cucapá”, en *La Coperacha*, Ciudad de México, 27 de mayo de 2014. <http://lacoperacha.org.mx/cooperativa-indigena-cucapa-pesca.php>. “Recomendación 8. Caso de los habitantes de la comunidad indígena cucapá”, *Comisión Nacional de los Derechos Humanos-México*, México, D. F. 2002. http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/2002/Rec_2002_008.pdf. “El pueblo indígena cucapá decide realizar el bloqueo”, en *desinformémonos. Periodismo desde abajo*, Mexicali, B. C. 22 de abril de 2012. <https://desinformemonos.org/el-pueblo-indigena-cucapa-decide-realizar-el-bloqueo-mexicali-b-c-a-21-de-abril-de-2012/>. “Pueblo cucapá: si no pescamos, no existimos”, en *Boca de Polen A. C. Red de Comunicadores*, 9 de mayo de 2012. <http://bocadepolen.org/web/pueblo-cucapa-si-no-pescamos-no-existimos/>. Matilde Pérez U., “Si no pescamos no existimos, reclamo de indígenas cucapás a la Sagarpa”, en *La Jornada en línea*, viernes 27 de abril de 2012, p. 20. <http://www.jornada.unam.mx/2012/04/27/politica/020n2pol>.

nacionales a respetar y observar los derechos indios.²⁰ Por ejemplo, la Organización Internacional del Trabajo y su Convenio 169, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo, 27 de junio de 1989,²¹ que ha impulsado reformas constitucionales en 22 países,²² para incluir consideraciones sobre los derechos indígenas.

En México el convenio es ratificado en 1990 y las reformas constitucionales se realizan en 1992 en el artículo 4^o²³ y en el 2001 dentro del artículo 2.²⁴ En Baja California la inclusión de la consideración indígena en el marco constitucional inicia en el 2007 con la Ley de Derechos y Cultura Indígena²⁵, y culmina en el enero del 2017 con la reforma a la constitución local, incluyendo la cuestión indígena en su artículo 7^o,²⁶ ubicándose como la vigésima sexta entidad federativa en hacerlo.

En este punto, es pertinente señalar y explicar la importancia trascendental del contexto multicultural dentro del proceso de conformación de los agentes culturales indígenas en Baja California, principalmente, al aportarles las bases legales de sus reivindicaciones, ya que es a finales de la década de los 70 (siglo XX) -hasta el presente- cuando podemos identificar la emergencia del movimiento

²⁰ Orlando Aragón Andrade, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo 4 constitucional de 1992*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado Facultad de Derecho / Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 80.

²¹ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, “Convenio 16 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, en *Cuadernos de Legislación Indígena*, México, CDI, 2003, p. 3. Alejandro Bonada Chavarría, “Desertificación y resistencia: Los orígenes histórico-ambientales de las cooperativas pesqueras cucapá (1937-2015)”, en *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, Córdoba, Argentina, año 15, n° 15, 2015, p. 29.

²² Noruega, México, Colombia, Bolivia, Costa Rica, Paraguay, Perú, Honduras, Dinamarca, Guatemala, Países Bajos, Fiji, Ecuador, Argentina, Venezuela, Dominica, Brasil, España, Nepal, Chile, Nicaragua, República Centroafricana. Organización Internacional del Trabajo. http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/fp=1000:11300:14096962077153:::P11300_INSTRUMENT_SORT:3.

²³ “Decreto por el que se reforma el Artículo 4^o de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, México, 28 de enero de 1992.

²⁴ “Decreto por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reforma el artículo 2o., se deroga el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 2001.

²⁵ XVIII Legislatura Constitucional del Estado de B. C., “DECRETO No. 435 mediante el cual se aprueba la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California”, *Periódico Oficial del Estado de Baja California*, Mexicali, Baja California, Tomo CXIV, No. 44, 26 de octubre de 2007, p. 48.

²⁶ Congreso del Estado de Baja California, *Constitución Política del Estado Libre y soberano del Baja California*, pp. 8, 9. Última reforma 28 de julio de 2017, publicada en el Periódico Oficial del Estado, No. 34, Sección I.

indígena en Latinoamérica, y en consecuencia, cuando se comienzan a materializar -a través de convenios, decretos, reformas y leyes-, las principales demandas de los grupo, a partir de entonces- indígenas. Además de la influencia del contexto histórico, que presentamos en las líneas anteriores, al proceso de conformación de los líderes indígenas y sus organizaciones en Baja California obedece a otro tipo de factores relacionados personales, de relación social con el grupo étnico de pertenencia, los niveles de representación, la movilidad espacial (migración), la participación en espacios de discusión y la conformación de organizaciones y redes de relaciones.

La cuestión de las fuentes

Debido a que sobre la contemporaneidad existe una sobreabundancia de documentación, situación que plantea un delicado problema a la hora de elegir y seleccionar la información adecuada para alumbrar tal o cual problema. No obstante, los historiadores que se interesan por el presente no han sido los únicos que han debido afrontar el reto de tener que aprender a procesar una amplia gama de fuentes. En su momento, los historiadores del período moderno y contemporáneo tuvieron que enfrentar un reto similar cuando debieron aprender a trabajar con fotografías, películas, periódicos, pasquines, novelas, etc. En ningún caso tal dificultad fue inconveniente para que se desarrollará este campo, y nadie puso en discusión la validez y la pertinencia de esta historia. Seleccionar, procesar, elegir y evaluar la información es una tarea de todo historiador y no es la cantidad lo que determina la naturaleza de la profesión, no es el oficio o la técnica lo que distingue, sino el hecho de ser un enfoque comprensivo de las realidades sociales pasadas y presentes.²⁷ Así, al cuestionarse por la especificidad de la historia del tiempo presente, respecto de las fuentes, la respuesta se dirige a que se trata de “una historia hecha a partir de testimonios orales, una historia del que vive y de los vivientes”. Sin embargo, una definición de este tipo ha de tener en cuenta que la noción y las prácticas de la

²⁷ H. Fazio Vengoa, *La historia del tiempo presente... Op. Cit.*, pp. 124, 125.

“historia oral” o la “historia con fuentes orales” son cuando menos multivalentes y se dirigen a objetivos no coincidentes.²⁸

Coincidiendo con Julio Aróstegui, “existe el problema de que la definición satisfactoria de una historia del tiempo presente no puede estar ligada a la originalidad de las fuentes ni a una orientación metodológica determinada por más decisiva que ésta sea. Aunque pueda estarlo, en mayor grado, al hecho de que el concepto clásico de *fuentes* para la historia ha sufrido una espectacular mutación, al quedar subsumida la fuente misma en las nuevas determinaciones impuestas por la era de la comunicación de masas. A pesar de esa importante revolución en la concepción de las fuentes, se ha producido un proceso de “rápido abandono de la definición de la historia del tiempo presente como aquella de la cual quedan supervivientes”, que fue una idea incisiva e innovadora en los años setenta cuando las nuevas metodologías se presentaron, en especial la historia oral, como una revolución. Aun con la importancia de que tiene el hecho de basar una reconstrucción histórica en el testimonio *directo* de las gentes que viven tal historia, la definición de historia del presente por ese camino pragmático no podía ser satisfactoria”.²⁹

Es decir, no restando importancia a los testimonios orales de los actores sociales, éstos no constituyen el principal fundamento de la historia del tiempo presente, a saber, proyectar históricamente al presente. Asimismo, la presentación de historias de vida particulares no pueden ser tomadas como la métrica de este tipo de enfoque histórico, coincidiendo con Hugo Fazio, “no se trata de presentes individuales o generacionales, sino de un presente histórico que sólo puede ser singular en la medida en que es compartido por la población indígena mundial.³⁰ Es decir, de experiencias que pueden encontrar proyección más allá del ámbito local. Por lo que, “la experiencia vivida por los sujetos no constituye la particularidad de la historia del tiempo presente, sino que el proceso entero de la Historia humana se basa en tal presupuesto”.³¹

²⁸ J. Aróstegui, *Op. Cit.*, p. 53.

²⁹ *Ídem.*

³⁰ H. Fazio Vengoa, *La historia del tiempo presente... Op. Cit.*, p. 80.

³¹ J. Aróstegui, *Op. Cit.*, p. 56.

Por esta razón, dentro de la investigación se recurre a los testimonios orales como una fuente más, no como el objeto en sí de la historia que estamos construyendo. La forma de obtener los testimonios orales, es por medio de las entrevistas a profundidad. No obstante, al momento de ser utilizadas dentro del texto de la investigación no las introducimos como tal, por la amplitud de las entrevistas y porque pretendemos un trabajo de análisis más profundo que no tienda a un acto de ventrilocuo, ya que, al igual que el presente, los testimonios orales no se bastan a sí mismos para explicarse históricamente. Entonces, lo que hacemos es utilizar los testimonios para contrastar, profundizar y complementar datos e información con la diversidad de fuentes que se disponen para construir una historia del presente: bibliográficas, hemerográficas, fotografías, archivos, recursos digitales, etc.

La tarea, en este caso, es concretar que las experiencias muy dispares, de los agentes o líderes indígenas de Baja California, puedan construirse como experiencias colectivas y heterogéneas, dotarlas del carácter temporal e integrarlas dentro del discurso histórico.³² Dentro de la investigación, los testimonios orales se utilizaron para presentar la diversidad de factores que influyen en la conformación de los agentes indígenas y sus organizaciones, con el objetivo de mostrar la proyección local del movimiento indígena internacional.

Concerniente al análisis de los liderazgos y organizaciones indígenas en Baja California la disciplina histórica ha observado estos fenómenos a la distancia. Por esta situación, la presente investigación pretende constituir una mirada panorámica, general de la diversidad de liderazgos y organizaciones indígenas existentes en Baja California, y, además, busca desde el presente perfilar la construcción de una historia indígena o sobre lo indígena en la entidad. En este sentido, coincidiendo con Raúl Mandrini, la pertinencia del abordaje histórico de lo indígena tiene que ver “con una necesidad de recuperar y construir sus realidades, además, de incluirlos como actores y sociedades complejas, con cambios y procesos sustanciales de reconfiguración de sus identidades. A lo que se agrega que los indígenas desde las distintas posiciones en que se ubicaban, favorables o desfavorables, mantuvieron protagonismo,

³² *Ibíd.*, p. 58.

mantuvieron su capacidad de agencia,³³ no obstante que se trate de un margen de agencia acotado.

Entonces, es pertinente reconocer a los indígenas como actores sociales de la historia, por su capacidad de acción, de resistencia, y de elaborar estrategias frente a las distintas condiciones históricas en las que les ha tocado vivir. A lo que se suma que, en el contexto del siglo XXI, sin duda, ningún historiador medianamente serio tomaría hoy el riesgo de afirmar que los colectivos indígenas son sociedades y pueblos "sin historia". No obstante, que permanece cierta incomodidad, o directamente nulo interés de los historiadores frente al estudio de los grupos indígenas. Es decir, a la hora de historiar se evitan, de manera consciente o inconsciente, las cuestiones vinculadas a temas indígenas.³⁴ Las cuales no es obligación que las atiendan, pero si se piensa en una historia total, global, más compleja en la construcción de las realidades sociales que abordan, la consideración de lo indígena puede tener cabida.

La pertinencia del estudio de lo indígena desde la historia, también tiene que ver, por un lado, con la considerable cantidad de trabajos producidos por investigadores de distintos centros académicos y la diversidad de temas y enfoques que muestran el interés, vitalidad y posibilidades de la problemática indígena. Por otro lado, se relaciona con la ausencia, en el caso específico de Baja California, de los historiadores en la materia. Es decir, Para Baja California encontramos una considerable producción académica enfocada en los grupos indígenas, pero ¿quiénes desarrollan estas investigaciones? Es de resaltar que dentro de esta producción significativa los historiadores no han participado activamente, en su lugar, quienes la han abordado, en gran medida, han sido los antropólogos, arqueólogos, sociólogos, culturalistas, lingüistas y cronistas. Estas investigaciones que van desde libros, capítulos de libros, artículos, tesis y colecciones documentales han buscado abarcar a

³³ Raúl J. Mandrini, "Hacer historia indígena: el desafío de los historiadores", en Raúl J. Mandrini y Carlos D. Paz (editores), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales / Centro de Estudios de Historia Regional / Universidad Nacional del Sur, 2002, pp. 15-32.

³⁴ María Cristina Bohn Martins, "Historia e historiografía sobre los pueblos indígenas: entrevista con Raúl J. Mandrini", en *História Unisinos*, vol. 19, no. 1, Unisinos, janeiro/abril de 2015, pp. 114, 115. Ver Raúl J. Mandrini, "La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores", en *Quinto Sol*, no. 11, Instituto de Estudios Socio-Históricos / Facultad de Ciencias Humanas / Universidad de La Pampa, 2007, pp. 19-38. Raúl J. Mandrini, *América aborigen: de los primeros pobladores a la invasión europea*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013, pp. 11-29.

la mayoría de los grupos indígenas presentes en la entidad, por lo menos, en lo que respecta a los cucapá, kiliwa, kumiai, paipai y cochimí, encontramos trabajos para todos ellos. Por otro lado, para los grupos indígenas migrantes, encontramos una producción más acotada hacia el grupo mixteco, de Oaxaca y Guerrero, y purhépechas. En este sentido cabe señalar que la producción, considerable en términos cuantitativos, es en cierta medida repetitiva y acotada a estudios de caso, por lo general, a un grupo indígena específico. Como se muestra en los siguientes trabajos.

En relación al interés inicial por el estudio de los liderazgos indígena en Baja California sobresalen los textos de Laura Velasco Ortiz. Trabajos que brindan luces sobre la temática que preocupa a la presente tesis, pero que se enfocan en procesos particulares y muy focalizados étnico y espacialmente. Como se puede observar en *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos (los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)*;³⁵ “Agentes étnicos transnacionales: las organizaciones de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos”;³⁶ “Organización y liderazgo de migrantes indígenas en México y Estados Unidos. El Caso del FIOB”.³⁷ Trabajos donde centra su análisis en la capacidad de acción y transformación de los actores sociales indígenas, pero recurriendo al estudio de caso, específicamente sobre la población migrante de origen oaxaqueño, y el proceso de conformación del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional y su conversión en el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), así como, poniendo énfasis en los vínculos que establecen con las comunidades de origen y con las migrantes establecidas en los Estados Unidos. Dentro de su análisis se nota la ausencia de información referente a los proceso de conformación de los liderazgos que encabezan los diferentes momentos de conformación y reconfiguración de la organización, con lo cual, identifica la capacidad de agencia en las organizaciones más que en los sujetos, es decir, para la autora, las organizaciones son la condición previa a la

³⁵ Laura Velasco Ortiz, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos (los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)*, México, El Colegio de México / El Colegio de la Frontera Norte, 2002.

³⁶ Laura Velasco Ortiz, “Agentes étnicos transnacionales: las organizaciones de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XX, núm. 2, El Colegio de Michoacán, Distrito Federal, México, mayo-agosto 2002.

³⁷ Laura Velasco Ortiz, “Organización y liderazgo de migrantes indígenas en México y Estados Unidos. El Caso del FIOB”, en *Migración y Desarrollo*, vol. 12, núm. 23, Red Internacional de Migración y Desarrollo, Zacatecas, México, julio-diciembre, 2014.

conformación de los liderazgos, supuesto que es muy discutido poco aceptado, debido a que diversos agentes son reconocidos como tal con anterioridad a la conformación de sus organizaciones en Baja California.

Mostrando el mismo interés por los procesos organizativos de la población mixteca, que confluyen hacia la conformación del FIOB, se inserta el texto de Françoise Legaste, *Mixtecos en Tijuana*³⁸. Las referencias las organizaciones de los migrantes indígenas son interesantes en cuanto manifiesta la dificultad de identificar el componente étnico cuantificable de las organizaciones que les brinde el reconocimiento legítimo de un sector de la población mixteca, al señalar que en la mayoría de los casos sólo se tienen acceso a la información de los líderes, por ser éstos los más visibles políticamente. Pero por sobre estas afirmaciones sugestivas, las referencias hacia los perfiles de los agentes y sus procesos de conformación no hay mayores informaciones. Y al igual que en los trabajos de Laura Velasco, no se tienen en consideración el contexto histórico de movilización, concientización étnico-cultural y de reconocimiento político de la diversidad cultural internacional que influye de manera sustancial en la conformación y surgimiento de los agentes indígenas en Baja California.

Ampliando la mirada hacia procesos más diversos de organización indígena Laura Velasco en sus trabajos *Condiciones de vida e integración social de la población indígena en el municipio de Tijuana*,³⁹ y *Tijuana indígena: estudio sobre la condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*,⁴⁰ realiza un acercamiento somero a las organizaciones de indígenas migrantes, mixtecos y purhépechas, donde sostiene que éstas funcionan como agentes de articulación de las comunidades dispersas, adjudicando la membresía de conformación a 30 colonias de Tijuana. No negando los aportes que realiza al conocimiento de la presencia de organizaciones indígenas en Tijuana en los primeros años del siglo XXI, las nulas referencias sobre los líderes que las conformaron no

³⁸ Françoise Legaste, *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / El Colegio de la Frontera Norte, 2011.

³⁹ Laura Velasco Ortiz (coordinadora), *Condiciones de vida e integración social de la población indígena en el municipio de Tijuana*, Baja California, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.

⁴⁰ Laura Velasco Ortiz, *Tijuana indígena: estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2010.

permite identificar las estrategias implementadas por los líderes indígenas para buscar la representación colectiva, en este caso, de colonias.

En referencia a los procesos de organización de los indígenas nativos de Baja California, sobresale la tesis de maestría *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*; y el breve artículo “De la “extinción” a la visibilidad: la lucha del pueblo cochimí”,⁴¹ de Blanca Alejandra Velasco Pegueros, Del contenido del trabajo resalta la conformación de la organización Milapá, por parte de los indígenas autoafirmados cochimíes, como una muestra de la presencia de este grupo étnico declarado extinto y, por lo tanto, invisibilidad. De esta manera, buscando identificar el proceso histórico de la reconfiguración actual de la identidad cochimí, Velasco Pegueros, sostiene que su revitalización cultural e identitaria es producto de la influencia que el territorio ejerce sobre ellos, que los impulsa a conformarse como Milapá A. C. para resolver las principales problemáticas de la comunidad, pero, sobre todo, para visibilizarse y exigir el reconocimiento como pueblo vivo.

En la misma tónica se enfoca Eva Caccavari Garza cuando argumenta que los indígenas nativos al luchar por “permanecer cambiando” están buscando visibilizarse, mostrar su permanencia y la vitalidad de sus culturas, todo ello, tendiente al reconocimiento de su condición de indígenas nativos. Proceso donde las mujeres han cobrado relevancia importante producto de su activismo, liderazgo e interlocución frente al Estado y la sociedad. El empoderamiento de las mujeres nativas ha reforzado sus prácticas tradicionales, las funciones roles de género se han reconfigurado, se han profesionalizado, han concretado vínculos con movilizaciones locales y nacionales, así como, han emprendido procesos jurídicos para la protección de sus territorios. Interesantes, por demás, las reflexiones que Caccavari Garza introduce en el breve artículo “Ni sumisas ni milenarias, así son las nativas de las etnias del norte”,⁴² pero lo que debe de llamar sobremanera la atención y que debe

⁴¹ Blanca Alejandra Velasco Pegueros, *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*, tesis de maestría en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, D. F., septiembre del 2017; “De la “extinción” a la visibilidad: la lucha del pueblo cochimí”, en *La Jornada del Campo. Suplemento Informativo de La Jornada. Nortes*, número 120, 17 de septiembre de 2017.

⁴² Eva Caccavari Garza, “Ni sumisas ni milenarias, así son las nativas de las etnias del norte”, en *La Jornada del Campo. Suplemento Informativo de La Jornada. Nortes*, número 120, 17 de septiembre de 2017.

ser objeto de un análisis más profundo es el cambio de conciencia étnica que se refleja en hacer reivindicaciones en torno a la denominación de indígenas, cuando mantenían la autoafirmación como nativos.

Dentro de la producción académica sobre los grupos indígenas en Baja California, también se encuentran aquellos aportes que realizan menciones escuetas sobre los agentes indígenas y sus organizaciones, pero que proporcionan datos e información sintomática en la cual se debe profundizar. Los trabajos de Lorenia Urbalejo se ubican en este contexto al referir brevemente a la organización “Mixtecos de Valle Verde” y su líder Valentín Apolinar de la Cruz, destacando *La ciudad como espacio vivido: mixtecos de Guerrero en Tijuana*.⁴³ En la misma tónica se sitúa la tesis de maestría “*Aquí si hay trabajo para mujeres*”. *Experiencias y significados del trabajo para las mujeres purépechas que laboran en las maquiladoras de Tijuana*,⁴⁴ de Arely Veloz, que presenta algunas referencias sobre la organización “Corazón Purhépecha” y su representante Hugo Cortez Lemus, sobre todo para resaltar el papel que cumple en el posicionamiento laboral, en las maquiladoras, de las mujeres purhépechas de Arantepacua, Michoacán.

Acusando la naturaleza de la producción académica sobre la temática que compromete a esta investigación, se dirigió la mirada y análisis sobre las fuentes bibliográficas, hemerográficas, de archivo, testimonios orales y digitales. De esta manera, la crónica presente en las publicaciones periódicas proporciona datos e información sobre las movilizaciones que experimentaron los indígenas jornaleros agrícolas del Valle de San Quintín, así como, por parte de los indígenas cucapá y sus reivindicaciones en torno al derecho a la persa. Este tipo de fuentes, además, visibiliza *per se* a los grupos indígenas de la entidad, por lo que, se convierte en una opción alternativa para identificar los procesos de adaptación, reconocimiento e inclusión de los indígenas en la entidad, así como, las estrategias de visibilización que ponen en práctica, como las manifestaciones culturales: danzas, cantos, fiestas, rituales, etc.

⁴³ Olga Lorenia Urbalejo Castorena, *La ciudad como espacio vivido: mixtecos de Guerrero en Tijuana*, Tesis para optar por el grado de Maestría en Geografía Humana, El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios en Geografía Humana, La Piedad, Michoacán, 15 de mayo de 2009.

⁴⁴ Arely Velos Contreras, “*Aquí si hay trabajo para mujeres*”. *Experiencias y significados del trabajo para las mujeres purépechas que laboran en las maquiladoras de Tijuana*, tesis de maestría en Estudios Sociales Líneas en Estudios Laborales, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, noviembre 2008.

En relación a la información de archivo, esta se obtuvo, principalmente, del Archivo Histórico del Estado de Baja California, específicamente del fondo Gobierno del Estado, así como, del Archivo General Agrario del Registro Agrario Nacional, ubicado en la ciudad de Mexicali. Los resultados de la consulta de estos repositorios contribuyeron a perfilar un bosquejo agrario de los grupos indígenas nativos de la entidad. A través del conocimiento de las principales acciones agrarias dirigidas hacia los indígenas, como la dotación de ejidos y el reconocimiento y restitución de bienes comunales fue posible comprender las influencias y reconfiguraciones en las formas de vida, ideología e identidad de los grupos nativos, importante para entender las actuales reivindicaciones por parte de los grupos en demanda del derecho a la pesca como "actividad tradicional", así como, el despojo de los territorios inmemoriales. Esta información fue complementada con aquella obtenida del *Diario Oficial* de la nación, así como, del *Periódico Oficial* del estado de Baja California.

La historia del tiempo presente, entre las “novedades” que introdujo al quehacer histórico, dirige la mirada hacia las herramientas y fuentes digitales, como bien lo argumenta Hugo Fazio, “la historia de está convirtiendo en una especie de historia digital, con un impacto evidentemente mayor en las áreas cercanas al presente, aun cuando la digitalización esté también revolucionando las historias pasadas. El internet, sobre todo, no sólo representa un inmenso depósito de fuentes de todo tipo; también se ha convertido en un mecanismo que reorienta el trabajo profesional, porque está facilitando la comunicación entre los historiadores⁴⁵ y, en consecuencia, el intercambio de información.

Con éstas posibilidades que nos presenta la historia del presente, en cuanto a la apertura de fuentes, se utilizaron páginas de organizaciones indígenas para realizar conexiones e incitar al análisis profundo de ciertas situaciones, perfiles y formas asociativas. Por mencionar, los sitios web de la Organización Internacional del Trabajo; Congreso del Estado de Baja California: Frente Indígena de Organizaciones Binacionales; Gubernatura Nacional Indígena; Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, etc., así como,

⁴⁵ H. Fazio Vengoa, *La historia del tiempo presente... Op. Cit., p. 125.*

acceder a los repositorios de documentos electrónicos para la consulta de tesis, libros, revistas, vídeos, etc.

El contenido de la investigación se encuentra estructurado en cinco capítulos temáticos donde se realizan cruzamientos de información tendiente a comprender los diversos procesos y elementos que posibilitan la conformación de agentes y organizaciones indígenas en Baja California, teniendo en consideración, las influencias y conexiones entre la experiencia local, nacional y global. El capítulo I, "*Los agentes culturales indígenas en Baja California: consideraciones teóricas*", se trata de una discusión y propuesta conceptual para acercarnos al estudio de los indígenas y lo indígena enfatizando en su capacidad de agencia, de acción, de influencia, de cambio. Como actores sociales activos de la historia, pero en el entendido de que la condición de "ser indígena" es una construcción acotada que permite ciertos márgenes de maniobra en espacios socialmente construidos y a través de elementos reconocidos por "los otros". Abordamos la categorización de la agencia indígena consciente de su condición, así como, de las posibilidades que la cultura de "lo indígena" trae consigo para insertarse en los espacios políticos.

En el capítulo II, "*La agencia indígena y su presencia en el espacio político internacional*", buscamos presentar un panorama global, nacional y local de lo que ha sido denominado el "movimiento indígena", centrados en resaltar el fenómeno indígena en el contexto de los nuevos movimientos sociales caracterizados por su impronta en reflejar su particularidad étnico-cultural. De esta manera, se destaca la influencia de la reconfiguración de las principales demandas del movimiento global, hacia los espacios locales, tendiente a conformar un discurso homogéneo centrado en la particularidad de ser indígena, la resignificación territorial y la autonomía indígena. Para el caso de México se expone la relevancia que representó el movimiento encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), como catalizador público de las problemáticas y demandas indígenas en el país, no obstante, se muestra que en Baja California su influencia fue mínima, en los procesos de concientización y politización en la población indígena, y por el contrario, la política institucional indigenista de Estado tuvo mayor relevancia en la entidad, sobre todo a partir de la creación del Centro Coordinador Indigenista en 1974. De la misma manera, se señala que las movilizaciones indígenas locales obedecieron

específicamente a condiciones y problemáticas del contexto local, -como las desarrolladas por los jornaleros agrícolas y los pescadores cucapás-, más que a una conexión y demanda compartida con las movilizaciones nacionales.

El capítulo III, "*El reconocimiento político de la diversidad cultural de lo indígena*", está enfocado en mostrar que dentro del contexto global de movilización indígena se van concretando los principales objetivos y demandas, a través de convenios, decretos, reformas constitucionales federales y estatales, así como leyes de carácter más local. El capítulo es un recorrido de lo global a local que resalta la presencia de las herramientas jurídico-legales que se van concretando para la población indígena, las cuales se muestran como los legitimadores de sus reivindicaciones políticas, además de que, en ellas encuentran las acotaciones a través de las cuales se moverá su intermediación.

El capítulo IV, "*Panorama indígena de Baja California: población, comunidad e instituciones*", es una visión general de la presencia indígena en la entidad buscando mostrar la influencia de la población indígena en el contexto bajacaliforniano. Aunque se trata de un capítulo muy descriptivo su relevancia radica en evidenciar la diversidad de grupos indígenas establecidos en Baja California, para ello los presentamos como nativos y migrantes, destacando densidad demográfica, lugares de residencia y, en su caso, de origen, principales actividades laborales, así como un panorama de su institucionalización reflejada en la presencia de escuelas indígenas bilingües, espacios construidos como comunidades, interpretes indígenas, etc. Este bosquejo general evidencia la considerable presencia indígena en la entidad, principalmente, orientada a la comprensión del porqué de la conformación de liderazgos y organizaciones indígenas, es decir, se muestra el contexto de conformación de los agentes, así como, aquellos a quienes se representa.

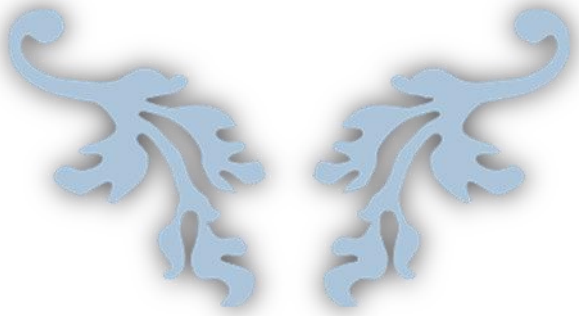
La investigación se concreta con el capítulo V, "*Los agentes y organizaciones indígenas en Baja California*", se trata de un espacio dedicado a desarrollar los procesos de conformación de los liderazgos indígenas en la entidad. En el capítulo se reafirma la aseveración de la heterogeneidad del movimiento indígena, reflejado en la considerable presencia de agentes y organizaciones indígenas surgidos de procesos múltiples, de los cuales, en el capítulo se destacan las cuestiones territoriales, la participación previa en procesos de reivindicación étnica, la concientización de la

existencia de marcos legales y las posibilidades de su utilidad, los procesos migratorios, el reconocimiento de "los otros", la participación en espacios de discusión y debate, como foros y congresos, la promoción de los elementos culturales, etc. Se trata de un capítulo que trata de evidenciar las distintas formas de intermediación, de politización, de visibilización de la población indígena en Baja California.



CAPÍTULO I

Los agentes indígenas en Baja California: consideraciones teóricas



La cuestión de la agencia indígena

La población indígena en Baja California, en base a los datos de la encuesta intercensal 2015 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), se estima en 114,402 personas que hablan alguna lengua indígena y/o se autoadscriben como indígenas, de una población de 3, 315, 766 habitantes de la entidad. La información refiere a la presencia indígena en general, sin precisiones acerca de su situación de nativos o migrantes. La distribución de este sector de la población cubre los cinco municipios que conforman el estado, identificando 19, 062 para Ensenada; 28, 231 en Mexicali; 4,624 en Playas de Rosarito; 6,259 para Tecate y 56, 226 en Tijuana.⁴⁶ Con una presencia de 665 localidades, que en base a los datos que arroja el *Catálogo de localidades Indígenas*, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), nos muestran una Baja California de considerable matiz indígena.⁴⁷

La diversidad indígena en Baja California se manifiesta a través de la presencia de grupos nativos, así como, migrantes. De esta manera, a lado de los grupos originarios: cucapá, paipai, cochimí, kiliwa y kumiai; encontramos integrantes de otros grupos indígenas asentados o en tránsito en la entidad, destacando por ser mayoría los mixtecos de Oaxaca, Guerrero y Puebla, triquis, zapotecos, purhépechas y náhuatl. En menor número también se encuentran yaquis, aguacatecos, amuzgos, cachiquel, chatino, chichimeco jonaz, chínatenco, cora, chol, chontal de Oaxaca, chontal de Tabasco, guarijio, huasteco, huave, huichol, ixil, kanjobal, kekchi, kikapú, mame, matlatzinca, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, ocuilteco, otomí, pame, papago, pima, popoloca, popoluca, quiché, seri, tarahumara, tepehua, tepehuano, tlapaneco, tojolabal, totonaca, tzeltal, tzotzil, zoque, entre otros.⁴⁸

Ante la coexistencia de tal diversidad de población indígena, no obstante, son pocos los que “existen” más allá de las estadísticas. De esta manera, para el caso de Baja California es posible inferir tres subcategorías: *invisibles*, *visibles* y *de uso*, las

⁴⁶ "Encuesta Intercensal 2015", en *Instituto Nacional de Geografía y Estadística*. <http://www.beta.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>.

⁴⁷ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Catálogo de Localidades Indígenas*, 2010. <http://www.cdi.gob.mx/localidades2010-gobmx/>

⁴⁸ Presidencia del Congreso de Baja California, *Dictamen No. 124*, 22 de septiembre del 2016, p. 6. http://www.congresobc.gob.mx/Parlamentarias/Dictamen/124_GOBER_22SEP2016.pdf.

cuales nos sirven para acercarnos a la diversidad de población indígena, tomando en consideración su condición, papel, organización e intereses.

Categorías de indígenas en Baja California

Indígenas invisibles	Indígenas visibles	Indígenas de uso
Población consciente o no de su condición étnica, pero que no buscan la obtención de derechos legales, reconocimiento ni inclusión, además, no asumen ni objetivan identidad ni cultura alguna bajo la categoría de indígena, aunque lo sean.	Población que reclama y hace utilidad política de la condición indígena para obtener derechos ⁴⁹ legales –individuales y colectivos-, y reconocimiento a través de la objetivación de referentes culturales considerados característicos del indígena mexicano, los cuales son asumidos reconfigurados y representados producto de un proceso de construcción de una conciencia identitaria. Además, se trata de población consciente de la presencia y uso de las herramientas jurídico-legales prioritarias para ellos.	Población consciente de su condición y que asume una identidad indígena buscando la obtención de derechos legales, reconocimiento e inclusión por medio de la objetivación de sus referentes culturales a través de muestras, exposiciones, eventos culturales; producto de relaciones y negociaciones con la diversidad de actores sociales, aunque, priorizando el contacto con las instituciones culturales y gubernamentales.

Fuente: elaboración propia.

La categorización propuesta es útil para enfatizar que lo indígena y sus agentes no se visibilizan simplemente a través de la identificación de un estilo o la presencia de elementos propiamente indígenas, sino que permanecen invisibilizados en la biografía de los objetos y sujetos, es decir, como categoría y condición, la agencia indígena es influida por una construcción social, política, económica y cultural, además, sus particularidades se definen dentro de contextos históricos, políticos y sociales, en los cuales se insertan dentro de las diversas formaciones sociales heterogéneas.⁵⁰ Es decir, los indígenas siempre han estado presentes, pero su sola presencia física no es factor suficiente para hablar de agencia indígena, para ello es necesario identificar, en distintos momentos discursos, manifestaciones, relaciones, etc., a través de los cuales los indígenas han buscado visibilizarse para incidir en su coetaneidad. Son formas de visibilidad, que, para los objetivos

⁴⁹ Celine Germond-Duret, “Tradition and modernity: an obsolete dichotomy? Binary thinking, indigenous peoples and normalization”, en *Third World Quarterly*, 17 de febrero de 2016, p. 2. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01436597.2015.1135396>.

⁵⁰ Guillermo Wilde, “La agencia indígena y el giro hacia lo global”, en *Historia Crítica*, núm. 69, julio-septiembre, 2018, p. 109.

específicos de ésta investigación, nos enfocamos en aquellas que son implementadas en el contexto multicultural característico, por lo menos, de las últimas tres décadas del siglo XX hasta la actualidad.

De 1970 al 2019 los agentes indígenas han identificado la necesidad de reivindicar la cultura y la identidad indígenas, no sólo por su valor intrínseco, sino también porque los discursos de la sociedad dominante las han convertido en estigmas y en "espacio de posibilidad". Es decir, si "el ser indio" era símbolo de exclusión, la conclusión lógica no era pretender borrar "lo indio", sino resignificarlo y convertirlo en un símbolo de valía y participación política.⁵¹ De esta manera, algunos indígenas en la entidad van cobrando conciencia de las posibilidades que trae consigo el autoafirmarse como indígenas.

En este sentido, la relación entre identidad y cultura cuando nos acercamos al estudio de las realidades indígenas, no se debe entender como la simple descripción y análisis de elementos culturales, sino de las implicaciones pragmáticas del uso de la cultura en la construcción de la identidad indígena. Guillermo Bonfil Batalla habla, en este caso, del *control cultural*, el cual entiende como, "el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales; mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones. Para cualquiera de estas acciones es indispensable la concurrencia de elementos culturales de diversas clases (materiales, formas de organización, de conocimiento, simbólicos, emotivos-subjetivos), adecuados a la naturaleza y al propósito de cada acción".⁵²

Una visión más pragmática y utilitarista la encontramos en los hermanos Comaroff, para ellos la etnicidad, y de manera concreta, la cultura, al lado de pasiones existenciales modeladoras de la individualidad, también van adquiriendo características de empresa, se va transformando en una mercancía imbricada en la

⁵¹Guillermo de la Peña, "Los nuevos intermediarios étnicos, el movimiento indígena y la sociedad civil: dos estudios de caso en el Occidente mexicano", en Evangelina Dagnino, Alberto J. Olvera y Aldo Panfichi (coordinadores), *La disputa por la construcción democrática de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica / CIESAS / Universidad Veracruzana, 2006, pp. 509, 510.

⁵² Guillermo Bonfil Batalla, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, núm. 12, Universidad de Colima, Colima, México, 1991, pp. 171, 172.

economía de la vida cotidiana. Así, en el fondo lo que los hermanos Comaroff evidencian es la transformación del capital cultural en capital económico,⁵³ que para el caso de los agentes indígenas de Baja California, se trata de un paso del capital cultural a un capital político. Por otro lado, Luis Vázquez introduce, al respecto, la noción de empresarios étnicos para referir que han aparecido emprendedores contratistas indígenas que gestionan ellos mismos la etnicidad en su favor, porque en lugar de subestimar la diferencia cultural la hacen más conveniente, más adecuada a los requerimientos del mercado.⁵⁴

De esta manera, el agente cultural indígena, en Baja California, es aquel actor social que, en representación de una colectividad, reivindican una identidad cultural, como estrategia para situarse dentro de la diversidad de posibilidades que el contexto bajacaliforniano despliega para buscar el reconocimiento –político, social y cultural– de “los otros” como indígena, partiendo de su autoafirmación al asumir condición y conciencia de las oportunidades que trae consigo el ser portador de la cultura de “lo indígena” y, en consecuencia, de su capacidad de influir dentro de la toma de decisiones en torno a la cuestión indígena para lo cual conforman organizaciones, colectivos y comunidades.

El agente cultural indígena también puede ser identificado como líder, representante, activista o mediador.⁵⁵ Luis Fernando Botero enfatiza en la distinción entre intermediarios y líderes al señalar que, se puede ser intermediario sin ser líder. Botero alega que un intermediario se convierte en tal debido a las redes formadas por medio de clientelas, alianzas o lealtades, y lo que varía es la forma de reclutar miembros y cómo logra y mantiene lealtades. Los intermediarios no llegan a legitimar su papel, ya que su autoridad se basa en las relaciones o lazos creados a través del miedo, la coerción o el chantaje, y sus representados viven con el temor de perder los recursos prometidos si no se atienen a sus intereses. En cambio, continúa Botero, un líder étnico mantiene ascendencia sobre la comunidad gracias a su

⁵³ John L. y Jean Comaroff, *Etnicidad S. A.*, España, Katz Editores, 2011, p. 9.

⁵⁴ Luis Vázquez León, “El indigenismo ha muerto ¿Viva la gestión étnica?”, en Andrew Roth Seneff (editor), *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano. Volumen II Soberanías y esferas ritualizadas de intercambio*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2011, p. 140.

⁵⁵ Jorge Uzeta ejemplifica la intermediación política de los indígenas en los procesos electorales en Guanajuato. Jorge Uzeta, “Mediación política y orden social: El Consejo Estatal Indígena de Guanajuato”, en Jorge Uzeta y José Eduardo Zárate (editores), *Los lenguajes de la fragmentación política*, México, El Colegio de Michoacán, 2016.

autoridad y es designado por el grupo que confía en que represente sus intereses; específicamente, el liderazgo de corte comunitario basa su legitimidad en el consenso relativo de un grupo que lo ve ocupado en defender sus intereses comunes y confía en él porque apoya sus objetivos y es capaz de descubrirle otros nuevos. El liderazgo étnico puede ser comunitario o no al revestir formas comunitarias y mantenerse independiente de partidos políticos o inclinarse hacia alguna preferencia partidista. También existe diferencia con el dirigente, este último es reconocido como representante de manera legal o reglamentaria al ser designado para un cargo o función, pero es posible que después de desempeñarlo no vuelva a asumir un liderazgo.⁵⁶

Otra forma de denominar a estos actores sociales la encontramos en Laura Velasco quien los caracteriza como *agentes étnicos* (locales y transnacionales) y los entiende como aquellos actores sociales que promueven una gran diversidad de intereses y recursos dispersos geográficamente a través de las fronteras nacionales. Dentro de la concepción de Velasco, los agentes étnicos se representan a través de organizaciones más que individuos.⁵⁷ En esta misma tónica y considerando que el movimiento indígena mexicano lo que busca es la ampliación de los espacios públicos a través de las acciones de líderes de nuevo cuño, Guillermo de la Peña, se acerca a estos actores caracterizándolos como *intelectuales indígenas*. Estos líderes indígenas principalmente escolarizados dirigen sus esfuerzos a la defensa y promoción de los derechos culturales y del multiculturalismo, a través de la sociabilidad, cooperación y participación en organizaciones, introduciéndose en la heterogeneidad de la sociedad civil y su búsqueda de la democracia en el contexto de las luchas de actores diversos en contra de la exclusión y a favor de su visibilidad social, de su aceptación pública y de su ciudadanía plena. Luchas que se constituyen y se vuelven conscientes y coherentes al ser articuladas por estos

⁵⁶Luis Fernando Botero Villegas, "Aunque me cueste la vida. Movilización india, etnicidad y liderazgo comunitario en Ecuador", en *Nueva Antropología*, 1999, No. 56, Vol. XVII, México, UAM, noviembre, pp. 70, 76.

⁵⁷ Laura Velasco Ortiz, "Agentes étnicos transnacionales: las organizaciones de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos", en *Estudios Sociológicos*, vol. XX, núm. 2, El Colegio de Michoacán, Distrito Federal, México, mayo-agosto 2002, pp. 335-337.

intelectuales, individuos capaces de crear y manejar símbolos y significados en el dominio público.⁵⁸

Por su parte, Luis Vázquez, propone llamar “*gestión étnica*” la cual entiende como el uso de la identidad o del distintivo étnico como un instrumento etiquetador interactivo en manos de numerosos agentes -los empresarios, las instituciones financieras internacionales, las fundaciones filantrópicas, las agencias gubernamentales y los propios indígenas más interesados- con fines de transacción de toda clase de recursos, sean éstos de capital, de prestigio, de derecho, de trabajo, de producción y, sobre todo, de mercados.⁵⁹

En este sentido, el agente se distingue no solo por los recursos que moviliza sino por la conciencia de sus posibilidades para movilizarlos en forma efectiva para lograr sus objetivos. Además, el agente indígena se define por el campo de relaciones sociales en el que actúa, el cual está organizado por relaciones étnicas asimétricas. No todos los seres humanos desarrollan, o está dentro de su interés y estrategias de vida, la misma capacidad individual o colectiva para movilizar los recursos a su disposición. Precisamente esa habilidad para acceder a los recursos posibles en espacio y tiempo determinado es lo que caracteriza y define al agente indígena. Ese mismo orden es el que permite que un recurso se convierta en una base de poder en el marco de una sociedad dada. Por lo tanto, el poder es parte de las formas de dominación implicadas en las propias reglas que guían las prácticas sociales.⁶⁰

Así, mientras mayor conciencia se tiene de su identidad y de los elementos que la conforman y pueden utilizarse mayor será la eficacia del discurso y de la representación, como de la acción política –negociación, confrontación, etc. La identidad social es entonces más fuerte si el actor ha integrado bien los sistemas normativos y las expectativas propias y que le son atribuidas por los demás y por el

⁵⁸G. de la Peña, *Op. Cit.*, p. 504. Marisol de la Cadena señala que los intelectuales indígenas obligaron a un replanteamiento de la indigeneidad, al no tenerse contemplada la agencia o futuros indígenas con capacidad de influencia. Marisol de la Cadena y Orin Starn, “Introducción”, en Marisol de la Cadena y Orin Starn (editores), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos UMIFRE, 2010, p. 11.

⁵⁹ L. Vázquez León, “El indigenismo ha muerto...”, *Op. Cit.*, p. 130.

⁶⁰ La capacidad de incidir en la acción de los otros (*agency*) está en función de la capacidad de controlar cierto tipo de recursos articulando un discurso que cuestione el orden dado. Es importante considerar que los recursos no existen como un banco definido con anterioridad, sino como posibilidad, de tal forma que un objeto, acción o idea puede convertirse en recurso en un momento de crisis del sistema de dominación. L. Velasco Ortiz, “Agentes étnicos transnacionales...”, *Op. Cit.*, pp. 337-339.

“sistema”.⁶¹ De esta manera, los agentes indígenas además de autoidentificarse como tales adoptad, apropian, aprenden y utilizan los discursos y elementos creados sobre ellos y para ellos. En palabras de Guillermo de la Peña “proclamar la valía de la cultura propia les ha ayudado a lograr visibilidad y poder de intermediación y negociación en una sociedad hostil”.⁶²

Para ilustrar lo señalado en las líneas anteriores se retoma la categorización de indígenas invisibles, visibles y de uso, para señalar que el agente cultural indígena puede pasar de una condición de invisibilidad a ser visible y en otros casos de uso. Es decir, al ser reconocidos también se tiende a ser utilizado por los políticos, las administraciones, los periodistas, las instituciones culturales y científicas, así como la sociedad civil local.⁶³ De esta manera, los indígenas cuentan con rasgos culturales que los hacen diferentes de los otros grupos de la sociedad local: gastronomía, danzas, música, vestimenta, tradiciones, etc. Elementos que los otros utilizan para identificar y representar, a través de ellos, la imagen estereotipada del arquetipo del indígena mexicano, tanto cuando se glorifican sus tradiciones como cuando se discriminan a los individuos⁶⁴.

Las formas de presentarlos son diversas, ya sea por medio de eventos culturales, muestras gastronómicas, exposiciones, etc. A través de los cuales, los gobiernos “reconocen y fomentan” la diversidad cultural en el estado.⁶⁵ El reconocimiento y uso de la presencia indígena les ha significado algunos beneficios, como ayuda financiera, programas de desarrollo, políticas públicas, instituciones educativas bilingües. No obstante, la principal aspiración de los agentes indígenas en la entidad es posicionarse dentro de los espacios políticos de toma de decisiones, con el objetivo de influir en el cambio de su condición de vida. Es relevante mencionar

⁶¹ Françoise Dubet, “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”, en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre de 1989, p. 520.

⁶²G. de la Peña, *Op. Cit.*, p. 526.

⁶³ Françoise Legaste, “La emergencia de “neocomunidades” étnicas en Tijuana”, en María Eugenia Anguiano Téllez y Muguél J. Hernández Madrid (editores), *Migración internacional e identidades cambiantes*, México, El Colegio de Michoacán / EL Colegio de la Frontera Norte, 2002, pp. 146, 147.

⁶⁴*Ibid.*, p. 153.

⁶⁵ Olga Lorenia Urbalejo Castorena, “Un santo de mi devoción. El festejo a San Francisco de Asís entre los mixtecos de Guerrero en Tijuana”, en Rosalba Díaz, Carmen Díaz, Mario Martínez (coordinadores.), *Migración y cultura popular*, Unidad Académica de Antropología social, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México, 2013, p. 1.

que el reconocimiento constitucional y las leyes indígenas existentes en el estado, poco o nada, han influido en beneficio de la población indígena.

En suma, la cuestión de la agencia tiene que ver con la acción y la naturaleza del cambio, de la intencionalidad. Implican las posibilidades de la acción como intervenciones en los procesos por los cuales se transforma continuamente la realidad y se ejerce el poder. Por otro lado, el problema de la agencia consiste en entender cómo hacen los individuos la historia en circunstancias que no han sido creadas por ellos.⁶⁶ Al respecto, Roger Chartier argumentaba que dentro “del desafío lanzado a la historia a fines de la década de 1980, se buscaba, ya no solamente la crítica de las costumbres de la disciplina en nombre de las innovaciones de las ciencias sociales (y la preeminencia de la historia cultural), sino una crítica de los postulados de las ciencias sociales en sí. De esta manera, los postulados intelectuales del asalto fueron claros: por un lado, el retorno a una filosofía del sujeto que rechaza la fuerza de las determinaciones colectivas y de los condicionamientos sociales y que intenta rehabilitar “la parte explícita y reflexionada de la acción”: por otro lado, la importancia acordada a lo político que supuestamente constituye “el nivel más abarcador” de la organización de las sociedades y, para ello, proporcionar “una nueva clave para la arquitectura de la totalidad”.⁶⁷

De esta manera, la agencia implica relaciones de participación y acceso, las posibilidades de ocupar sitios específicos de actividad y poder y pertenecer a ellos de tal manera que exista la capacidad de llevar a la práctica sus facultades.⁶⁸ Así, frente a la imagen de un actor social indígena, definido de manera puramente objetiva y encerrado en el determinismo de situaciones y de sistemas, se levanta la rehabilitación de la subjetividad del actor y del punto de vista que elabora sobre sí mismo, en donde se mide la distancia que separa su propia identificación de los roles y estatus que le son atribuidos,⁶⁹ los cuales también manipula.

⁶⁶ Lawrence Grossberg, “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (coordinadores), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu Eds., 2003, pp. 149, 150, 168.

⁶⁷ Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Claudia Ferrari (trad.), Barcelona, Gedisa, 2005, p. 47.

⁶⁸ L. Grossberg, *Op. Cit.*, p. 169.

⁶⁹ F. Dubet, “De la sociología de la identidad...”, *Op. Cit.*, pp. 519, 520.

Identidad y agencia: lo indígena como estrategia de reconocimiento y acción

La construcción de las identidades sociales persigue siempre un fin político. Político en el sentido de presentarse en el espacio público en la búsqueda de reconocimiento, negociar o confrontar con los otros. En otras palabras, las identidades construidas se encuentran motivadas por diversidad de objetivos, principalmente, políticos. Acorde con la propuesta que se hace desde la agencia indígena, es pertinente para esta investigación la construcción de un concepto de identidad que refuerce la capacidad de injerencia, de cambio producto de la consciencia que se tiene de los elementos que conforman "lo indígena". De esta manera, nos referimos a la identidad como un bien o cualidad insertos en el terreno de la acción social, política y cultural, de la que pueden ser portadores sujetos singulares o colectivos, que buscan su "identificación" diferencial.⁷⁰ Es decir, las posiciones que los actores sociales indígenas asumen en el proceso de construcción de la diferencia con base en elementos culturales objetivados, propios o ajenos, los cuales son utilizados estratégicamente para buscar la identificación, la diferencia y la acción. Dentro de esta definición enfatizamos en el uso político de la cultura de lo indígena por parte de sus agentes.

Ante todo, es preciso indicar que nos enfocaremos en el concepto *identidad* desde una perspectiva no esencialista. Al respecto, Dominick LaCapra, señala que las identidades no se deben idealizar como algo benéfico *per se*, ni tampoco se la debe fundir ni confundir con la identificación, en el sentido de fusión total con los otros, en la que toda diferencia es obliterada. La identidad implica modos de ser con otros que van de lo real a lo imaginario, virtual, buscado, normativamente afirmado o utópico.⁷¹

Partimos, entonces, de la consideración del concepto de identidad alejado de la noción de una identidad integral, originaria y unificada. El concepto de identidad que aquí se retoma, de Stuart Hall, enfatiza en su cualidad estratégico-posicional.⁷² Bajo la consideración de que la identidad indígena no es estable, sino que, es

⁷⁰Julio Aróstegui, *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, España, Alianza Editorial, 2004, p. 360.

⁷¹ Dominick LaCapra, "Experiencia e identidad", en *Historia en tránsito*, teoría crítica, México/Buenos Aires: FCE, 2006, p. 60.

⁷² Stuart Hall, "Introducción: ¿quién necesita identidad?", en Stuart Hall y Paul Du Gay (coordinadores.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires / Madrid, Amorrortu Eds., 2003, p. 17.

propensa a los cambios, puedes ser tanto colectiva como particular, auténtica o artificial, propia o impuesta. De esta manera, el concepto con el que trabajamos en esta investigación acepta que las identidades indígenas nunca se unifican y están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a un constante proceso de cambio y transformación.⁷³

El concepto de identidad con el que trabajamos nos permite identificar los puntos de encuentro entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan situar, hablar o poner en su lugar a los indígenas como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro lado, los procesos que producen subjetividades, que construyen a los indígenas como sujetos susceptibles de “decirse” y de “verse”. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que construyen las prácticas discursivas a los actores sociales.⁷⁴ Lawrence Grossberg, bajo la influencia de David Bailey y Stuart Hall, también argumenta que “las identidades pueden ser contradictorias y son siempre situacionales... todos participamos en una serie de juegos políticos en torno de identidades fracturadas o descentradas”. En este sentido, dado que *indígena* significa una gama de experiencias, el acto de representación tiene que ver no sólo con el descentramiento del sujeto sino con la exploración real de las condiciones múltiples y cambiantes de *lo indígena*.⁷⁵

Dentro de nuestro planteamiento teórico-conceptual la referencia al uso -por parte de los agentes-, como estrategia y recurso de los elementos culturales que conforman la identidad indígena es central. François Dubet, resalta la capacidad estratégica del actor social. Esta concepción estratégica del actor remite a intereses racionales en competencia tendiente a la obtención de objetivos específicos, lo cual le permite transformar la identidad en un recurso para la acción. Al mismo tiempo, señala el mismo Dubet, y esto no es contradictorio, cuando la identidad indígena es un recurso, se crea una valorización de la autonomía y de la identidad personal, como

⁷³ *Ídem.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁵ David Bailey y Stuart Hall, “The vertigo of displacement: shifts within black documentary practices”, en David Bailey y Stuart Hall (eds.), *Critical Decade: Black British Photography in the 80s*, Ten-8, 3, 1992, p. 21. Citado por L. Grossberg, *Op. Cit.*, 2003, p. 155.

valor, como subjetividad contra las identidades atribuidas, pesadas o impuestas que frenan la capacidad estratégica. De esta manera, la identidad indígena adquiere cierta dimensión instrumental en la medida que se construye con fines que sobrepasan la identificación, la integración. La identidad indígena, en este caso, es más una opción para la acción que una condición "natural".⁷⁶

El acercarnos a las identidades, tomando en consideración sus cualidades estratégico-situacional-posicional, nos permite separarnos de la visión simbólica de la identidad y de la cultura indígena, para centrar la mirada en la materialización de las identidades, en sus formas objetivadas, de las formas en las cuales los indígenas quieren "ser vistos". Dentro de una propuesta de identidad estratégico-situacional, me parece fundamental tener presente lo anotado en las líneas precedentes, porque se está considerando la intencionalidad, e interés de los agentes indígenas. Es decir, el ¿por qué de la identidad reivindicada?, así como ¿qué elementos fundamentan dicha reivindicación? y ¿en qué situación? No negando que existen procesos y fenómenos de interiorización cultural, la propuesta que planteamos sostiene que la interiorización de repertorios culturales poco o nada influye en el proceso de construcción de identidades, sino la capacidad de manipulación de ellos. En resumen, las identidades estratégico-posicionales-situacionales tienen que ver con los intereses e intenciones que llevan a los indígenas a construir diferencias con respecto de los otros, utilizando para ello referentes culturales, interiorizados o no, en situaciones determinadas que despliegan diversidad de posibilidades de acción, de movimiento, de representación.

El reconocimiento indígena de "los otros" como estrategia identitaria

Desde nuestra perspectiva es preciso dejar en claro que las identidades indígenas se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. De esta manera, el significado "positivo" o "negativo" de cualquier término sólo puede construirse a través de la relación con el otro, la relación con lo que él no es, con lo que le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino

⁷⁶ F. Dubet, "De la sociología de la identidad...", *Op. Cit.*, pp. 525, 526, 528, 529.

construida.⁷⁷ Como se ha estado señalando durante la investigación, la conformación de los agentes indígenas y sus organizaciones se favoreció de procesos similares a nivel nacional e internacional, así como, por la presencia a nivel global de políticas de reconocimiento político de la diversidad cultural. De la misma manera, en la escala local, en Baja California, su conformación estuvo condicionada por el reconocimiento obtenido por parte de "los otros".

En este sentido, nos encontramos ante el carácter heterorreferencial de la identidad indígena. Siguiendo a Dominick LaCapra, destacamos la importancia de explorar las relaciones y articulaciones entre los diversos calificadores de la identidad indígena que pueden ser adjudicados por otros, asumidos o confrontados, deconstruidos, refuncionalizados, afirmados o admitidos de manera más o menos analítica, obtenidos mediante la actividad colectiva y reconocidos, convalidados o invalidados por otros.⁷⁸ Desde el punto de vista de LaCapra, cualquier idea de formación identitaria pondrá énfasis en la diferencia y la diferenciación con relación a la experiencia, tanto del propio yo como del otro.

Es decir, no se es diferente *per se*, de ahí la necesidad de propiciar, de acuerdo con Lawrence Grossberg, el discurso de la identidad con énfasis en la otredad. La lógica o modelo de la otredad –con la cual coincidimos– subraya la imposibilidad de las identidades plenamente constituidas, independientes y distintivas. Niega la existencia de identidades auténticas y originarias basadas en un origen o experiencia universalmente compartidos. Las identidades son siempre relacionales e incompletas, siempre están en proceso. Toda identidad depende de su diferencia y su negación de algún otro término.⁷⁹ Retomando a Stuart Hall, Grossberg señala que la identidad es una representación estructurada que sólo alcanza su carácter positivo a través del estrecho ojo de la aguja del otro. La identidad es siempre un efecto temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcando diferencias. De tal modo que, Grossberg hace hincapié en la multiplicidad de las identidades y las diferencias antes que en una identidad singular y en las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias.⁸⁰

⁷⁷ S. Hall, "Introducción...", *Op. Cit.*, pp. 18, 19.

⁷⁸ D. LaCapra, *Op. Cit.*, p. 60.

⁷⁹ L. Grossberg, *Op. Cit.*, p. 152.

⁸⁰ Stuart Hall, "The local and the global: globalization and ethnicity", en A. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System*, Londres, Macmillan, p. 21. L. Grossberg, *Op. Cit.*, p. 152.

Desde la perspectiva de Charles Taylor, el *reconocimiento* parte, en primer lugar, de la autoafirmación. Así, señala que “el discurso de la identidad es complejo... y constituye un concepto psicológico, con ayuda del cual se trata de comprender una dimensión importante de la conciencia de sí –individual y colectiva”. Desde esta perspectiva, una identidad es una definición de sí mismo. La conciencia identitaria de sí mismo define, según Taylor, “el horizonte de mi mundo moral. A partir de mi identidad sé lo que resulta verdaderamente importante para mí y lo que resulta menos importante, sé lo que me atañe profundamente y lo que tiene una significación menor... mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral...mi identidad es lo que yo soy... “identificarme” de este modo es situarme en un campo social...mi identidad me sitúa en el paisaje moral; entre todas las posiciones posibles, me otorga una. Me coloca en un lugar”.⁸¹

No obstante que el individuo participa en la definición de su identidad, negocia con su entorno, lo cual quiere decir, que no dispone de su plena voluntad: requiere del reconocimiento. Taylor habla “del reconocimiento por otro como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para ser él mismo, de ser reconocido. No podríamos definirnos por nosotros mismos. Tenemos necesidad del concurso de los “otros significativos”.⁸²

La identidad otorgada por un cierto rango está reflejada necesariamente en el “nosotros” por la sociedad. Así, desde el momento que se aspira a definirse, sobre todo de forma original, se abre una falla posible entre lo que pretendemos y lo que los demás están dispuestos a otorgarnos. Es el espacio del reconocimiento exigido, pero susceptible de ser rechazado. Taylor nos señala que la esfera del reconocimiento está limitada por dos razones. En primer lugar, puesto que los criterios son fijos, los juicios de los otros sobre mí se limitan a la cuestión de saber en qué medida cumplo o no con esos criterios. En segundo lugar, los que están calificados para juzgarme son miembros comunes a mi rango.⁸³

El reconocimiento del que se tiene necesidad para afirmar el sentido del valor propio podría extenderse en principio a todo el género humano, aun cuando en la

⁸¹ Charles Taylor, “Identidad y reconocimiento”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 7, mayo de 1996, pp. 10, 11.

⁸²*Ibid.*, p. 13.

⁸³*Ibid.*, pp. 17, 18.

práctica la posición de fuerza o de prestigio, del individuo o colectivo, en un campo común dado pueda dispensar en la práctica de tomar en cuenta la opinión de las personas más débiles. Es decir, para los indígenas el reconocimiento de ciertos interlocutores es prioritario, mientras que otros pueden ser ocasionalmente ignorados.⁸⁴ Por ejemplo, el reconocimiento que hace el Estado a través la constitución es más importante por sobre el reconocimiento que pueda realizar un ciudadano común.

Roger Chartier, de igual manera introduce la necesidad de la autoafirmación y la heterorreferencialidad, al señalar dos vías: una que piensa que en la construcción de las identidades sociales como resultantes siempre de una relación forzada entre las representaciones impuestas por aquellos que poseen el poder de clasificar y designar y la definición, sumisa o resistente, que cada comunidad produce de sí misma; la otra que considera la división social objetivada como la traducción del crédito acordado a la representación que cada grupo hace de sí mismo, por lo tanto, de su capacidad de hacer reconocer su existencia a partir de una exhibición de unidad.⁸⁵

En este sentido, la principal estrategia de visibilización de los agentes indígenas es a través del establecimiento de relaciones con las instituciones estatales. En este sentido los agentes han desarrollado contactos con el Instituto de la Mujer, el DIF, la Comisión Estatal de Derechos Humanos, la Procuraduría de Víctimas y Testigos. Dentro de estos espacios señala Maribel Velasco, "he aprendido que no se tiene que confrontar para avanzar más rápido", es decir, apegándose a lo que demandan las instituciones los agentes logran influir en ellas, "sin que se den cuenta ya estás dentro la casa".⁸⁶

Además, para algunos agentes indígenas la participación en congresos, talleres, mesas de trabajo, etc., reviste importancia porque se presentan como espacios para externar puntos de vista, experiencias, propuestas, así como, medios de instrucción hacia los indígenas para que funcionen como enlaces, intermediarios entre el Estado, sus instituciones y los grupos indígenas, principalmente para la gestión de proyectos. En este caso, Maribel Velasco desde su llegada a Tijuana en

⁸⁴ *Ídem.*

⁸⁵ R. Chartier, *Op. Cit.*, p. 57.

⁸⁶ Maribel Aida Velasco García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 6 de marzo del 2018.

año 2005 ha participado en varios eventos promovidos por el Instituto Nacional Electoral, el Instituto de la Mujer, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, PROSALUD, el Instituto Nacional de Arte y Cultura de Tijuana, la Red de Casas de la Mujer indígena a nivel nacional, la Asamblea Nacional Política de Mujeres Indígenas, el Tribunal Electoral de la Federación, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, el Congreso de Mujeres Indígenas, la Universidad Autónoma de Baja California, la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres, la Secretaría de Gobernación, etc.

Como agentes los indígenas identifican los espacios de mayor conveniencia para su participación, así como las instituciones de mayor beneficio, con las cuales pueden entablar relaciones. Maribel Velasco ejemplifica muy claro esta situación cuando señala que,

"como naces de la nada te tiene que visibilizar (...) tienes que estar en todos lados para que sepan quién eres. Desde lo local a lo nacional (...) eso me ha permitido conocer a otras líderes mujeres (...) yendo a todas las instituciones prácticamente "donde sea necesario que te conozcan" (...) tienen que ver que trabajo haces, tu seriedad de organización y como persona, te dan seguimiento. Soy de las personas que no me gusta confrontar a la institución sino de que somos coadyuvantes al trabajo (...) porque si no más confrontamos "te ponen en un cajón y te cierran las puertas", entonces, es también aprender, de esos espacios, como hacer política, centrarte en tus objetivos (...) porque si no "te cierran" y te dicen "no, es que esa es una líder grillera" (...) desafortunadamente nos miden así, no debería ser así, pero no queda de otra más que seguir y ganar esos espacios" (...) a veces no me gusta muchos asistir a esos eventos, pero esos dichos de los líderes que dicen que "Santo que no es visto no es adorado" lo escuchaba mucho, entonces, "siempre te tienen que estar viendo en esos espacios para que vayas juntando precedentes, pero con un discurso y objetivo que tengas claro", y siempre allí uno debe estar.⁸⁷

En suma, la heterorreferencialidad es importante para entender que en Baja California el ser indígena no solamente consiste en reivindicar y autoafirmarse como tal, ni quiere decir que el ser portador de ciertos elementos culturales distintivos, singulares les permite demarcar fronteras y distinguirse de los otros. Es decir, las identidades de los indígenas en Baja California no son inherentes a la condición del actor social donde para distinguirse de los demás sólo "debe echar mano" de los repertorios culturales, que posee, y seleccionar de entre ellos los más adecuados para diferenciarse (esto es un primer momento de la constitución de la identidad del

⁸⁷*Ídem.*

indígena), si no que requiere necesariamente del concurso, del reconocimiento positivo o negativo de los otros.

Multiculturalismo o el reconocimiento político de la diversidad cultural

La identidad humana se construye; como dice Taylor, dialógicamente; en; respuesta a nuestras relaciones, e incluye nuestros diálogos reales con los demás. Por tanto, es falsa la dicotomía que plantean algunos teóricos de la política, entre los individuos atomistas y los individuos socialmente conformados. Si la identidad humana se crea y se constituye dialógicamente, entonces “el reconocimiento público de la identidad requiere de una política que otorgue margen para deliberar públicamente acerca de aquellos aspectos de la identidad compartimos o potencialmente compartir con otros ciudadanos”.⁸⁸

La política contemporánea gira sobre la necesidad, y a veces la exigencia, de reconocimiento. La exigencia aparece en primer plano y de muchas maneras en la política actual, formulada en nombre de los grupos minoritarios o "subalternos", de manera particular los indígenas, en algunas formas de feminismo y en lo que hoy se denomina la política del “multiculturalismo”.⁸⁹ De esta manera, el concepto de multiculturalismo con el cual trabajamos lo retomamos de Stuart Hall, y se refiere a “las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales”.⁹⁰ En este sentido, como estrategia y política donde se ven involucrados los indígenas y a través del reconocimiento de sus derechos y cultura, es posible identificarlo temporalmente a partir de la segunda mitad de la década de 1980 hasta la actualidad. Período caracterizado por la materialización de las principales demandas de los movimientos indígenas, así como, por la construcción de conceptos, categorías, imágenes y perfiles que conforman la imagen aceptada y requerida del indígena a nivel global.

⁸⁸ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 6.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 20, 21.

⁹⁰ S. Hall, “Introducción...”, *Op. Cit.*, p. 583.

Desde esta perspectiva, las principales pretensiones del multiculturalismo son; mostrar que las diferencias son auténticamente diferentes desde el punto de vista de sus propios miembros y que los actores los grupos son lo que son porque poseen su propia cultura.⁹¹ Los debates sobre el multiculturalismo, argumenta Lawrence Grossberg, suponen con demasiada ligereza una relación necesaria entre identidad y cultura. Pero, ¿en qué sentido una cultura “pertenece” a un grupo? El mismo Grossberg señala que la cuestión de una sociedad multicultural es normativa y ética: ¿en qué medida puede seguir existiendo una sociedad sin una cultura común, aunque sea constantemente reformulada y renegociada? ¿Cuáles son las condiciones mediante las que la gente puede pertenecer a un colectivo común sin convertirse en representantes de una única definición? ¿Cuáles son los nuevos modelos posibles de comunidades y alianzas políticas? No hay nada ni remotamente grandioso en la diferencia y la diversidad como problemas políticos. El manejo de la diversidad y la diferencia por medio de los mantras burocráticos de la raza, clase y el género alentó la retórica divisiva de ser más marginal, más oprimidos. Dentro de este contexto, los Estados se convierten en los demarcadores de la diferenciación a través de opciones unificadoras de la diferencia.⁹²

Pero ¿se reconocen todas diferencias? Dentro del reconocimiento del derecho a la diferencia no es viable inferir el consentimiento de toda diferencia. Por lo que surge una paradoja esencial del multiculturalismo: al tiempo que se subraya el derecho a la diferencia frente a otros, se inhibe a los individuos del propio grupo a ejercer el disenso y la crítica de los recursos sociales y culturales distintivos.⁹³ La política del reconocimiento de la diferencia gira dentro de dos ejes: por un lado, el particularismo y, por el otro, el universalismo. Lo que extiende la demanda del reconocimiento a grupos y ámbitos cada vez más amplios.

No obstante, el hecho es que se otorga un reconocimiento acotado. No se puede reconocer toda diferencia.⁹⁴ Es por ello, que se reconoce la diversidad homogeneizando, por lo cual, aquellos que reclaman el reconocimiento político de su diversidad cultural deben adecuarse a las exigencias estereotipadas, construidas, de

⁹¹ Adam Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 269.

⁹² L. Grossberg, *Op. Cit.*, pp. 150, 164, 165.

⁹³ Rodrigo Díaz Cruz, “Experiencias de la identidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política* 2, Madrid, 1993, p. 64.

⁹⁴ C. Taylor, *El multiculturalismo... Op. Cit.*, pp. 43, 44, 59.

las identidades que pueden reconocerse. Dentro de esta consideración se encuentra encasillada la identidad indígena, aquella a la cual se adaptan los agentes indígenas para acceder a sus posibilidades de beneficios, así como, para cuestionarla.

Entonces ¿Puede un concepto como multiculturalismo tener verdaderamente algo que decirnos? ¿Por qué prestar atención al reconocimiento político de la diversidad? La respuesta más adecuada la proporciona Stuart Hall al señalar que, “para bien o para mal, estamos inevitablemente implicados en sus prácticas, que caracterizan y definen las “sociedades de la modernidad tardía”. “Todo el mundo sabe [...] que el multiculturalismo no es la tierra prometida [...] [Sin embargo], aun en su grado más cínico y pragmático, hay en el multiculturalismo algo que vale la pena perseguir [...] Necesitamos encontrar maneras de expresar públicamente la importancia de la diversidad cultural y de integrar los aportes de las personas de color en el tejido social”.⁹⁵

Y precisamente así funciona la política de la diferencia, bajo su potencial universal, homogéneo moldea y define identidades y atribuye cultura a individuos y colectividades, como claramente sucede con los indígenas.⁹⁶ En esta situación, alguien depende de los demás no sólo porque ellos ejercen el poder político, o porque los necesita para su supervivencia o el éxito de sus proyectos; sino ante todo porque demanda contar con su estimación. La gente vive en gran medida expuesta a la mirada pública.⁹⁷ Así, para algunos grupos indígenas, en Baja California, el reconocimiento que les otorga la política de la diferencia es fundamental para garantizar su existencia, pero sobre todo, para ejercer y beneficiarse de los derechos colectivos y de las posibilidades que ofrecen los marcos constitucional-legales, a los cuales se acude como exigencia de cumplimiento y reglamentación de lo ya existente.

Coincidiendo con Adam Kuper los miembros de los grupos minoritarios son más susceptibles de tener problemas debidos a discriminaciones raciales, religiosas o legales que por una negación más sutil de su reconocimiento cultural. Más que reivindicar un derecho a ser diferente, en semejante situación, podría parecer más

⁹⁵ Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemas en estudios culturales*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Instituto de Investigaciones Sociales y Culturales. Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Peruanos / Envió editores, 2010, p. 585.

⁹⁶ C. Taylor, *El multiculturalismo... Op. Cit.*, p. 35.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 38.

sensato insistir en el derecho de un tratamiento igual y similar. De esta manera, para los efectos de la investigación, el introducir el concepto *multiculturalismo*, nos ayuda a comprender e identificar el contexto en el cual se giran la diversidad de ordenamientos a nivel nacional e internacional en materia indígena y de reconocimiento de la diversidad cultural como, el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo, del 27 de junio de 1989, ratificado el 25 de septiembre de 1990 por el gobierno mexicano, donde reconoce y se compromete en asumir la responsabilidad de proteger los derechos de los pueblos y garantizar el respeto de su integridad. La reforma del artículo 4º constitucional, en 1992, donde se reconoce la composición pluricultural de la nación mexicana, sustentada en sus pueblos indígenas. El levantamiento del ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 1 de enero de 1994, que representó un catalizador del proceso de reforma del Estado en México e impulsó la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas en el ámbito nacional. La Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California, del 26 de octubre de 2007, donde se reconocen, preservan y defienden los derechos y cultura de los indígenas del Estado de Baja California. Hasta llegar a la reforma del artículo 7 de la Constitución Política del Estado de Baja California, del 6 de enero de 2017, donde se reconocen todos los derechos y prerrogativas de los pueblos y comunidades indígenas.

Podemos cerrar este apartado preguntándonos si en la búsqueda del reconocimiento ¿mantienen los indígenas la herencia cultural de sus antepasados? ¿Es su mensaje algo más que el reflejo retórico del discurso multicultural de los estados nacionales actuales en general y, en concreto, del mexicano? ¿O se trata, por el contrario, de un nuevo lenguaje reivindicativo que nada tiene que ver con las raíces ancestrales con las que se le quiere revestir? Más allá de responder a estas interrogantes, es preciso considerar que la importancia del reconocimiento –benéfico, estereotipado, estigmatizado, etc.- para los indígenas, consiste en la capacidad de adaptación y manipulación de las ideas, concepciones, representaciones, leyes y símbolos que son construidos en torno a ellos.

Construcción conceptual del indígena en Baja California

Ahora ¿cómo definir a los actores de nuestra historia? Tomando en consideración las líneas anteriores es viable afirmar que el indígena y "lo indígena" son construcciones realizadas desde los mismos grupos como del exterior. Nancy Van Deusen, desde una postura muy pertinente, plantea distanciar las nociones indio, indígena de su tradicional carga local para proponer pensar la indianidad, lo indígena como un proceso de interacciones locales y globales, caracterizado por la heterogeneidad cultural, con experiencias compartidas y confrontadas.⁹⁸

El indígena ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo. La propia definición de los pueblos indígenas ha suscitado numerosos debates. Una tras otra, las definiciones formuladas son objeto de análisis y de confrontación con la realidad, pruebas en las que siempre dejan ver su inconsistencia, su parcialidad o su incapacidad para que en ellas quepa la gran variedad de situaciones y de contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos de América que llamamos indígenas. Cualquier intento por definir a la población indígena de acuerdo con un solo criterio, se considera insuficiente. Así, el uso exclusivo de indicadores biológicos, lingüísticos o culturales resulta obsoleto para una plena concepción del indígena.⁹⁹ Los propios indígenas consideran que una definición general no es ni necesaria ni deseable y favorecen un enfoque más subjetivo. Sin restar importancia las formulaciones que realizan los grupos desde el interior de sus estructuras para construirse una definición de sí, es indudable, y en esto hay que hacer énfasis, que para el contexto del presente que nos encontramos analizando, las construcciones desde el exterior son las más adecuadas y legítimas para los indígenas por encontrarse ya reconocidas jurídica y legalmente. Mientras que las apuesta por remarcar su alteridad los coloca en situación de conflicto, de confrontación.

Teniendo en consideración lo anterior, buscando concretar una definición operativa del concepto *indígena*, partimos por retomar la forma como han sido caracterizados estos grupos por los principales ordenamientos en materia de reconocimiento político de la diversidad cultural, en tres niveles: internacional,

⁹⁸ Nancy E. Van Deusen, *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*, Durham, Duke University Press, 2015, pp. 12, 13. Citado por G. Wilde, *Op. Cit.*, pp. 107, 108.

⁹⁹ Guillermo Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de antropología*, núm., 9, 1972, pp. 105-107.

nacional y estatal-local. Pero ¿por qué retomar las definiciones de los postulados legales? porque las pretensiones de nuestro trabajo son explicar la conformación de una conciencia cultura-identitaria a través de la cual los agentes indígenas conocen y comparten pautas ideales sobre el cómo debe ser y estar organizado el indígena y porque el máximo objetivo de los representantes, líderes y agentes indígenas en Baja California es el reconocimiento político, legal. Desde esta propuesta, existe todo un modelo político de lo que implica ser indígena y es un hecho que las caracterizaciones que encontramos en estos documentos motivan a los individuos a actuar en uno u otro sentido.

Las definiciones sobre los indígenas, y los elementos "característicos" que los diferencian, se encuentran establecidos principalmente, a nivel global, en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989). En el nivel nacional encontramos la definición del indígena dentro de la reforma del artículo 4° constitucional, 28 de enero de 1992; caracterización que es extendida el 14 de agosto de 2001, dentro de la reforma del artículo 2° constitucional. En el contexto de Baja California para el 2007, a falta de reconocimiento constitucional, la Ley de Derechos y Cultura Indígena presenta una definición de lo que debe considerarse indígena; para concluir en el 2017 con la introducción de la definición del indígena en la reforma del artículo 7° de la Constitución local.

Dentro de estas definiciones, que han sido construidas a partir de la caracterización que se hace de los indígenas y de lo indígena, en las principales legislaciones en la materia podemos observar elementos compartidos. En primer lugar, las formas de caracterizar y representar a lo indígena en México y, posteriormente, Baja California es producto de la influencia de la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Con lo cual se puede entender la inclusión de la cuestión indígena sin grandes modificaciones, tanto en la Constitución Nacional como en las leyes estatales de Baja California. Por ello realizamos una definición del indígena bajacaliforniano, entendiéndolo como:

“aquellos individuos, pueblos y comunidades que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del estado de Baja California y del país al iniciarse la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su condición

jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.¹⁰⁰

En segundo lugar, la enunciación del indígena, o lo indígena, se construye a través de la colectividad, ya sea como pueblos o comunidades y un sentido de permanencia, continuidad. En tercer lugar, la definición de lo indígena parte de la consideración del contraste con "los otros", sea en estado de inferioridad o superioridad -sobre todo cultural (folklor).¹⁰¹ De acuerdo con Kuper, los indígenas son descritos en relación a la sociedad y al orden nacional legítimo. También su cultura halla aquí su sentido. Las diferencias culturales entre mexicanos e indígenas no son simplemente la puesta en relación de unas formas u otras de vivir, sino manifestaciones de relaciones asimétricas entre dominantes y dominados. La apropiación de "lo indígena", la admiración por lo auténtico, que con frecuencia manifiestan los dominantes, no es sino otra cosa de las manifestaciones del mismo tipo de relaciones.¹⁰²

Por otro lado, la relación entre ser indígena y ser ciudadano depende del concepto de ciudadanía que se maneje. Es decir, la ciudadanía enfocada en el Estado y la ciudadanía más allá de éste. También el ser indígena tiene diferentes sentidos, si bien se combinan algunos. Por ejemplo el indigenismo combinaba el ser indígena como herencia nacional y como objeto de modernización; un poco como los misioneros de antaño, quienes distinguían entre lo que había que erradicar por ser obra del demonio y lo cual era rescatable como base social para construir la civilización cristiana, para los indigenistas todo consistía en diferenciar entre lo que

¹⁰⁰ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, "Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes", en *Cuadernos de Legislación Indígena*, México, CDI, 2003, p. 5. "Decreto por el que se reforma el Artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos", *Diario Oficial de la Federación*, México, 28 de enero de 1992. *Diario Oficial de la Federación*, "DECRETO por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reforma el artículo 2o., se deroga el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos", 14 de agosto de 2001. XVIII Legislatura Constitucional del Estado de B. C., "DECRETO No. 435 mediante el cual se aprueba la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California", *Periódico Oficial del Estado de Baja California*, Mexicali, Baja California, Tomo CXIV, No. 44, 26 de octubre de 2007, pp. 1, 2. Congreso del Estado de Baja California, *Constitución Política del Estado Libre y soberano del Baja California*, pp. 8, 9. Última reforma 28 de julio de 2017, publicada en el Periódico Oficial del Estado, No. 34, Sección I.

¹⁰¹ G. Bonfil Batalla, "El concepto de indio...", *Op. Cit.*, p. 114.

¹⁰² Jesús Azcona, "Política y cultura: las minorías étnicas", Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, pp. 82, 83.

había de rescatable como patrimonio nacional y lo que se debía transformar en modernidad.¹⁰³

Desde una postura liberal ante la relación entre ser ciudadano y ser indígena, había que tratar a este último no como tal sino como individuo con los mismos derechos y deberes que los demás ciudadanos. Para el liberal clásico, la ciudadanía del individuo frente al Estado es el camino para resolver el problema de discriminación étnica o de casta; la autonomía indígena en cambio amenaza con reproducir la misma discriminación y da pie a que se violen los derechos de los demás ciudadanos. Pensar al ciudadano como relación con el Estado. Pero ¿qué sucede con los indígenas? La cuestión es si los indígenas deben o no ser excepción a la regla de la ciudadanía como relación entre particular y el Estado.¹⁰⁴

No obstante, en ciertos momentos se da cierta convergencia entre el ser indígena y ser ciudadano, al grado de presentar al *indígena como ciudadano ejemplar, como seres que viven de modo civil en sociedad humana y no solamente como portadores de tradiciones ancestrales*.¹⁰⁵ Lo que visibiliza, también, que los pueblos indígenas siempre han sido objeto de representaciones despectivas. En muchos imaginarios colectivos todavía están asociados con términos como «atrasado», «incivilizado», a veces incluso «violento» y «belicoso». Pero para otros representan la idea de vivir en armonía con la naturaleza, *-la comunidad indígena como ejemplo de la vida en sociedad-* y se benefician de una representación positiva, incluso un poco ingenua. De despectivo a idealizado, los pueblos indígenas han sido objeto de estereotipos. Diferentes motivaciones e inspiraciones son proyectadas sobre los pueblos indígenas por diferentes agentes, quienes reclaman una mejor comprensión de su situación y necesidades.¹⁰⁶

La tendencia actual para muchos actores (incluyendo académicos) es ver el modo de vida de los pueblos indígenas como una posible alternativa al orden económico mundial y como modelos de sostenibilidad. En esta visión los pueblos indígenas se presentan a menudo como opuestos al sistema económico, que se

¹⁰³ Trevor Stack, “Ser ciudadano y ser indígena, entre el Estado de derecho y el vivir en sociedad”, en Jorge Uzeta (editor), *Identidades diversas, ciudadanía particulares. Reflexiones sobre la relación entre “ser indígena” y “ser ciudadano”*, México, El Colegio de Michoacán / Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”, 2013, p. 179.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 179, 180.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 182.

¹⁰⁶ C. Germond-Duret, *Op. Cit.*, p. 2.

considera perjudicial para su cultura. La idea subyacente es que el "desarrollo" es perjudicial, por lo que las iniciativas de "modernización" son criticadas. Se considera que los pueblos indígenas constituyen una fuerza contra la "modernidad" y simbolizan la lucha y la resistencia de lo local contra lo global. Sin embargo, al mirar los discursos de muchos organismos de desarrollo (así como los de algunos economistas y gobiernos de desarrollo), uno encuentra la postura opuesta, es decir, la idea de que el estilo de vida tradicional de los pueblos indígenas no puede mejorar sus condiciones y que realmente se beneficiarían de la modernidad. La literatura (de académicos y profesionales) se divide a menudo a lo largo de estas dos líneas conflictivas y está dominada por oposiciones binarias: tradicional / moderna; Hacia atrás / avanzado; sostenible / insostenible; diverso / homogéneo, etc.¹⁰⁷ De acuerdo con Celine Germont-Duret, la permanencia de oposiciones binarias o es relevante ni deseable, en su caso se requiere de un nuevo marco analítico, que la autora denomina "marco de normalización", que se centra en los intentos de "normalizar" a los pueblos indígenas y alentarlos a cumplir los modelos sociales y económicos existentes.¹⁰⁸

Dentro de las relaciones que establecen los indígenas con los diferentes sectores y agentes de la sociedad, se privilegia el acercamiento con los agentes estatales, principalmente por las posibilidades de participación política que estos representan. Es vigente que dentro del contacto entre indígenas y el Estado se continúe reconociendo a éste último como arquitecto, como árbitro, como autoridad; se acepta, además, que la identidad del indígena es construida y designada por el Estado o en oposición a él.¹⁰⁹ Es decir, los procesos que permiten su construcción también ayudan a imaginar otras agrupaciones sociales tales como ciudadanos, comunidades, grupos sociales, coaliciones, clases, grupos de intereses, sociedad civil, grupos étnicos (*indígenas*), grupos subnacionales, partidos políticos, sindicatos, etc.¹¹⁰

De lo cual se desprende que la reivindicación indígena solamente se da en aquellos grupos que han experimentado cierto contacto con las instituciones y actores

¹⁰⁷ *Ídem.*

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 1.

¹⁰⁹ José Eduardo Zárate Hernández y Trevor Stack, "Introducción", en José Eduardo Zárate Hernández (editor), *Bajo el signo del Estado*, México, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 9, 10.

¹¹⁰ *Ibíd.*, pp. 11, 12.

del Estado, ya sea para favorecerlos como para perjudicarlos. Aquellos grupos que desconocen las posibilidades que ofrece o reprime el contacto con el Estado difícilmente pueden construir un discurso reivindicativo en esos términos. Como bien señala Luis Vázquez León, al referirse a la capacidad centralizadora del Estado-nación, “los momentos de auge y decadencia de las instituciones políticas son también los de los indígenas, de donde se desprende que uno de los factores esenciales de su continuidad y discontinuidad resida en el tipo de relación que sostengan con el Estado, sea éste el colonial, el independiente, el republicano o el posrevolucionario”.¹¹¹

De esta manera, la idea del Estado, desde esta postura, resulta atractiva para muchos. Así, la legitimidad del Estado no es una causa de celebración, pero sí recibe el reconocimiento incluso de sujetos que protestan los actos específicos que se realizan en nombre de él. La identidad del Estado en la distancia es primordial a las otras posibles identidades que se admiten en la política. Otras identidades que desde luego son limitadas. Si bien la política es concebida como arena clave en la transformación social, ofrece un rango muy reducido de posiciones para intervenir y “lo indígena” es una de ellas. Pero tal es su grado de institucionalización que resulta difícil pensar el poder de otra manera.¹¹²

De no tener en consideración lo señalado en las líneas anteriores, puede llevarnos, al trabajar lo indígena, a brindarnos una imagen equivocada que nos mueva a sostener que, resulta individualmente *indígena* quien no se identifica con la cultura del Estado de pertenencia contando con una anterior y viva en el propio espacio, del mismo modo que resultan colectivamente *indígenas* quienes guardan la posición.¹¹³ Y en consecuencia, que “si hoy subsisten estos pueblos es gracias a la fuerza de las civilizaciones originarias, capaces de persistir ante el avasallamiento e imposición de una cultura y un Estado con pretensión de unicidad y de igualdad

¹¹¹ Luis Vázquez León, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 32.

¹¹² *Ibid.*, pp. 15, 17.

¹¹³ Bartolomé Clavero, “De los ecos a las voces, de las leyes indigenistas a los derechos indígenas”, en *Alteridades*, vol. 10, núm. 19, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México, 2000, p. 24.

jurídica”.¹¹⁴ Por lo que es más pertinente observarlos dentro de una constante relación con los otros.

En cuarto lugar, los actores sociales tienen la posibilidad de recurrir a una amplia variedad de formas y elementos para designarse, construirse y hacerse ver como indígenas. De acuerdo con Margarita Zárate Vidal, la explicación de la construcción de la identidad adquirida del indígena se encuentra ligada a debates teóricos sobre la identidad del indígena, su verdad y autenticidad, y la invención de comunidades y al reconocimiento de que estos actores sociales también reconstruyen, reflexionan y analizan su propia historia. Existe una preocupación por su autenticidad.¹¹⁵ Así, el actor social en busca de su construcción como indígena puede recurrir a los orígenes genealógicos para justificar su pertenencia; manifestar el uso y dominio del lenguaje; el ostentar tener lazos sanguíneos y color de piel indígena; el autoafirmar pertenencia a un grupo indígena: el pertenecer a un grupo, colectividad, organización, comunidad o territorio; vestimenta y elementos culturales objetivados;¹¹⁶ además de “artefactos más refinados” como rituales religiosos, símbolos sagrados, recuerdos compartidos y formas incipientes de organización¹¹⁷ y el asumir las categorizaciones dadas desde el exterior. Elementos que se encuentran de manera constante sometidos al reconocimiento -positivo o negativo- de los otros.

Espacio e identidad: la comunidad como estrategia y fundamento de la conformación de los agentes y las organizaciones indígenas

Partiendo del entendido de que todas las identidades son históricas, construcciones históricas, el abordarlas desde una perspectiva estratégico-situacional-posicional nos lleva a considerar la lógica espacial. No sin antes dejar claro que la identidad no es meramente un asunto de lugares (pertenencia), sino más bien de relaciones espaciales

¹¹⁴ María Magdalena Gómez Rivera, “Sobre la naturaleza del derecho indígena: reconocimientos constitucionales y legales”, *Alteridades*, vol. 3, núm. 6, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México, 1993, p. 88.

¹¹⁵ Margarita Zárate Vidal, “SOMOS INDIOS DE PAPEL”. Proceso de creación de identidad y comunidad en tres localidades michoacanas (1992-1994)”, en José Eduardo Zárate Hernández (editor), *Bajo el signo del Estado*, México, El Colegio de Michoacán, 1999, p. 115.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 115-118.

¹¹⁷ Jorge Uzeta, “Comunidad, Estado y agroindustria en Santa Ana Pacueco, Guanajuato”, en José Eduardo Zárate Hernández (editor), *Bajo el signo del Estado*, México, El Colegio de Michoacán, 1999, p. 77.

de lugares y espacios y de la distribución de la gente dentro de ellos. Esos lugares son puntos temporarios de pertenencia e identificación y de orientación e instalación; crean sitios de posibilidades y actividades históricas estratégicas y, como tales, siempre se definen contextualmente. Además, definen las formas de obtención de poder o agencia al alcance de grupos determinados como modos de seguir adelante o salir.¹¹⁸ Es decir, los actores sociales experimentan el mundo desde una posición particular.

Los espacios en los cuales se desenvuelven los indígenas en Baja California son diversos y el carácter de sus reivindicaciones tiene que ver con las posiciones desde las cuales son exteriorizadas, es decir, si se hace a nombre de una comunidad, colonia, organización, así como, si se habla desde espacios de reivindicación cultural, política; en momentos de confrontación, negociación, etc. En este sentido, la comunidad es representada como el principal espacio desde el cual se desarrollan los procesos de agencia y organización de los indígenas en la entidad.

Las reivindicaciones contemporáneas de los indígenas en México han enfatizado en la revitalización de la comunidad como el núcleo principal de construcción, referencia y marcador de la identidad de sus habitantes, así como principal entidad política para su visibilización, movilización, negociación y lucha. Como bien lo señala Gunther Dietz, “la estructura comunitaria hasta la fecha no ha perdido aquella central importancia que desde siempre ha estado desempeñando en la vida cotidiana de la mayoría de los pueblos indígenas de México. La comunidad sigue conformando el nivel central de las actividades económicas, sociales, religiosas y políticas de sus habitantes”.¹¹⁹

Dentro de las posibilidades que brindan los espacios se encuentra la búsqueda del establecimiento de diferencias entre regiones, entre espacio premoderno o no del todo moderno que puedan servir de base a las críticas sociales y culturales de la modernidad. De manera específica la construcción de espacios de carácter comunal, o rurales –dentro de los espacios urbanos de Baja California- permite a los actores sociales que se reivindican como indígenas construir e identificar esos espacios como

¹¹⁸ L. Grossberg, Op. Cit., pp. 172, 173.

¹¹⁹ Gunther Dietz, “Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multi-étnica”, en Nancy Grey Postero y Leon Zamocs (editores), *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2005, pp. 86, 87.

“otros lugares”.¹²⁰ Partimos, entonces, por señalar que entendemos a la comunidad como una forma dinámica de organización, pertenencia y adscripción que continuamente está siendo reestructurada y no como un esencia que se mantiene constante, es factible y lógico plantear que las comunidades actuales son el resultado tanto de la ideología comunalista que ha posibilitado la reinención de las comunidades sobre bases sociales, no sólo nuevas sino producto neto de la modernidad (o de las políticas de la modernidad), como de prácticas culturales conformadas históricamente y que se mantienen vigentes. De hecho, aunque tiene referentes históricos, el comunalismo es una ideología moderna que en gran medida se contrapone a la idea de nación como una comunidad de ciudadanos.¹²¹

Al igual que ciudadanía, nación o democracia, comunidad ha sido una poderosa idea que ha guiado el destino de grupos e individuos. La búsqueda de “comunidad”, de la “comunidad” real, impuesta o la lucha por reivindicar y fortalecer a las comunidades indígenas existentes, se ha mantenido hasta nuestros días a pesar del avance de las ideas de la modernidad y del individualismo como uno de los principales ideales que guían la acción de ciertos grupos e individuos.¹²² Por lo tanto, no existe contradicción radical entre la modernización y la estructura comunal, por el contrario la reorganización y renacimiento de nueva relaciones de comunidad se fincan en dicha modernidad.¹²³ Como bien lo manifiesta, también, Gerard Delanty cuando señala que lejos de desaparecer, la comunidad ha sido revivida por la globalización y por el individualismo, por lo que no es sostenible la oposición entre comunidad-modernidad.¹²⁴

Las comunidades han sido y son capaces de generar su propia modernidad, las ideas de los nuevos comunalistas deben ser cuestionadas porque simplifican una realidad cambiante y dinámica. No es casual que a pesar de los procesos de modernización a que han sido sometidos desde hace siglos sigan existiendo con

¹²⁰ Madhu Dubey, “Geografías posmodernas”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coordinadores), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México / Centro de Estudios de Asia y África, 2004, p. 120.

¹²¹ José Eduardo Zárate Hernández, “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo”, en Manuel Lisbona Guillén (editor), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005, p. 65.

¹²² *Ibid.*, p. 61.

¹²³ L. Vázquez León, *Ser indio otra vez... Op. Cit.*, pp. 11, 12.

¹²⁴ Gerard Delanty, *Community*, USA-Canadá, Routledge, 2009.

nuevos rostros, intereses y prácticas, y que el ideal se renueve constantemente. Se puede decir que las comunidades actuales son tan modernas en sus principios como cualquier otra forma de sociedad que se sostenga con base en algún principio de comunalidad, como la misma nación. Sin embargo, lo que generalmente hace el discurso es que “reduce”, “olvida” u “oculta” algunas notables diferencias para resaltar la unidad. Como se ha constatado, ni las acciones de los miembros de los partidos políticos ni las de los líderes comunales están carentes de sentidos e intereses particulares. Resulta totalmente absurdo pensar en nuestros días que quien defiende la causa indígena no tiene intereses que trasciendan los del grupo, y por el contrario, cualquiera que participe en una institución nacional sea un colonialista corrupto y perverso.¹²⁵

Eduardo Zárate escudriña el papel del poder en la integración de la comunidad y la oposición que ésta manifiesta hacia las relaciones surgidas de la individualidad, “fundamento de las sociedades modernas”. En el contexto del mundo global, la impronta comunal “moldea” el comportamiento de los actores sociales a la vez que el ideal de comunidad resulta en prácticas de poder específicas. En el tratamiento la ideología es el fundamento de una nueva especie de “nuevo comunalismo”¹²⁶ que pretenden elaborar una comunidad ideal en pleno auge de la globalización. Zárate ve el comunalismo como una ideología moderna opuesta a la idea de nación como comunidad de ciudadanos. Por lo que, es sugerente de los procesos actuales la insistencia de Zárate de ver más allá de la ideología y analizar los procesos de diferenciación social a partir de los migrantes o de grupos de productores con éxito, en contraste con los grupos atados a la tradición; reitera que son los grupos relacionados con el mercado y el capital los que portan la ideología comunalista y se esfuerzan por recrear la comunidad. Pero también esta ideología ha provocado la integración de comunidades divididas por conflictos.¹²⁷ Es decir, más allá de las visones románticas de la comunidad se encuentra el ejercicio del poder, se

¹²⁵ J. E. Zárate Hernández, “La comunidad imposible...”, *Op. Cit.*, pp. 72, 73.

¹²⁶ Por comunalismo, Zárate, se refiere a un proyecto de recomunalización de las relaciones sociales al interior de localidades, por consiguiente, a un imaginario que proyecta un sentido de comunidad ideal, permeado tanto por prácticas culturales añejas y propias como por modelos de comportamiento político que son ya el resultado de la experiencia participativa de los actores en organizaciones e instituciones modernas y no comunitarias. *Ibíd.*, p. 64.

¹²⁷ Andrés Fábregas Puig, “Presentación”, en Manuel Lisbona Guillén (editor), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005, p. 15.

identifican las prácticas de raigambre comunal moldean los comportamientos y horizontes de los nuevos actores sociales, a la vez que la búsqueda del ideal de comunidad produce nuevas relaciones sociales jerarquizadas al interior de localidades específicas.¹²⁸

Los Estados tienden a construir y alentar la conformación de “espacios comunitarios” como interlocutores de sus prestaciones, sus exigencias, y sus apelaciones. Pero esto no es todo: ya no sólo “desde arriba”, desde las iniciativas estatales, sino también “desde abajo”, el “formato comunitario” ocupa un lugar privilegiado entre los recursos de identidad y de territorialización de las demandas políticas de los más variados agrupamientos sociales. Podría hablarse entonces de una suerte de explosión de “motivos comunitarios” actualmente en curso, y que forman parte, de manera crecientemente evidente, tanto de los discursos de las ciencias sociales y humanas como de los de los políticos y gestores de los asuntos del Estado, así como también de los más variados movimientos políticos y sociales. Por lo que la comunidad no sólo es un objetopreciado de la reflexión de las ciencias sociales y humanas, sino también un formato y un territorio de intervenciones estatales, y un ámbito privilegiado de construcción de sentido e identidad.¹²⁹

En las metrópolis no sólo es posible visualizar individuos atomizados e interacciones despersonalizadas, fugaces, contingentes, distantes, anónimas, contractuales, instrumentales. También entran en escena múltiples “grupos intermedios” más o menos sólidos, cohesionados, vehiculizados por intereses corporativos afectos y lealtades grupales. Las grandes ciudades parecen exhibir y alimentar en este sentido un amplio ramillete de comunidades de diferente naturaleza: surgidas de la sociedad industrial o neo-tradicional, relativamente arraigadas, en transición o efímeras; cara a cara, mediatizadas o mixtas.¹³⁰ No podríamos entender aún el auge del comunalismo en espacios como Baja California, sin considerar que no pretenden un simple regreso al origen o una súbita recuperación de la historia, sino que se trata de un discurso elaborado por actores

¹²⁸ J. E. Zárate Hernández, “La comunidad imposible...”, *Op. Cit.*, p. 63.

¹²⁹ Pablo de Marinis, “Introducción: la comunidad en la teoría sociológica”, en Pablo de Marinis (coordinador), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, p. 17.

¹³⁰ Emiliano Torterola, “Lazo social y metrópolis. La comunidad en los orígenes de la sociología urbana: George Simmel y Robert E. Park”, en Pablo de Marinis (coordinador), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, p. 111.

locales para articularse de otra manera a la sociedad mayor sin perder su sentido de totalidad. Tal es el caso de aquellas comunidades que perdieron su lengua, el vestido y otros rasgos diacríticos, como el territorio, desde principios del siglo XX, pero que en los últimos años se reivindican como “comunidad indígena”. Siguiendo a Eduardo Zárate se puede plantear que la “comunidad cerrada”, o el cierre social de las comunidades contemporáneas, se ha convertido en un mecanismo que los mismos actores utilizan para tratar de “controlar” y negociar su integración a la sociedad mayor e incluso al mercado, y no necesariamente su oposición o negación. En México el símbolo de la “comunidad cerrada” se ha convertido no sólo en el referente fundamental para las organizaciones étnicas, sino en el motivo y fin que guía su acción política. Resulta un mecanismo fundamental para intentar frenar las fuertes tensiones y sacudidas del cambio social, así como los procesos internos de diferenciación.¹³¹

El mismo Dubey señala que no es accidental el hecho de que un regionalismo renaciente que celebra la cultura folclórica distintivamente comunitaria emerja precisamente en los momentos en los que se llevan a cabo transiciones urbanas y totalmente industrializadas. Cambios económicos, de tipo modernizador, suelen motivar búsquedas reactivas que intentan conservar los valores culturales asociados con un viejo estilo de vida. De esta manera se fomenta una reafirmación de los “particularismos”. En concordancia con esto, la idea de un espacio caracterizado como comunal es creado, reconfigurado en el caso de los indígenas migrantes y apropiado, por los indígenas nativos de Baja California, como un constructo mental ante las condiciones materiales de la modernidad.¹³²

La celebración nostálgica de las comunidades “cara a cara” y orgánicas es una reacción común a la creciente abstracción de las relaciones sociales en los tiempos modernos. Por esta razón debemos considerar que la construcción de “otros lugares”, como las comunidades en Baja California, no se hace con pretensiones románticas, no como resistencias, sino como estrategia, donde se pueden identificar implicaciones políticas en la construcción de estos espacios, y para el caso de los agentes culturales indígenas en Baja California, las comunidades se presentan como

¹³¹ J. E. Zárate Hernández, “La comunidad imposible...”, *Op. Cit.*, p. 66.

¹³² M. Dubey, *Op. Cit.*, p. 123.

la base colectiva y justificante de la conformación de organizaciones en representación de poblaciones que viven en comunidad.

Por consiguiente, nos alerta Zárata, cuando se proyecta a la comunidad como motivo y fin de la acción social, debemos cuestionarnos a qué comunidad se refieren las reivindicaciones étnicas o en qué orden comunal están pensando quienes ahora proponen que a partir de la comunidad indígena pueden crearse formas de convivencia en las que se recupere y mantenga la esencia comunal, como alternativa a la occidental. El comunalismo lo que busca es redefinir una hegemonía comunal sobre bases nuevas y no mantener los valores esenciales e inalterables del comunalismo transhistórico. Además, es necesario reconocer que los actores que encabezan, dirigen o construyen discursivamente este proyecto, también buscan un reacomodo o un reconocimiento como personas y, en última instancia, influir en el rediseño de las relaciones de poder comunal y regional. No se trata necesariamente de la búsqueda de riqueza material (aunque existen casos de corrupción de líderes de comunidades indígenas) sino de reconocimiento, presencia social,¹³³ y participación política, como sucede con los agentes culturales indígenas en Baja California.

En suma, la comunidad puede entenderse desde dos visiones: como parte de una observación heterorreferencial de las formas en que la sociedad humana se ha estructurado a lo largo de su historia, y como componente de una observación autorreferente orientada hacia las autodescripciones con que la sociedad moderna ha intentado e intenta representarse como unidad.¹³⁴ De esta manera, podemos observar que, la constitución de las estructuras comunales implementadas por los indígenas en Baja California no es arbitraria, sino que obedece al reconocimiento, aprobación y control de la diversidad de actores con los cuales interactúan en el contexto bajacaliforniano.

Los indígenas nativos bajacalifornianos, como los kiliwas, no se caracterizaban por ser grupos tradicionalmente comunitarios. En todo caso el linaje y el paraje se han presentado como la forma de organización característica éstos grupos. No obstante, la reforma agraria, desarrollada durante el período cardenista, a través de dotaciones ejidales, establecimiento de nuevas divisiones territoriales, formas diferentes de organización vínculo su existencia a las estructuras comunales.

¹³³ J. E. Zárata Hernández, "La comunidad imposible...", *Op. Cit.*, pp. 61, 66, 67, 73.

¹³⁴ P. de Marinis, *Op. Cit.*, p. 26.

Desde entonces, han implementado estrategias para adaptar las formas de organización ligadas al comunalismo indígena al sistema segmentado de linajes. Sin duda, y en ello coincidimos con Eva Caccavari Garza, la necesidad de acceder a recursos y programas -principalmente de "rescate de su cultura y tradiciones"-, que exigen la existencia de una *antigua comunidad indígena* ha llevado a los indígenas nativos a construir y a participar en espacios donde ofrecen una imagen comunal, que responde a la construcción del Estado y de algunos especialistas, más que a su propia realidad o historia.¹³⁵

Y en el caso específico de los indígenas nativos, su conformación en comunidades es producto de la apropiación de la categoría impuesta por las políticas de reforma agraria implementadas en la entidad. Virginia Trevignani Gagnetten ejemplifica de buena manera la situación que han experimentado los indígenas nativos cuando señala que, “la importancia de una construcción desde “afuera” de dichos grupos es vital, donde ese “afuera” se encuentra centrado en unas políticas sociales y culturales que intervienen de manera simbólica y práctica a delinear los grupos como sujetos de intervención.”¹³⁶

Es decir, se trata de modelos de comportamiento político comunitario, tomando como sustento las ideas de cómo los indígenas y las instituciones –sociedad civil- suponen debe comportarse la comunidad indígena bajo ciertas situaciones sociales. Es un hecho que estos valores, por más subjetivos que sean, motivan a los individuos a actuar en uno u otro sentido. De esta manera, los indígenas han optado por reorganizar sus relaciones de comunidad donde lo distintivo no es una conciencia de clase campesina o proletaria, sino en valores e intereses como indígenas. Claro está que las reivindicaciones comunitarias tienen que ver con una revalorización jurídica y una resignificación de "lo indígena" tendientes al acceso a oportunidades que no tendrían en calidad de campesino u obrero agrícola y que además le brinda la

¹³⁵Eva Caccavari Garza, *Los kiliwas y su pacto de vida. Identidad, territorio y resistencia de un grupo yumano*, tesis de maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad de México, marzo de 2012, pp. 45, 46, 50.

¹³⁶ Virginia Trevignani Gagnetten, *La construcción de comunidad como utopía y como distopía. Villa del Parque y Campo Herrera (Argentina, 1967-1999)*, México, FLACSO México / Plaza y Valdés Editores, 2004, p. 14.

oportunidad de no desprenderse de su pasado cultural, como bajo la organización en clase social.¹³⁷

Además de la revalorización de lo indígena podemos identificar la importancia legal de la comunidad, o del autoafirmarse y constituirse como comunidad, sobre todo, para demandar derechos colectivos y particulares. Esta situación ha influido de manera determinante en sobre la imagen que se ha creado sobre el indígena, ligado directamente a su pertenencia a una comunidad, llevando a sostener -de manera errónea-, que "conforme el indígena se aleja físicamente de su comunidad, lo hace también de la posibilidad de ser juzgado con objetividad".¹³⁸ En este sentido, la comunidad vendría a otorgar autenticidad al indígena. No obstante, lo que posibilita la identificación, construcción y apropiación de la comunidad, es una estrategia más para presentarse públicamente.

La fuerza de la comunidad, entonces, no radica en la inmovilidad de sus instituciones, tales como el trabajo comunal, la asamblea o las fiestas, ni siquiera en la vitalidad o fortalecimiento de sus fronteras y formas de gobierno. Ningún tipo de comunidad particular puede operar como el modelo ideal, ya que en todas hay importantes transformaciones en sus instituciones y estructuras. En este sentido se podría plantear que el comunalismo parte de una inversión de valores en la búsqueda de sus intereses (sean personales o de grupo). Es la calidad del discurso comunalista lo que permite la reconstrucción de la comunidad y la renovación de sus instituciones, principalmente de gobierno. En distintos momentos el discurso comunalista ha legitimado la acción de organizaciones y líderes, y también ha constituido y constituye un importante impulso en la construcción y reconstrucción de formas de vida basadas en la solidaridad local.¹³⁹

En síntesis, en Baja California la comunidad y el sentido de comunidad presentan diversas posibilidades para los indígenas que identifican pertenencia, organización y representación comunal. Por un lado, tanto para migrantes como nativos, la comunidad se presenta como el medio colectivo a través del cual se busca el reconocimiento de las instituciones sociales y gubernamentales, principalmente buscando el acceso a recursos, programas sociales y espacios políticos. Teniendo

¹³⁷ L. Vázquez León, *Ser indio otra vez*, *Op. Cit.*, pp. 26, 28.

¹³⁸ M. M. Gómez Rivera, *Op. Cit.*, p. 88.

¹³⁹ J. E. Zárate Hernández, "La comunidad imposible...", *Op. Cit.*, pp. 67, 80.

como base la autoafirmación de pertenencia a una comunidad, ésta se convierte en la base y elemento justificante de la conformación de organizaciones sociales que exaltan representación de comunidades indígenas. Por otro lado, la construcción del concepto de comunidad se ha realizado y utilizado pensando en las sociedades indígenas del centro y sur de México, por lo que, podemos señalar que la comunidad es un fuerte referente de identidad para los indígenas migrantes que han arribado a Baja California; mientras que, en los nativos la comunidad se traduce en un sistema de organización impuesto por la reforma agraria, no acorde a su situación de supervivencia, pero a la cual han aprehendido y utilizado por los fundamentos legales que trae consigo.

Cultura y agencia

En nuestra pretensión de abordar la cultura, comenzaremos por retomar las principales hipótesis acerca de la cultura, planteadas y aceptadas, principalmente por la antropología, resumidas por Adam Kuper. Esto lo hacemos para para iniciar nuestra construcción del concepto y mostrar la dirección de la idea de cultura a la cual queremos llegar y que sea acorde con nuestro planteamiento estratégico-situacional-posicional de las identidades. Primera, la cultura no es un asunto de raza; se aprende no la llevamos en los genes. Segunda, la cultura humana ha avanzado. Tercero, existe un acuerdo general de lo que implica la cultura. En esta acepción, la cultura es esencialmente una cuestión de ideas y valores, un molde mental colectivo. Las ideas y valores, la cosmología, la moralidad y la estética se expresan mediante símbolos y, consecuentemente, si el medio es el mensaje, se puede describir la cultura como un sistema simbólico. Los antropólogos americanos –y sus herederos– también tienden a poner énfasis en que estos símbolos, ideas y valores aparecen en un espectro de formas de una diversidad casi infinita.¹⁴⁰

Como puede observarse, producto de la tradición antropológica, se continúa asumiendo que la gente vive en un mundo de símbolos. Donde las ideas, quizás inconscientemente, dirigen a los actores y configuran la historia. De esta manera, la gente no sólo construye un mundo simbólico, sino que vive realmente en él. Desde

¹⁴⁰ A. Kuper, *Op. Cit.*, p. 262.

nuestra perspectiva, se aducirá a que en el mejor de los casos se vive de él. Por lo que, considero que es necesario rebasar la concepción “simbólica” de la cultura, tratar de buscar y mirar simbolismo y significados por doquier, y enfocarnos en el interés y agencias del actor social, o dicho de modo más adecuado, del actor cultural, el protagonista de la lucha cultural. Con esto, la pretensión no es dejar de lado la concepción de la cultura que han privilegiado los estudios antropológicos, por el contrario, partimos de ellos para ahondar dentro del debate político de la cultura, poniendo especial interés, en nociones como *conciencia cultural*, *cultura política* e *identidad cultural* que versa sobre el control de la cultura.¹⁴¹

Así las cosas, partimos de que la identidad no es sólo una cuestión privada. Se debe vivir ahí fuera, en el mundo, inmerso en un diálogo con los otros. La identidad se fabrica en dicho diálogo, pero no es ése el modo como se experimenta. Desde un punto de vista subjetivo, la identidad se descubre dentro de uno mismo e implica identidad con otros. El yo interior encuentra su hogar en el mundo participando en la identidad de una colectividad (nación, una minoría étnica, clase social, movimiento religioso, etc.). La identidad se realiza mediante la participación en la cultura. De esta manera, la identidad cultural va de la mano de la política. Una persona sólo podrá ser libre en la arena cultural apropiada, donde se respeten sus valores, como hombre o mujer. En una sociedad multicultural, se debe respetar, incluso alentar, la diferencia cultural.¹⁴²

Con esto llegamos a sostener que la cultura, desde una propuesta particular, la entenderemos como el conjunto de conocimientos, experiencias y significados materializados utilizados por los actores sociales para interpretar y representar la realidad. Plantear la cultura, en estos términos, nos lleva a vincularla con la suma de todas las descripciones disponibles a través de las cuales las sociedades cobran sentido y reflexionan sobre sus experiencias comunes. Coincidiendo son Stuart Hall, esta definición asume el anterior énfasis en las “ideas”, pero lo somete a una exhaustiva reelaboración. La propia concepción de “cultura” es democratizada y socializada. Ya no consiste en la suma de lo mejor que ha sido pensado y dicho,

¹⁴¹*Ibíd.*, p. 270.

¹⁴²*Ibíd.*, p. 271.

considerado como cúspide de una civilización lograda, aquel ideal de perfección al que, en anteriores usos, todos aspiraban.¹⁴³

De esta manera, señala Adam Kuper la cultura no es heredada biológicamente, sino que se aprende, adquiere o incluso se toma prestada. Cada cultura bebe de diversas fuentes, depende de préstamos y fluctúa constantemente. Las diferencias culturales arrancan de las pruebas a las que se ven sometidos los grupos humanos por parte de los entornos naturales locales, así como al contacto entre las distintas poblaciones. El préstamo es un mecanismo primario del cambio cultural. Desde esta noción de cultura abierta, sincrética e inestable, resulta obvio que no se pueden expresar identidades esenciales e inmutables, ni caracteres raciales subyacentes.¹⁴⁴ No obstante, que se expresen según nuevos códigos, los discursos sobre la cultura no son inventados libremente, hacen referencia a tradiciones. Como lo señala Eric Hobsbawm, “hay respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria”.¹⁴⁵ Es decir, no se trata de construcciones arbitrarias, se parte de referentes tradicionales que les dan legitimidad.

Siguiendo al mismo Hall, y de acuerdo con él, es necesario entender a cultura como toda una forma de vida. Desde esta perspectiva, la cultura no es una práctica, ni es simplemente la suma descriptiva de los “hábitos y costumbres” de las sociedades. Está imbricada con todas las prácticas sociales, y es la suma de sus interrelaciones. La cultura es todos aquellos patrones de organización, aquellas formas características de la energía humana que se pueden detectar revelándose —en inesperadas identidades y correspondencias, así como en discontinuidades de tipo imprevisto— en, o bajo, todas las prácticas sociales.¹⁴⁶ Lo importante de identificar la cultura como forma de vida, es identificar y tener muy presente que una vez que se ha establecido una identidad cultural, se produce una presión que empuja a vivirla, incluso aunque eso signifique sacrificar la propia individualidad. Una persona puede descubrir que se espera de él que se adapte a unas expectativas estrictas de cómo se ha de comportar.

¹⁴³S. Hall, *Sin garantías... Op. Cit.*, p. 31.

¹⁴⁴A. Kuper, *Op. Cit.*, pp. 30-32.

¹⁴⁵ Eric Hobsbawm, “Introducción: la invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, España, Editorial Crítica, 2002, p. 8.

¹⁴⁶S. Hall, *Sin garantías... Op. Cit.*, p. 32.

Conciencia étnico-cultural

Dentro de la relación densa entre cultura y política, nos resulta de vital importancia considerar lo relativo a la *conciencia cultural*. Sobre todo, nos es muy útil dentro de la concepción estratégico-situacional-posicional de las identidades, donde los referentes culturales sostienen dichas identidades, porque por medio de ella podemos observar cómo se construye y adquiere el conocimiento, la noción de ser portador de “una cultura”, por parte de los indígenas. Donde la cultura puede hacer referencia a lo que mejor defina, identifique y diferencie al individuo o colectividad –dígase lengua, vestimenta, visión de mundo, etc. Dentro del desarrollo de la conciencia cultural, se pueden desarrollar discursos críticos sobre la cultura o, por otro lado, se puede limitar a apropiarse de la retórica dominante sobre el concepto de cultura, y así afirmar identidades singulares.¹⁴⁷ Dentro de esta noción de *conciencia cultural*, lo importante no es identificar, pertenecer o portar cierta cultura lo trascendental es ejercer la cultura para generar identidad.

Ligando la noción de conciencia cultural, con la propuesta de Dubet, de identidades estratégicas, el autor sostiene que “el hecho de poseer una identidad – cultura- es un recurso de poder y de influencia. Contrariamente a las teorías de la sociedad de masas y a los análisis de la movilización en términos de crisis, la integración de un grupo y su identificación fuerte son un recurso decisivo de la movilización. No son los actores en crisis los que se movilizan más fácilmente sino los que pueden utilizar los medios de su integración para promover una estrategia. La movilización no es una reacción expresiva frente a amenazas que pesan sobre la identidad, sino, la identidad es un medio para la acción.¹⁴⁸ Mientras mayor conciencia se tiene de su identidad y de los elementos que la conforman y pueden utilizarse mayor será la eficacia del discurso y de la representación, como de la acción política –negociación, confrontación, etc.

Así, aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no “quiénes somos” o “de dónde venimos” sino en

¹⁴⁷ A. Kuper, *Op. Cit.*, pp. 19, 20.

¹⁴⁸ F. Dubet, “De la sociología de la identidad...”, *Op. Cit.*, p. 527.

qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ello.¹⁴⁹ Las luchas en torno de la identidad ya no implican cuestiones de adecuación o distorsión, sino de la política misma de la representación.¹⁵⁰

Es la manera, desde la visión de Dubet, como el actor social interioriza roles y estatus que le son impuestos o que ha adquirido y a los cuales somete su “personalidad social”. La identidad social es entonces más fuerte si el actor ha integrado bien los sistemas normativos y las expectativas que le son atribuidas por los demás y por el “sistema”.¹⁵¹ Los indígenas además de autoidentificarse como tales adoptad, apropian, aprenden y utilizan los discursos y elementos creados sobre ellos y para ellos.

Aterrizando la noción de *conciencia cultural* en el plano de las identidades culturales indígenas en y de Baja California, podemos señalar que, a pesar de la supuesta realidad inevitable de la alteridad y la fuerza del determinismo cultural, el hecho es que, en general, los inmigrantes, refugiados, comerciantes e indígenas “saben lo que están haciendo”. Los indígenas también pueden aprender a manipular con gran fluidez los discursos dominantes acerca de la cultura, si eso les conviene. El éxito estriba en aprender una lengua, afirmar intereses comunes y captar similitudes, al tiempo que se aprende a reconocer dónde radican las diferencias significativas y qué significan, aunque sea sólo para minimizarlas o para hacerles frente.¹⁵² Lo cual lleva a considerar que por el paso de un contexto cultural a otro no incrementa necesariamente el sentimiento de diferencia. La cultura no produce diferencia per se, hay que construirla. Y para ello es necesario seleccionar e implementar ciertos elementos culturales materializados.

Así, algunos indígenas en Baja California buscan a través del uso consciente de “su cultura” construir dicha alteridad. Entonces, lo que nos interesa destacar –con la implementación de la categoría *conciencia cultural*- es la importancia trascendental que juega la cultura en todo este proceso. Baja California se encuentra

¹⁴⁹ S. Hall, “Introducción...”, *Op. Cit.*, pp. 17, 18.

¹⁵⁰ L. Grossberg, *Op. Cit.*, p. 153.

¹⁵¹ F. Dubet, “De la sociología de la identidad...”, *Op. Cit.*, p. 520.

¹⁵² *Ibid.*, p. 279.

desbordado de indígenas, nativos como migrantes, pero, además, de otros grupos portadores de cultura que pueden hacer uso de ella para manifestarse. La cuestión es, en este caso, que las pretensiones y aspiraciones de los indígenas no son compartidas ni mucho menos homogéneas. Para algunos es mejor vivir en la invisibilidad. En lo que nos atañe, nos interesan los grupos que han utilizado sus referentes culturales en el contexto fronterizo bajacaliforniano, no solamente para adaptarse, ni conformar un perfil identitario, sino para trascender, para “hacerse ver”, para ser reconocidos, aceptados e integrados.

Cultura política

Al tratar la relación, tensa y nada modesta, entre cultura y política, Geertz, señala que dentro de la relación, cultura no es ni culto ni usanza, sino que son las estructuras de significación en virtud de las cuales los hombres dan forma a su experiencia; y la política no es aquí golpes de estado ni constituciones, sino que es uno de los principales escenarios en que se desenvuelven públicamente dichas estructuras.¹⁵³ Es aquí donde podemos ubicar la relación entre cultura-política, y preguntarnos por el significado de dicha reciprocidad. Así, la *cultura política*, hace referencia a la importancia de una construcción desde “afuera”, donde ese “afuera” se encuentra centrado en unas políticas sociales y culturales que intervienen de manera simbólica y práctica a delinear los grupos como sujetos de intervención.¹⁵⁴

De esta manera, la cultura participa de la política por cuanto ésta, particularmente, es asumida como tradición, herencia del pasado, da origen a la construcción, ordenamiento y control y específicas y determinadas colectividades y/o sociedades. En tales situaciones, como es el caso de los estados nacionales modernos, por ejemplo, la cultura entra a formar parte de la ideología, de la parte no material que controla lo material sin necesidad de que se dé una adecuación entre prácticas cotidianas y representaciones sociales.

De esta manera, y volviendo con Geertz, las ideas –religiosas, morales, prácticas, estéticas- deben ser sustentadas por poderosos grupos sociales para tener

¹⁵³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, España, Editorial Gedisa, 1997, p. 262.

¹⁵⁴ V. Trevignani Gagnetten, *Op. Cit.*, p. 14.

poderosos efectos sociales; alguien debe reverenciarlas, celebrarlas, defenderlas e imponerlas. Las ideas tienen que ser institucionalizadas para cobrar en la sociedad no sólo una existencia intelectual sino, por así decirlo, también una existencia material. Por lo tanto, la mezcla cultural para convertirla en una entidad política viable es más que una cuestión de inventar una religión civil promiscua que encubra su variedad. Semejante tarea exige que se establezcan instituciones políticas dentro de las cuales puedan contender con seguridad grupos opuestos o exige que se eliminen del escenario político todos los grupos salvo uno.¹⁵⁵

Con lo cual llegamos a entender la *cultura política*, siguiendo a Roberto Gutiérrez, como la síntesis heterogénea y en ocasiones contradictoria de valores, informaciones, juicios y expectativas que conforman la identidad política de los individuos, los grupos sociales o las organizaciones políticas. De esta premisa cultural se derivan hábitos y formas de comportamiento que deben, por lo tanto, ser leídos como portadores de cierta significación. En la cultura política intervienen así, evaluaciones, informaciones y vínculos afectivos que condicionan de manera fuerte los distintos tipos de comportamiento político posible.¹⁵⁶ De la misma manera, la cultura política, con Soledad Loaeza, hace referencia a las percepciones que se tienen sobre el poder (político), sus actitudes y comportamiento frente a él. De la misma manera, sugieren al sentido de competencia política, información y capacidad de influencia.¹⁵⁷

Por su parte, Ilán Bizberg, traslada la cuestión de la cultura política al terreno de las creencias que la población construye sobre el régimen y la legitimidad que éstas brindan al mismo. Retomando a Almond y Verba, señala la existencia de tres tipos fundamentales de actitud hacia la política: la parroquial, la del “súbdito” y la participativa. En el primer tipo, el individuo no exige nada de la política, la acepta, la sufre. La segunda actitud implica ya exigirle a la política (al gobierno) un beneficio a cambio de aceptar las reglas del juego; no obstante, aunque el individuo entiende cómo obtener un provecho por su apoyo pasivo hacia él, aún no tiene la capacidad de cuestionar la legitimidad del régimen. Por último, el individuo participativo apoya o

¹⁵⁵ C. Geertz, *Op. Cit.*, pp. 264, 265.

¹⁵⁶ Roberto Gutiérrez, “El campo conceptual de la cultura política”, en *Argumentos*, número 18, abril de 1993, p. 74.

¹⁵⁷ Soledad Loaeza, “Cambios en la cultura política mexicana: el surgimiento de una derecha moderna (1970-1988)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, No. 3, julio-septiembre, pp. 221-235.

rechaza al gobierno con base en la creencia en su legitimidad y no sólo en los beneficios que pueda obtener; tiene entonces la capacidad de modificar en tanto que el gobierno reposa, en última instancia, en la creencia en su legitimidad.¹⁵⁸

Esta concepción de la cultura política, señala Bizberg, la considera como una capacidad que se aprende, que se adquiere mediante el aprendizaje. El individuo evoluciona de una de una actitud política pasiva a una actitud activa que, además, en un primer momento se moviliza sólo con objeto de obtener beneficios para el individuo, y en segundo lugar adopta una actitud con capacidad de modificar las reglas del juego.¹⁵⁹ No obstante, desde la perspectiva de Bizberg, la cultura política no es una capacidad que se adquiera y que acompañe al desarrollo económico y social, sino que se trata de un conjunto de valores o principios que constituyen una matriz que se construye, que se trabaja a sí misma para ser coherente.¹⁶⁰

Al dar prioridad a la concepción propuesta por Roberto Gutiérrez, es necesario señalar la importancia brinda a el concepto sistema político, al cual recurre para indicar que es con respecto a él, a su historia y normatividad, sobre el tipo de participación, negociación o confrontación que se desarrolla alrededor de sus centros, así como al valor y la importancia que adquieren en las relaciones políticas las nociones de pluralidad, consenso y disenso, que cobra sentido el concepto de cultura política.¹⁶¹

Así entendida, resulta evidente que la cultura política no puede ser vista como un factor que guardaría una relación de exterioridad con respecto al sistema político, pues es a partir de ella que éste cobra significado para los miembros de una comunidad, vale decir, que éste se comprende y se hace funcionar en cierta medida. Lo cual vale, entonces, tanto para las partes que lo componen –con sus ritmos y modalidades de operación-, como para sus posibilidades de conservación y cambio. Gutiérrez retoma la tesis según la cual “cuando hablamos de cultura política de una

¹⁵⁸ Gabriel A. Almond y Sidney Verba, *The civic culture*, Princeton University Press, New Jersey, 1963, pp. 17-20. Citados por Ilán Bizberg, “Legitimidad y cultura política: una discusión teórica y una revisión del caso mexicano”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 59, No. 1, Universidad Autónoma de México, enero-marzo 1997, pp. 5, 6.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁶¹ R. Gutiérrez, *Op. Cit.*, p. 74. Gutiérrez entiende por sistema político el conjunto de relaciones que se establecen entre instituciones, organizaciones y ciudadanía, a partir de las cuales se estructura una forma peculiar de dirección y gestión política.

sociedad, nos referimos a cómo es interiorizado el sistema político a través de elementos cognoscitivos, en sentimientos y evaluaciones, por su población”.¹⁶²

Gutiérrez retoma a Norbert Lechner, para señalar que la noción de cultura política alude a pautas consolidadas a través del tiempo. Más, simultáneamente, la cultura política también incorpora permanentemente nuevas interpretaciones de la realidad. Una de las dificultades del estudio consiste justo en ponderar precisamente las pautas establecidas, transmitidas mediante largos procesos de socialización, y las nuevas ofertas de interpretación, aportadas por los productores de sentido de diversa índole. Ante todo, en períodos tan convulsionados y opacos como suelen serlo los procesos de transición, resulta extremadamente difícil especificar en qué medida lo nuevo significa rupturas o una adaptación de valores y hábitos arraigados.¹⁶³

Las posibilidades de incorporación de los elementos novedosos a la cultura política, parecen jugarse en la forma en que éstos logran mantener o no cierta continuidad por medio de su inserción en las prácticas cotidianas de los individuos o los grupos organizados. Conviene puntualizar que, los cambios en la cultura política pueden leerse en una doble perspectiva. La primera toca a las modalidades del proceso de erosión de los componentes de la cultura vigente, lo que puede ocasionar pérdida de credibilidad de las instituciones y líderes del sistema, en el contexto de un malestar social significativo. La segunda concierne a la eventual continuidad de este proceso en tanto producción y consolidación de nuevos patrones político-culturales.¹⁶⁴

Introducir la noción *cultura política*, en los estudios de identidades producidas de procesos migratorios, nos ayuda a identificar que las identidades culturales reivindicadas por los indígenas en Baja California, no es arbitraria, sino que obedece al reconocimiento, aprobación, negociaciones, pactos y control de la diversidad de actores con los cuales interactúan en el contexto bajacaliforniano; gobiernos, partidos políticos, medios de comunicación, sociedad civil, etc. Producto de estas negociaciones los grupos étnicos involucrados obtienen variedad de beneficios, desde ayuda financiera, programas de desarrollo, políticas públicas acordes a sus necesidades, programas de recuperación de lenguas indígenas,

¹⁶² *Ídem.*

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 77.

¹⁶⁴ *Ídem.*

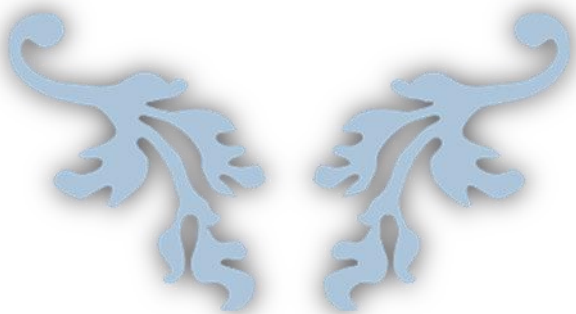
instituciones educativas bilingües, pero, lo principal, es el reconocimiento social-cultural, así como, la inclusión dentro de la sociedad bajacaliforniana.

Las reflexiones desarrolladas en este capítulo, enfocadas en atender los intereses y estrategias de los actores sociales indígenas para conformar su identidad, nos lleva a alejarnos de la imagen de un actor social ciego, definido de manera puramente objetiva y encerrado en el determinismo de situaciones y de sistemas, para enfocar la mirada en la rehabilitación de la subjetividad del actor y del punto de vista que elabora sobre sí mismo, en donde se mide la distancia que separa su propia identificación de los roles y estatus que le son atribuidos. A partir de estas consideraciones es posible analizar las reivindicaciones de los grupos indígenas en Baja California, sobre todo de la población nativa, sin caer simplemente en las posturas de la extinción, la carencia de elementos culturales y el aislamiento geográfico. Además, el partir desde esta propuesta de las identidades estratégicas es pertinente para resaltar que las identidades colectivas e individuales, de los indígenas, no deben seguir entendiéndose como entidades estáticas o inmutables, por el contrario, se trata de construcciones sociales en constante transformación y reconfiguración influenciada por diversidad de variables, de las cuales los indígenas son conscientes.



CAPÍTULO II

*La agencia indígena y su presencia
en el espacio político internacional*



El “movimiento indígena” en México se mantiene desde sus inicios como fenómeno heterogéneo, diverso en formas y sistemas de organización, objetivos y demandas. En este sentido, de acuerdo con María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento, la movilización indígena dista mucho de ser “El Movimiento Indígena”, en tanto que sea una sola y gran corriente de masas. Tal movimiento significa la coordinación persistente de las movilizaciones emprendidas por los dirigentes, tendientes al logro de reivindicaciones específicas. Este movimiento, además de aglutinar las movilizaciones aisladas de pueblos y comunidades, las acciones de uniones o asociaciones regionales y de organizaciones estructuradas en el nivel nacional, integra organizaciones oficiales e independientes del Estado. El movimiento indígena, así definido, no es una sola organización, ni la suma de organizaciones o movilizaciones que se puedan dar en el territorio nacional simultáneamente. La identificación consciente de un objeto común y la coordinación de actividades en todo el país le imprimen un carácter cualitativamente diferente. Por lo que, se debe de tener cuidado al sostener la existencia de un movimiento indígena nacional, homogéneo.¹⁶⁵

Así, desde la etapa más visible del movimiento, 1970 hasta la actualidad, se ha mantenido, al lado del auge mostrado por la movilización indígena, su cualidad heterogénea. Es decir, éste no abarca a todos los grupos étnicos que habitan en el país, ni presenta características homogéneas allí donde se manifiesta, debido a que las causas que lo originan, los agentes con que se confrontan, los intereses y demandas no son los mismos. También la capacidad de respuesta, la concepción y el proyecto político constituyen elementos de diferenciación de la lucha indígena actual. En este sentido, el movimiento indígena está conformado por diversas expresiones de protesta organizadas formalmente o no. Todas estas instancias plantean reivindicaciones dependiendo del desarrollo de su conciencia étnico-cultural y responden a intereses y necesidades diferentes.¹⁶⁶

¹⁶⁵ María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Pablo González Casanova (coordinador), México, Siglo Veintiuno Editores / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 1987, pp. 14, 15.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 21.

El movimiento indígena manifestación de los “nuevos movimientos sociales”

Hace un siglo era impensable la idea de que los pueblos indígenas fuesen una fuerza activa en el mundo contemporáneo. Para la mayoría de los pensadores occidentales, las sociedades indígenas pertenecían a un estadio previo, inferior, de la historia de la humanidad, y estaban condenadas a la extinción por el avance de la historia y el progreso. Incluso quienes simpatizaban con tales pueblos consideraban que no se podía hacer mucho para evitar su destrucción o, por lo menos, su asimilación al orden dominante. La historia no terminó así: durante los últimos siglos, muchas de las sociedades tribales han sido aniquiladas por la guerra, la enfermedad, la explotación y la asimilación cultural; pero lejos de desaparecer, como alguna vez se vaticinó, los pueblos nativos hoy se muestran fortalecidos e incluso crecen en términos demográficos. Cada vez más personas en el ámbito mundial reclaman una adscripción indígena.¹⁶⁷

Es indudable, en nuestros días, la presencia del actor indígena en las mesas de disputa, de los debates, de las negociaciones, de las construcciones de obras de infraestructura, de los conflictos medioambientales, de la contradictoria elaboración de la cultura. El indígena se ha incorporado a los hechos sociales y políticos del continente. Uno de los asuntos sociales, políticos y culturales que llama la atención, desde las últimas cuatro décadas, es la “emergencia de la cuestión indígena”. Los indígenas habían permanecido silenciosos y olvidados durante décadas o siglos, e irrumpen con sus antiguas identidades cuando pareciera que se aproxima la modernidad del continente.¹⁶⁸

Los indígenas aparecen cada vez más a menudo en la prensa y los medios de comunicación hablando proyectando sobre cuestiones culturales, económicas, sociales y políticas. Por medio de discursos reconfigurados hablan sobre lo que ellos han sido, son y quieren ser. Hablan de ecología tal si hubiesen venido al mundo como “guardianes de la naturaleza”. Reprochan a la sociedad occidental todos los males habidos y por haber. Relatan un mundo de perfección y equilibrio en el que se

¹⁶⁷ M. de la Cadena y O. Starn, *Op. Cit.*, pp. 9, 10.

¹⁶⁸ José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 12, 13, 19.

vivía antes de la llegada del “hombre blanco”. Se muestran a sí mismos como las víctimas de la historia americana y sacan partido de ello. El nuevo discurso convoca a los indígenas de los campos, de las comunidades aisladas y a quienes viven en las ciudades. Interpela a jóvenes no indígenas que buscan un sentido a sus vidas y a las sociedades en las que les ha tocado vivir. Obliga a grandes masas a abrir los ojos y poner atención.¹⁶⁹ Los pueblos indígenas han afirmado su lugar en la cultura, la economía y la política mundial del siglo XXI.¹⁷⁰ ¿Pero cómo se ha llegado a esta aparición de los indígenas en la escena pública, en el espacio político?

Los movimientos indígenas en América Latina, emergen en un contexto marcado por nuevos paradigmas, entre la lucha cotidiana por los derechos humanos, por el derecho de las mujeres, de los pueblos indígenas, de los estudiantes, de los excluidos, ecologistas, etc. Por estas consideraciones ha sido considerado como manifestación de los “nuevos movimientos sociales” que buscaban la introducción de nuevos temas dentro de la agenda política y nuevos desafíos definidos en términos de identidad, cultura, consumo y relaciones con la naturaleza.¹⁷¹ Y de manera fundamental, conscientes de su especificidad étnico-cultural reflejo de una sociedad heterogénea conformada por agrupaciones diferenciadas por la identidad, la raza y el género con demandas específicas.

De esta manera, el movimiento indígena como un nuevo movimiento social surge a finales de la década de 1970 con características particulares, pero, también, en coalición con otros movimientos, donde los factores culturales son fundamentales, no obstante, deben ser rebasados. Es decir, sobrepasar el marco de lo ideológico, utópico para acercarse a un plano más pragmático, que diferenciara los imaginarios culturales del discurso indígena y su utilización para un mejor posicionamiento

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 11, 12.

¹⁷⁰ Los maoríes de Nueva Zelanda han convertido en una fuerza a tomar en cuenta en las artes, los deportes, la música y la vida nacional. En Ecuador, los alcaldes quichuas recientemente elegidos han transformado los gobiernos locales. Y si bien hoy en día la pobreza, la discriminación y la ciudadanía de segunda clase a menudo enmarcan -o han enmarcado los no indígenas- la vida de los indígenas, existen excepciones notables que también minan cualquier simple asociación entre la indigeneidad y la miseria y la marginación -y, en ocasiones, con el estatus de los pueblos indígenas como objeto de lástima condescendiente. En el caso particularmente impresionante de Estados Unidos, tribus que alguna vez fueron muy pobres, como los pequot, kumeyaay, umatilla, han construido complejos de casinos que cuentan con campos de golf, hoteles de lujo, museos tribales y gigantescos estacionamientos para los visitantes que son trasladados en autobús desde grandes ciudades. En menos de una generación, estos grupos han pasado de ser pobres, olvidados y prácticamente invisibles, a constituirse en una fuerza formidable. M. de la Cadena y O. Starn, *Op. Cit.*, p. 10.

¹⁷¹ Françoise Dubet, *La experiencia sociológica*, España, editorial Gedisa, 2007, 23-25.

político. En consecuencia, los agentes indígenas buscaran aprovechar las condiciones políticas para mejorar la calidad de vida de sus comunidades, producto de acciones colectivas, la propuesta de alternativas y su función como mediadores entre las comunidades y el Estado.¹⁷²

Además, ahora se trata de movimientos plurales, que engloban indígenas, mestizos, negros, etc. Con pleno conocimiento del mundo occidental: sistema nacional, carácter tributario, presupuestario, financiero, y las problemáticas del mundo indígena. Por lo que, ahora, se tiende hacia un nuevo modelo de Estado, de economía, con un proyecto político diferente capaz de impulsar procesos de transformación. De esta manera, los indígenas se presentan como sujetos políticos, sujetos económicos, sujetos sociales, capaces de cambiar la visión del Estado hacia el país. Se trata de luchas que desde lo local han intentado transformar las relaciones de dominación entre el Estado y los pueblos originarios.¹⁷³

Si bien la evolución de las nuevas organizaciones de los pueblos indígenas en América Latina puede trazarse hacia atrás a principios de los setenta, fue en los ochenta que esos movimientos proliferaron. En los años ochenta comenzó un lento y silencioso proceso de organización indígena. Ligado muchas veces a la “educación popular” las organizaciones indígenas fueron adquiriendo crecientemente una “conciencia étnica”¹⁷⁴ más allá de los problemas económicos, sociales y políticos que los aquejaban. En este proceso de toma de conciencia, jugaron un papel importante tanto las organizaciones indígenas, como las organizaciones no gubernamentales (ONG), y las Iglesias influenciadas por la Teología de la Liberación. Paradójicamente en la década en que las economías latinoamericanas estuvieron, pero, los sectores más marginados y excluidos tuvieron la posibilidad de adquirir mayores niveles de conciencia sobre sus derechos.¹⁷⁵

¹⁷² Nidia Catherine González Piñeres, “El movimiento indígena y sus paradigmas de interpretación”, en *Revista Científica de Guillermo de Ockham*, vol. 2, no. 2, Universidad de San Buenaventura, Cali, Colombia, julio-diciembre de 2004, pp. 139-147.

¹⁷³ Alejandra Aquino Moreschi, “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, en *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, Año 18. No. 34, INAH / CIESAS / UABJO, Oaxaca, México, enero junio 2013, p. 8.

¹⁷⁴ José Bengoa utiliza el concepto de “conciencia étnica” para referirse a la autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población (historia, lengua, religión, tradiciones, e incluso raza) y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, esto es, a no asimilarse culturalmente.

¹⁷⁵J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 22, 23.

Desde los años ochenta se vislumbra a nivel mundial este “resurgir étnico”. Las antiguas estructuras supranacionales e incluso algunos Estados-naciones se disgregan en unidades delimitadas regionalmente y definidas en base étnica, o sea, a través de una identidad colectiva suprafamiliar. Estos grupos étnicos desafían a las instancias nacionales cada vez que reivindican una autonomía política y territorial rechazando contentarse con meros privilegios de índole lingüística y cultural.¹⁷⁶

No obstante, la proyección que posibilitaron los años de la década de los ochenta, hacia la población indígena, los años noventa han sorprendido a los observadores de los procesos sociales latinoamericanos. Las tradicionales fuerzas sociales representativas de los obreros, la llamada “clase obrera” y el movimiento obrero”, los estudiantes incluso, tradicionalmente combativos, han disminuido su presencia y la han aumentado, en cambio los grupos indígenas, los sectores ligados a la protección del medio ambiente, los cristianos de base, las mujeres y otros grupos que expresan nuevas identidades. Son representativos para la población indígena, por ejemplo, el “levantamiento indígena del Ecuador” en el mes de mayo de 1990 y tiene en el alzamiento del Ejército Zapatista en Chiapas, el primero de enero de 1994.¹⁷⁷ De diverso modo, de acuerdo a las propias características locales, la emergencia indígena ocurrió en casi todos los países de América Latina.

Factores que posibilitaron la presencia del indígena en el espacio político

Buscando explicar la “emergencia indígena” de los años noventa en América Latina, José Bengoa, identifica tres procesos, nacionales e internacionales, que propiciaron el auge del fenómeno indígena. En primer lugar, el proceso de globalización¹⁷⁸ -período

¹⁷⁶ Gunther Dietz: *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1999, p. 19.

¹⁷⁷ Bengoa resalta que quizá la única excepción es el Perú, donde la violencia del conflicto guerrillero de Sendero Luminoso ha impedido el surgimiento de la “cuestión étnica”. La Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú ha sido formada recientemente en la ciudad de Cuzco el 5 de diciembre de 1997. El mismo José Bengoa señala que es de gran importancia hacer esta salvedad, ya que se trata de uno de los países de mayor presencia indígena en el nivel social, demográfico y cultural, pero que no se ha podido de modo político. J. Bengoa, *Op. Cit.*, p. 21, 23.

¹⁷⁸ Las principales características de este proceso son la compresión del espacio y la simultaneidad temporal relacionados con el desarrollo de los transportes y las tecnologías de las comunicaciones,

histórico posterior a la Guerra Fría y en el que el mundo se halla inmerso actualmente (2017) que posibilita¹⁷⁹ la internacionalización de los mercados, productos, pautas culturales de consumo, sistemas de vida y formas más accesibles de comunicación-, como fenómeno cultural¹⁸⁰ fomenta la conciencia de lo particular, de lo local, de lo tradicional. En consecuencia, la globalización ha traído consigo la emergencia de “antiguas identidades” locales, reafirmación de minorías nacionales, religiosas y étnicas en diversas partes del mundo. Es por ello que con sorpresa se ven aparecer cada día nuevos grupos minoritarios exigiendo sus derechos, nuevos grupos que quieren conservar sus tradiciones, lenguas y cultura. De esta manera, globalización y particularización van de la mano en el momento actual.¹⁸¹

En esta misma dirección Orlando Aragón Andrade identifica dentro de los factores estructurales, del movimiento o del activismo indígena, los que tienen que ver con fenómenos relacionados con el proceso de globalización. Entre los que señala la integración global de la economía y las reformas generadas por esta última en los Estados nacionales (que ocasionaron el adelgazamiento del Estado y la erosión de la soberanía nacional), un nuevo proceso de acumulación capitalista y finalmente la creciente influencia de las organizaciones internacionales en los Estados nacionales. El empoderamiento de los organismos internacionales favoreció a las organizaciones indias, porque presionaron a los Estados nacionales a respetar y

que obligan a los actores a compartir el mismo ámbito espacial en una misma secuencia temporal. Manuel Castell, *La era de la información*, Vols. I, II y III, Madrid, Alianza, 2001.

¹⁷⁹ Es decir, la globalización no es un agente, sino un proceso que posibilita ciertas situaciones. Por lo tanto, la globalización quién actúa, sino una serie de actores, situaciones y relaciones interactúan entre sí originando los fenómenos que componen el sistema global actual. Aleksandro Palomo Garrido, “Apuntes teóricos para el estudio de la Globalización desde la perspectiva de las Relaciones Internacionales”, en *CONfines*, 8/26 agosto-diciembre 2012, pp. 69, 70, 72.

¹⁸⁰ Se menciona a la globalización como fenómeno cultural, en el sentido de que, se trata de una nueva etapa donde grandes flujos reestructuran la vida de las sociedades en el conjunto del planeta, en particular, el flujo migratorio y el de la información. Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, España, Fondo de Cultura Económica, 2001, 237 p. Véase: Renato Ortiz, *Mundialización y cultura*, Colombia, Convenio Andrés Bello, 2004. Jorge Larraín, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, Chile, LOM Ediciones, 2005.

¹⁸¹ El mismo Bengoa señala que la globalización se constituye en una amenaza cultural profunda para las comunidades indígenas en cuanto a la “transformación de la experiencia local”. En el mundo comunitario tradicional, continua Bengoa, no era necesario “explicar la propia identidad”. No se precisaba dar cuenta de ella a nadie. En un mundo cada vez más interrelacionado circula la pregunta obvia: y tú ¿quién eres? Así, frente a la pregunta por la identidad, los indígenas se ven impelidos a iniciar complejos procesos de respuesta. Ante la potencial amenaza, ante el temor a no tener una propia identidad claramente constituida, ante el peligro de encontrarse sin respuestas frente a las preguntas de “los otros, comienza a surgir una necesidad evidente por poseer un “discurso de identidad”. La necesidad de reconocimiento por parte del otro es una de las principales motivaciones del movimiento indígena contemporáneo. J. Bengoa, *Op. Cit.*, p. 10, 29, 30, 33, 34, 37, 38.

observar los derechos indios (que las organizaciones indígenas aprovecharon especialmente bien), que en la esfera de los Estados nacionales era inexistente y aún más impensable.¹⁸²

En segundo lugar, el fin de la Guerra Fría¹⁸³ permitió que los indígenas expresaran sus antiguas demandas sin que fueran contaminados por las confrontaciones ideológicas internacionales entre comunistas y capitalistas norteamericanos. En ese contexto pudo emerger la “cuestión indígena” en forma independiente. Tanto el EZLN como la mayoría de los movimientos indígenas de la década del noventa hacen gala de su independencia respecto a movimientos extranjeros o ideológicos internacionales. Son movimientos independientes con raíz local y no alineados a conflictos internacionales superiores a ellos mismos. Liberándose de los pesos ideológicos dominantes durante la segunda mitad del siglo XX, iniciando un camino de construcción de nuevos paradigmas, nuevos discursos, combinaciones curiosas y novedosas de temas antiguos, de viejas tradiciones, con nuevos y postmodernos planteamientos.¹⁸⁴

En tercer lugar, los procesos acelerados de modernización que han ocurrido en América Latina a partir de la segunda mitad de los ochenta, en especial, a partir de 1990 y que ha tenido como resultado una menor presencia del Estado y, muchas veces, una crisis profunda de la idea de ciudadanía que había sustentado los

¹⁸² Orlando Aragón Andrade, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo 4 constitucional de 1992*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado Facultad de Derecho / Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 80.

¹⁸³ La Guerra Fría entendida como el período histórico que comprende del término de la Segunda Guerra Mundial a la desaparición de la Unión Soviética (1949-1991), donde a raíz del reparto global, lo que prevaleció fue el enfrentamiento constante entre las superpotencias surgidas de la Segunda Guerra Mundial: los Estados Unidos (capitalismo) y la URSS (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, comunismo). No obstante, la singularidad de la Guerra Fría estriba en que, objetivamente hablando, no había ningún peligro inminente de guerra mundial. Más aún: pese a la retórica apocalíptica de ambos bandos, sobre todo del lado norteamericano, los gobiernos de ambas superpotencias aceptaron el reparto global de fuerzas establecido al final de la segunda guerra mundial, lo que suponía un equilibrio de poderes muy desigual pero indiscutido. La URSS dominaba o ejercía una influencia preponderante en una parte del globo: la zona ocupada por el ejército rojo y otras fuerzas armadas comunistas al final de la guerra, sin intentar extender más allá su esfera de influencia por la fuerza de las armas. Los Estados Unidos controlaban y dominaban el resto del mundo capitalista, además del hemisferio occidental y los océanos, asumiendo los restos de la vieja hegemonía imperial de las antiguas potencias coloniales. En contrapartida, no intervenían en la zona aceptada como de hegemonía soviética. No obstante, dentro del contexto de la guerra se presentaron enfrentamiento y conflictos entre naciones, aunque no directamente entre los Estados Unidos y la URSS. Eric Hobsbawm, “La guerra fría”, en *Historia del siglo XX*, Argentina, CRÍTICA, 1999, pp. 229-259.

¹⁸⁴J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 29, 42, 43.

gobiernos latinoamericanos en más de cuarenta años. Al abandonar el Estado su función integradora se producen espacios nuevos para que los grupos se diferencien al interior de las sociedades. Durante este período los indígenas tenían que aparecer como campesinos y ciudadanos de país. Al romperse estos lazos, los indígenas tienen más facilidades para aparecer como indígenas, como ciudadanos diferentes, porque en la práctica se ven a sí mismos cada vez más excluidos. Es como consecuencia de estas rupturas que comienza a surgir, tímidamente, por cierto, la demanda por los “derechos civiles indígenas”, la demanda por una “doble ciudadanía”, nacional y étnica. La exclusión indígena permite que emerja con más fuerza la conciencia indígena. Se comienza a hablar de “autonomía indígena” al interior de las sociedades latinoamericanas. El discurso acerca de la “integración de los indígenas” que fue dominante durante varios años y siglos, cambia radicalmente.¹⁸⁵

Por otro lado, y hasta cierto punto es paradójico, las políticas indigenistas y la expansión de la cobertura educativa durante las décadas anteriores facilitó el desarrollo de las nuevas organizaciones y la emergencia del movimiento indígena. A pesar de sus objetivos integracionistas, esas políticas ciertamente jugaron un papel en la emergencia de una capa de *intelligentsia* indígena que articuló un nuevo discurso de *indianismo* (indigenismo). Aunque es necesario distinguirlo del indigenismo, sin el indigenismo no existiría el movimiento indígena en su forma actual.¹⁸⁶ El indigenismo de Estado sentó las bases para la conformación de los actores sociales autoafirmados, identificados y construidos como indígenas. En especial, dotó de los elementos de marginación, rechazo y discriminación, así como, la valoración de la “cultura indígena”.

De esta manera, el indigenismo a la par que buscaba la integración del indígena como “ciudadano” al Estado mexicano también promulgaba el respeto y la protección de los territorios, la lengua y la cultura indígenas. Como bien lo explica Gunther Dietz cuando señala que “a pesar de los fracasos en el impulso del mestizaje mediante el acceso a la educación y buscando el fomento económico en su intento de proletarizar a los campesinos indígenas, el indigenismo promovió de forma no intencionada el surgimiento de las primeras plataformas para la articulación de las luchas indígenas en el seno de su propia institución. Los primeros movimientos

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 29, 48, 49.

¹⁸⁶ G. de la Peña, *Op. Cit.*, p. 504.

indios inician su trayectoria como asociaciones de índole únicamente gremial – impulsadas sobre todo por las nacientes “elites intelectuales” indias: maestros bilingües y promotores culturales formados por instituciones indigenistas gubernamentales para servir de enlace y “agente aculturador” del Estado-nación en las regiones indígenas. Sin embargo, estos emergentes sujetos –bilingües y culturalmente híbridos- luego se “emancipan” de su tutela institucional y se convierten en influyentes representantes políticos de regiones enteras, estableciéndose así como un innovador factor político.¹⁸⁷

En forma similar, las políticas de la reforma agraria quizá hayan contribuido también a la cesantía de las relaciones patrón-cliente y al surgimiento de áreas habitadas por poblaciones indígenas relativamente homogéneas que propició un entorno en que nuevas formas de organización podían florecer. Otros factores que contribuyeron al desarrollo de nuevas organizaciones fueron el advenimiento de la teología de la liberación, la revaluación de las estrategias de la izquierda de las décadas pasadas y el apoyo de organizaciones de desarrollo locales e internacionales. La extensión y consolidación de los movimientos indígenas, en América Latina y su articulación en redes regionales, nacionales y transnacionales fueron reforzadas por el desarrollo paralelo de un movimiento trasnacional de los pueblos indígenas.¹⁸⁸

A lo anterior habría que agregar el cambio de la política indigenista en los Estados americanos, el giro de la cuestión indígena en la antropología que desembocó en el indianismo, el resurgimiento de una elite india, la revalorización de las identidades locales y la intervención de actores exteriores en la realidad indígena, las organizaciones no gubernamentales (ONG), activistas de derechos humanos, etc.¹⁸⁹

La urbanización de las sociedades latinoamericanas también ha traído fuertes procesos de migración del campo a la ciudad -o del medio rural al urbano-, y como consecuencia, la presencia cada vez más fuerte de los indígenas habitando en las ciudades y la disminución del aislamiento de la vida rural. La movilidad espacial de

¹⁸⁷ G. Dietz, “Del indigenismo al zapatismo...”, *Op. Cit.*, pp. 67, 68.

¹⁸⁸ Willem Assies, “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, en Willem Assies, Gemma Van der Haat y André Hoekema (editores), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 28, 29.

¹⁸⁹ O. Aragón Andrade, *Indigenismo, movimientos y...*, *Op. Cit.*, p. 80.

los indígenas explica la ampliación del concepto de etnicidad. Se ha ampliado el hábitat indígena. La movilidad de las migraciones, la ampliación de la conciencia étnica, conduce a una desterritorialización en que la comunidad de origen conserva un papel simbólico y ceremonial central. La urbanización de las poblaciones indígenas ha sido acompañada también de un acceso mayor de los jóvenes indígenas a la educación estatal o educación informal, e incluso a la educación universitaria. En México, Chile, Bolivia, Perú, Guatemala, Ecuador hay muchos universitarios indígenas, intelectuales indígenas y profesionales que se integran adecuadamente a la sociedad con sus profesiones pero que reivindican con mucha fuerza su “identidad indígena” (cultural). La emergencia indígena latinoamericana es expresión de esta apertura de la sociedad indígena.¹⁹⁰ Proceso donde podemos observar no solamente la influencia de la ciudad en el campo sino del campo hacia las ciudades.¹⁹¹

La reconfiguración del discurso y las principales demandas del movimiento indígena contemporáneo

Los pueblos o comunidades indígenas no pueden concebirse como grupos homogéneos, pues los conflictos de facciones, generaciones, clases, género y otros, son parte integral de los procesos de reorganización étnica que hacen posible su persistencia. Los pueblos indígenas son heterogéneos con respecto a sus opiniones y agendas. Si bien la mayor parte del discurso sobre la “diversidad” y los pueblos indígenas se concentra en la cultura y la lengua, la variedad de sus, en ocasiones,

¹⁹⁰J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 50, 76, 77, 79, 81.

¹⁹¹ Por ejemplo: Lima se transformó en una ciudad india; la ritualización de espacios dentro de los barrios pobres de Santiago de Chile; las comunidades de migrantes indígenas mexicanos en California y Baja California; el Alto de la Paz en Bolivia se constituye en una ciudad aymará. José Matos Mar señala que, Lima se transformó en los últimos años en una ciudad india, dice José Matos Mar. El impacto que los indígenas migrantes provocan en los nuevos espacios de residencia y no solamente el impacto de la migración en los lugares de origen. José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado. Veinte años después*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004, 221 pp. La bibliografía sobre el traslado y ocupación del espacio urbano por parte de los indígenas es vasta, pero para el caso de Baja California véanse los trabajos de Lorenía Urbalejo: “Modos de vida indígena en la ciudad transnacional”, en Federico Besserer y Raúl Nieto (editores), *La ciudad transnacional comparada: modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Juan Pablo Editor, 2005, pp. 115-147. *La ciudad como espacio vivido: mixtecos de Guerrero en Tijuana*, Tesis para optar por el grado de Maestría en Geografía Humana, El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios en Geografía Humana, La Piedad, Michoacán, 15 de mayo de 2009.

encontrados puntos de vista económico y políticos es también considerable.¹⁹² Si bien las características específicas de las organizaciones y de sus agendas varían, ha surgido un discurso común que incluye la demanda de su reconocimiento como pueblos, la cual implica el reconocimiento constitucional del carácter multiétnico o plurinacional del Estado, el reclamo territorial-ambientalista y la demanda de autonomía o autodeterminación.¹⁹³

Desde mediados del siglo XX los indígenas, como parte del sector campesino y la población rural, reivindicaban aspectos como acceso, y regularización de tierra, educación, créditos, salud e infraestructura. En las últimas décadas del siglo pasado y en las que han transcurrido del siglo XXI, las demandas comunes a la mayoría de las organizaciones indígenas se refieren a la autonomía y el territorio, estas reivindicaciones se vincularon con derechos ciudadanos de carácter político, jurídico y social y tienen como centro de la discusión la vida comunitaria y su reproducción. En este sentido, hay una primera etapa de etnificación de las demandas que venían haciendo las poblaciones indígenas como parte de otros sectores en la primera mitad de la década de los noventa del siglo XX. Las demandas se centraron en el reconocimiento constitucional de los derechos culturales y educativos. Este cambio cualitativo responde a transformaciones en el contexto internacional y nacional, pero también se relaciona con desajustes experimentados en los ámbitos local y regional.¹⁹⁴

La importancia del reconocimiento étnico: de campesinos a indígenas

Los años treinta, cuarenta y cincuenta del siglo recién pasado fueron el tiempo del “indigenismo”.¹⁹⁵ Muchos no indígenas hablaron a nombre de los indígenas. Durante las Reformas Agrarias, en los años sesenta, fueron tratados por la sociedad y el

¹⁹² M. de la Cadena y O. Starn, *Op. Cit.*, pp. 10, 11.

¹⁹³ W. Assies, “Pueblos indígenas y...”, *Op. Cit.*, pp. 26, 30.

¹⁹⁴ Ivy Jacaranda Jasso Martínez, *Los movimientos indígenas, un marco para el análisis de las construcciones identitarias. La Organización Nación Purhépecha (Michoacán) y Servicios del Pueblo Mixe (Oaxaca)*, tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales, especialidad en Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, febrero de 2008, p. 95.

¹⁹⁵ Indigenismo, “la realización de políticas para los indígenas, dirigidas por no indígenas”. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica Completa*, tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 125.

Estado como “campesinos”. En muchos países durante décadas la política nacional oficial consistió en sostener que “somos todos mexicanos, chilenos, bolivianos, guatemaltecos, ecuatorianos, peruanos, etc.” Lo nacional recubrió lo étnico. En muchos casos se pensó que los indígenas habían desaparecido. En Chile, por ejemplo, la “opinión pública”, incluso autoridades, pensaban que los indígenas no existían” o eran un grupo en extinción. Los Estados utilizaban –y continúan implementado- políticas paternalistas frente a grupos que no expresaban conflictividad.¹⁹⁶ Pero, a partir de las últimas tres décadas del siglo XX fue cobrando fuerza la idea del reconocimiento de “lo indígena”¹⁹⁷, en base a su carácter étnico y cultural. A partir de este momento los movimientos indígenas empezaron a hacer demandas por el reconocimiento y el respeto de sus derechos colectivos en tanto pueblos. Esto también permitió una mayor vinculación a nivel internacional.¹⁹⁸

La “cuestión indígena” es un concepto que denota la aparición de la temática étnica en las sociedades latinoamericanas y trae consigo la existencia de nuevos actores indígenas, organizaciones étnicas, reuniones y declaraciones de carácter etnicista, acciones de reivindicación, movimientos étnicos y, en fin, un conjunto de demandas en que el carácter indígena aparece como central. Los indígenas han tenido históricamente demandas frente a la sociedad y el gobierno. Sin embargo, no siempre esas demandas ponían por delante los aspectos étnicos, esto es, la diferencia existente entre, por un lado, la cultura indígena y la cultura campesina, y por otro lado, cultura global o criolla.¹⁹⁹

De esta manera la demanda fundamental de los movimientos indígenas contemporáneos se encuentra el tema del reconocimiento. Los pueblos indígenas exigen prioritariamente que el Estado y la sociedad los reconozca como “indígenas”.²⁰⁰ Esta cuestión llevó a un cambio radical del discurso indígena donde

¹⁹⁶J. Bengoa, *Op. Cit.*, p. 20.

¹⁹⁷ Como señala Marisol de la Cadena y Orin Star los pueblos indígenas se enfrentan a la tensa dinámica entre ser clasificados por otros y los intentos de definirse a sí mismos dentro y en contra de un denso entramado de símbolos, fantasías y significados de la indigeneidad o lo indígena. Marisol de la Cadena y Orin Star, “Introducción”, en M. de la Cadena y O. Star, *Op Cit.*, p. 11.

¹⁹⁸ I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 83.

¹⁹⁹J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 24, 25.

²⁰⁰ El reconocimiento de lo indígena se refiere a identidades vistas desde diferentes posiciones, se trata de reconocer a ese “otro” ajeno. Desde un punto de vista ideal –y hasta cierto punto romántico- se trata de sensibilizarse para reconocer la diversidad cultural del mundo. Ubicar diferentes ángulos de su posición, una visión social que conozca a sus actores, que dé una respuesta libre de imposiciones legalistas o políticas, aunque estas son siempre necesarias. Roselia Bustillo Marín, *El reconocimiento*

la diferencia étnica se presenta como el aspecto principal, por sobre las demandas de tierras -o la lucha por la tierra-, que influía para que fueran considerados como campesinos. De esta manera, el centro de la demanda es mucho más amplio, de carácter cultural e implica a toda la sociedad nacional. Se trata que la sociedad y el Estado reconozcan que existen colectivos indígenas, esto es, “pueblos indígenas”, al interior de la sociedad. Es la demanda por una sociedad multiétnica, multicultural: varios pueblos en una misma Nación.²⁰¹ La aparición de este nuevo sector indígena, consciente de su condición étnica y cultural,²⁰² trajo consigo conceptos colectivos más amplios que no estaban presentes en el tradicional léxico de la demanda campesino-indígena: territorio, autogestión, autonomía, y muy particularmente la relación entre territorios indígenas y medio ambiente.²⁰³

Ejemplos tempranos de esta etnificación²⁰⁴ del discurso, que lleva a dar ese salto de campesinos a indígenas, los encontramos en la federación de Centros Shuar en Ecuador, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia y el Movimiento Katarista en Bolivia, todas estas organizaciones criticaron la visión de

por la otredad indígena basada en el respeto a su identidad”, tesis para obtener el grado de Maestra en Derechos Humanos, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2006, p. 9.

²⁰¹No significa que los movimientos indígenas de los años noventa no demanden tierras. Pero la tierra y la defensa territorial agraria y rural, no está en el centro de la demanda. J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 126, 127.

²⁰² La emergencia de los indígenas en el espacio público los lleva a mirarse desde fuera. El ser conscientes de su condición étnica y, sobre todo, cultural los hace “despertar” a una realidad que siempre había sido suya y a la se había mirado siempre por encima, sin entender porque hablaba lenguas diferentes, porque vestían diferente, comían diferente, etc. Es decir, por ser parte de ellos, no las llamaban cultura, no les importaban ni necesitaban darle un nombre o asignación indígena, tradicional, etc. Pero, a raíz de su “visibilización” se deben preguntar acerca de lo que constituye la cultura indígena y construir discursos para justificar sus demandas como grupos étnicos. El indígena a través de sus manifestaciones busca ser visto por la sociedad como otro diverso. R. Bustillo Marín, *Op. Cit.*, pp. 6, 7, 90.

²⁰³J. Bengoa, *Op. Cit.*, p. 71.

²⁰⁴ Los procesos de reetnificación en muchos de los casos se trataron de poblaciones que vivían alejadas del resto de la sociedad. Poblaciones que ocupaban una posición que podría calificarse de periférica en el seno de las comunidades indígenas del país. Indígenas contemporáneos que habían abandonado, “olvidado”, rechazado su identidad étnica, indígenas de siempre pero muy fuertemente aculturados que “perdieron” desde hace tiempo esos signos exteriores de la indianidad, el vestido, el idioma, las tradiciones tan importantes para demostrarse a sí mismos y a los demás la legitimidad de sus orígenes. Hasta la actualidad (2017) son muchos los grupos que se han “reindigenizado” en los últimos años. En la mayoría de los casos se trataba de personas que habitaban territorios aislados y donde se habían venido perdiendo los signos exteriores de la indianidad. Se producen procesos de etnogénesis, como se les denomina en los estudios antropológicos, donde una visión favorable de la sociedad a la cuestión indígena lleva muchas veces a que un grupo no quiera quedarse atrás y busque en sus raíces su nueva identidad. *Ibid.*, p. 68, 69.

los pueblos indígenas como campesinos y la subordinación de la identidad india a una identidad clasista.²⁰⁵

Pero ¿qué posibilita la etnificación del discurso y las demandas del movimiento indígena? Los indígenas americanos aprovecharon la oportunidad de los “500 años del Descubrimiento de América”, en 1992, para expresar que eran pueblos vivos. Señalaban que había una continuidad entre los pueblos prehispánicos y los pueblos indígenas del siglo XX. La “Celebración de los 500 años del descubrimiento de América” comenzó con los preparativos en los últimos cinco años de la década de los ochenta. En el continente americano, más que una celebración se volvió un acto de reivindicación de los pueblos indios que lo habitan. Éstos hicieron una evaluación de las consecuencias que había producido la llegada de españoles a estos territorios. El discurso que formularon durante esta época llegó a ser radical y no reconocer ningún beneficio en este “choque de culturas”. Como producto de esta reflexión se declara 1993 como el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo por las Naciones Unidas y se proclama el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (1994).²⁰⁶ Fue el contexto necesario y adecuado para que emergieran nuevas identidades indígenas, nuevos discursos sobre etnicidad, nuevas organizaciones y nuevos movimientos. Las reuniones y declaraciones de repudio sobre el Descubrimiento de América contribuyeron decididamente a la creación de la conciencia indígena moderna.²⁰⁷

El año de 1994 brinda mayores elementos para que “lo indígena” fuera ganando reconocimiento por sobre “lo campesino”, a raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 1 de enero. De manera puntual, la novedad de Chiapas y el movimiento zapatista no es, por lo tanto, su carácter insurreccional, ni la presencia de guerrilleros armados en las Cañadas de la selva. La novedad del movimiento es la participación activa de tzeltales, tzotziles, tojolabales y diversos grupos de indígenas con plena conciencia de su pertenencia étnica.²⁰⁸

La característica principal de la emergencia indígena es la existencia de un nuevo discurso identitario, esto es, una “cultura indígena reinventada”. Se trata de

²⁰⁵ W. Assies, *Op. Cit.*, p. 28.

²⁰⁶ I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 85.

²⁰⁷ J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 88, 89.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 104.

una lectura realizada por los propios indígenas en función sus intereses y objetivos.²⁰⁹ Se trata de procesos de toma de conciencia de lo que condición indígena les puede posibilitar. De esta manera, la movilización indígena puede verse como algo que incluye los procesos de la reformación o reconfiguración de la identidad mediante la interacción entre la adscripción y la identificación.²¹⁰ Es por ello que encontramos este cambio de discurso, de uno orientado a la mera demanda de tierra como parte del sector campesino –en la década de los setenta–, a otro en que se ponen por delante los aspectos étnicos. Lo que trae consigo cambios fundamentales dentro de las demandas de los movimientos indígenas, resaltando el paso de la lucha por las tierras a la reivindicación por territorios, de la participación a la autonomía y la autodeterminación, así como una lucha –de las comunidades– por su estatus de pueblos.²¹¹

La demanda por el territorio y la postura ambientalista

La idea de la reorganización étnica alerta acerca del carácter contemporáneo de los movimientos y las maneras en que sus discursos y reclamos son forjados y reformados a través de la interacción con sus aliados y adversarios. El nuevo tono verde del discurso de los movimientos indígenas que representa a esos pueblos como ecologistas innatos ilustra algunas de esas cuestiones. Ese reverdecimiento implica un juego ambiguo entre la adscripción y la identificación. De esta manera, una característica prominente del discurso indígena ha sido su crítica de la visión occidental de la relación entre la humanidad y la naturaleza. El discurso indígena propone una perspectiva holista o ambientalista frente a la distinción occidental entre el ser humano y la naturaleza y la relación de dominio e instrumentalismo respecto de la naturaleza que esta perspectiva sostiene.²¹²

²⁰⁹ *Ibíd.*, pp. 128, 129.

²¹⁰ W. Assies, *Op. Cit.*, p. 27.

²¹¹ I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 88.

²¹² W. Assies, *Op. Cit.*, pp. 26, 27, 31. La referencia a un territorio considerado no tanto bajo un ángulo utilitario o instrumental, sino principalmente bajo el ángulo simbólico-cultural, lleva a una reconfiguración del espacio para entenderlos como territorios-signos que se consideran también como una herencia común, como la tierra de los padres y de los antepasados con relación a los cuales los indígenas se sienten y se comportan como descendientes genuinos y como hermanos de sangre. Se trata de un territorio modelado por el trabajo de muchas generaciones y que, por lo mismo, funciona

El proceso de etnificación del movimiento indígena – o etnogénesis-, y defensa del medio ambiente son dos asuntos que han ido de la mano en las últimas décadas. La aparición de estos nuevos habitantes de territorios que comenzaron a recolonizarse y a explotarse en los años ochenta como consecuencia de la crisis económica latinoamericana, explica en buena medida el proceso de emergencia indígena. Eran poblaciones que no requerían de grandes aspavientos identitarios. No necesitaban decir al mundo quiénes eran. Vivían aislados. Al ser enfrentados por la expansión forestal, minera, agrícola de colonización, en fin, por la oleada de la globalización, requieren de una mayor y mejor identidad para defender sus posiciones. Es por ello que en casi todos los casos se produce un fecundo encuentro entre el discurso ambientalista y el discurso indigenista.²¹³

De esta manera, la relación discursiva entre indígenas y medio ambiente empieza a desarrollarse rápidamente para después, presentarse como una de las principales banderas del movimiento indígena en varias regiones de América Latina. La aparición de un discurso etnoecológico se suma a otras reivindicaciones. La demanda de las poblaciones indígenas por el control de los recursos en sus territorios preocupa a los gobiernos que tratan de impulsar reformas neoliberales, debido a los problemas que pueden ocasionar estas poblaciones a los intereses capitalistas.²¹⁴

En un breve recorrido, desde la perspectiva de José Bengoa, si se analiza el discurso indigenista de los años cincuenta o sesenta, la cuestión ecológica o medio ambiental no existía. Más aún. Se trataba de un discurso antiguo, un poco “llorón”. Era el discurso de los antiguos indios que eran explotados. En los años setenta comenzó a desarrollarse un fuerte discurso medioambientalista en los países

como vínculo material entre las generaciones del pasado y las del presente. Dicho territorio se considera como espacio de inscripción de la memoria colectiva, como soporte material de la vida comunitaria y como referente simbólico de la identidad colectiva. En el caso límite funciona como “territorio sagrado”, es decir, como “un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores”. Entender los territorios propios como marcos no sólo físicos sino también simbólicos para la experiencia grupal, es muy importante para comprender que, en el territorio étnico el tiempo y el espacio se conjugan, ya que allí ha transcurrido la experiencia vital que da sustento a la memoria histórica de la sociedad. Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1997, p. 87. Gilberto Giménez Montiel, “Paradigmas de identidad”, en Aquiles Chihu Amparán (coordinador) *Sociología de la identidad*, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, p. 52.

²¹³J. Bengoa, *Op. Cit.*, p. 70.

²¹⁴I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 81.

desarrollados. El discurso del ecologismo se va a encontrar a fines de los ochenta con el discurso naciente del nuevo indigenismo.²¹⁵

Para la década de los noventa, comienzan a realizarse diferentes foros y congresos donde se va afirmando la relación indígenas y medio ambiente. Por ejemplo, el 20 de diciembre de 1991, se realiza una importante reunión indígena en París en el marco de una invitación de la Unesco. La Declaración final encarga al “hermano Marcos Terena, Coordinador del Comité Interbarrial 500 años de Resistencia del Brasil, representante oficial de los Pueblos Indígenas a la Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo, para organizar la Conferencia Internacional sobre Territorio, Medio Ambiente y Desarrollo, conocida como Parlamento de la Tierra a efectuarse en Río de Janeiro entre el 21 y el 23 de mayo de 1992”. El Documento de esa reunión convocada bajo el nombre “Las Raíces del Futuro” tiene los siguientes capítulos: a) Territorios, b) Autodeterminación de los Pueblos, c) Medio Ambiente, d) Desarrollo. En muchas reuniones durante esos años se fue preparando lo que fue la Reunión de Karioka, paralela a la Cumbre de la Tierra realizada en Río de Janeiro en 1992 en la que se consolidó este “encuentro de dos discursos”, el discurso indígena y el medio ambientalista. Los promotores de esta alianza, tan importante para el movimiento indígena, fueron los dirigentes de las áreas selváticas, de bosques tropicales y regiones aisladas no campesinas, que requerían para su sobrevivencia cultural de la existencia de un discurso común que combinara el cuidado del medio ambiente y de las culturas y sociedades que allí vivían.²¹⁶

En el caso particular de México, a mediados de los noventa, sobrevino una crisis económica que desembocó en la crisis de la comunidad tradicional y socavó su capacidad cohesiva e integradora y su función de articulación y mediación con el Estado. Las poblaciones indígenas se enfrentaron a la expansión forestal, minera, agrícola, empresarial de las transnacionales. Empresas internacionales se interesan por hábitats que poseen gran riqueza en biodiversidad y que están en manos de poblaciones indígenas, como por ejemplo el corredor mesoamericano ubicado en el sur del país que incluye parte de Centroamérica. Las modificaciones al artículo 27 y la apertura ocasionada por el desmantelamiento del Estado benefactor otorgaron

²¹⁵J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 71, 72.

²¹⁶*Ibíd.*, p. 72.

ventajas a las primeras al hacer factible la compra de tierras y la explotación individual de los recursos naturales. La defensa del territorio y la demanda de autonomía aparecen, desde la década de los noventa del siglo XX, como las directrices del movimiento indígena.²¹⁷

Los indígenas en el siglo veintiuno se han transformado en actores principales en la defensa del medio ambiente. La defensa de la tierra ha dejado de ser una lucha de corte agrarista para pasar a ser una lucha de sentido ecologista y simbólico enfatizado en la noción de territorio. Es decir, en el marco de la emergencia indígena, la demanda por la tierra dio paso a la reivindicación por territorios. Esto trajo consigo que el *territorio* adquiriera una connotación “sagrada”²¹⁸ y se constituyera en el escenario donde llevan a cabo su vida y su forma propia de existir. El discurso por el territorio justificó que para la subsistencia de un grupo como tal era necesario tener acceso libre a la tierra y ser dueños de ella para reproducirse, no sólo en el aspecto físico, sino en los ámbitos cultural, social y económico.²¹⁹

En este proceso, un papel muy importante jugó sin duda el Convenio 169 de la OIT que introdujo la noción de territorio, en la segunda parte referente a las *Tierras*, en los términos siguientes:

Artículo 13: 1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.

Y continua,

²¹⁷ I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 89.

²¹⁸ Como señala Pablo Alarcón, para los pueblos indígenas, la naturaleza tiene una cualidad sagrada que está casi ausente del pensamiento occidental. La naturaleza es venerada y respetada, y su inalienabilidad es reflejada en prácticamente todas las cosmovisiones indígenas. Los pueblos indígenas no consideran a la naturaleza meramente como un recurso económico. Bajo su particular cosmovisión, es la fuente primaria de la vida que nutre, sostiene y enseña. Pero además es el propio centro del universo, sin cuya concepción sería difícil concebirla como núcleo de la cultura y origen de la identidad étnica. En el corazón de este profundo lazo, está la percepción de que todas las cosas vivas y no vivas, y los mundos social y natural, están intrínsecamente ligados entre sí (principio de reciprocidad). Pablo Alarcón-Cháires, *Etnoecología de los indígenas p'urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*, Morelia, Michoacán, UNAM / Centro de Investigaciones en Ecosistemas, julio de 2009, p. 11. <http://etnoecologia.uv.mx/json/imagenesjson/ETNOPURE.pdf>.

²¹⁹ Luise Margarete Enkerlin Pauwells, *La lucha por la tierra y la identidad étnica en San Pedro Amuzgos, Oaxaca*, tesis para obtener el título de Licenciado en Antropología Social, UAM Iztapalapa, 1984, p. 10.

2. La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.²²⁰

La importancia de la inclusión que realizó el Convenio 169 radica en el carácter simbólico y cultural de la noción de territorio, por sobre la materialista-mercantil de tierra. De esta manera, los indígenas al nivel del discurso fueron logrando reunir dos aspectos importantes, al lado de un discurso del orden y del equilibrio con la naturaleza, conformaron un discurso simbólico, acerca de lo que puede ser el sistema de vida, en el que se restituyan los órdenes naturales, el orden de los hombres y orden de estos con la naturaleza.²²¹

El discurso ecologista, se trata, sin duda, de una reelaboración de la relación hombre-tierra que evidentemente existía en los pueblos indígenas con anterioridad al ecologismo contemporáneo. La relación espiritual animista con la naturaleza es propia de muchos pueblos. De esta manera, la aparición del discurso indígena de carácter espiritualista provocó también una resignificación del discurso ambientalista. Permite darle sentido personal, y a veces místico, a la defensa del medio ambiente. Para los indígenas ha significado un reforzamiento evidente de su discurso y de su capacidad política de establecer alianzas con sectores no indígenas.

De la integración a la autonomía y a la autodeterminación

En América se viven tiempos de autonomías. De autonomías indígenas. El reclamo se posicionó como demanda central de los movimientos indígenas en la década de los noventa del siglo XX y se consolidó a principios del siglo XXI. No es que antes no existiera, al contrario, desde la época de la conquista hasta la consolidación de los estados nacionales, desde las rebeliones de Lautaro, en tierras mapuches, Túpac Amaru, Túpac Katari y Bartolina Sisa, en tierras andinas, hasta las de Jacinto Canek en tierras mayas contra el poder colonial; pasando por las del Wilka Pablo Zarate en Bolivia, o las de Tetabiate y Juan Banderas entre los pueblos yaquis de México, durante la época republicana, o las de Emiliano Zapata en México y Manuel Quintín

²²⁰ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, "Convenio 169...", *Op. Cit.*, p. 10.

²²¹J. Bengoa, *Op. Cit.*, p. 73-75.

Lame en Colombia, durante el siglo XX, hasta la rebelión zapatista de Liberación Nacional, también en tierras mayas, a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, las luchas de resistencia y emancipación de los pueblos indígenas han estado permeadas por las reivindicaciones autonómicas; no siempre con ese nombre, pero sí con los mismos proyectos utópicos, que pasan por ser pueblos con derechos plenos, territorios, recursos naturales, formas propias de organización y de representación política ante instancias estatales, ejercicio de la justicia interna a partir de su propio derecho, conservación y desarrollo de sus culturas y elaboración y puesta en práctica de sus propios planes de desarrollo, dentro de sus demandas más significativas.²²²

Por lo que los movimientos indígenas buscaban la construcción de las autonomías en los hechos, no solamente en el papel. Algunos movimientos que ya caminaban en ese rumbo se potenciaron mientras otros iniciaban el largo caminar por el mismo camino. Para hacerlo apelaron a lo que tenían a la mano: sus culturas, sus experiencias de resistencias pasadas, sus estructuras propias, construidas a través del tiempo; sus relaciones con otros movimientos sociales y las realidades concretas de sus países.²²³

Con el reclamo de autonomía las luchas de los pueblos indígenas ingresaron en una nueva fase. El arribo a este tipo de demanda ha implicado cambios de gran complejidad en las identidades indígenas y en la reflexión del movimiento indio acerca de la naturaleza del Estado y de la nación mexicana. La lucha autonómica se desprende de la crítica al carácter excluyente, antidemocrático y centralista del Estado, y conduce a la búsqueda de su transformación en un Estado multiétnico y democrático que restituya la soberanía a la nación y reconozca el derecho de los pueblos indios y no indios a autogobernarse con autonomía. Para alcanzar estas metas, el movimiento indígena ha debido explorar nuevas estrategias de alianzas con diversos sectores y organizaciones, y su inserción en luchas sociales y políticas que procuran cambios de carácter nacional.²²⁴

El derecho de ser pueblos se expresaba como ser comunidades. Se podría decir que querían que se les reconociera lo que ya eran y tenían; convertir en derecho

²²² Francisco López Bárcenas, "Las autonomías indígenas en América Latina", pp. 1, 2. <http://www.lopezbarcen.org/sites/www.lopezbarcen.org/files/AutonomiasIndigenasenAmerica.pdf>

²²³ *Ibid.*, p. 17.

²²⁴ Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999, p. 14.

lo que ya eran de hecho. Que no sólo tuvieran derechos los individuos que las integraban sino ellas mismas se convirtieran en sujeto colectivo de derecho; que no sólo se reconociera sus tierras sino también sus territorios, es decir, no sólo los espacios para la producción sino también para el ejercicio de derechos políticos, para ejercerlo a su manera.²²⁵

Cualquiera que sea la tendencia autonómica que se exprese en los movimientos indígenas, lo que se ve en estas luchas es que la construcción de autonomía es una propuesta concreta a la necesidad de formular, desde los actores políticos y de manera seria y profunda, una política que dé respuesta a la pluriétnicidad de las sociedades latinoamericanas, situación reconocida en las Constituciones Políticas de los Estados latinoamericanos donde suceden, pero negadas en la realidad. Las autonomías que los pueblos indígenas luchan por construir son necesarias porque existen diversas sociedades con culturas diferentes a la dominante, con presencia precia inclusive a la formación de los Estados nacionales en que se desenvuelven y que a pesar de las políticas colonialistas impulsadas contra ellos conservan su propio horizonte de vida. Las autonomías son cuestiones de derecho, no de políticas.²²⁶

La emergencia de los movimientos étnicos latinoamericanos fue producto de la opresión de que eran objeto los grupos originarios del continente, quienes pregonaban por mejores condiciones de vida, reconocimiento legal y constitucional de sus formas de organización, gobierno y capacidad jurídica, así como, la multiculturalidad de los grupos que las integran. El fenómeno resultó la pauta a seguir en la mayoría de los países latinoamericanos, sobresaliendo en Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y México, en donde se realizaron estructurales reformas constitucionales, pero que en la mayoría de los casos no se vieron reflejados en los hechos. De ahí que los movimientos de reivindicación indígena en Latinoamérica continúen como nos lo muestran día a día las informaciones de los medios de comunicación y las constantes manifestaciones que se suceden en las principales ciudades y capitales de estos países.

²²⁵*Ibíd.*, p. 18.

²²⁶*Ibíd.*, p. 22.

La resignificación de lo indígena en México: política estatal, instituciones y movilizaciones indígenas

El contexto étnico de México se encuentra inmerso en medio de muchas transformaciones, donde se destaca la intensificación de algunos procesos. Uno de ellos es la creciente asunción de una identidad étnica por parte de miembros de grupos etnolingüísticos que parecían haber renunciado a su filiación cultural, como resultado histórico del estigma social adjudicado a la condición india. Por otra parte, surge con mayor claridad la revalorización de identidades, definidas en términos étnicos, aunque ya no se sustentan en la posesión de la lengua nativa, sino en un conjunto de distintos referentes al que los integrantes de cada grupo pueden recurrir para legitimar su afirmación identitaria.²²⁷

En México las poblaciones indígenas, por su diferencia cultural, fueron concebidas como opuestas al proyecto de nación, y por tanto excluidas en el momento de la conformación del Estado-nación. Las políticas que se implementaron para integrarlas provenían de la corriente indigenista.²²⁸ Esta nueva estrategia, el indigenismo, se fundamenta en una ideología nacionalista que desde el cardenismo se incorporó y que a lo largo de los sexenios presidenciales fue generando un amplio abanico de instituciones que desplegaban sus actividades, principalmente, con miras a la integración de las comunidades indígenas al Estado-nación básicamente en dos vertientes: los proyectos educativos y culturales, por un lado, y los proyectos económicos y de infraestructura, por el otro.²²⁹

De esta manera, a partir de la culminación de la revolución mexicana la movilización indígena ha pasado por varias etapas cuyos rasgos más sobresalientes configuran algunas de las características que el movimiento, por lo menos hasta finales de la década de los ochenta, retoma otorgándoles contenidos y formas organizativas diferentes. Así, durante el período de estructuración del Estado

²²⁷ Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1997, p. 4.

²²⁸ I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 73.

²²⁹ G. Dietz, *La comunidad purhépecha...*, *Op. Cit.*, p. 176.

posrevolucionario, de 1917 a 1940, de acuerdo con María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento, se pueden identificar dos momentos de movilizaciones indígenas y política indigenista. En el primero, de 1917 a 1934, los pueblos indígenas se ven impedidos de expresar sus necesidades y aspiraciones como grupos específicos reunidos en torno a organizaciones propias de carácter político, no sólo porque había una sanción legal que prohibía la existencia de partido en favor de una religión o raza determinada, sino también porque persistían sectores de gobierno para quienes los indios constituían un lastre para el progreso. En este contexto, algunos pueblos optaron por expresar sus demandas a través de organizaciones campesinas y las pocas organizaciones indígenas existentes fueron conminadas a cambiar de nombre y planteamientos, por ejemplo, la Sociedad Unificadora de la Raza Tarahumara (SURI) bajo presiones se transformó en Sociedad Unificadora y Moralizadora de la Raza Mexicana. Durante esta etapa, la actitud gubernamental puso énfasis en la educación de los indígenas para integrarlos a la civilización más que en sus problemas de tierras. De modo congruente con esta política, se creó en 1921 el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena y en 1925 el Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación de la Cultura Indígena.²³⁰

La segunda etapa, dentro del primer período, 1934-1940, corresponde con el sexenio cardenista y representa los primeros intentos de coordinación de los pueblos indígenas desde el Estado y los primeros planteamientos de una política indigenista “coherente”, donde los problemas de los pueblos indígenas son abordados con mayor claridad en dos frentes: política agraria y política de masas con sustento fundamental en la existencia de los grupos étnicos como realidad específica que debía ser objeto de agrupaciones específicas. Con ello, el régimen “indianiza” a los movimientos de los grupos étnicos indígenas y los separa de los protagonizados por los campesinos. Para lo cual, se crean los Congresos Regionales de las Razas Indígenas, llevándose a cabo ocho congresos durante el gobierno de Cárdenas con el claro objetivo de integrarlos a la comunidad nacional ejerciendo un control directo sobre las comunidades.²³¹

Durante la gestión de Lázaro Cárdenas del Río, como presidente de la república, se estimuló la participación política de los indígenas, como parte de un

²³⁰ M. C. Mejía Piñeros y S. Sarmiento, *Op. Cit.*, pp. 37, 38.

²³¹ *Ibid.*, pp. 38, 39.

proceso de institucionalización de la política indigenista estatal. El inicio de dicho proceso de institucionalización se ha identificado con la creación, el 30 de noviembre de 1935, del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI), como una necesidad de contar con un organismo institucional que atendiera los problemas indígenas. Pese a su carácter "autónomo" dependía directamente del Poder Ejecutivo, por lo que, sus atribuciones se limitaron a la gestión de recursos por medio de las dependencias federales, promover las políticas públicas federales tendientes a la solución de los problemas indígenas.²³²

A partir de 1936 el DAAI inició sus operaciones centrado en realizar diagnósticos rápidos y prácticos, para resolver problemas concretos, dejando la tarea de investigaciones más profundas a otros organismos federales. Como consecuencia, en 1938 se fundó el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) con el objetivo principal de estudiar los grupos étnicos del país. Además, se crearon la primera Comisión Intersecretarial en la región Tarahumara, en 1936; la Secretaría de Educación Pública (SEP) introdujo el Departamento de Asuntos Indígenas en 1937; se introdujeron dos comisiones intersecretariales para la región otomí en Hidalgo y otra en la mixteca oaxaqueña. Por su parte, el Consejo de Lenguas Indígenas se creó en 1939.²³³ El indigenismo de Estado, además, de reflejar su influencia a través de instituciones, también, promovió la organización indígena, el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara (CSRT)²³⁴ es un claro ejemplo de los intentos organizativos de este período.

²³² Miguel Ángel Sámano Rentería, "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis", en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (Coordinador), *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho. XII Jornadas Lascasianas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 145.

²³³ *Ibid.*, p. 146.

²³⁴ El Consejo se conforma en 1939 por maestros normalistas con una formación socialista y con el apoyo de diversos gobernadores tarahumaras. El Consejo es producto del Congreso de la Raza Tarahumara o Asamblea de Gobernadores de Pueblos y Representantes Indígenas, de abril de 1938. Desde su fundación el Consejo celebró varios congresos. Además, entre 1950 y 1975 el Consejo tuvo incidencia en la resolución de demandas, estableciéndose una estrecha relación con el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara y asumiendo el papel de gestor entre los ejidos, núcleos indígenas y las instituciones de gobierno, estableciendo para esto una alianza con el Consejo Coordinador Indigenista de la Tarahumara. En el Congreso de 1957, decidió afiliarse y adscribir el Consejo a la CNC priista hasta convertirse en una instancia más próxima a los intereses corporativos del Estado. Juan Luis Sariago Rodríguez, *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, Jalisco, INI / CONACULTA, 2002, pp. 91-97.

Los inicios de la participación política de los indígenas en México. El primer Congreso Indigenista Interamericano

En coherencia con la política indigenista del gobierno cardenista, del 14 al 24 de abril de 1940 se realizó el Primer Congreso Indigenista Interamericano, en Pátzcuaro, Michoacán. El evento se presentó, desde la visión institucional del indigenismo, como un punto de articulación y discusión política de lo indígena y los indígenas a nivel continental. Además, el Congreso tuvo como antecedente la VIII Conferencia Internacional Americana, realizada en Lima en 1938, donde se acordó realizar un Congreso Continental Indígena, con el fin de establecer un Instituto Indianista Interamericano.²³⁵ Este último será conformado como Instituto Indigenista Interamericano.

Al Congreso asistieron representaciones de la mayoría de los Estados americanos, con excepción de Canadá, Paraguay y Haití. El contexto del evento estuvo marcado por dos posturas ideológicas respecto a la cuestión indígena: por un lado, "mexicanizar" a los indígenas y, por otro lado, "conservar indio al indio". Posiciones que fueron señaladas por Lázaro Cárdenas, como presidente de la República y del Congreso; y por Richard Collier, comisionado de la Oficina de Asuntos Indígenas de los Estados Unidos.²³⁶

Sin duda el Congreso se presentó como una posibilidad de entablar diálogo y relaciones, incitar al debate, proponer y recomendar acciones a los Estados y sus instituciones, así como, exaltar las principales problemáticas y elementos constitutivos de los indígenas a nivel continental. No obstante, en la diversidad de los temas abordados durante el Congreso: tierras, lengua, artes populares, música, danza, creencias, botánica, educación, alimentación, medicina, economía, política, instituciones, organizaciones, niñez y mujer indígena, etc.;²³⁷ se expusieron, en mayor medida, los puntos de vista de los diferentes delegados, principalmente,

²³⁵ Roberto Pineda C., "El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas", en *Baukara 2. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Bogotá, julio-diciembre 2012, pp. 11, 12, 15.

²³⁶ *Ibíd.*, pp. 11, 17, 18.

²³⁷ "Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano. Celebrado en Pátzcuaro (México, abril de 1940)", en *Boletín Indigenista*, México, Instituto Indigenista Interamericano, marzo, 1948, pp. 7-35.

intelectuales, antropólogos, indigenistas, ministros y embajadores como Vicente Lombardo Toledano (México), José Jaramillo Alvarado, Luis Valcárcel, Roquete Pinto, Uriel García, Moisés Sáenz, Luis Chávez Orozco, José Escalante, Cesar Uribe Piedrahita, etc. En contraste, las ponencias de los representantes directos de los grupos indígenas fueron más reducidas en número.²³⁸

Los delegados oficiales desarrollaron sus ponencias conscientes de las posibilidades y deficiencias políticas, económicas y sociales de sus respectivos gobiernos. Se manifestaron de manera prudente, moderada y sin debates ni discusiones profundas y, sobre todo, sin comprometer a los gobiernos de sus países. Esta situación se dejó claramente estipulada en el Acta Final del Congreso. En ella se señala que los acuerdos, recomendaciones, resoluciones y declaraciones aprobados en el Pleno de la Asamblea constituyen un compromiso moral, por lo que, no compromete a los gobiernos de los Estados representados.²³⁹

Así, el resultado más importante del Congreso fue la creación de una Convención Internacional reguladora de los futuros congresos y establecimiento de un organismo continental de representación indígena. En marzo de 1942, fue constituido oficialmente el Instituto Interamericano Indigenista, con sede en México, con el objetivo principal de conformar Institutos Nacionales Indigenistas dedicados a dar atención a las poblaciones indígenas de los países que ratificaron la creación del organismo, en un primer momento, El Salvador, Ecuador, Honduras, México y Estados Unidos. El primero en dirigir el organismo fue Moisés Sáenz, quien a su fallecimiento fue sustituido por Manuel Gamio.²⁴⁰

Además de promover la conformación de Institutos Nacionales Indigenistas, el Instituto Indigenista Interamericano se enfocó en la divulgación de información sobre la situación de los indígenas en América a través del *Boletín Indigenista*, la revista *América Indígena* y el *Anuario Indigenista*. En suma, el Congreso se presentó como el espacio, reducido en su momento, donde algunos voceros indígenas hicieron extensivas sus formas de pensamiento, problemáticas y demandas. Además, es de resaltar que dentro de las opiniones y posturas de los indigenistas, voceros y asistentes se comenzaba a plantear la cuestión del reconocimiento de la diversidad

²³⁸ R. Pineda C., *Op. Cit.*, p. 19.

²³⁹ "Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano...", *Op. Cit.*, p. 35.

²⁴⁰ R. Pineda C., *Op. Cit.*, p. 25.

cultural de los indígenas, con lo cual, se colocaba el concepto de cultura como elemento fundamental para la apreciación y comprensión de éstos grupos.²⁴¹

En México la política indigenista institucional desarrolló acciones en varios frentes. En 1941 se crearon 30 escuelas vocacionales agrícolas; en 1942 los internados indígenas se transformaron en centros de capacitación técnica y económica. Para 1943 el gobierno de Manuel Ávila Camacho restableció el Departamento de Misiones Culturales y en 1944 se creó el Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües. En este contexto, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas desaparece en 1946 y en su lugar se establece la Dirección General de Asuntos Indígenas, prácticamente con las mismas atribuciones y objetivos del DAAI.²⁴² La presencia de la Dirección tan sólo duró dos años al ser sustituida por el Instituto Nacional Indigenista.

El Instituto Nacional Indigenista (INI)

La creación del Instituto Nacional Indigenista (INI)²⁴³, el 4 de diciembre de 1948, fue el resultado, en México, de la conformación del Instituto Indigenista Interamericano. Su sede se estableció en la capital del país bajo la dirección de Alfonso Caso y la fuerte influencia de Gonzalo Aguirre Beltrán. Observando la Ley que crea el Instituto se puede señalar que éste organismo se presenta con personalidad jurídica propia, con atribuciones para investigar los problemas relativos a los núcleos indígenas del país; estudiar las medidas de mejoramiento que requieren esos núcleos indígenas; promover ante el ejecutivo federal la aprobación y aplicación de esas medidas;

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 25, 26.

²⁴² M. Á. Sámano Rentería, *Op. Cit.*, pp. 146, 147.

²⁴³ El 21 de mayo del 2003 se expide la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) que sustituyó al INI. Mientras que el 4 de diciembre del 2018 se expide la Ley de Creación del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) que sustituye a la CDI. "DECRETO por el que se expide la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y se abroga la Ley de Creación del Instituto Nacional Indigenista; se reforma la fracción VI y se deroga la fracción VII del artículo 32 de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal; y se reforma el primer párrafo del artículo 5o. de la Ley Federal de las Entidades Paraestatales", en *Diario Oficial de la Federación*, 21 de mayo de 2003. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=695791&fecha=21/05/2003. "DECRETO por el que se expide la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y se abroga la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas", en *Diario Oficial de la Federación*, 4 de diciembre de 2018. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5545778&fecha=04/12/2018.

intervenir en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes; fungir como cuerpo consultivo, de las instituciones oficiales y privadas, de las materias que, conforme a la ley, son de su competencia; difundir, cuando lo estime conveniente y por los medios adecuados, los resultados de sus investigaciones, estudios y proposiciones; y emprender aquellas obras de mejoramiento de las comunidades indígenas que le encomiende el ejecutivo, en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas.²⁴⁴

Tres años después de la creación del INI, en 1951, se establece el primer Centro Coordinador Indigenista en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. A través de los centros coordinadores se buscaba atender las necesidades de las comunidades indígenas del país en aspectos específicos como educación, salud, economía, así como, moderadas obras de infraestructura. Por lo que, a partir de 1955 predominan las acciones encaminadas a promover el desarrollo de las comunidades indígenas a través de la introducción de innovaciones técnicas en la esfera productiva, organizacional y de servicios. Se incorporaron profesionistas agrónomos, economistas, médicos y veterinarios en el contingente del indigenismo.²⁴⁵

El objetivo del INI de "mexicanizar al indio" vio reflejados sus efectos, principalmente, en el área de la educación bilingüe, enfocada en el nivel primario y los albergues escolares. Además, a través de la figura de los maestros rurales y bilingües la política indigenista fue modelando el perfil de su principal instrumento de influencia. Por lo que, en 1963 creó el Sistema Nacional de Educación Bilingüe para la enseñanza primera en lengua vernácula como parte de la Secretarías de Educación Pública, y en 1964 se instaura el Servicio Nacional de Promotores Culturales y Maestros Indígenas Bilingües con el fin de que los miembros de la propia comunidad sean los que lleven a cabo la integración de éstas.²⁴⁶

La presencia de los profesionales de la educación indígena y las organizaciones promovidas por el Estado influirán de manera determinante en el cambio de perspectiva y objetivos del "movimiento indígena" en México. Por

²⁴⁴ "Ley que crea el Instituto Nacional Indigenista", en *Diario Oficial*, tomo CLXXI, Núm. 29. México, sábado 4 de diciembre de 1948, pp. 1-3.

²⁴⁵ I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, pp. 75.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 76.

ejemplo, las organizaciones que se declaraban de carácter nacional y que sostenían inicialmente exigencias de tipo educativo y cultural, comenzarán a demandar una mayor participación en la aplicación de la política indigenista. Destacando la Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas (CNJI) y la Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas (CNJYCI), surgidas como dependientes de la Dirección de Asuntos Indígenas. Las principales demandas de este tipo de agrupaciones eran educativas y culturales, como el establecimiento de nuevas escuelas y el incremento de las becas para indígenas, además, solicitaban subvenciones para sus organizaciones. Ambas sostenían que su actividad era independiente de cualquier partido político, aunque la CNJYCI apoyó a Ruiz Cortines en su campaña presidencial.²⁴⁷

De la desarticulación de estas dos agrupaciones surge la Unión Nacional de Organizaciones Indígenas (UNOI) con planteamientos similares, aunque con una posición diferente sobre su participación en partidos políticos. Ésta se afilió a la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), pues consideraban que “entre la clase indígena y las clases desheredadas de las ciudades existe una comunidad de intereses”. Con la participación de algunos miembros de estas organizaciones, en 1968 surge la Asociación Mexicana de Profesionistas e Intelectuales Indígenas (AMPII). La AMPII expresaba una incipiente crítica a la política indigenista aplicada hasta el momento y proponía que los profesionistas indígenas o “indios aculturados” fueran sus ejecutores. También cabe mencionar en este período a la Confederación Nacional de Comunidades Indígenas (CNCI) que agrega a la lucha indígena el planteamiento de la autodeterminación de los pueblos indígenas.²⁴⁸

Las afiliaciones y uniones desarrolladas durante este período manifiestan la aspiración de conferir a sus luchas un carácter más político y de insertarlas en niveles más amplios. Además, la creación y reconocimiento, por parte del Estado, de organizaciones indígenas propias es la constatación de que en el sistema corporativista estatal son los sectores organizados los que cuentan y los que pueden participar políticamente,²⁴⁹ por eso la necesidad de los indígenas por organizarse

²⁴⁷ M. C. Mejía Piñeros y S. Sarmiento, *Op. Cit.*, pp. 42, 43.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 43, 44.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 44, 45.

cada vez más, y, en consecuencia, la proliferación de organizaciones de carácter indígena en los años posteriores.

El Centro Coordinador Indigenista en Baja California: conformación del perfil del indígena nativo en la entidad

Desde su creación en 1948 hasta 1973 el INI promovió la creación de 39 Centros Coordinadores en los estados de Chiapas, Chihuahua, Oaxaca, Yucatán, Nayarit, Guerrero, Michoacán, Puebla, Guanajuato, Querétaro, México, Veracruz, Hidalgo, Guerrero, Sonora, Quintana Roo y San Luis Potosí.²⁵⁰ Por su parte, el Centro Coordinador Indigenista, -en adelante CCI-, en Baja California se crea en 1974 en Mexicali bajo la responsabilidad de Anita Álvarez de Williams. El establecimiento del Centro representaba el reconocimiento de la presencia indígena en la entidad, principalmente.²⁵¹

En el contexto de la instalación del CCI en la entidad, el Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de Educación Pública complementan sus medidas económicas, infraestructurales y educativas con la expansión de sus medidas de promoción y “cooptación” de organizaciones indígenas cercanas al gobierno, con el objetivo de incrementar la “participación de base” de la población beneficiaria de sus proyectos. Por una parte, para cada grupo étnico se impulsa la formación de su respectivo *Consejo Supremo*, que tendrá la tarea de articular los intereses de la población local ante el partido y el estado a través de intermediarios leales y de cauces controlables.²⁵²

De esta manera, en 1975 todos los Consejos Supremos del país son convocados, por el entonces presidente de la república Luis Echeverría, al “Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas”, en Pátzcuaro, Michoacán, en el marco de dicho evento se integra a los grupos regionales en un solo Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), que primero se asocia al INI para convertirse

²⁵⁰ Laura Ruiz Mondragón y Lorena Vargas Rojas, *Centro de Investigación, información y Documentación de los Pueblos Indígenas de México. Guía General*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / CIESAS, 2003, pp. 153-155.

²⁵¹ E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 97.

²⁵² G. Dietz, “Del indigenismo al zapatismo...”, *Op. Cit.*, p.70.

paulatinamente en parte del sector corporativo del Partido Revolucionario Institucional (PRI).²⁵³

Los indígenas nativos de Baja California asistieron al Congreso con el objetivo de exponer sus problemáticas más apremiantes, principalmente las relacionadas con la tenencia de la tierra, como la distribución agraria, delimitación de linderos, invasiones, adjudicación de sitios sagrados a ejidos mestizos y despojos. Entre los indígenas que asistieron en representación de los indígenas bajacalifornianos se encontraban Bernardo Aldama, jefe tradicional de La Huerta; Cruz Ochurte, de Arroyo de León; Juan Álvarez, jefe paipai; Margarito Duarte Ochoa, paipai de San Isidro; Sabino Espinoza, de San José de la Zorra; Anselmo Domínguez Ortiz, jefe de San Antonio Necua; Onésimo González, cucapá y Miguel Sandez González, paipai.²⁵⁴ El mismo año de 1975 el CCI se trasladó de Mexicali a Ensenada por cuestiones de operatividad y porque la mayoría de la población indígena, nativa como migrante, se encontraba residiendo dentro de ese municipio. Además, se instala la primer Jefatura de Educación Indígena bajo la dirección de Miguel Sandez González, indígena paipai.²⁵⁵

La creación del CCI en Baja California influyó en varios aspectos en la conformación de los agentes indígenas y sus organizaciones. En primer lugar, con la presencia del INI en la entidad se buscó garantizar los derechos civiles de la población indígena, además de buscar el reconocimiento social de los grupos étnicos nativos por medio del apoyo en la gestoría de sus demandas y la búsqueda de condiciones mínimas de bienestar.²⁵⁶ Además, es de resaltar que bajo la influencia de los funcionarios indigenistas, así como de otros agentes externos a los grupos étnicos, a las comunidades indígenas nativas de la entidad les son construida, resignificada y atribuida esa condición. Las principales características "tradicionales" de los grupos nativos son reforzadas, con mayor interés a partir de la década de 1970.

²⁵³ M. Á. Samano Rentería, *Op. Cit.*, p. 149.

²⁵⁴ Hernán Franco Martín, *Discursos institucionales e identidad étnica en los yumanos de Baja California*, tesis de maestría en Estudios Culturales, Universidad Autónoma de Baja California / Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, pp. 73, 74.

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 74.

²⁵⁶ José Igor Israel González Aguirre, *El turismo alternativo como una vía para el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas nativas de B. C.: San José de la Zorra y San Antonio Necua*, tesis de maestría en Desarrollo Regional, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, 01 de septiembre del 2000, p. 108.

De esta manera, las acciones realizadas por el CCI entre la población indígena nativa se enfocaron en dos aspectos: el territorio y el rescate de su "cultura tradicional". La cuestión del territorio se ligó directamente con la concepción de la comunidad indígena, por esta razón, los indigenistas fomentaron, entre la población, patrones concentrados de asentamiento, tendientes a la sedentarización de la vida, así como, modelos de organización comunitarios y cooperativos en torno a figuras centrales de autoridad. Por otro lado, se impulsó el rescate de prácticas y rasgos culturales como las fiestas, las danzas y los cantos tradicionales, el uso de la lengua materna y la producción de artesanías.²⁵⁷

La ausencia en los grupos nativos de la entidad de elementos "característicos" y "tradicionales", de lo que se ha considerado una comunidad indígena, como los sistemas de cargos políticos y religiosos, indumentaria, lazos de parentesco, organización comunal, etc., desarrolló en los funcionarios indigenistas una visión asimilacionista justificada en un discurso de extinción cultural que no consideraba que la ausencia de los aspectos "tradicionales" es parte de su especificidad histórica y cultural, la cual se ha asociado a una tradición de vida nómada, cazadora-recolectora, con interacciones sociales basadas en el linaje y el paraje. Así, bajo la lógica de los integrantes del CCI las acciones jurídicas, los proyectos organizativos, económicos y el rescate cultura tenía que enfocarse en el fortalecimiento de las "comunidades" yumanas, antigua, territorial y culturalmente distinguible.²⁵⁸

El nombramiento de autoridades "tradicionales" dentro de los grupos nativos es muy sintomático. La presencia de figuras de autoridad, nombradas por agentes externos de los grupos nativos, fueron cuestionadas como sucedió en 1994 en el Ejido Cucapá Mestizo, donde se exponía, ante el representante de la Dirección de Culturas Populares, en el estado, la inconformidad ante la invención de tradiciones por parte del antropólogo Jesús Ochoa Zazueta. Hernán Franco retoma el oficio donde se señala que,

“la autonombra autoridad de la Comunidad Cucapá asesorada por el antropólogo Ochoa Zazueta han hecho algunas Leyes que toda la comunidad desconoce, han hecho Parlamentos he inventado una serie de puestos para hacer daño a comuneros y a nuestros hermanos Indígenas de Baja California (...) el multicitado Sr. Ochoa Zazueta, ha asignado puestos, como lo hizo con el Sr. Onésimo González Sáinz, miembro de la comunidad (...) al darle el

²⁵⁷E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, pp. 97, 98.

²⁵⁸*Ibíd.*, pp. 98, 99.

nombramiento de “AUTORIDAD TRADICIONAL”, “TATA MANDÓN SEÑOR DE LA TIERRA” y “CAPITÁN”. Así mismo, nombró un CONSEJO DE ANCIANO, costumbres que hasta el más viejo de la comunidad desconoce.²⁵⁹

Los integrantes del CCI en Baja California se enfocaron en establecer y reforzar este tipo de figuras de autoridad, agrarias y "tradicionales", principalmente, para contar con interlocutores entre las comunidades y las instituciones estatales, buscando la regularización de su situación agraria y el impulso de proyectos productivos y culturales. Por esta razón, a los comisariados, ejidales y comunales, implementados por la Secretaría de la Reforma Agraria, se añadieron nuevas figuras de autoridad, impulsadas por el INI a nivel nacional, mediante el Consejo Supremo de Pueblos Indígenas (CSPI). Por ejemplo, el capitán kiliwa Cruz Ochurte fue nombrado presidente del Consejo Supremo y, por lo menos a partir de 1979, comenzó a fungir como responsable de la comunidad indígena de Arroyo de León frente al INI, suscribiendo distintos proyectos impulsados por el CCI en su “comunidad”. De este modo en una sola persona recayeron tres cargos y funciones distintas; al mismo tiempo, Cruz Ochurte era capitán, presidente del comisariado ejidal y jefe supremo.²⁶⁰

Entre los indígenas cucapá, por ejemplo, la presencia de diversas formas de autoridad se manifiesta a través de los comisariados de bienes comunales, el jefe o jefa tradicional -como Inocencia Sainz González-, jefes tribales -como Susana Sáenz González-, y el concejo de ancianos -como Raquel Portillo Tambo fungiendo como presidenta. Cada una de estas autoridades con niveles diferentes de legitimidad y reconocimiento por parte de la población de y agentes externos.²⁶¹

Por otro lado, durante el año que permaneció como coordinador del CCI en Baja California, Anita Álvarez de Williams, se interesó por el rescate de la cultura tradicional de los grupos yumanos. Enfocándose en los elementos, prácticas y actividades que los indigenistas consideraban representativos de éstos grupos. De esta manera, se recuperó y promovió la fabricación de artesanías de chaquiras entre

²⁵⁹ H. Franco Martín, *Op. Cit.*, pp. 76, 77.

²⁶⁰ E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 101.

²⁶¹ Jaramar Villareal Rosas, *Efectos de la degradación del río Hardy en los modos de vida en el Mayor Cucapá, 1950-2014*, tesis de maestría en Desarrollo Integrado del Ambiente, El Colegio de la Frontera Norte / Centro de Investigación Científica y de Educación Superior de Ensenada, Tijuana, Baja California, México, 2014, p. 151.

las mujeres cucapá, por parte de María Esther Zuno de Echeverría, esposa del entonces presidente Luis Echeverría Álvarez. Específicamente el trabajo de elaboración de objetos de chaquira fue retomado por Inocencia González Sainz, en 1975.²⁶² Yolanda Sánchez Ogás presenta el testimonio de Inocencia al respecto,

“como en 1973 empecé a hacer collares de chaquira, porque el INI nos traía chaquira y nos ayudaban a venderlos; pero luego dejé para irme a pescar (...) Juan –García Aldama- se acordada como se hacían los collares y él me dijo. Antes se usaba chaquira azul, blanca y roja, y se hacían unas capas grandes de chaquira, que tapaban más de la mitad del pecho; también collares. Después otras mujeres empezaron a hacer collares y ahora casi todas tejen (...) Con los collares de chaquira me he sacado tres premios; ahí los mando al concurso que se hace cada año en México, y una vez gané el primer lugar y otras el segundo. Con esos premios gana uno dinero y diplomas. Una vez el presidente me mandó una carta por mis collares (...) Por las artesanías nos invitan a muchas partes, cuando hay fiestas como las *Fiestas del Sol* aquí en Mexicali y otras de puras artesanías en Tijuana. También en otras partes, como México y Sonora, al otro lado; allí vamos a vender los collares. A veces al *curi curi* en Ensenada (...) vendemos porque va mucha gente“.²⁶³

Por su parte, las comunidades kumiai desarrollaron actividades enfocadas principalmente en la producción de artesanías de cestos de junco y sauce. De esta manera, la artesanía como actividad comercial se inicia a partir de 1985 por iniciativa de David Zárate Loperena, quien apoyó con el pago a Vicenta Espinoza Cuero para la enseñanza de elaboración de las artesanías. La producción artesanal en sus inicios y, por lo menos, hasta el año 2000, era comercializada, principalmente, en Ensenada, Tijuana, Tecate, Mexicali y San Diego. De esta manera, el 70% de la producción artesanal se concentraba en manos de la empresa “Ayau Math” (Tierra del Sauce), propiedad de Gregorio Montes Castañeda y Gloria Castañeda. Los otros comerciantes con presencia considerable son; Juan Bautista Kinglery y Mike Wilken por medio de su tienda “Nativa”, además de comerciantes locales como Celia Silga, Virginia Meléndrez y Eva Carrillo.²⁶⁴

De la misma manera, la principal festividad que se impulsó recuperar fue la relacionada con el *kuri kuri*. Eva Caccavari señala que en 1996 "en la organización de la primera "fiesta tradicional" participaron kiliwas de todas las edades,

²⁶²E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 105.

²⁶³ Yolanda Sánchez Ogás, *A la orilla del río Colorado. Los cucapá*, Mexicali, Baja California, editorial Salcar, 2001, pp. 71, 102, 117, 118.

²⁶⁴ Pablo Patricio Morales Males, *Territorio y cultura en la comunidad kumiai de San José de la Zorra, Baja California: aportes etnoecológicos para la gestión ambiental comunitaria*, tesis de maestría en Administración Integral del Ambiente, El Colegio de la Frontera Norte / Centro de Investigación Científica y de Educación Superior de Ensenada (CISESE), Tijuana, Baja California, septiembre, 2000, pp. 110-112.

funcionarios del INI, antropólogos y el Instituto de Culturas Nativas de Baja California A. C." Es necesario enfatizar que la fiesta no se inventa durante este período, si no que se reconfigura, se le caracteriza como tradicional, agregando elementos y prácticas, como lo señala la misma Caccavari, "en la década de 1950 (...) se reportó la realización de las fiestas del kuri kuri, que "consisten en algunos cantos en su propio idioma (...) y en un baile ancestral que practican los individuos del grupo colocándose una fila de hombres frente a una fila de mujeres (...) siguiendo el son de una flauta y de sonajas (...) de hojalata". A partir de la intervención del INI en el rescate de estas fiestas, paulatinamente se cambió el uso de sonajas de hojalata por bules y se incorporaron los trajes considerados tradicionales, a pesar de que su uso se ha abandonado en la vida cotidiana.²⁶⁵

En relación a la celebración de fiestas y el rescate de prácticas y elementos, como los cantos y la vestimenta, dentro de la población indígena es posible encontrar posiciones de desacuerdo, como lo señala Jaramar Villareal Rosas, "algunas personas señalan que no están de acuerdo en los eventos como las "fiestas tradicionales" que se hacen ahora, ni los "trajes tradicionales", dicen que son elementos que antes no existían y han sido inventados o transformados y sólo se realizan por conveniencia".²⁶⁶ Eva Caccavari también señala esta situación entre los kiliwa, "las fiestas tradicionales entre los kiliwa han incorporado nuevos elementos, que en ocasiones molestan a los mayores (...) en la actualidad (2000) solo Leandro Martorel canta en kiliwa, por ello se ha recurrido a la utilización de grabaciones de quienes ya fallecieron. José Ochurte, hermano de Trinidad, uno de los últimos cantantes kiliwas, no está de acuerdo con esta innovación que, sin embargo, es la única opción que tienen los más jóvenes de escuchar e incluso de aprender algunas canciones en kiliwa".²⁶⁷

Respecto al rescate de las lenguas yumanas el CCI introdujo albergues que en la práctica fueron contraproducentes en el objetivo de la preservación y enseñanza de las lenguas indígenas en el estado. Por lo que, las acciones de mayor trascendencia, en este sentido, fueron desarrolladas por Arnulfo Estrada quien promovió, desde la década de 1980, el registro y la enseñanza la lengua kumiai, principalmente. Su

²⁶⁵E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 106.

²⁶⁶J. Villareal Rosas, *Op. Cit.*, p. 147.

²⁶⁷E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, pp. 113, 114.

trabajo fue desarrollado en el municipio de Ensenada, específicamente en el Valle de la Trinidad, en la comunidad Arroyo de León.²⁶⁸El trabajo iniciado en 1989 se fundamentó en las experiencias y materiales proporcionados por el indígena kiliwa Cruz Ochurte Espinoza, así como, de Leonor Farlow Espinoza. Dentro del trabajo de rescate se elaboran lecciones y escritura de la lengua, además, con el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), entre 1993 y 1995, se concursaron tres proyectos para la edición de vídeos históricos, de registro y enseñanza del idioma materno. Actividades que continúan para 1996, ahora con el apoyo del INI, cuando se edita e imprimen 300 ejemplares del libro ilustrado "Hablemos kiliwa. Instructivo práctico para motivar la enseñanza de la lengua kiliwa". Este interés por revitalizar y enseñar a lengua posibilita la obtención de más apoyos económicos en 1997 y 2002, teniendo como resultado la publicación del *Diccionario práctico de la lengua kiliwa*.²⁶⁹

En lo que respecta a la población indígena migrante presente en el Estado de Baja California, la influencia del INI se manifestó a través de la instalación, en 1994, de la radiodifusora indigenista XEQIN La Voz del Valle, en San Quintín, municipio de Ensenada, veinte años después de la creación del Centro en la entidad.²⁷⁰La XEQIN en su momento fue la número 12 a nivel nacional.

Radiodifusoras Indigenistas en México 1979-1999

Año	Lugar	Radiodifusora
1979	Tlapa, Guerrero	XEZV La Voz de la Montaña
1982	Guachochi, Chihuahua	XETAR La Voz de la Sierra Tarahumara
	Cherán, Michoacán	XEPUR La Voz de los Puhépechas
	Tlaxiaco, Oaxaca	XETLA La Voz de la Mixteca
	Peto, Yucatán	XEPET La Voz de los Mayas
1987	Chiapas, Las Margaritas	XEVSF La Voz de la Frontera Sur
1990	Oaxaca, Guelatao	XEGLO La Voz de la Sierra Juárez
	Tancanhuitz de Santos, San Luis Potosí	XEANT La Voz de las Huastecas
1991	San Lucas Ojtlán, Oaxaca	XEOJN La Voz de la Chinantla
	Zongolica, Veracruz	XEZON La voz de la Sierra de Zongolica
1992	Jesús María, Nayarit	XEJM La Voz de los Cuatro Pueblos
1994	Ensenada, Baja California	EXQIN La Voz del Valle
	Santiago Jamiltepec, Oaxaca	XEJAM La Voz de la Costa Chica
	Cuetzalan, Puebla	XECTZ La Voz de la Sierra Norte

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 106, 107.

²⁶⁹ Arnulfo Estrada Ramírez y Leonor Farlow Espinoza, *Diccionario práctico de la lengua kiliwa*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/diccionario_kiliwa.pdf.

²⁷⁰ L. Ruiz Mondragón y L. Vargas Rojas, *Op. Cit.*, p. 150.

1996	X'pujil, Campeche	XEXPUJ La Voz de la Selva
	Etchojoa, Sonora	XEETCH La Voz de los Tres Ríos
1997	Copainalá, Chiapas	XECOPA La Voz de los Cuatro Vientos
	Tuxpan, Michoacán	XETUMI La Voz de la Sierra Oriente
1999	Cardonal, Hidalgo	XECARH La Voz del Pueblo Hñahñú
	Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo	XENKA La Voz del Gran Pueblo

Fuente: Laura Ruiz Mondragón y Lorena Vargas Rojas, *Centro de Investigación, información y Documentación de los Pueblos Indígenas de México. Guía General*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003, p. 155.

La XEQIN fue la primera emisora indigenista instalada ex profeso para responder a una realidad cada vez más creciente entre la población indígena, la migración y sus efectos en la cultura, identidad, organización y derechos fundamentales, así como en sus expectativas de desarrollo regional. Inició sus transmisiones el 15 de junio de 1994.²⁷¹ La instalación de la radio acercaría a los grupos indígenas de la entidad a los medios masivos de comunicación, a lo cual se sumaría el internet y las redes sociales. Medios que reconfiguran las formas de movilización, dialogo, interacción y conformación de identidades. El caso más representativo se presentará durante las movilizaciones de los jornaleros agrícolas en el 2005, donde las redes sociales, principalmente influyeron de manera considerable en la organización y movilización de los indígenas.

En conclusión, el desempeño del INI en Baja California no fue siempre el más satisfactorio, así lo demuestran sucesos como el ocurrido en 1982. En un contexto nacional en el cual se exponía el fuerte problema de corrupción dentro del Instituto, en el Centro Coordinador Indigenista de Baja California los indígenas tomaron las instalaciones para pedir la destitución de todo el personal, el cual solo pensaba en su interés particular. La acción de los indígenas fue realizada en contra de una institución que se había solicitado con anterioridad, por ellos mismos, con miras a resolver sus problemáticas. No obstante, la realidad fue muy distinta, como lo demuestra este hecho.²⁷² Aunado a que también enfrentó el cuestionamiento de los indios, quienes exigían el reconocimiento de sus derechos laborales, la defensa de

²⁷¹ Programa anual de trabajo 2017. *Radiodifusoras culturales indigenistas. Estación de radio XEQIN "La Voz del Valle"*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, febrero 2017, pp. 4, 5. http://www.spr.gob.mx/registro_nmedios/pdf/cdi/programa_anual/PAT_2017_XEQIN_BC.pdf.

²⁷² Guillermo Correa, "La luchas por el poder en el INI muestra total de inmoralidad", en *Proceso*, núm. 365, 29 de octubre, 1983.

sus derechos agrarios y que se les considerase entre las autoridades de este instituto.²⁷³

Por sobre los cuestionamientos de la figura, presencia y acciones del INI, en Baja California, el Instituto identificó los puntos focales relacionados con la problemática indígena en B. C., tales como: indefinición de la tenencia de la tierra; manejos y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales; escasa o nula producción agropecuaria; carencias en materia de capacitación en distintas áreas; pérdida de las manifestaciones culturales y tradiciones comunitarias; carencia de fuentes de empleo; carencias en materia de infraestructura y servicios; la no consideración de las formas de gobierno indígena, así como, la necesidad de apoyo legal y jurídico.²⁷⁴

Además, se identificó que la situación complicada de las comunidades nativas del estado se debía, en parte, a su condición de minoría demográfica. Al constituir una parte mínima de la población, no representaban un capital político ni económico de peso para los gobiernos estatal y municipal. Se resaltaba, de la misma manera, el discurso de la extinción cultural y la desventaja en relación con otros sectores de la población indígena más numerosos y organizados,²⁷⁵ por ejemplo, la población indígena migrante, como los mixtecos o purhépechas.

El movimiento zapatista catalizador del proceso de politización indígena en México

Desde su creación en 1975, el problema básico del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas reside en su escasa representatividad local. La misma constitución de los *Consejos Supremos* hace caso omiso de las ya existentes autoridades comunales, dado que éstos únicamente reflejan la “fiabilidad” política y la “cercanía institucional” de sus integrantes. Por ello, el CNPI permanece durante mucho tiempo al margen de los procesos locales y se limita a una existencia formal como mero órgano consultivo del *indigenismo* a nivel local.²⁷⁶ Durante la gestión presidencial de

²⁷³ I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 79.

²⁷⁴ J. I. I. González Aguirre, *Op. Cit.*, p. 110.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 126, 127.

²⁷⁶ G. Dietz, “Del indigenismo al zapatismo...”, *Op. Cit.*, pp. 70, 71.

Miguel de la Madrid, específicamente, en el año de 1985 el CNPI fue transformado en la sumisa Confederación de Pueblos Indígenas, que finalmente se afilió al PRI.²⁷⁷

El período 1976 a 1982 se caracteriza por la rebeldía del CNPI, su enfrentamiento con el Estado y su sometimiento final; la consolidación de organizaciones total o parcialmente indígenas de composición intersectorial, como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), y la aplicación de la política indigenista denominada “indigenismo de participación”.²⁷⁸ En el “indigenismo de participación” se sostiene, entre otras cosas, que los indígenas tendrían mayor participación en la elaboración y ejecución de la política indigenista estatal dedicada a ellos. Es decir, ahora se expresaba como una política de indígenas y no para indígenas. Tal afirmación no pasó de ser una simple declaración ya que en la práctica el régimen siguió con su vieja costumbre de imponer sus decisiones. De ahí que el trasfondo del “indigenismo de participación” fuera realmente evitar que el movimiento indígena estrechara más sus lazos con el movimiento campesino, obrero y popular.²⁷⁹

Este mismo período 1976-1982 representó la emergencia de un sistema de partidos más plural, pero no desarticuló el control del Partido Revolucionario Institucional. No obstante, propició dentro del indigenismo, algunos cambios significativos como que las organizaciones independientes empezaran a ganar espacios y las voces indígenas comenzaran ser escuchadas. De acuerdo con Ivy Jacaranda Jasso esta década puede ser identificada como "la primera oleada de los movimientos indios, caracterizada por la insurgencia de procesos sociales que permitieron a los indígenas mostrar sus rostros y alzar sus voces sin intermediarios. Aunque los indígenas aún no definen con claridad sus reivindicaciones muestran capacidad de invasión del espacio público, cuestionan la explotación y dominación de que son objeto sus comunidades."²⁸⁰

²⁷⁷ M. Á. Samano Rentería, *Op. Cit.*, p. 149. Armando Bartra y Gerardo Otero, “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”, en Sam Moyo y Paris Yeros (coordinadores), *Recuperando la Tierra. El surgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008, p. 413.

²⁷⁸ M. C. Mejía Piñeros y S. Sarmiento, *Op. Cit.*, p. 50.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 54.

²⁸⁰ I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, pp. 80, 81.

Por otra parte, al mostrar el CNPI ciertas manifestaciones de rebeldía, organizaciones como la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (ANPIBAC) reciben del estado un mayor apoyo del que ya merecían por el sólo hecho de reivindicar básicamente cuestiones culturales. Por su parte, el movimiento indígena independiente cae en un momento de reflujo, mientras que, en las organizaciones oficiales, como el CNPI, la ANPIBAC y el Movimiento Nacional Indígena, se desarrolla una gran actividad que se expresa en la realización de sendos congresos nacionales,²⁸¹ pero con representatividad cuestionada.

Para paliar el defecto de su escasa representatividad, tanto el CNPI como la ANPIBAC tienen que hacerse eco de los intereses, demandas e iniciativas de sus comunidades y articularlas a nivel nacional; sin embargo, este uso novedoso de las organizaciones indígenas como “voceros” de las comunidades significa una transgresión de las competencias concedidas por las agencias gubernamentales, por lo cual “desde abajo” se verán forzadas a sacudir sus lazos institucionales.²⁸²

Así, la década de los setenta representa, para los grupos indígenas de México, el contexto en el cual surgen las primeras organizaciones regionales impulsadas por el gobierno federal o por organizaciones no gubernamentales. Éstas demandaban cuestiones agrarias, productivas; culturales, como educación bilingüe y bicultural, protección de sus derechos culturales y formas de organización tradicionales, promoción de su participación política en los ejidos y municipios; laborales (condiciones de vida y trabajo justo para los jornaleros agrícolas migrantes), políticas y derechos humanos.²⁸³

Entrada la década de 1980 en la mayoría de las regiones indígenas de México prevalecían dos formas de organización: por un lado, los maestros bilingües, formados en el marco de la política indigenista mexicana, y los funcionarios indígenas que alcanzaron posiciones dentro de las instituciones indigenistas y crearon sus propios grupos de interés, tales CNPI y la ANPIBAC.²⁸⁴ Pero, en 1981 varias de las organizaciones constitutivas del CNPI junto con otras independientes

²⁸¹ M. C. Mejía Piñeros y S. Sarmiento, *Op. Cit.*, p. 55.

²⁸² G. Dietz, “Del indigenismo al zapatismo...”, *Op. Cit.*, p. 73.

²⁸³ Hubert C. de Grammont y Horacio Mackinlay, “Las organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a los partidos políticos y el Estado, México 1938-2006”, en *Revista Mexicana de Sociología* 68, núm. 4, México, D. F., Universidad Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, octubre-diciembre, 2006, p. 702.

²⁸⁴ G. Dietz, “Del indigenismo al zapatismo...”, *Op. Cit.*, pp. 69, 70.

conformaron la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), cercana a la CNPA por ser una de las organizaciones campesinas que había mostrado mayor interés por incorporar la cuestión indígena en sus planteamientos, además de, prestar apoyo en las luchas agrarias de las organizaciones indígenas.²⁸⁵

La escisión del CNPI se da a raíz de los cuestionamientos que su dirigencia expone sobre la reorientación productivista que el fomento agropecuario experimentaba bajo el presidente José Luis López Portillo (1976-1982). Como reacción López Portillo disuelve la presidencia entera del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, la sustituye por indígenas leales y subordina la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas al control de la Confederación Nacional Campesina. Los líderes disidentes, por su parte, crean una organización nueva y ahora independiente, la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas, mientras que la emergente y aún escasa base local del CNPI lo abandona e ingresa en organizaciones campesinas regionales.²⁸⁶

Por otro lado, el movimiento indígena, durante los ochenta, experimenta un giro hacia demandas y planeamientos enfocados en cuestiones más radicales, como el planteamiento de la autonomía regional, a finales de la década, específicamente con el surgimiento del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), en 1988.²⁸⁷ La instalación, a mediados de los años ochenta, de la comisión preparatoria de las celebraciones del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, que se cumpliría en el año de 1992, no solamente permitió una nueva reflexión sobre la cuestión india, sino que facilitó la paulatina construcción de identidades indígenas y propulsó su proceso organizativo.²⁸⁸

En este contexto el EZLN revitalizó el movimiento indígena nacional. Las numerosas reuniones que se organizaron para discutir las bases programáticas del nuevo movimiento indígena, sus estrategias de lucha, las formas de solidaridad para defender a los zapatistas chiapanecos frente a la ofensiva del gobierno después de romperse el pacto de San Andrés, sentaron las bases del nuevo movimiento autonomista indígena. Sin embargo, pronto surgió una discrepancia en torno a la

²⁸⁵ H. C. de Grammont y H. Mackinlay, *Op. Cit.*, pp. 702, 703.

²⁸⁶ G. Dietz, "Del indigenismo al zapatismo..." *Op. Cit.*, p. 73.

²⁸⁷ H. C. de Grammont y H. Mackinlay, *Op. Cit.*, p. 703.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 712.

concepción de la autonomía que provocó una escisión en el movimiento entre la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), de 1995, y el Congreso Nacional Indígena (CNI), de 1996. La ANIPA reivindica ciertos derechos autonómicos a nivel regional, mientras que el CNI, más radical, retoma el concepto de autonomía y autogestión del EZLN aplicado a nivel comunitario y municipal. A su vez, en términos organizativos la ANIPA asume una modalidad más centralizada, mientras que el CNI funciona como un espacio de discusión y coordinación de las luchas de los pueblos indios al estilo de la CNPA y de la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA) de los años ochenta. Es decir, un frente o una red “alejada de una organización política o social jerarquizada”.²⁸⁹

Las organizaciones sociales que siempre vieron con desconfianza la participación político-partidaria-electoral, encontraron en la consolidación del EZLN un fundamento político-ideológico que les permitió legitimar su desempeño al margen del sistema electoral. Sin embargo, no todas las organizaciones indígenas concuerdan con estas ideas ya que muchas de ellas siguieron participando en los procesos electorales en sus distintos niveles. Tal es el caso, por supuesto, de organizaciones indígenas cercanas al partido gubernamental, que durante el gobierno de Zedillo sirvieron de dique de contención al zapatismo, pero también de organizaciones que actuaron en los niveles locales o de la ANIPA que, con base en un proyecto de autonomía más aceptable para el gobierno que el del CNI y del EZLN, se integraron a la administración del presidente Fox.²⁹⁰

En este contexto, la derrota del PRI en las elecciones presidenciales del año 2000 y el ascenso al poder del panista Vicente Fox, marca el inicio de un nuevo periodo en la historia política de México, no sólo porque se inaugura la alternancia en el Poder Ejecutivo después de más de 70 años de sistema de partido de Estado sino, y principalmente, porque el nuevo contexto parlamentario pluripartidista repercute en una clara disminución del otrora casi absoluto poder presidencial. Sin dejar de ser un régimen presidencialista, estamos desde entonces en presencia de un

²⁸⁹ Francisco López Bárcenas, *Yosotatu: la lucha por la tierra y la autonomía*, tesis de maestría en Desarrollo Rural, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2004, p. 45.

²⁹⁰ H. C. de Grammont y H. Mackinlay, *Op. Cit.*, p. 714.

presidencialismo “acotado”, donde el presidente pierde poder formal y numerosas atribuciones no escritas de las que gozaba anteriormente.²⁹¹

Aprovechando el nuevo contexto democrático, el EZLN tomó la iniciativa y organizó una marcha, en marzo 2001, a la ciudad de México para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larraínzar y la aprobación de la Ley de Cultura y Derechos Indígenas, bloqueada por el Ejecutivo desde 1996. El EZLN salió de Chiapas en una caravana de autobuses, realizando numerosas etapas que fueron objeto de importantes movilizaciones populares, manifestaciones de simpatía con la causa zapatista y reuniones con cuantiosas organizaciones campesinas, indígenas y populares-urbanas, y el foco de atención del país se centró en la problemática indígena. Uno de los puntos culminantes de la “marcha de la dignidad indígena” fue la realización del tercer congreso del CNI en Nurío, Michoacán, con la participación de cerca de 3 400 delegados en representación de 41 de las 56 etnias del país.²⁹²

Una vez que la caravana llegó a la ciudad de México, el Congreso de la Unión no tuvo más alternativa que recibir a la cúpula del EZLN para escuchar sus demandas. Poco después de los históricos discursos de los líderes indígenas encapuchados, en sesión plenaria y conjunta con los diputados y senadores, el contingente zapatista regresó a Chiapas. La mayoría de los diputados votó en favor de la “ley Cocopa”, pero ésta fue transformada significativamente en la Cámara de Senadores, bajo la iniciativa del Partido Acción Nacional (PAN) y con el apoyo del PRI y del Partido de la Revolución Democrática (PRD). La ley aprobada, si bien reconoce algunas de las demandas indígenas, restringe considerablemente las atribuciones del estatuto autónomo. Fue rechazada por el EZLN, el CNI, el propio comité ejecutivo nacional del PRD y la izquierda en general, dejando nuevamente en una situación de *impasse* la cuestión zapatista. No es sino hasta la Sexta Declaración de la Selva Lacandona en octubre de 2005 y La otra campaña a partir de enero 2006, que el EZLN volvería a tomar la iniciativa para conformar a nivel nacional una corriente de organizaciones sociales fuera del ámbito de los partidos políticos.²⁹³

²⁹¹*Ibíd.*, pp. 714, 715.

²⁹²*Ibíd.*, p. 715.

²⁹³*Ibíd.*, pp. 715, 716.

Sin duda, la movilización zapatista iniciada en 1994 evidenció las conflictivas relaciones existentes entre indígenas y no indígenas, la explotación, el racismo y discriminación hacia los grupos indígenas. Desde sus orígenes la influencia del EZLN se manifestó en varias regiones del país, pero no como un modelo para la insurgencia armada, sino como un hecho crucial en la asunción de una nueva dignidad adjudicada a lo étnico, que se demuestra capaz de confrontarse con el Estado y propugnar por la autodeterminación de pueblos que habían llegado a asumir su secular inferioridad social. La dignidad se manifiesta en estos casos no sólo como un juicio de valor que cambia la axiología preexistente, sino como un reconocimiento de las capacidades sociales, políticas y culturales de las que se había pretendido despojar a los pueblos indios. La misma palabra “indio”, antes unánimemente rechazada como un insulto, adquiere ahora una nueva carga de significados positivos, que la hacen ser utilizada por prácticamente todos los movimientos etnopolíticos de México. La reetnización de formaciones lingüísticas y culturales que parecían condenadas a la desaparición, se manifiesta ahora como un dato clave para la reflexión social contemporánea que pretenda repensar el presente y el futuro de la multiétnica configuración mexicana. Se trata de procesos en alguna medida similares a los que han sido calificados como de etnogénesis en otros países, aunque en realidad aluden, en nuestro caso, a la nueva visibilidad que cobran las adscripciones étnicas como resultado de la afirmación identitaria de colectividades que parecían haber renunciado a las suyas.²⁹⁴

La rebelión indígena de Chiapas tuvo un doble efecto. Por un lado, desató un debate público sin precedentes en torno a la legitimidad de los derechos de los pueblos indios, en particular sobre su derecho a la autodeterminación y a la autonomía. Por otro, estimuló en el resto de la población indígena del país la reafirmación de la identidad étnica y favoreció los consensos entre las organizaciones, comunidades y pueblos indios en torno al proyecto de autonomía.²⁹⁵

El movimiento zapatista representó a nivel nacional lo que se estaba desarrollando desde décadas anteriores en varios lugares. De esta manera, un error muy difundido, compartiendo la postura de Mayra Lorena Pérez, es considerar que el movimiento indígena inició en México con el levantamiento armado del EZLN el 1

²⁹⁴M. A. Bartolomé, *Op. Cit.*, pp. 4, 5.

²⁹⁵C. Sánchez, *Op. Cit.*, p. 17.

de enero de 1994; otro es señalar que los zapatistas fueron no sólo los impulsores, sino los gestores de la lucha por los derechos indígenas en nuestro país, y otro más es dar por hecho que gracias al zapatismo existe hoy un movimiento indígena de cobertura nacional.²⁹⁶ Esto quiere decir que la presencia de grupos armados en las regiones indígenas no es algo nuevo sino más bien se trata de un fenómeno que se ha venido desarrollando de manera subterránea en diversas áreas indígenas del país. Mismas en las que se han dado procesos sociales indígenas que han devenido en organizaciones regionales de importancia política.²⁹⁷

Basta con mencionar que anterior a la emergencia del movimiento zapatista el gobierno federal, levantó la convocatoria para realizar el I Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, que se realizó del 7 al 9 de octubre de 1975, en Janitzio, Michoacán. La consecuencia más importante del congreso fue la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. El CNPI fue la primera organización indígena con una supuesta representación nacional. A pesar del origen oficial y de su dudosa representatividad, esta organización pudo tener un margen lo suficientemente amplio para denunciar las injusticias cometidas contra los pueblos indios e imponer un pliego de demandas de carácter étnico, como la recuperación de territorios indígenas, el reconocimiento de las lenguas indias, los usos y costumbre, etc.²⁹⁸

Además, a lo largo de casi toda la década de los ochenta, el movimiento indio sufrió un proceso de ajuste, recomposición de sus actores, redefinición de sus reivindicaciones, surgimiento de nuevos protagonistas, apertura de nuevos frentes de lucha y reagrupamiento de fuerzas. En estos años las organizaciones indias se expresan de manera muy local y regional sin tener la fuerza suficiente para presentarse como un movimiento nacional. En general se mueven en las dimensiones de la vida cotidiana y la mayoría de sus demandas son muy puntuales pues tienen que ver con la lucha por la sobrevivencia.²⁹⁹

De la misma manera, en 1980 se realizó en Santa María Puxmetacán, Oaxaca, el Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes, los días 4, 5, 6 y 7

²⁹⁶ M. L. Pérez Ruiz, *Op. Cit.*, p. 24, 25.

²⁹⁷ Sergio Sarmiento Silva, "El movimiento indio mexicano y la reforma del Estado", en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008. p. 63.

²⁹⁸ O. Aragón Andrade, *Indigenismo, movimientos...*, *Op. Cit.*, pp. 92-94.

²⁹⁹ S. Sarmiento Silva, *Op. Cit.*, p. 75.

de octubre. En este evento se dieron cita numerosas organizaciones indígenas, que representaban a los pueblos coras, huicholes, purhépechas, huastecos, nahuas, totonacos, tlapanecos, mixtecos, zapotecos, mixes, chinantecos y mayas. Además de la representación étnica nacional, asistieron al encuentro kakchiqueles (Guatemala), pipiles (El Salvador), bruncas (Costa Rica) y kunas (Panamá). Los temas que se discutieron en el evento fueron la tenencia de la tierra; la explotación de las tierras comunales y de los recursos naturales; las respuestas ante la represión; las alternativas para defender y desarrollar las culturas indígenas; y el aporte de los indios al proceso de cambio de América Latina. Una acción importante de este Primer Encuentro fue el deslindarse del gobierno y los partidos políticos, puesto que “las luchas de las comunidades y su historia demuestran que ningún partido político y ninguna organización oficialista ha representado y defendido los intereses y demandas de los indígenas.”³⁰⁰

La siguiente sede de esta primera reunión de agrupaciones indias independientes fue Cherán, Michoacán. El segundo Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes se llevó a cabo del 5 al 8 de marzo de 1981 y se trataron temas como: el aporte indígena en el proceso de cambio de América Latina, el movimiento indígena y la lucha de clases, las comunidades indígenas en las legislaciones nacionales, represión y violación de los derechos humanos de las poblaciones indígenas, la organización indígena en México, Centroamérica y el Caribe, y las alternativas para el desarrollo y la defensa de las culturas indígenas. Uno de los aspectos decisivos de la reunión fue la discusión acerca de la naturaleza de las demandas que el movimiento indio debía tener.³⁰¹

Por medio de estos intentos de reunión, los indígenas van conformado organizaciones sociales con fines precisos, estructuras sociales particulares y con estrategias específicas. Sin embargo, más allá de las formas de organización que adoptan, lo importante de los pueblos indios es que aprenden a expresarse en forma de movimientos sociales. Y esto gracias a que han entendido que la formación de sus ideologías necesita partir de acciones colectivas que poco a poco van descubriendo la

³⁰⁰ O. Aragón Andrade, *Indigenismo, movimientos...*, *Op. Cit.*, p. 99.

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 100.

existencia de elementos comunes que le den sentido a su accionar y que les brinda proyección histórica como sujetos, es decir, su identidad.³⁰²

Como puede observarse las intenciones de organizar y conformar un movimiento indígena nacional tienen sus inicios anteriores al movimiento zapatista. Pero se trató de un proceso que se dio poco a poco, de manera silenciosa y en la mayoría de los casos ocultando sus rostros, centrándose principalmente en la lucha por la tierra. Pero, paralelamente a la lucha por la tierra, los pueblos indios movilizados exigían también reivindicaciones propias, y aun cuando estos no tenían los contenidos que ahora tienen, sí apuntaban hacia dimensiones distintas. Para ellos también era importante reclamar el respeto a su lengua y cultura.³⁰³

No obstante, el levantamiento del EZLN fue un catalizador del proceso de reforma del Estado en México e impulsó la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas en el ámbito nacional. A partir del movimiento Zapatista, se observa la emergencia de nuevas luchas, movimientos de reivindicación y el resurgimiento de viejas demandas en distintos espacios urbanos y rurales. Se reviven redes de identidad y vínculos de solidaridad que habían pasado desapercibidos. En este sentido, se retoman conceptos aparentemente olvidados y se vuelven a escuchar palabras que parecían en desuso. Por ejemplo memoria histórica, cultura comunitaria, solidaridad étnica, identidad cultural, cultura política comunitaria, tradición indígena, así como ciertos modelos de organización social que aparentemente se habían desdibujado.³⁰⁴

La importancia de estas expresiones de lo indígena, fuera de lo local, evidenciaron dos cosas, por un lado, la fuerza que puede adquirir el movimiento si se hace desde una postura política de la identidad; y la flaqueza del Estado que como, señala Roger Bartra cuando menciona que “la guerra de Chiapas evidenció los síntomas de una extinción crítica del sistema político autoritario, una crisis del nacionalismo, como una exigencia de democracia y como una búsqueda de nuevas formas de identidad. Además, las tensiones chiapanecas pusieron en duda la

³⁰² S. Sarmiento Silva, *Op. Cit.*, p. 71.

³⁰³ *Ibid.*, p. 74.

³⁰⁴ Yolanda Corona Caraveo y Carlos Pérez y Zavala, “Resistencia e identidad como estrategias para la reproducción cultural”, en *Anuario 2002*, UAM-X, México, 2003, p. 56.

identidad nacional y la legitimidad del sistema político, así como, los presupuestos mismos de la modernidad.³⁰⁵

Desde esta óptica expresaría, Antonio García de León, que la rebelión zapatista fue una respuesta al tipo de modernización impulsado por el gobierno federal, a las reformas económicas emprendidas desde 1982, y que en Chiapas, como en algunos territorios marginales, tuvieron un fuerte impacto que se tradujo en respuestas violentas.³⁰⁶ Contrastando con esta postura, argumenta Luir Hernández que, el zapatismo está lejos de ser una fuerza que lucha contra la modernización, más al contrario, planteamientos como la búsqueda de valores aceptados por la colectividad y apoyados en el cimiento de la vida social, el papel del diálogo en el establecimiento de esos valores, la constitución de los sujetos, la exigencia de dignidad, la lucha por los derechos, el valor de la diferencia, la soberanía popular, la laicización se inscriben plenamente en el discurso modernizador.³⁰⁷

Sin duda, la década de 1990 fue muy importante en el proceso de “concientización étnica”, por parte de la población indígena del país, producto del proceso internacional de reivindicación indígena y los intentos de organización y movilización étnica desarrollada a nivel nacional, pero además tendríamos que agregar otros tres factores:

- I. La alternativa partidista, 1988 ilustra el inicio del proceso de ciudadanía de la población indígena y campesina, así como, su ingreso en el ámbito nacional como ciudadanos que reivindican una mayor participación política. La posibilidad de elegir por primera vez entre dos formaciones políticas realmente opuestas entre sí brinda a las comunidades un espacio político hasta entonces inusitado, que les ofrece la oportunidad de negociar y de obtener concesiones programáticas de un lado o de otro.
- II. Procesos similares de desencanto se repiten en los sindicatos del magisterio y en otras organizaciones gremiales. Como consecuencia, va apareciendo un grupo de políticos y funcionarios indígenas que dispone de amplias y variadas experiencias dentro de órganos gubernamentales, partidistas y/o sindicatos, pero que en su mayoría a comienzos de los años noventa opta por abandonar sus actividades políticas partidistas. Ante la alternativa de hacer carrera en la ciudad y renunciar a todo lazo comunitario o de reinsertarse en sus comunidades y luchar por vencer los divisionismos internos, una parte importante de este grupo decide emprender el regreso hacia la base. Este cambio de actitud se reflejará en un proceso de

³⁰⁵ Roger Bartra, "Sangre y tinta del kitsch tropical", *Fractal*, n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 13-46.

³⁰⁶ Antonio García de León, "Los bordes críticos del sistema", *Fractal*, n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 47-64. Para Julio Moguel el zapatismo, también, es una forma de resistencia contra la modernización neoliberal y propuesta que mira hacia la construcción de una sociedad futura. Julio Moguel, "Las claves del zapatismo", *Fractal*, n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 77-94.

³⁰⁷ Luis Hernández, "La esperanza de lo incierto", *Fractal*, n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 65-76.

“reindianización” de la intelectualidad indígena. Los anteriores destinatarios principales del indigenismo, extraídos de sus pueblos y formados para actuar como agentes de aculturación y de integración en sus comunidades de origen, recuperan el valor de su comunidad como núcleo de la identidad étnica de sus habitantes. Así, la comunidad se convierte en el punto de partida de un novedoso movimiento indio, que a través de un proceso de “etnogénesis” articula una nueva identidad étnica supra-local que buscará vencer su asilamiento local.

- III. La decisión tomada por el régimen de Carlos Salinas de Gortari de modificar el emblemático Artículo 27 de la Constitución Mexicana, cancelando con ello el proceso de reforma agraria y fomentando la individualización, parcelación y privatización de las tierras comunales.³⁰⁸

En síntesis, en México el momento de mayor proyección del movimiento indígena, sin lugar a dudas, se presentó con el levantamiento del EZLN, pero esto no quiere decir que anterior a esto no se realizaran intentos de cambiar las estructuras sociales, políticas y económicas para mejorar las condiciones de vida y lograr el reconocimiento de los grupos étnicos del país. Se desarrollaron, pero a escala local, desde sus comunidades. Precisamente la presencia de estas formas de movilización y manifestación localistas fueron las que hicieron posible la presencia y conformación de líderes y organizaciones indígenas en Baja California.

Las particularidades del movimiento indígena en Baja California

Las movilizaciones indígenas nacionales, de manera específica el levantamiento del EZLN, no tuvieron mayor influencia en los primeros liderazgos y organizaciones indígenas en Baja California. De esta manera, los agentes indígenas estuvieron más influidos por movilizaciones locales y regionales que demandaban cuestiones particulares producto de la especificada del contexto en el cual se desarrollaron.

De esta manera, es pertinente señalar que los indígenas en la entidad aparecen en el espacio público como actores organizados y conscientes de su condición a partir de la década de 1970, por parte de la población migrante, mientras que los nativos se manifiestan a partir de 1993, desarrollando un proceso de movilización que viene a detonar en las décadas siguientes hasta llegar al grado de agencia e intermediación que actualmente han construido los indígenas en el contexto bajacaliforniano. Las causas que posibilitan la movilización indígena se identifican

³⁰⁸ G. Dietz, “Del indigenismo al zapatismo...”, *Op. Cit.*, pp. 82, 83, 84.

en dos variantes: por un lado, los migrantes buscando mejoras laborales; y por el otro, los nativos demandando el derecho de pesca. En este apartado nos enfocamos en presentar la presencia de movilizaciones indígenas desarrolladas en Baja California, como una de las diversas formas a través de las cuales se influye y manifiesta la agencia indígena en la entidad, formas que son presentadas y analizadas en los capítulos III, IV y V de esta investigación.

En el caso de la población migrante, los agentes indígenas como Maribel Velasco García se vieron influidos por movilizaciones focalizadas en el espacio oaxaqueño. Por una parte, el ser hija de padres que se desempeñaban como maestros indígenas, recibió cierta influencia del movimiento magisterial oaxaqueño. Desde su niñez acompañaba a sus padres a la Ciudad de México a las marchas y plantones, en ocasiones hasta por un mes. Pero sin duda, el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) influyó en su proceso de concientización sobre los derechos, la cultura y la condición del indígena oaxaqueño. Cuando ella ingresa al MULT se enfoca en realizar servicio comunitario en Oaxaca. Sus labores se delimitaban a las cuestiones administrativas de las oficinas del Movimiento durante dos años (1999-2001)³⁰⁹.

El MULT se hace visible en la escena pública el 10 de noviembre de 1981 en el barrio de Yosoyuxi, San Juan Copala, declarándose abiertamente política afirmando luchar por la defensa de la tierra, los recursos naturales, las libertades políticas y el alto a la represión. De esta manera nació el MULT "Luis Flores García", bajo el lema de lucha "*Cahini camini ens kijanani o cavi nia*" (Caminar y hablar juntos hasta triunfar o morir).³¹⁰ Las movilizaciones más representativas de carácter indígena desarrolladas en Baja California son: los bloqueos realizados por los pescadores cucapá en el 2012 y la movilización de los jornaleros agrícolas del valle de San Quintín en el 2015.

³⁰⁹ Maribel Aida Velasco García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 6 de marzo del 2018.

³¹⁰ Francisco López Bárcenas, *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2009, pp. 155-157.

“Si no pescamos no existimos”. Los cucapá y su lucha por el derecho a la pesca

Los indígenas nativos de Baja California, también se hacen visibles en el espacio público a través de movilizaciones bajo la demanda del derecho a la pesca. Desde la desecación de la Laguna Salada y la creación de la reserva de la biosfera, el pueblo cucapá de Baja California ha experimentado una transformación social de gran envergadura. La pesca ribereña tradicional tuvo que ser abandonada debido a cuestiones de supervivencia, además que la operación de la reserva provoca una tensión constante entre el Estado y la comunidad.³¹¹ Para entender las movilizaciones actuales de los pescadores cucapá, bajo la demanda principal del derecho a la pesca, es necesario tener presente los antecedentes históricos que nos ayuden a comprender que su organización y movilización es producto de diversos factores relacionados con el control y necesidad de fuentes de agua y tierras.

Entre los pueblos indígenas que se localizaron a los márgenes del río Colorado de manera ancestral se encontraban los mohave, los chemehuevi, los hopi, los navajo y los cucapá. En el caso de los cucapá, señala José Alfredo Gómez Estrada, retomando a William H. Kelly, para 1940 los cucapá eran identificados como una tribu con pocos elementos de cohesión, desprovista de poder centralizado, sin otra institución permanente que la familia y organizada en bandas acostumbradas a errar en busca de alimentos. Sus miembros, poseedores de herramientas rudimentarias que no les permitieron transformar la naturaleza, estaban sujetos a los cambios periódicos del río Colorado y dependían casi por completo de los alimentos disponibles en su hábitat, obtenidos por medio de la caza, la pesca, la recolección y una incipiente agricultura.³¹²

El río Colorado debe su afluencia y nacimiento a los deshielos de la nieve y lluvias de las montañas Rocallosas, en la parte occidental de los Estados Unidos, bordeando por los estados de Colorado, Utah, Arizona, Nevada y California, así como, Sonora y Baja California en México. Dentro de sus 2 730 kilómetros de longitud recibe agua de otros ríos, como el Green y el Gila. El Colorado se

³¹¹ Alejandro Bonada Chavarría, “Desertificación y resistencia: Los orígenes histórico-ambientales de las cooperativas pesqueras cucapá (1937-2015)”, en *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, Córdoba, Argentina, año 15, n° 15, 2015, p. 29.

³¹² José Alfredo Gómez Estrada, *La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios*, México, Universidad Autónoma de Baja California, 2000, p. 8.

caracteriza principalmente por su longitud, el acarreo de sedimentos de sus aguas y por el incremento del volumen de sus aguas, lo que trae como consecuencia la condición variable de su corriente durante el año. De 1851 a 1905 el Colorado mantuvo su cauce, pero la dirección de las aguas desbordadas durante las crecidas modificó su curso, de tal manera que, los canales de desagüe, las ciénagas y áreas anegadas tuvieron diferentes posiciones en ambos lados del río.³¹³

En este contexto, los cucapás y los demás grupos que habitaban en el bajo río Colorado poseían una tecnología simple. Con excepción de sus piezas de cerámica o de cestería, cuya fabricación requería el manejo de técnicas depuradas, los instrumentos producidos por ellos para extraer, procesar, transportar y almacenar alimentos eran de madera o piedra apenas transformadas. La presencia y desarrollo de estas herramientas y técnicas los ubicaba en posición desfavorable, limitada si se pretendía realizar transformaciones en el medio ambiente, principalmente en el cauce del Colorado. En consecuencia, los cucapás vieron ligada su supervivencia a los cambios de volumen y dirección del río. Por tal motivo, las familias cucapás no habitaban en un lugar fijo. Condicionados por las crecidas y desbordamientos fluviales que en ocasiones cubrían superficies mayores a los tres kilómetros, los cucapás cambiaban de lugar de residencia. Durante el verano vivían en terrenos localizados en las faldas de la sierra, previniendo las inundaciones; en el invierno se dirigían a las tierras bajas del río y se establecían cerca de los campos agrícolas. Este cambio estacional de lugares de residencia, así como los desbordamientos inesperados del río, imposibilitaba el almacenamiento de cosechas, alimentos,³¹⁴ así como su carga a los diferentes lugares de asentamiento temporal.

Por lo determinante de la presencia de las aguas del río Colorado para la supervivencia de los indígenas cucapás, es preciso señalar que las transformaciones a las que estuvo expuesta la zona del bajo delta a lo largo del siglo XX cambiaron la flora y la fauna. Además, los diversos usos sociales del agua y las concepciones referentes a la conservación y propiedad de los recursos naturales³¹⁵ fueron

³¹³ *Ibíd.*, pp. 67, 68.

³¹⁴ *Ibíd.*, pp. 68, 69.

³¹⁵ Marco Antonio Samaniego López, "El control del río Colorado como factor histórico. La necesidad de estudiar la relación tierra/agua", en *Frontera Norte*, vol. 20, núm. 40, Tijuana, Baja California, julio-diciembre de 2008, p. 57.

modificándose y marcando el devenir de los grupos indígenas y de los afluentes del río Colorado.

Sin duda, las inundaciones suscitadas entre 1906 y 1907 representan el inicio de las múltiples transformaciones que experimentará el cauce del río Colorado. En las inmediaciones del actual poblado Los Algodones, municipio de Mexicali, el río Colorado no fluyó hacia la desembocadura en el mar de Cortés, sino a una depresión natural localizada en la porción norte del delta. La fuga del río fue completa, de manera que la zona habitada por los cucapá se quedó sin agua casi por dos años. Este acontecimiento significó una verdadera crisis para los indios, llegando a alterar de modo definitivo su patrón de subsistencia.³¹⁶ Se trató de una gran inundación, como lo señala Marco Antonio Samaniego López. En el contexto de diversos conflictos entre los agricultores de Valle Imperial con la California Development Company (CDC), el gobierno federal estadounidense, el naciente Reclamation Service y los problemas que generaron por la navegabilidad del río, la CDC celebró un contrato con el gobierno de México el 17 de mayo de 1904. El acuerdo consistía en que México tenía derecho a 3 600 millones de metros cúbicos, equivalentes a la mitad de agua que corría a través del canal. Por su parte, la CDC, buscando evitar la regulación por parte del Reclamation Service, abrió la bocatoma en territorio mexicano con el fin de abastecer los campos de Imperial. Sin embargo, el caudal, así como las altas cantidades de material aluvial que se registró, ocasionaron que el río cambiara de rumbo inundando los valles de Mexicali e Imperial.³¹⁷

Ante la constante amenaza de inundaciones desde 1907 se inició la construcción de bordos o diques. Como señala Samaniego López “de modo irregular y con diversos conflictos, fue esta la manera de protegerse de las amenazas de inundación en ambos lados de la frontera. Los bordos de defensa fueron hasta la década de 1940 parte fundamental de la historia de la región y de la cuenca en su conjunto. Con la construcción de la presa Boulder –Hoover-, que regularizó y controló en gran medida la corriente, los bordos siguieron como parte del sistema hídrico, aunque su importancia disminuyó en las décadas de 1940 y 1950”.³¹⁸

³¹⁶ J. A. Gómez Estrada, *Op. Cit.*, pp. 8, 9.

³¹⁷ M. A. Samaniego López, “El control del río...”, *Op. Cit.*, pp. 61, 62.

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 63.

Esta situación tuvo repercusiones en la vida de los indígenas. A ellos les perjudicó directamente la ausencia de agua, más que las inundaciones, ya que “a diferencia de la zona inundada, los terrenos de los indígenas sufrieron un período de sequía”,³¹⁹ que trajo consigo escases de alimentos. Según Edward Castetter y Willis Bell este evento constituyó la mayor fractura en el modo de subsistencia de los cucapá, principalmente en su economía tradicional. El impacto se reflejó principalmente en las actividades relacionadas con su fuerte dependencia del río.³²⁰

Anterior al desvío de los afluentes del río Colorado el paisaje deltaico se caracterizaba por una vegetación frondosa con sobresalientes bosques de álamos y sauces. Sobre los lugares menos húmedos crecían extensos pastizales, arboledas de mezquite, tornillo y palo de fierro; todo lo demás era desierto. Las riberas del río pobladas de vegetación exuberante fueron el hábitat de pumas, zorros, coyotes y venados, así como de mamíferos chicos tales como castores, liebres, tejones y mapaches. Albergaban además varias especies de aves migratorias que llegaban a la zona durante el invierno: los gansos de Canadá, las garzas, los cormoranes y otros patos. La disponibilidad constante de agua y la riqueza vegetal y faunística hicieron posible la presencia de grupos humanos, como los cucapá.³²¹

De esta manera, las actividades agrícolas de los cucapá estaban determinadas por los escurrimientos del río Colorado. De la misma manera, el río les posibilitaba la introducción del pesado en su dieta. Las crecidas y desbordamientos estivales proveían de abundantes especies en canales, lagos y lagunas. Además de los peces que obtenían del río, los cucapá desarrollaban la práctica de la pesca de las especies del mar de Cortés, pero en el segundo caso el esfuerzo era mayor por las distancias que debían recorrer. De esta manera, la subsistencia de los indígenas cucapás no solo estaba determinada a la práctica de la pesca, sino a las actividades derivadas de los escurrimientos y humedales producidas por el río: agricultura, caza, recolección y pesca. En suma, los cucapá aprovechaban los recursos de tres zonas naturales: el río y sus contornos, el desierto y los bosques de coníferas de las sierras de Juárez y San Pedro Mártir. No obstante, la zona del río fue la más importante fuente de

³¹⁹ M. A. Samaniego López, *Nacionalismo y revolución...*, *Op. Cit.*, p. 121.

³²⁰ Edward F. Castetter y Willis H. Bell, *Yuman Indian Agriculture. Primitive Subsistence on the Lower Colorado and Gila River*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1951, p. 83.

³²¹ J. A. Gómez Estrada, *Op. Cit.*, pp. 83, 84.

abastecimiento, principalmente por la existencia de flora y fauna de diversas especies, pero bajo la determinación de las fluctuaciones del río. Teniendo esto en consideración, son comprensibles las afectaciones que experimentaron los cucapá con la carencia del agua en el cauce del río Colorado. La falta de desbordamientos significó, para los indígenas, un punto de quiebre, períodos difíciles debido a que sin la presencia del agua no era posible el cultivo de semillas, así como la existencia de plantas y variedades de fauna.³²²

El contexto de sequía, señala Marco Antonio Samaniego López, “obligó a muchos a emplearse de manera temporal como asalariados, tanto en las rancherías del Valle de Mexicali y los de Imperial, como en las propias obras de irrigación o en el tendido de las vías del ferrocarril. La sequía, que se extendió entre dos y tres años, sin duda colaboró en la dispersión de los cucapá y en su ingreso como asalariados en las nuevas actividades del Valle de Mexicali”,³²³ así como en su patrón de vida y actividades laborales. Por ejemplo, como señala José Alfredo Gómez Estrada, “a cambio de estos trabajos los indígenas recibieron en pago alimentos procesados y prendas de vestir o dinero. Durante el período de sequía causada por la desviación del río, los alimentos procesados cobraron importancia y las actividades remuneradas se convirtieron en una alternativa de supervivencia”.³²⁴

Los cucapá que se permanecieron en el Valle de Mexicali, durante las primeras décadas del siglo XX siguieron sembrando pequeños espacios. En la década de los años treinta, durante el gobierno presidencial de Lázaro Cárdenas, se proyectó la recuperación de las tierras del Valle de Mexicali que entonces pertenecían a la Colorado River Land Company. Los campesinos mexicanos se unieron para apresurar la aplicación de la reforma de la tierra. Organizaron comunidades agrarias en cada rancho donde trabajaban y todas formaron la Federación de Comunidades Agrarias de Baja California. Eligieron como presidente de la Federación a Hipólito Rentería quien incluyó a los cucapás dentro de la organización. Enrique Osben era el jefe indígena cucapá que aceptó unirse a la organización.³²⁵

³²² *Ibíd.*, pp. 86, 87.

³²³ M. A. Samaniego López, *Nacionalismo y revolución...*, *Op. Cit.*, p. 121.

³²⁴ J. A. Gómez Estrada, *Op. Cit.*, pp. 87, 88.

³²⁵ Y. Sánchez Ogás, *Op. Cit.*, pp. 59, 60.

El poblado “Cucapás”, del municipio de Mexicali, Estado de Baja California, elevó solicitud de dotación de ejido con fecha 21 de febrero de 1937.³²⁶ Ese mismo año, Lázaro Cárdenas, como presidente de México, emitió un ACUERDO que normaba la tramitación, resolución y ejecución de los expedientes agrarios en el Territorio Norte de la Baja California. En él se establecía que “todo núcleo de población rural en el Territorio Norte de la Baja California, cuya existencia sea anterior al 14 de abril de 1936 –fecha en que la Secretaría de Agricultura y Fomento firmó el contrato en virtud del cual la Colorado and River Land Company, se obligó a vender mediante el sistema regido por la Ley Federal de Colonización, las tierras de su propiedad en dicho Territorio, que haya solicitado o solicite dotación ejidal, tiene derecho a que desde luego se le otorgue, de acuerdo con el artículo 27, fracción X, de la Constitución General de la República, y con las disposiciones concernientes del Código Agrario”.³²⁷

La solicitud del poblado cucapá fue procedente el 19 de marzo de 1937, y por resolución presidencial del 21 de abril, publicada en el Diario Oficial de la Federación el día 29 de abril, se le concedió la dotación de 2,340 hectáreas de tierras ejidales eriazas que se tomaron integralmente de la propiedad de la Colorado and River Land Company, consideradas suficientes para satisfacer las necesidades de los solicitantes, para la zona urbana y la parcela escolar.³²⁸ De esta manera se conformó el ejido Cucapás.³²⁹ Para 1943 los terrenos del ejido se fraccionaron en 65 parcelas de 20 hectáreas cada una, fraccionando el original ejido Cucapás en dos ejidos: “Cucapáh-Indígenas” y “Cucapáh-Mestizo”.³³⁰

Producto del desconocimiento de las leyes mexicanas y de las formas de trabajo colectivo que se trataron de implementar, los indígenas cucapá de manera paulatina fueron perdiendo sus tierras. Además, muchos de ellos no hablaban español y eso dificultó el entendimiento con los funcionarios del Departamento Agrario. Como consecuencia, a partir de 1942 se les retiraron los derechos sobre sus tierras, bajo la acusación de abandono de parcela. Entre todos los que fueron despojados,

³²⁶ AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 427, exp. 25.

³²⁷ AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 131, exp. 13.

³²⁸ AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 427, exp. 25. AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 131, exp. 13.

³²⁹ *Algunos aspectos del problema agrario en el territorio norte de la Baja California*, Mexicali, Baja California, México, 1937, p. 47.

³³⁰ AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 427, exp. 25.

solo Francisco Hernández Cucapá defendió su tierra, pero finalmente también la perdió. De esta manera, para 1946 casi todos los cucapá fueron desposeídos de las tierras ejidales.³³¹

Al perder sus tierras los cucapás siguieron sembrando y criando ganado en los alrededores del río Hardy, pero sin ser dueños de la superficie que cultivaban. Pasaron alrededor de treinta años y algunos seguían creyendo en la importancia de recuperar sus territorios ancestrales. En este contexto, en 1964 se registra la solicitud de creación de un “Nuevo Centro de Población Agrícola” promovido por el grupo denominado “Nuevo Mayor Indígena”, radicado en la colonia Venustiano Carranza del municipio de Mexicali. “Quedando a cargo del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización señalar la ubicación de este nuevo centro de población”. Además, los solicitantes señalaban que “en cumplimiento de a lo establecido por el artículo 271 de la Ley Agraria en vigor declaramos en forma expresa nuestra conformidad de trasladarnos al sitio donde se establezca el nuevo centro de población agrícola y nuestra decisión de arraigar en él.”³³²

Además, el 29 de noviembre de 1967 los habitantes del poblado Cucapá Mestizo realizaron una solicitud de dotación de agua. La solicitud se centraba en señalar como afectables las aguas del río Colorado correspondientes a México conforme al Tratado Internacional de 1944 y las del subsuelo de la región, las cuales administraban de agua al Distrito de Riego número 14. Dotándose al poblado de un total de 14, 383, 512 metros cúbicos de agua anuales, del distrito de riego del río Colorado. El volumen de agua dotado quedaba determinado por la disminución y elevación de los volúmenes del agua del río Colorado, así como, por su elevada salinidad.³³³

Y para la década de 1970 Onésimo González Sainz encabezó a 42 familias solicitantes de tierras comunales, y después de años de suscribir oficios, realizar plantones y exigir el respeto de sus derechos,³³⁴ en 1973 les fueron reconocidos sus bienes comunales a 45 beneficiarios, por un total de 143 000 hectáreas ubicadas en parte de la Laguna Salada y la sierra Cucapá. No obstante, el reconocimiento no

³³¹ Y. Sánchez Ogás, *Op. Cit.*, pp. 60, 61.

³³² AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 434, exp. 63.

³³³ AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 427, exp. 25.

³³⁴ Y. Sánchez Ogás, *Op. Cit.*, p. 66.

incluye los terrenos aledaños al Hardy, además, la Laguna Salada, en el momento de sus inundaciones se convierte en aguas nacionales y, por lo tanto, en propiedad federal y de uso público.³³⁵

Es decir, lo que en realidad recibieron fueron cerros, arena y piedra, terrenos sin posibilidades de cultivarse debido a su aridez. Además, eran dueños de la tierra más no de las aguas, que son nacionales, a lo que se suma que la laguna no tiene agua permanente, sino solo cuando el río Colorado traía excedentes e inundaciones, por lo que, durante años se puede mantener seca. Por sobre estas condiciones, para los cucapá contar con un documento que legamente avale propiedad sobre la tierra, fue de gran trascendencia, por los recursos pétreos que pudieran explotar, así como, por “recuperar” el espacio geográfico donde vivieron sus antepasados, donde recolectaron, cazaron y pescaron.³³⁶

Hasta aquí podemos observar que la principal preocupación de los indígenas cucapá, en los que va del siglo XX, es contar con acceso a tierras y agua. La cuestión de la pesca tradicional no se presenta como una de las determinantes de su supervivencia, como se muestra en las demandas de los pescadores cucapá en el 2012. La pesca la que se dedican los cucapá, en la actualidad, es de curvina golfina, en su mayoría, en un lugar conocido como "El Zanjón". El Zanjón se encuentra entre los esteros que se forman cuando sube la marea hacia el río Colorado, fenómeno conocido como "el Burro". El campamento de los pescadores ha cambiado de manera constante debido a que la fuerza de la marea destruye el bordo que conduce hasta el sitio de desembarque de las pangas. El origen de la pesca en este sitio es controversial por dos cuestiones, por un lado, se argumenta, principalmente por los pescadores, que se trata de una actividad antigua y tradicional; por otro lado, se argumenta que se trata de una actividad reciente.³³⁷ Al respecto es pertinente señalar que la práctica de la pesca fue una de las posibilidades de supervivencia desarrolladas por los cucapá, con frecuencia e importancia hasta la primera década de 1910.

De esta manera, es a partir de la segunda mitad de la década de 1970 que los indígenas cucapá se inician en la pesca con fines comerciales, trascendiendo la pesca

³³⁵ J. Villareal Rosas, *Op. Cit.*, pp. 130, 131.

³³⁶ Y. Sánchez Ogás, *Op. Cit.*, pp. 66, 67.

³³⁷ J. Villareal Rosas, *Op. Cit.*, pp. 133, 134.

tradicional de supervivencia. Así lo relata Inocencia González, en un testimonio presentado por Yolanda Sánchez Ogás, cuando señala,

“primero pescaba en los canales en paga de remos, como un año duramos así; pero un día llegó un licenciado y dijo que nos iba a conseguir un préstamo para que consiguiéramos motores y pangas, y lo consiguió. Después fui la primera que me metí a la Laguna Salada. Teníamos un carrito, un Torino, y subía la panga y nos metíamos yo y la Toña, mi hija, por el pozo del Coyote. La Toña jalaba la panga y yo pescaba. Después fue el Chato mi hijo también; era como en el 80, pescábamos con chinchorro. Sacábamos lisa, mojarra, bocón, Mexicali venía y nos compraba lo que pescábamos, todos los días. Esos diez años pescamos en la laguna. Cuando nos metíamos acampábamos cerca del pozo Coyote. Más bien esos diez años casi vivimos en la Salada. Hace como diez años la laguna se secó y nos salimos de pescar allá. Mis hijos pescan acá por el río, pero yo muy poco voy a pescar. Me puse a hacer collares de chaquiras y faldas de cáscara para vender.”³³⁸

El inicio de empleo en la pesca comercial se relaciona, de manera directa, con el período de inundación del delta del río Colorado, entre 1980 y 1985. El área que abarcaba el sitio inundado era tan extensa que abarcaba desde el cerro Las Pintas hasta la colonia Progreso, en la carretera rumbo a Tijuana. Jaramar Villareal presenta un testimonio a través del cual señala que,

"Inocencia Sainz González ayudó a constituir la primera cooperativa pesquera comercial en 1987. Le dieron cinco pangas, cinco motores y una troque. En ese tiempo se iban remando a los sitios de pesca. En la laguna salada comenzaron a pescar bocones y lisa, aunque también pescaban bocón, bagre amarillo y blanco, mojarra plateada y negra, lisa y carpa. De manera ilegal pescaban camarón. La laguna Salada era el sitio más frecuentado por los indígenas de El Mayor para pescar, “Amarrábamos la panga a los tules y nos dormíamos, cargábamos cobija, comida y todo. Dentro de la panga [...] poníamos una lámina en la proa y ahí asábamos camarones y carne, llevábamos tortillas y aguacates”.³³⁹

Antes de las inundaciones de la década de 1980 el trabajo en los campos turísticos era de las principales fuentes de ingresos para los cucapás. La gente de El Mayor, por ejemplo, trabaja como albañiles, carpinteros, plomeros, pintores, cocineros, veladores, guías para la observación de vida silvestre y en los servicios domésticos. Además, como guías en la temporada de caza de la paloma, el faisán, la codorniz o la gaviota.³⁴⁰

En la actualidad se cuenta con la existencia de tres organizaciones pesqueras dentro de la población indígena cucapá: la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá, *Chapay Seisjhiurrar*, S. A. de R. L. de C. V.; la Sociedad de Producción

³³⁸ Y. Sánchez Ogás, *Op. Cit.*, p. 102.

³³⁹ J. Villareal Rosas, *Op. Cit.*, p. 141.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 145.

Rural El Mayor Cucapá; y la Sociedad de Producción Pesquera Juañak Jahkaluath (*Indio del Río Colorado*) S. de P. R. de R. L. Las cooperativas están formadas por indígenas cucapá, de Baja California, a los que se han sumado indígenas de Sonora.³⁴¹ Estas sociedades son las que han llevado a cabo las principales manifestaciones y confrontaciones con las instituciones gubernamentales; y aquellas que han construido el discurso de la pesca tradicional indígena.

La Reserva de la Biosfera Alto Golfo y Delta del Río Colorado fue oficialmente decretada el 10 de junio de 1993, con una superficie de 934,756-25-00 ha, integrada por aguas de jurisdicción federal del Golfo de California y terrenos de los municipios de Mexicali en Baja California y San Luis Río Colorado y Puerto Peñasco en Sonora. Lo que afectó a los indígenas cucapá fue las prohibiciones respecto de ciertas especies marinas:

Artículo Décimo.- En la Reserva de la Biosfera "Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado" se declara veda total e indefinida de caza y captura de las siguientes especies: Vaquita Marina, Totoaba, Delfín Nariz de Botella, Delfín Común, Ballena Piloto, Ballena de Esperma, Ballena de Aleta, Ballena Azul, Ballena Gris, Ballena Jorobada, Lobo Marino, Palmoteado de Yuma, Pez Perrito del Desierto de Sonora, Iguana, Monstruo de Gila, Zorra; y todas aquellas endémicas, raras, amenazadas y en peligro de extinción.

Aunque el Decreto no especifica restricciones sobre la pesca de la curvina golfina, especie que argumentan los cucapá explotar tradicionalmente, si establece que

Artículo Décimo Primero. - La Secretaría de Pesca establecerá las épocas y zonas de veda para la pesca de los recursos pesqueros no incluidos en este decreto, en las porciones acuáticas comprendidas dentro de la Reserva de la Biosfera "Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado", conforme a las disposiciones jurídicas aplicables y atendiendo al programa de manejo.

Además,

Artículo Décimo Tercero. - Los propietarios y poseedores de predios ubicados en la Reserva de la Biosfera "Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado", están obligados a la conservación del área conforme a este decreto, el programa de manejo y las demás disposiciones jurídicas aplicables.

De no respetar lo establecido en el Decreto,

Artículo Décimo Quinto.- Las violaciones a lo dispuesto por el presente decreto, serán sancionadas por las autoridades competentes, en los términos de la Ley General del

³⁴¹*Ibíd.*, p. 134.

Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, la Ley Forestal, la Ley Federal de Caza, la Ley de Pesca, la Ley de Aguas Nacionales y demás disposiciones jurídicas aplicables.³⁴²

Así, desde la creación de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado en 1994 hasta la actualidad, la relación entre agentes ambientales del gobierno y los cucapá ha sido ríspida. Los indígenas argumentan que “Cuando se decreta esta área natural protegida no fuimos consultados y teníamos derecho porque nos afectaba directamente al pueblo cucapá, porque de ahí vivimos nosotros, de la pesca”.³⁴³ El caso fue remitido hasta la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), a previa revisión de una queja emitida el 2 de mayo de 2000, donde se manifestaba que “la comunidad indígena cucapá tiene sus asentamientos en los márgenes y Delta del Río Colorado, en el Estado de Baja California; que sus raíces culturales se encuentran íntimamente ligadas a las actividades pesqueras, las cuales son su único sustento económico, y al impedirse el ejercicio pleno de sus actividades, se violan los derechos humanos de sus integrantes. Señalaba, además, que los habitantes han sido desplazados a tierras áridas y se pretende que pesquen en mar abierto, donde se les dificulta realizar esta actividad. Agregando que constantemente inspectores de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente les levantan actas administrativas y aseguran sus herramientas de pesca.”³⁴⁴

En respuesta la CNDH emitió la Recomendación 8, *Caso de los habitantes de la comunidad indígena cucapá*, donde sostenía que

“...con la información que diversas autoridades proporcionaron a esta Comisión Nacional, se acreditó que a los indígenas cucapá les ha sido restringida la pesca en la Zona Núcleo de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado...”, “...reforzando lo anterior, el Reglamento de la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente en materia de áreas naturales protegidas no prohíbe las actividades de

³⁴² “DECRETO por el que se declara área natural protegida con el carácter de Reserva de la Biosfera, la región conocida como Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, ubicada en aguas del Golfo de California y los municipios de Mexicali, B.C., de Puerto Peñasco y San Luis Río Colorado, Son”, 10 de junio de 1993. <http://www.conanp.gob.mx/sig/decretos/reservas/Altogolfo.pdf>.

³⁴³ Testimonio de Hilda Hurtado presidenta de la Sociedad Cooperativa Indígena Cucapá. “Si no pescamos, no existimos: Cooperativa Indígena Cucapá”, en *La Coperacha*, Ciudad de México, 27 de mayo de 2014. <http://lacoperacha.org.mx/cooperativa-indigena-cucapa-pesca.php>. Una de las particularidades de las movilizaciones cucapá, en pro del derecho a la pesca, es que los agentes son totalmente mujeres líderes de cooperativas, como Mónica Hurtado e Hilda González. A. Bonada Chavarría, *Op. Cit.*, p. 27.

³⁴⁴ “Recomendación 8. Caso de los habitantes de la comunidad indígena cucapá”, *Comisión Nacional de los Derechos Humanos-México*, México, D. F. 2002. http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/2002/Rec_2002_008.pdf.

aprovechamiento en las zonas núcleo, lo que confirma la posibilidad de la pesca en dicha zona...”, “...adicionalmente quedó documentado en el expediente que no sólo es viable continuar explotando la pesca de la curvina, sino que el porcentaje que capturan los cucapá es aproximadamente un 10% de la cuota recomendada, lo que acredita que la pesca realizada por dicha comunidad indígena, aun cuando la realizaran en la Zona Núcleo de la Reserva, no rompe el equilibrio ecológico ni amenaza la extinción de la especie, sino por el contrario, la trascendencia que guarda la pesca para ese grupo étnico, no sólo deriva del aspecto económico, al ser su medio de subsistencia, sino por formar parte de sus costumbres y tradiciones...”.³⁴⁵

La emisión de la Recomendación 8 exponía los abusos cometidos contra los cucapá y su derecho a la pesca, así como, desmentía el argumento de que la pesca afectaba a las especies. La postura de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo, Pesca y Alimentación (SAGARPA), no sólo se mantuvo en negar el derecho a la pesca, además, implementó una veda de pesca. Los cucapá pescan 20 días, entre los meses de marzo a mayo, sin embargo, la veda establecida, en agosto de 2005, les redujo días del mes de abril al señalar que,

Primero.- Se establece veda temporal para la captura de curvina golfina (*Cynoscion othonopterus*) en las aguas marinas y estuarinas de jurisdicción federal de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, durante el periodo del 1 de mayo al 31 de agosto de cada año.³⁴⁶

Para agravar aún más la situación, el 25 de octubre de 2011 se publica, en el Diario Oficial, el *Acuerdo de cuota de captura de curvina golfina*, la cual establece que,

Artículo Primero. La Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación a través de la Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca y con base en la opinión del Instituto Nacional de Pesca establece una cuota de captura total para la pesquería de curvina golfina (*Cynoscion othonopterus*), de 2,300 toneladas de peso vivo, es decir el peso total del producto en el momento de obtenerse de su medio natural, para la temporada 2011-2012.³⁴⁷

³⁴⁵ *Ídem*.

³⁴⁶ “ACUERDO por el que se establece veda temporal para la captura de curvina golfina (*Cynoscion othonopterus*), en las aguas marinas y estuarinas de jurisdicción federal de la reserva de la biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, durante el periodo del 1 de mayo al 31 de agosto de cada año”, *Diario Oficial de la Federación*, 25 de agosto de 2005. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=2090294&fecha=25/08/2005.

³⁴⁷ Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, “ACUERDO por el que se establece la cuota de captura para el aprovechamiento de curvina golfina (*Cynoscion othonopterus*), en aguas de jurisdicción federal del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado para la temporada 2011-2012”, *Diario Oficial*, martes 25 de octubre de 2011. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/105133/08_Acuerdo_Cuota_Curvina_DOF_25_oct._11.pdf

De las 2,300 toneladas que establecía el Acuerdo como cuota de captura, el Instituto Nacional de Pesca (INAPESCA) y la Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca (CONAPESCA) establecieron un tope de captura de 460 toneladas de curvina golfina por temporada para todas las pesquerías en Baja California, indígenas y no indígenas, cuota que es del todo insuficiente para cubrir los mínimos de bienestar de las familias indígenas.³⁴⁸ Lo cual, de acuerdo con los pescadores, afectaba los ingresos y el modo de vida de 528 familias que vivían de la actividad pesquera. Los indígenas argumentaban que la restricción implicaba que cada familia tendría que sobrevivir con un ingreso anual de 5, 113 pesos, aproximadamente 14 pesos diarios. Con tal ingreso, aclaraban los cucapá, no se recuperaría ni la inversión para desarrollar la actividad pesquera.³⁴⁹

El 21 de abril de 2012 les fueron decomisadas más de 300 toneladas de curvina golfina. En esa ocasión, los indígenas cucapá bloquearon las instalaciones de la SAGARPA en Mexicali, para exigir la entrega del pescado retenido por la Comisión Nacional de Acuacultura, con el argumento de que excedieron el límite establecido de captura autorizado para ellos en el Alto Golfo de California.³⁵⁰ En el marco de esta movilización se exclamo la consigna “*Si no pescamos no existimos*”, por parte de Hilda Hurtado Valenzuela, presidenta de la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá. Argumentando que de la actividad pesquera dependían un centenar de familias de los poblados “Indiviso”, “Mayor Cucapá” y “La Puerta”.³⁵¹

La situación se agravaba porque las empresas transportadoras del producto se manifestaban en contra de mantener por más tiempo el pescado en los contenedores, por las pérdidas económicas que ello les acarrea. Como solución los cucapá plateaban la posibilidad de donar el producto a causas asistenciales. A pesar de múltiples gestiones realizadas por legisladores federales y locales de Baja California, autoridades federales y estatales y organizaciones de la sociedad civil; de la Recomendación 08/2002 de la CNDH y de la denuncia ante la Comisión

³⁴⁸ “El pueblo indígena cucapá decide realizar el bloqueo”, en *desinformémonos. Periodismo desde abajo*, Mexicali, B. C. 22 de abril de 2012. <https://desinformemonos.org/el-pueblo-indigena-cucapa-decide-realizar-el-bloqueo-mexicali-b-c-a-21-de-abril-de-2012/>.

³⁴⁹ “Pueblo cucapá: si no pescamos, no existimos”, en *Boca de Polen A. C. Red de Comunicadores*, 9 de mayo de 2012. <http://bocadepolen.org/web/pueblo-cucapa-si-no-pescamos-no-existimos/>.

³⁵⁰ Matilde Pérez U., “Si no pescamos no existimos, reclamo de indígenas cucapás a la Sagarpa”, en *La Jornada en línea*, viernes 27 de abril de 2012, p. 20. <http://www.jornada.unam.mx/2012/04/27/politica/020n2pol>.

³⁵¹ *Ídem*.

Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos (OEA) en Washington, el Comisionado de CONAPESCA, Ramón Corral, no dio paso atrás en su negativa de expedir los permisos de comercialización del producto. Ante la falta de sensibilidad de las autoridades pesqueras y al no haber más recursos legales y de negociación, invocando el Derecho de Asociación y de Reunión en vía de protesta y amparados en el Artículo 9º. Constitucional, los indígenas Cucapá decidieron iniciar una serie de acciones de resistencia civil pacífica. Desde el 21 de mayo de 2012 iniciaron un plantón permanente en la Delegación de la SAGARPA en Mexicali. La segunda acción fue el bloqueo del tráfico en la Av. Reforma y Calle “L”. Como última medida de presión de no haber en definitiva voluntad política de las autoridades federales de pesca para liberar el producto pesquero, se planteó la posibilidad de bloquear el cruce de vehículos en la Garita Centro de Mexicali.³⁵²

Raúl Ramírez Baena, presidente de la Comisión Ciudadana de Derechos Humanos del Noroeste (CCDHN), acusó que la CONAPESCA fue la responsable del decomiso que calificó de injustificado. Además, señaló el mismo Ramírez Baena, que la CONAPESCA no sólo no respetó los acuerdos previos, sino que desacató un fallo del Juzgado XII de Distrito que ordenaba devolver los cargamentos que se encontraban listos para entrega a compradores en varios contenedores. Además, argumentaba que mientras se obstaculizaba a los cucapás, por otro lado, se permitía que pescadores no indígenas del Golfo de Santa Clara, en Sonora, capturaran todo el volumen de curvina que podían. Lo que llevó a suponer que detrás de las acciones de intolerancia e insensibilidad, y sobre todo de desacato a una orden judicial federal, se encontraban fuertes intereses económicos por el producto decomisado.³⁵³

Para dar solución al conflicto, el 20 de mayo de 2014, se logró una reunión entre representantes de las cooperativas con funcionarios de diversas dependencias federales y locales para exponerles su necesidad de salir al río y buscar su sustento. “Si no pescamos, no existimos”, dijeron. En la citada reunión firmaron un documento donde acordaron la modificación del Decreto Presidencial del área protegida, a fin de que se reconociera a los “pescadores Cucapá como pobladores originarios y usuarios

³⁵² “El pueblo indígena cucapá decide realizar el bloqueo...”, *Op. Cit.*

³⁵³ “Denuncian cucapás retención injustificada de producto pescado”, *Uniradio Informa*, 22 abril de 2012. <http://www.uniradioinforma.com/noticias/bajacalifornia/112235/denuncian-cucapas-retencion-injustificada-de-producto-pescado.html>.

históricos” de la reserva, así como sus derechos territoriales y de pesca. El convenio firmado por Mario Aguilar Sánchez, titular de CONAPESCA; Jaime Martínez Veloz, de la CDI; Guillermo Aldrete Haas, delegado de la SAGARPA en Baja California, entre otros funcionarios, también señala la realización de una mesa técnica interinstitucional cuyas propuestas serán enviadas a los cucapá para su revisión y aprobación; la construcción de dos caminos de acceso seguros que no se destruyan año con año al subir la marea; así como la revisión de los casos y desistimientos de las órdenes de aprehensión producto del cierre de la carretera.³⁵⁴

Uno de los planteamientos que se propusieron para solucionar la problemática fue que la CONAPESCA otorgara un recurso a corto plazo para ese año (2014), a través del fondo de Pro-Pesca y del programa de empleo temporal de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). También se ofreció apoyar con talleres de capacitación en distintas áreas para la venta de su producto, a la par que, se establecía un compromiso para proporcionar de una empacadora con frigoríficos, a las cooperativas, para que así pudieran comercializar sus mercancías a los precios más competitivos en el mercado. De la misma manera la CONAPESCA se comprometía a seguir apoyando con permisos de pesca.³⁵⁵ Los acuerdos logrados en esta reunión tal parece que nunca se llevaron a la práctica, porque hasta la actualidad (2019) las tensiones entre los indígenas cucapá y las autoridades ambientales se sigue manteniendo la misma demanda del derecho a la pesca.

En suma, el discurso construido por los cucapá durante los momentos de movilización y conflicto, “*si no pescamos, no existimos*”, se enfocó en insistir en el proceso de desplazamiento sufrido por los indígenas cucapás de sus territorios ancestrales, así como, en lo determinante de la práctica de la pesca tradicional para la supervivencia del grupo, el respeto de los derechos humanos y el derecho de consulta. Sus objetivos se centraron en buscar que se les reconociera como pobladores originarios y usuarios históricos³⁵⁶ de las tierras y aguas del delta del río Colorado. Lo que nos lleva a concluir que más que ser dependientes de la pesca

³⁵⁴ “Si no pescamos, no existimos: Cooperativa Indígena Cucapá...”, *Op. Cit.*

³⁵⁵ David Pérez Tejeda Padilla, “Logran acuerdos los cucapá, pero el gobierno sigue criminalizando sus protestas en Mexicali”, en *Vientos. Periodismo en red*, 21 de mayo, 2014. <http://www.4vientos.net/2014/05/21/logran-acuerdos-los-cucapa-pero-el-gobierno-sigue-criminalizan-do-sus-protestas-en-mexicali/>.

³⁵⁶ Citado por J. Villareal Rosas, *Op. Cit.*, p. 137.

tradicional, durante el desarrollo de su existencia, en todo momento, se vieron condicionados por la presencia de los afluentes del Colorado.

Movilizaciones de jornaleros agrícolas en el Valle de San Quintín

La ubicación fronteriza de Baja California compartida con California, en Estados Unidos, ha favorecido la inversión y el dominio de un capital transnacional e innovaciones tecnológicas en los procesos productivos. Esta situación, a su vez, ha generado condiciones laborales precarias bajo una marcada segmentación laboral con base en los criterios de género y etnia. A su vez, esta ubicación ha incentivado la migración de población del centro y sur del país, principalmente de trabajadores indígenas, propiciando la conformación de una gran diversidad multiétnica y con movilidad nacional y transnacional; es decir, con la posibilidad de trabajar por temporadas en los campos agrícolas³⁵⁷ de Baja California, principalmente en San Quintín. A partir de la permanencia de estos trabajadores en los campos agrícolas, se observa una emergencia de formas de movilización social para resolver problemas de orden laboral, residencial, de discriminación étnica y derechos humanos en un contexto de notable debilitamiento del papel del Estado.³⁵⁸

Una experiencia inicial, de movilización por parte de los jornaleros agrícolas indígenas, se presenta en 1979 al emplazar a huelga al Rancho Nuevo, Camalú, municipio de Ensenada. En este momento se sesionaba con la intención de formar un sindicato con el objetivo de presentar, de manera legal, una serie de demandas laborales y lograr la firma de un contrato colectivo de trabajo. La huelga estalló, pero inmediatamente fue declarada ilegal por ser coalición: después se emplazó a través de la Confederación General de Trabajadores (CGT) III Sección, que correspondía al sindicato de la pesquera Mar, y también fue declarada improcedente; por último se emplazó a través de la Federación Local de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), contando con la asesoría del abogado Héctor Cárdenas San Martín,

³⁵⁷Irma Daniela Rentería Ruiz, *Practicar la interculturalidad en una escuela indígena. La diferencia y diversidad cultural en el Valle de San Quintín, Baja California*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Regionales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, México, 2018, p. 60.

³⁵⁸I. D. Rentería Ruiz, *Ibíd.*, p. 61.

pero muy poco se pudo lograr ante la desconfianza de los trabajadores hacia la CTM y, en consecuencia, el movimiento se fue desvaneciendo. No obstante, la CTM y otras organizaciones firmaron contratos con los rancheros, aunque lo establecido nunca correspondió con las demandas iniciales.³⁵⁹

Las movilizaciones desarrolladas durante la década de 1980 fueron promovidas por la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Laura Velasco, Christian Zolniski y Marie-Laure Coubés señalan que la CIOAC “ya había reclutado a trabajadores de origen indígena en los campos de Sonora, incluso los había acercado al Partido Comunista y al posterior Partido Socialista Unificado de México (PSUM). En 1984, un grupo de profesores normalistas y exmilitantes del Partido Comunista Mexicano decidieron trabajar con los obreros agrícolas, principalmente con los indígenas en Maneadero”. Lo interesante del argumento de estos autores es el señalamiento de que la CIOAC introdujo, en la figura de Benito García, al agente capacitado para movilizar a los jornaleros indígenas: “el primer reto que enfrentaron fue reclutar a simpatizantes hablantes de lenguas indígenas que intermediaran con las bases trabajadoras. A nivel nacional la dirigencia del CIOAC propone al activista, de origen mixteco, militante de la CIOAC y ya probado en Sinaloa, Benito García. Tras gestiones en 1984 llegó Benito García –a Baja California- con el encargo de organizar a los trabajadores agrícolas de San Quintín”.³⁶⁰

En 1987, la dirigencia de la CIOAC expulsa a Benito García por “traición a la clase obrera”. La expulsión tuvo como origen la crítica de otros dirigentes de izquierda, de la misma CIOAC y del PSUM por el papel del dirigente, como intermediario, ante los empresarios y las bases trabajadoras. De esta manera, las acusaciones se fundamentaban en tres momentos. El primero fue la intermediación en el pago de 3 000 pesos para indemnizar a los trabajadores agrícolas muertos en un accidente de trabajo en el campamento Los Llano, propiedad de los hermanos Canelo, el 9 de enero de 1985. La acusación no solo tomaba en cuenta que el monto

³⁵⁹ Oscar Villarino Ruiz, “Notas para la historia de los jornaleros del Sur de Ensenada”, en *Vientos. Periodismo en red*, 24 de marzo de 2015. <http://www.4vientos.net/2015/03/24/racismo-contra-jornaleros-indigenas-en-bc-un-enfoque-legal-e-historico/>.

³⁶⁰ La CIOAC se funda en el Valle de San Quintín el 30 de septiembre de 1984. Laura Velasco, Christian Zolniski y Marie-Laure Coubés, “Por un terreno propio: movilización laboral e independencia residencial”, en *De jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidad en el Valle de San Quintín*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2014, pp. 234, 235.

otorgado era menor al acordado legalmente, además, se le atribuía el cobro de dos terceras partes de lo recibido, a los familiares, por sus labores de gestión.³⁶¹

El segundo hecho fue el trato realizado por los hermanos García, con el campamento Los Llanos, por un precio menor de la caja de fresa, del ya acordado por la CIOAC. A los trabajadores se les pagaba 150 pesos por la caja de fresa, y la CIOAC había logrado un precio de 600 pesos, no obstante, con la intervención de Benito García el precio definitivo quedó en 300 pesos. García argumentaba que el patrón no podía pagar más, a lo que sumaba el riesgo de despido de trabajadores.³⁶² La tercera acusación señalaba que Benito García había recibido 10 millones de pesos de parte del gobernador, de Baja California, para la construcción de vivienda para los trabajadores en la delegación Lázaro Cárdenas, de lo que no rindió cuenta sobre el manejo de los recursos.³⁶³

La toma de decisión para expulsar a Benito García, primero de la CIOAC y luego del PSUM, no encontró consenso entre los simpatizantes y activistas de lo indígena en la región del Valle. De esta manera, en torno a la figura de Benito García se conformaron dos bloques: los que apoyaban la decisión de su expulsión de la CIOAC, y aquellos que se mostraban crípticos ante esa situación, principalmente para favorecerlo. Así, los argumentos favorables hacia el líder enfatizaban en su origen indígena y su condición de trabajador del campo. Bajo este planteamiento la situación se mostraba “como una expresión del colonialismo hacia los indígenas y cuestionaban la verdadera “independencia” de la CIOAC y la legitimidad, ética y política del PSUM para expulsar a un dirigente de adscripción indígena y de vida dedicada al trabajo del campo”. Esta situación antagónica entre proGarcía y antiGarcía llevó a una escisión, dentro del CIOAC, que dio origen al SINGOA (Sindicato Gremial de Obreros Agrícolas), que se enfocaría en demandas laborales y la ocupación de terrenos. Tras la salida de Benito García la dirigencia de la CIOAC, en el valle de San Quintín, recayó en Maclovio Rojas, indígena mixteco llegado en 1974 a Baja California. Rojas murió en 1987 arrollado por un automóvil a la edad de 24 años. Su muerte puso en debate y sospecha la legitimidad y conflictos existentes

³⁶¹Blas Manrique, “San Quintín: el valle de la muerte”, en *Semanario ZETA*, 18 de enero de 1985, pp. 28-31.

³⁶²Héctor González, “San Quintín Dividido”, en *Semanario ZETA*, 24 de abril de 1987, pp. 32, 33.

³⁶³L. Velasco, C. Zolniski y M.-L. Coubés, *Op. Cit.*, p. 240.

entre los líderes indígenas más representativos del momento –como Benito García– por confrontarse la dirigencia indígena de la CIOAC.³⁶⁴

Entre las confrontaciones internas, la principal acción colectiva de la CIOAC, durante la década de 1980, fue la huelga en el rancho El Papalote, en 1988, donde se demandaba aumento salarial y acceso al seguro social. Resultado de esta movilización el salario de los jornaleros aumento 25% y se realizaron algunas mejoras en los campamentos.³⁶⁵ Además, a finales de la década de 1980 la conformación de colonias coincidió con los conflictos laborales. Es estos momentos cuando los líderes de la CIOAC y los trabajadores asumieron como una demanda más, dentro de su consigna de lucha, la dotación de tierras que posibilitaran la salida de los campamentos.³⁶⁶

Las acciones vuelven a manifestarse a finales de la década de 1990. Para 1996 Bonfilio Herrera, Justino Herrera y Florencio Sandoval encabezaron una marcha para demandar la construcción y ubicación del “Hospital IMSS-Solidaridad”, que había sido aprobado en 1994. Mientras que, el 8 de diciembre de 1999 un aproximado de 300 jornaleros, encabezados por Justino Herrera Martínez³⁶⁷, se manifestaron en las instalaciones del rancho productor ABC, en protesta por el incumplimiento en el pago de los salarios de 900 trabajadores, atrasados por cuatro semanas. Ante la nula respuesta de los patrones, los jornaleros prendieron fuego a los invernaderos de la empresa, propagándose hasta la bodega de agroquímicos y a las oficinas administrativas. Durante este año, 1999, se llevaron a cabo 3 tomas de instalaciones por parte de los jornaleros agrícolas, todas como consecuencia por la suspensión o el atraso de sus salarios, así como, por la entrega de cheques sin fondos. Además de las protestas y demandas salariales, durante el acontecimiento los dirigentes indígenas presentaron denuncias por tortura, por parte de los agentes de la Policía Ministerial del Estado, en contra de los hermanos Benito y Celerino García Sánchez durante su

³⁶⁴Tiburcio Pérez, “CIOAC: ¿Independencia sindical?”, en *Semanario ZETA*, 1 de mayo de 1987, p. 43.

³⁶⁵ Graciela Bensusán Areous y Elena Jaloma Cruz, “Representación sindical y redistribución: el caso de los jornaleros del valle de San Quintín”, en *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 27, núm. 53, FLACSO México, 2019, p. 13.

³⁶⁶L. Velasco, C. Zolniski y M.-L. Coubés, *Op. Cit.*, p. 248.

³⁶⁷ Justino Herrera Martínez es el actual coordinador del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), en San Quintín.

detención por violentar la ley al invadir un predio. Benito García, procurador de los Derechos Indígenas para 1999, fue golpeado y torturado con descargas eléctricas.³⁶⁸

A partir de los hechos suscitados, el gobierno estatal anunció sanciones a la empresa agrícola ABC, además, procedió a embargar precautoriamente el rancho en garantía para el pago de los sueldos y demás prestaciones que estaban pendientes de ser resueltas por la parte patronal. Para ello se creó una comisión de trabajadores con el compromiso de mantener pacíficamente el proceso laboral manteniéndose pendiente a las afueras de la empresa promoviendo el cuidado de los bienes embargados a fin de no perjudicar sus propios intereses. Por otro lado, como consecuencia de la manifestación agrícola tres jornaleros fueron detenidos acusados por robo, las autoridades señalaron que los manifestantes aprovecharon el momento para realizar actos de rapiña. El saldo económico de la manifestación se calculó en alrededor de 4 millones de dólares.³⁶⁹

Durante estos últimos años de la década de los 90's el debilitamiento de la CIOAC, en el Valle de San Quintín, comienza a hacerse más notorio, a la par, de la presencia de líderes indígenas que empiezan a organizarse, principalmente, a través de asociaciones civiles, como el Frente Nacional Indígena y Campesino, A. C., la Unión Alianza Huitepec, el Grupo Heladio Ramírez López A. C., Asistencia Legal Indígena A. C., el Frente Independiente de Lucha Triqui A. C., la Asociación de Indígenas Oaxaqueños, el Frente Indígena Migrante de Huitepec, el Movimiento Indígena por la Unificación y Lucha Independiente y la Coordinadora de Comités con Jornaleros Agrícolas y Migrantes Indígenas A. C.³⁷⁰

Los líderes más representativos de las organizaciones indígenas, en el valle de San Quintín, durante la década de 1990 fueron Julio Cesar Alonso Vargas, Beatriz Chávez Pérez, los hermanos Ariosto y José Rojas, Hilario Carrasco, Isaías Vázquez Pimentel, Bonfilio Herrera Martínez, Justino Herrera, Florencio Sandoval Castillo, y los hermanos Benito y Celerino García Sánchez. De entre ellos, cuatro mantenían la

³⁶⁸ Jorge Alberto Cornejo, "Incendian jornalero instalaciones del rancho ABC, en San Quintín". <https://www.jornada.com.mx/1999/12/09/est1.html>.

³⁶⁹ "Sancionaran a jornaleros de BC por participar en manifestación violenta", en *El Informante*, México, viernes 10 de diciembre de 1999, p. 13-a.

³⁷⁰ Sara Lara y Celso Ortiz, "Alternativas Organizativas de los Trabajadores Agrícolas Migrantes en México", manuscritos del Instituto de Estudios del Trabajo. Citado por G. Bensusán Areous y E. Jaloma Cruz, *Op. Cit.*, pp. 138, 139.

influencia de la CIOAC: Florencio Sandoval, Beatriz Chávez, Justino Herrera y Julio Cesar Alonso.³⁷¹

Pero, sin duda el momento de mayor trascendencia para el movimiento de los jornaleros indígenas fue el desarrollado el 17 de marzo del 2015. Los acontecimientos fueron iniciados por parte de indígenas de adscripción étnica triqui,³⁷² mixteca y zapoteca. La principal forma de manifestación fue el bloqueo de la carretera Transpeninsular, principalmente en las delegaciones Camalú, Vicente Guerrero y San Quintín, todo ello, derivado de las denuncias, no atendidas por el gobierno estatal, realizadas por los jornaleros agrícolas del Valle de San Quintín en los meses de octubre y diciembre de 2014, donde, principalmente, se demandaba la intervención de la Secretaría del Trabajo del Gobierno de Baja California para mejorar no sólo el salario de 100 a 300 pesos, sino también, para establecer mesas de diálogo a fin de mejorar las condiciones laborales.³⁷³

En el contexto de la movilización se conformó la Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social (AONEMJUS) que convocó a la paralización de toda actividad comercial y de servicios básicos a partir de las 3 de la mañana del martes 17 de marzo, llamado al cual respondió casi la mitad de los más de 70 mil jornaleros que contabiliza ese frente. Previamente hubo dos frustradas mesas de diálogo –una el 15 de octubre de 2014 y otra el pasado 22 de enero–, en las cuales los jornaleros organizados consideraron que no se tomó con seriedad su pliego petitorio, pues no estuvieron presentes los principales actores: Juana Laura Pérez Floriano, secretaria bajacaliforniana del Trabajo, representantes sindicales ni la parte patronal. En cambio llegaron funcionarios menores a darles “más atole con el dedo”.³⁷⁴

La movilización inicia con los bloqueos de puntos estratégicos de la carretera Transpeninsular –principalmente en zonas aledañas a los ranchos agrícolas señalados

³⁷¹ “Algo de historia para recordar...”, en *Volcanes. Información dinámica para todos*, 3 de noviembre de 2017. <http://volcanes.info/2017/11/03/algo-de-historia-para-recordar-3/>. “Dónde quedo la CIOAC?”, en *Volcanes. Información dinámica para todos*, 15 de mayo de 2015. <http://volcanes.info/2015/05/15/donde-quedo-la-cioac/>.

³⁷² Angélica Jocelyn Soto, “Un año de promesas incumplidas para jornaleras de San Quintín”, en *Proceso*, 17 de marzo de 2016, <http://www.proceso.com.mx/433822/ano-promesas-incumplidas-jornaleras-san-quintin>.

³⁷³ “Crece conflicto en Baja California: jornaleros bloquean carretera Transpeninsular”, en <http://www.proceso.com.mx/398726/jornaleros-bloquean-carretera-transpeninsular>.

³⁷⁴ Juan Carlos Domínguez, “Rebelión en San Quintín”, en *Proceso*, 21 de marzo de 2015. <http://www.proceso.com.mx/399069/399069-rebelion-en-san-quintin>.

por los jornaleros como centros de vejación y excesos—, ahora con la demanda de la presencia del gobernador de Baja California, Francisco Vega de Lamadrid y del secretario federal de Gobernación, Miguel Ángel Osorio Chong, en las mesas de diálogo. Los jornaleros advirtieron: “Responsabilizamos al gobierno de cualquier acción que pueda tomar en contra de esta organización, en contra de los dirigentes, porque se les dio suficiente tiempo para platicar con ellos, y como no lo hicieron, la gente ya está cansada... son miles de trabajadores”.³⁷⁵

Y una vez más enviaron su pliego petitorio con copia al presidente Enrique Peña Nieto, en el cual se incluyen, como puntos básicos, el respeto al derecho laboral para los trabajadores agrícolas, revocación del contrato colectivo firmado por la CTM y la Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos (CROC), afiliación al Seguro Social, pago de todas las prestaciones de ley, desaparición del salario compactado, sueldo de 300 pesos al día, respeto a los derechos de las madres trabajadoras y fin del acoso sexual por parte de mayordomos y patronos. Señalaron a 12 empresas que les dan trato de esclavos y violan los más elementales derechos humanos y laborales; los dueños de algunas de esas compañías tienen ligas con funcionarios y políticos del PRI y del PAN.³⁷⁶ Ejemplos de estas empresas son los ranchos “Los Pinos” y “El vergel”.³⁷⁷

De manera sintética, el movimiento tenía como principales demandas las mejoras salariales, seguridad social, infraestructura médica y cuidados. Además, también se hicieron presentes exigencias del sector femenino, centrándose en cuatro puntos básicos:

- 1) creación de un hospital de especialidades de tercer nivel para mujeres embarazadas o con enfermedades provocadas por los riesgos de su trabajo;
- 2) guarderías de calidad para las jornaleras;
- 3) medidas contra el acoso sexual, e
- 4) inspecciones para asegurar que los empleadores cumplan las licencias de maternidad y no cometan abusos contra ellas.³⁷⁸

El mismo martes 17 de marzo, luego de varias horas de protesta, el gobernador Francisco Vega de Lamadrid acudió a San Quintín para reunirse con los

³⁷⁵ *Ídem.*

³⁷⁶ *Ídem.*

³⁷⁷ Gloria Leticia Díaz, “En San Quintín, rebelión contra un Porfiriato del siglo XXI”, en *Proceso*, 28 de marzo de 2015. <http://www.proceso.com.mx/399677/en-san-quintin-rebelion-contra-un-porfiriato-del-siglo-xxi>.

³⁷⁸ A. Jocelyn Soto, “Un año de promesas...”, *Op. Cit.*

jornaleros y establecer las mesas de trabajo, solicitadas desde el 2014. Retirado Vega de Lamadrid, Francisco Rueda Gómez, secretario de Gobierno, refirió que 230 unidades policiacas resguardarían las zonas afectadas por las manifestaciones, como San Simón, Punta Colonet y Camalú, en esta última alrededor de 400 personas tomaron la delegación.³⁷⁹

A una semana de cumplirse dos meses del levantamiento, el 11 de mayo los integrantes de la Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social acusaron a la policía estatal de Baja California de los hechos violentos registrados, el 9 de mayo, en varias comunidades de la delegación Vicente Guerrero, en el Valle de San Quintín. La activista Lucila Hernández señaló que las agresiones se concentraron en las comunidades de Lomas de San Ramón, San Juan Copala y Díaz Ordaz, donde residen los principales dirigentes del movimiento jornalero y donde el objetivo era detenerlos. Los hechos ocurrieron la madrugada del 9 de mayo cuando arribaron, a los lugares señalados, 20 patrullas y un tanque de las autoridades estatales. Acción seguida, arremetieron contra los jornaleros cuando estos se dirigían a sus centros de trabajo. Por esta razón hubo una respuesta a las agresiones por parte de los jornaleros.³⁸⁰

En el enfrentamiento las mujeres también fueron agredidas. Algunas fueron arrastradas por los uniformados, mientras otras, como las que se encontraban en los campamentos de protesta, sobre la carretera Transpeninsular, resultaron golpeadas. Además, 14 personas fueron detenidas y trasladadas a la cabecera municipal, Ensenada. Los jornaleros, como consecuencia del enfrentamiento, decidieron bloquear los caminos, utilizando piedras, y resguardar el tanque blindado de la policía estatal para impedir nuevos actos represivos.³⁸¹

El 18 de mayo el subsecretario de Gobierno del estado, Pablo Alejo López Núñez, se reunió con los voceros de la Alianza para negar que él hubiera ordenado la represión contra los jornalero, donde además, negoció que sí el movimiento

³⁷⁹ “Crece conflicto en Baja California...”, *Op. Cit.*

³⁸⁰ Angélica Joselyn Soto, “Policía estatal desató violencia en San Quintín; iba por líderes jornaleros, acusa”, en *Proceso*, 11 de mayo, 2015. <http://www.proceso.com.mx/403931/policia-de-bc-desato-violencia-en-san-quintin-iba-por-lideres-jornaleros-acusan>.

³⁸¹ *Ídem.*

desbloqueaba la carretera entonces el gobierno del estado accedería a liberar a las personas detenidas.³⁸² Y nuevamente se pronunció el tema de las mesas de diálogo.

Así, las mesas de trabajo, señaladas por Vega de Lamadrid, durante su estancia en San Quintín, llegan a un punto “satisfactorio” entre las partes, el jueves 14 de mayo. El acuerdo de la mesa –entre autoridades federales y jornaleros agrícolas, presidida por David Garay representante de la Secretaría de Gobernación-, incluía el compromiso, de las autoridades federales, los patrones y el gobernador Vega de Lamadrid, de gestionar un salario base de 200³⁸³ pesos diarios en un plazo final al 14 de junio. Por otro lado, la Secretaría de Trabajo y Previsión Social, se comprometió a través del subsecretario Rafael Avante, a otorgar conforme a los requisitos legales el registro como sindicato nacional a la Alianza de Organizaciones Nacionales, Estatal y Municipal de Justicia Social.³⁸⁴

La reunión se celebró en las instalaciones de la Administración Portuaria Integral (API) del puerto de Ensenada, el miércoles 13 de mayo, cuando llegaron los voceros de la Alianza, acompañados por jornaleros y jornaleras, quienes viajaron en cinco autobuses y seis vehículos particulares desde la delegación de Vicente Guerrero, escoltados por elementos del Ejército y la Policía Federal de Caminos y Puertos,³⁸⁵ luego de que el representante de la Secretaría de Gobernación se negó a realizar la mesa en San Quintín. Fue una negociación complicada, al inicio se estancó por casi dos horas, pues Fidel Sánchez, Justino Herrera, Bonifacio Martínez, Lucila Hernández, Fermín Salazar y Juan Hernández exigieron como condición para

³⁸² *Ídem*.

³⁸³ A la semana siguiente de llegar al acuerdo de los 200 pesos diarios de salario base, los empresarios advertían que no estaban de acuerdo a incrementar esa cifra, por lo que la propuesta para satisfacer a los jornaleros se planteó en la búsqueda de mecanismos para compensar la exigencia y llegar a una cifra cercana ya que, según Rafael Avante subsecretario del Trabajo a nivel federal, “la autoridad no tiene atribuciones para fomentar o imponer aumentos salariales. Además, el plazo del 14 de junio para aplicar el aumento de salario nunca se realizó. A un año del movimiento, el 17 de marzo de 2016, el salario de los jornaleros se mantenía por debajo de los 120 pesos diarios, de la misma manera los otros acuerdos de la mesa nunca se materializaron, los jornaleros seguían y siguen en condiciones de trabajo precarias y abusivas. Gabriela Martínez, “Sin Garantía, promesa de 200 pesos diarios a jornaleros”, en *La Jornada Baja California*, 18 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/18-05-2015/sin-garantia-promesa-de-200-pesos-diarios-jornaleros>. A. Jocelyn Soto, “Un año de promesas...”, *Op. Cit.* Fabiola Martínez, “STPS, sin atribuciones para imponer alzas salariales a jornaleros”, en *La Jornada Baja California*, 16 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/16-05-2015/stps-sin-atribuciones-para-imponer-alzas-salariales-jornaleros>.

³⁸⁴ “Gobierno compromete \$200 diarios para jornaleros”, en *La Jornada Baja California*, 14 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/14-05-2015/gobierno-compromete-200-diarios-para-jornaleros>.

³⁸⁵ Olga Aragón y Javier Cruz, “Se estanca negociación de gobierno con trabajadores agrícolas”, en *La Jornada Baja California*, 13 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/13-05-2015/se-estanca-negociacion-de-gobierno-con-trabajadores-agricolas>.

continuar el diálogo la liberación inmediata de 18 jornaleros presos, 14 de ellos encarcelados desde el 17 de marzo, en el primer día del paro general de labores, cuando tomaron la carretera Transpeninsular y se suscitaron actos de vandalismo.³⁸⁶

Aquí es importante señalar, que en primer lugar se demandaba la liberación de 4 trabajadores detenidos el 9 de mayo, a quienes Martha Flores Trejo, jueza del Juzgado Penal de San Quintín, fijó fianzas de casi 24 millones de pesos por el incendio de una patrulla y una tanqueta antimotines de la Policía Federal Preventiva, así como 2 automóviles particulares, cuando respondieron contra las agresiones de los elementos policiacos el ya señalado 9 de mayo.³⁸⁷

Los resultados de la mesa se reflejaron, además, en los siguientes acuerdos:

- 1) Iniciar la inmediata afiliación y credencialización de todos los jornaleros al IMSS, sin costo para los trabajadores.
- 2) Por ningún motivo las empresas podrán retener los salarios y se pagarán en los centros de trabajo. Se transparentarán los conceptos que integran el salario.
- 3) Programa de mejoramiento de vivienda, seguridad y condiciones de higiene en que viven los jornaleros.
- 4) Garantizar respeto a los derechos laborales con la aplicación estricta de la Ley Federal del Trabajo y el respeto a los derechos humanos, especialmente de las mujeres y sus familias, por lo que se realizarán inspecciones permanentes a los centros de trabajo.
- 5) Las empresas deberán cubrir los requisitos necesarios para certificarse como libres de trabajo infantil.
- 6) Revisar los programas sociales para que los trabajadores no pierdan su carácter de beneficiarios cuando cambian de trabajo de un campo agrícola a otro.
- 7) El gobernador del estado se reunirá con los jornaleros de la Alianza en San Quintín, antes de que concluya el mes de mayo, para atender problemas de la localidad.

Sin embargo, la principal consecuencia del movimiento fue la creación, el 28 de noviembre del 2015, del Sindicato Independiente Nacional y Democrático de Jornaleros Agrícolas (SINDJA).

Los movimientos del Valle San Quintín han posibilitado la presencia y conformación de líderes, activistas y representantes de los indígenas y trabajadores agrícolas, de entre los que podemos mencionar los siguientes: Lucila Hernández García, Fidel Sánchez, Justino Herrera, Bonifacio Martínez, Fermín Espinoza, Juan

³⁸⁶ “Gobierno compromete \$200...”, *Op. Cit.*

³⁸⁷ De manera unánime, los senadores que participaron en las negociaciones, Angélica de la Peña, presidenta de la Comisión de Derechos Humanos del Senado; Verónica Velazco, Fidel Demédis y Benjamín Robles calificaron de “desproporcionada e inadmisibles” la fianza impuesta por la jueza Flores Trejo. “Para un jornalero, el monto de esa fianza equivale a 150 años de trabajo”, dijo Fidel Sánchez y recordó que varios casos de presuntos delincuentes, incluido el hijo de un exgobernador acusado de nexos con el crimen organizado, los jueces fijaron fianzas de menos de siete mil pesos. *Ídem.*

Martínez, Erasmo Rojas, Salvador Caballero (Frente Indígena Oaxaqueño Binacional), Juan Hernández López,³⁸⁸

Dentro del proceso de movilización de los jornaleros agrícolas indígenas en Valle de San Quintín, fueron surgiendo –a la par de las muestras de apoyo³⁸⁹–, actitudes y posturas racistas respecto con el movimiento y la imagen del indígena sobre todo asociándolos con su origen oaxaqueño. A través de la red social Facebook, se crea un grupo llamado “*Exterminio de Oaxacos en B. C.*”, el 20 de marzo del 2015, ligada a la cuenta de “Márquez Javier Aguilar”.³⁹⁰

Entre la diversidad de opiniones se encontraban comentarios como “*son peores que las cucarachas*”, “*debían regresarse a su tierra*”, “*son unos cochinos*”, “*no tienen por qué pedir mejores salarios aquí ganan mejor que en Oaxaca*”, “*en Baja California no tiene por qué darse estos movimientos, que los hagan en su tierra*”. Pero, aunque se utiliza la coyuntura del movimiento para lanzar este tipo de comentarios, las actitudes racistas ya se hacía manifiesta por medio de actitudes como, “*pinches indios*”, “*pinches oaxacos*”, “*oaxaquitas*”; “*estos mixtecos, estos triquis, estos zapotecos que vienen a perturbar nuestro ambiente*”, “*los de Baja California no somos así; lo que no hacen en su tierra lo quieren hacer aquí*”; “*Ensenada para los ensenadenses*”; “*tienen costumbres diferentes a nosotros*”.³⁹¹

Este tipo de actitudes, por parte de “algunos” sectores de la sociedad bajacaliforniana, nos manifiesta dos cosas: por un lado, la permanencia la imagen estereotipada de un indígena pobre, sucio, problemático, etc. Y, por otro lado, la superación, por parte de algunos indígenas, o capacidad de manipulación de las construcciones impuestas para utilizarlas en su beneficio, que ligado con la necesidad del Estado de proyectar una imagen pluricultural que respeta la diversidad cultural de

³⁸⁸ Triqui de Oaxaca, residente en la entidad desde hace 30 años. Es fundador de la colonia San Juan Copala y del Frente Independiente de la Lucha Triqui, la cual forma parte de la Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social.

³⁸⁹ Por ejemplo, Indígenas triquis, pertenecientes al Movimiento Unificador de Lucha Triqui (MULT), tomaron las instalaciones del Consulado de los Estados Unidos, ubicado en la Plaza Santo Domingo de la ciudad de Oaxaca, en apoyo a los jornaleros oaxaqueños que fueron agredidos en días pasados en el Valle de San Quintín. Jorge A. Pérez Alfonso, “Toman triquis consulado de EU en Oaxaca como apoyo a San Quintín”, en *La Jornada Baja California*, 14 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/14-05-2015/toman-triquis-consulado-de-eu-en-oaxaca-como-apoyo-san-quintin>.

³⁹⁰ “Surge movimiento contra jornaleros de San Quintín”, en *Proceso*, 31 de marzo de 2015. <http://www.proceso.com.mx/399905/surge-movimiento-contra-jornaleros-de-san-quintin>.

³⁹¹ O. Villarino Ruiz, *Op. Cit.*

su población, ha posibilitado la conformación de lo que denominamos los agentes culturales indígenas.

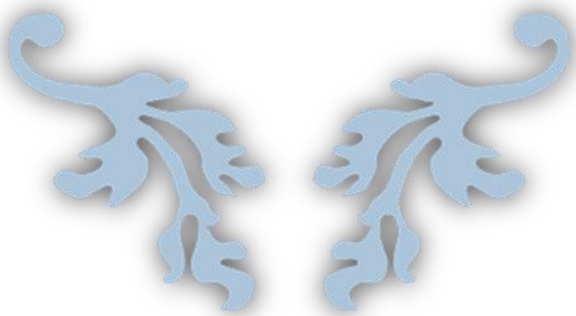
En conclusión, el movimiento indígena, manifiesto con un discurso configurado y compartido a partir de la década de 1970, encontró características diversas en los contextos global, nacional y local. No obstante, lo que se mantuvo fue la principal impronta por enfatizar la particularidad étnica y cultural de la población indígena. En el contexto mexicano punto nodal de la reivindicación indígena se desarrolló en 1994, con la emergencia del EZLN y la puesta en el debate nacional de las problemáticas y demandas indígenas. No obstante, la trascendencia del EZLN, en México se desarrollaban procesos locales de politización de la población indígena, como en Michoacán, Oaxaca, etc., que influyeron en mayor medida para que en Baja California se conformaran agentes y organizaciones indígenas.

En el contexto bajacaliforniano los procesos de concientización y politización se ligaron directamente con las problemáticas y situaciones del entorno local: migración, diversidad demográfica, condiciones laborales desfavorables, resignificación y uso de prácticas y elementos culturales tradicionales. En este sentido, el movimiento indígena nacional mantuvo poca injerencia, en relación a los escasos contactos que se establecieron desde las dirigencias nacionales y los líderes locales. Por el contrario, la política indigenista de Estado, sus agentes e instituciones, principalmente a través del Centro del Centro Coordinador Indigenista, creado en 1974 en la entidad, influyó en gran medida en la conformación del perfil del indígena bajacaliforniano, así como, de los elementos que los caracterizaran hasta la actualidad.



CAPÍTULO III

*El reconocimiento político de la
diversidad cultural de la población
indígena*



La materialización de las demandas indígenas: de la asimilación al reconocimiento en los convenios 107 y 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)

La presencia de los pueblos indígenas como actores en los organismos internacionales para impulsar el reconocimiento de sus derechos se empieza a impulsar en la década de los 50 y se consolida en los 80, del siglo XX, a partir de la creación del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas en 1982.³⁹² Dentro de la ONU, la Organización Internacional del Trabajo (OIT)³⁹³ es el primer organismo internacional que se ocupa, desde una perspectiva mundial, de la cuestión indígena. En 1953, publica un estudio monográfico - que servirá de base para elaborar el primer instrumento internacional dedicado por entero a las poblaciones, el Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales (sic), de 1957. En este estudio titulado *“Poblaciones indígenas. Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones indígenas*, se plantea ya la dificultad de definir globalmente a estos grupos. Se indica que no existe una definición universalmente válida y se propone, “a título de guía, puramente empírica, para la identificación de los grupos indígenas en los países independientes la siguiente descripción:

“indígenas son los descendientes de la población autóctona que moraba en un determinado país en la época de la colonización (o de varias olas sucesivas de conquista), llevadas a cabo por algunos de los antepasados de los grupos no autóctonos que, en la actualidad, detentan el poder político y económico; en general, los descendientes de esa población autóctona tienden a vivir en conformidad con las instituciones sociales, económicas y culturales anteriores a la colonización o a la conquista (combinadas en algunos países con un régimen semifeudal de la tierra), en lugar de incorporarse a la cultura de la nación a la que pertenecen. Si no participan plenamente en la economía y la cultura nacionales, es debido a que existen barreros de lenguaje, costumbres, creencias, prejuicios, etc. y, a menudo, un régimen anacrónico e injusto en las relaciones obrero -patronales y otros factores de orden social y político. Cuando su plena participación en la vida nacional no es frustrada por alguno de los obstáculos arriba citados, es restringida por influencias de orden histórico que producen en la mente del

³⁹²Jorge Alberto González Galván, “El artículo segundo constitucional. Los derechos de los pueblos indígenas en México”, en Orlando Aragón Andrade (Coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales- UMSNH / Secretaria de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán / Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas de la Universidad Michoacana / Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior / Congreso del Estado de Michoacán. LXXI Legislatura, 2008, pp. 172, 173.

³⁹³ La Organización Internacional del Trabajo (OIT) se creó en 1919 y se convirtió en el primer organismo especializado de las Naciones Unidas en 1946. La OIT busca promover la justicia social y los derechos humanos y laborales reconocidos internacionalmente. Organización Internacional del Trabajo, *Boletín 2007. La OIT y los pueblos indígenas y tribales*, Ginebra, 2007, p. 3.

indígena una actitud de lealtad prioritario hacia su condición de miembro de una determinada tribu; en el caso de los individuos o grupos indígenas marginales, el problema se origina en el hecho de que, tanto en el medio nacional como en el medio indígena, no son aceptados completamente o no pueden ni desean participar en la convivencia organizada de una u otra sociedad.³⁹⁴

En 1957, en su cuadragésima reunión, la OIT aprueba el Convenio 107³⁹⁵ sobre poblaciones indígenas y tribuales –que entra en vigor el 2 de junio de 1959-, y la Recomendación 104 sobre el mismo tema. La OIT no se preocupa, en este tiempo, por la pervivencia de los grupos indígenas como tales.³⁹⁶ Con ánimo paternalista, la OIT se propone, como declara en el preámbulo del Convenio 107, “integrarlos en la sociedad nacional, a fin de que se beneficien “plenamente de los derechos y de las oportunidades de que disfrutaban los otros elementos de la población”.³⁹⁷ De esta manera, la única vía que tenían los indígenas para superar la miseria y la marginación era, por tanto, la asimilación y la integración.

A partir de 1970, esta postura es objeto de críticas, tanto de los no indígenas preocupados por el tema, como de los propios afectados, que comienzan a presentar indicios de organización para defender sus pueblos e intereses. La OIT tarde en responder a las críticas hasta 1985 cuando su secretario propone al Órgano Ejecutivo una revisión y se convoca a una reunión de expertos para examina la posibilidad de revisar el Convenio 107. Esta reunión de expertos, celebrada en Ginebra del 1 al 10 de septiembre de 1986, recomienda por unanimidad la revisión urgente del Convenio 107 y subraya que “la tendencia hacia la integración del actual Convenio es inadecuada”. Estima, además, que el instrumento revisado ha de tener en cuenta las aspiraciones y necesidades indígenas y, a la vez, ha de ser realista, a fin de que lo

³⁹⁴ Yolanda Sobero, *Conflictos étnicos: el caso de los pueblos indígenas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid / Facultad de CC. de la Información / Departamento de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales, 1997, pp. 14, 15.

³⁹⁵ El Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957 (núm. 107) fue el primer intento de codificar las obligaciones internacionales de los Estados en lo que concierne a las poblaciones indígenas y tribuales. Organización Internacional del Trabajo, *Boletín 2007, Op. Cit.*, p. 6.

³⁹⁶ Y. Sobero, *Op. Cit.*, pp. 15-18.

³⁹⁷ Organización Internacional del Trabajo, *Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribuales. Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribuales en los países independientes*, Ginebra, 1957. http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107.

ratifique el mayor número de Estados y permita mejorar la situación de los pueblos indígenas y reforzar la protección de sus derechos.³⁹⁸

Tras esta reunión de expertos, la OIT convoca, para junio de 1988, una Conferencia para revisar el Convenio 107. Previamente, envía un cuestionario a los países miembros (en algunos casos, también contestan organizaciones empresariales y sindicales) para que den su opinión sobre los puntos a revisar. Una de las cuestiones se refiere a la sustitución de “la expresión “poblaciones” por “pueblos” a fin de reflejar la terminología utilizada en otras organizaciones internacionales y por estos propios grupos”. Se reciben 32 respuestas, de las que 26 son afirmativas, 2 negativas y otras 4 incluyen precisiones³⁴. Canadá y Ecuador consideran innecesario el cambio y proponen que se conserve el término “población”. Canadá indica que la palabra “población” no es peyorativa y que es utilizada en determinados organismos de la ONU. En junio de 1988, los debates sobre la revisión del Convenio 107 se centran, como no podía ser menos, en los temas más conflictivos de la relación indígenas/estado: el término “pueblo”, la cuestión de las tierras y territorios, el desarrollo y el derecho a las leyes consuetudinarias.³⁹⁹

Es en este contexto que se adopta el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo, el 27 de junio de 1989, en Ginebra Suiza.⁴⁰⁰ La importancia de este documento estriba en que se trata de un marco legal, a través del cual se ha dado cauce constitucional, en buena parte del mundo, a los movimientos étnicos que se han apropiado estratégicamente su instrumentación. Además, de que a través de este documento se pretende abandonar el integracionismo indigenista y aceptar el “etnodesarrollo”, en virtud del cual todos los pueblos acuerden libremente su estatus político y persigan

³⁹⁸ Y. Sobero, *Op. Cit.*, p. 18.

³⁹⁹ *Ibid.*, pp. 20, 21.

⁴⁰⁰ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, “Convenio 169...”, *Op. Cit.*, p. 3. A finales de los años ochenta se convocó a una consulta para hacer el borrador de la propuesta del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). México alegó una supuesta debilidad de organizaciones (indígenas) para discutirlo. Sin embargo, y a pesar de esta exclusión y del papel del representante nacional en la reunión en Génova (1989), el gobierno mexicano (con Carlos Salinas de Gortari en la presidencia) ratificó este convenio el de septiembre de 1990 por considerarlo un adelanto sustancial en las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Con esto, se convirtió en el segundo en hacerlo y el primero en América Latina. I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 85.

autónomamente el desarrollo económico, social y cultural, pudiendo disponer de su riqueza y recursos naturales para sus propios fines.⁴⁰¹

El Convenio se presenta como una nueva norma para comprender y acercarse a la situación cambiante de los pueblos indígenas y tribales del mundo. A través del cual los Estados nacionales –que han ratificado el convenio- reconocen y se comprometen en asumir la responsabilidad de proteger los derechos de los pueblos y garantizar el respeto de su integridad. Brindando igualdad de derechos y oportunidades, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres, tradiciones, sus órganos representativos, su derecho consuetudinario, y sus instituciones, sin obstáculos ni discriminación. Además de adoptar medidas especiales para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos. Respeto a la importancia especial que reviste la relación de los pueblos con sus tierras o territorios, reconociéndoseles el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, así como, el derecho a la utilización, administración y conservación de sus recursos naturales. Asimismo, la ley preverá sanciones contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos. El reconocimiento del derecho de los pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, promoviendo la enseñanza de la lectura y la escritura en su propia lengua indígena, para la cual, se adoptarán disposiciones para su preservación y desarrollo. Facilitar los contactos y cooperación económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, etc.⁴⁰²

Por otro lado, el Convenio, señala Ivy Jacaranda Jasso como puntos centrales:

- a) Es un rechazo a la asimilación y un reconocimiento al pluralismo.
- b) Marca un cambio en el sujeto de derechos de poblaciones a pueblos, lo cual tiene que ver con las connotaciones de “pueblo” en la ley internacional.
- c) Reconoce la inequidad sufrida por los pueblos indígenas contemporáneos y la violación de sus derechos humanos.
- d) Reconoce la íntima relación entre identidades indígenas, recursos naturales y tierra, aunque introduce una débil concepción de territorio y hábitat.

⁴⁰¹ José Emilio Ordoñez Cifuentes, “Antecedentes doctrinarios del derecho internacional público moderno: integracionismo e indigenismo de participación”, en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, pp. 114, 119.

⁴⁰² Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, “Convenio 169...”, *Op. Cit.*, pp. 19.

- e) Asigna un estatus a los pueblos indígenas como actores políticos con derecho a participar en la formulación, aplicación y evaluación de legislación y políticas que los afectan y en su desarrollo social, económico, regional ⁴⁰³

Pero ¿Cómo fue que un organismo que regula las condiciones del trabajo en el mundo se interesó en reconocer los derechos de los pueblos indígenas? La Organización Internacional del Trabajo emprendió varias acciones y demandas sobre los derechos de los indígenas desde 1921 hasta 1989 que se adopta el Convenio 169. Entre las acciones destacan: la propuesta de estudios sobre las condiciones laborales de los trabajadores indígenas (1921); la creación de la Comisión de Expertos en Trabajo Nativo (1926); la celebración de la Primera Conferencia de los Estados de América Miembros de la Organización Internacional de Trabajo, celebrada en Santiago, Chile en 1936, donde se propuso que los países de América Latina proporcionaran un informe sobre la situación económica y social de los indígenas (el cual sólo Perú realizó); la celebración de la Segunda Conferencia de los Estados de América Miembros de la OIT, celebrada en La Habana, Cuba en 1939, donde se renovó la propuesta de la primera conferencia, enviando un cuestionario a los países; la celebración de la Tercera Conferencia de los Estados de América Miembros de la OIT, celebrada en la ciudad de México en 1946, donde se hicieron las propuestas de crear una Subcomisión Especial encargada del Estudio de las Cuestiones Indígenas, y de una Comisión de Expertos sobre los Problemas Sociales de las Poblaciones Indígenas del Mundo, ambas desde el punto de vista de su condición de trabajadores y no antropológico; en 1949 la celebración de la Cuarta Conferencia de los Estados de América Miembros de la OIT, en Montevideo, Uruguay, donde se propuso que la Comisión de Expertos en Trabajo Indígena atendiera la capacitación, seguridad y asistencia social de los indígenas, y que se elaboraran estudios monográficos por países sobre la distribución demográfica y ocupacional de los indígenas, y en 1953 la publicación de *Poblaciones indígenas. Condiciones de vida y trabajo de las poblaciones autóctonas de los países independientes*.⁴⁰⁴

Entre las medidas legislativas, en materia indígena, emprendidas por la Organización Internacional del Trabajo, destacan los siguientes Convenios y Recomendaciones: el Convenio 29 sobre el trabajo forzoso (1930); el Convenio 50

⁴⁰³I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, pp. 85, 86.

⁴⁰⁴J. A. González Galván, *Op. Cit.*, pp. 173, 174.

sobre reclutamiento de trabajadores de indígenas (1936); el Convenio 64 sobre los contratos de trabajo en lengua originaria a los trabajadores indígenas aprobado en 1939; el Convenio 65 sobre la derogación de sanciones penales a trabajadores indígenas por incumplimiento del contrato (1939; Recomendaciones relacionadas: 50 sobre a duración mínima de los contratos escritos de los trabajadores indígenas; 59 sobre la inspección del trabajo indígena); el Convenio 66 sobre los trabajadores migrantes (1947; Recomendaciones relacionadas: 62 sobre trabajadores emigrantes; 100 sobre la protección de los trabajadores emigrantes en los países y territorios insuficientemente desarrollados); el Convenio 86 sobre la duración máxima de los contratos de trabajo a trabajadores indígenas (1947); el Convenio 104 sobre la confirmación de la abolición de sanciones penales a trabajadores indígena por incumplimiento de trabajo (1955); el Convenio 107 sobre las poblaciones indígenas y tribales (1957; Recomendación relacionada: 104 sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras tribales y semitribales en los países independientes); el Convenio 110 sobre las plantaciones (1958; Recomendación relacionada: 110 sobre las condiciones de empleo de los trabajadores de las plantaciones); el Convenio 111 sobre la discriminación en el empleo y la ocupación (1958; Recomendación relacionada: 111 sobre discriminación en materia de empleo y ocupación); el Convenio 122 sobre la política del empleo (1946: Recomendación relacionada: 122 sobre la política de empleo); el Convenio 141 sobre la organización de trabajadores rurales y su función en el desarrollo económico y social), y el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989).⁴⁰⁵

Así, el Convenio 169 emerge como la más importante arma jurídica que los pueblos indígenas han tenido para justificar y exigir el reconocimiento de sus derechos -los derechos culturales, económicos, políticos y sociales de los pueblos indígenas y tribales-, por parte de los gobiernos de los países que lo han ratificado.⁴⁰⁶ Cabe destacar que los Estados latinoamericanos han estado entre los primeros países en ratificar el Convenio 169, para así dotarla del estatus de ley nacional.⁴⁰⁷ De acuerdo a los datos proporcionados por la página oficial de la Organización

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 174, 175.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 175.

⁴⁰⁷ W. Assies, *Op. Cit.*, p. 21.

Internacional del Trabajo (OIT), el Convenio 169, hasta la actualidad, ha sido ratificado por los siguientes países:

Países ratificadores del Convenio 169 de la OIT hasta el 2017

País	Fecha	Estatus
Noruega	19 junio 1990	En vigor
México	05 septiembre 1990	En vigor
Colombia	07 agosto 1991	En vigor
Bolivia	11 diciembre de 1991	En vigor
Costa Rica	02 abril 1993	En vigor
Paraguay	10 agosto 1993	En vigor
Perú	02 febrero 1994	En vigor
Honduras	28 marzo 1995	En vigor
Dinamarca	22 febrero 1996	En vigor
Guatemala	05 junio 1996	En vigor
Países Bajos	02 febrero 1998	En vigor
Fiji	03 marzo 1998	En vigor
Ecuador	15 mayo 1998	En vigor
Argentina	03 julio 2000	En vigor
Venezuela	22 mayo 2002	En vigor
Dominica	25 junio 2002	En vigor
Brasil	25 julio 2002	En vigor
España	15 febrero 2007	En vigor
Nepal	14 septiembre 2007	En vigor
Chile	15 septiembre 2008	En vigor
Nicaragua	25 agosto 2010	En vigor
República Centroafricana	30 agosto 2010	En vigor

Fuente: Organización Internacional del Trabajo. http://www.ilo.org/dyn/normle_x/es/fp=1000:11300:14096962077153:::P11300_INSTRUMENT_SORT:3

Con el antecedente inmediato de la adopción del convenio 169 de la OIT, la década de los noventa se presenta como el momento de mayor impulsó a las reivindicaciones del mundo indígena. Sobre todo, a partir del año de 1992, en el contexto de la campaña continental *500 años de resistencia indígena, negra y popular*, con la cual los diversos movimientos indígenas del continente americano protestaban por las celebraciones que los gobiernos impulsaban con motivo de los cinco siglos de la invasión europea al continente americano los movimientos indígenas transformaron sustantivamente sus formas de manifestación política y sus demandas. En el primer caso dejaron de ser apéndices de los movimientos campesinos, que siempre los colocaban a la en segundo plano tanto en su participación como en sus reivindicaciones, convirtiéndose en sujetos políticos ellos mismos; en el segundo, denunciaron el colonialismo interno que en los Estados nacionales ejercían contra ellos, exhibieron al indigenismo como una política para

encubrir su situación colonial y reclamaron su derecho a la libre determinación, como pueblos que son.⁴⁰⁸

Los indígenas como sujetos de derecho: las reformas constitucionales

Dentro de las principales preocupaciones del movimiento indígena latinoamericano, estaba la demanda de reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas y la garantía de sus derechos colectivos en las constituciones, para lo cual se pretendía alcanzar grandes modificaciones legislativas y políticas. Se desató así una fiebre legislativa en donde se legislaba más que para reconocer derechos, para que la clase política no perdiera legitimidad.⁴⁰⁹ De esta manera la “cuestión indígena” ha debido ser incorporada a las “agendas políticas” de los programas de gobierno latinoamericanos, en especial donde la población indígena es importante. En América Latina la cuestión de las minorías, de las nuevas identidades, de la reaparición de las relaciones sociales primarias tiene su máxima expresión en la “cuestión indígena” No es que no existan otros “grupos minoritarios”, sin embargo, la cuestión indígena es la que más peso tiene.⁴¹⁰

En consecuencia, durante la década de los noventa, del siglo pasado, tuvieron lugar varias reformas constitucionales en América Latina a fin de reconocer a los países como repúblicas multiétnicas, multiculturales y multilingües. De esta manera, el fundamento teórico del nuevo discurso multicultural de América Latina tiende a ser el de la identidad y de los derechos indígenas.⁴¹¹ Una de las características notables de esas nuevas constituciones es el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica, o del carácter pluricultural y multiétnico de los Estados de América Latina. De diferentes maneras y en grado mayor o menor dichas constituciones han ido incorporando o reformulando el reconocimiento de los pueblos indígenas y el respeto para con ellos. Han llegado a incluir referencias a las tierras poseídas

⁴⁰⁸ F. López Bárcenas, “Las autonomías indígenas...”, *Op. Cit.*, p. 11.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, pp. 14, 15.

⁴¹⁰ J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 24, 37.

⁴¹¹ Roger Plant, “Los derechos indígenas y el multiculturalismo latinoamericano: lecciones del proceso de Paz en Guatemala”, en Willem Assies, Gemma Van der Haat y André Hoekema (editores), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999, p. 60, 61.

tradicionalmente, a las “autoridades tradicionales” y a la jurisdicción y administración de la justicia de acuerdo con “sus propias normas y prácticas”.⁴¹²

De esta manera, la cuestión del reconocimiento se ha puesto en el centro de la demanda indígena. Las constituciones latinoamericanas reconocen que sus proyectos de naciones ya no son la aspiración de ser una cultura nacional, homogénea culturalmente, mestiza, sino que sus proyectos de nación son la construcción de relaciones sociales, políticas, económicas y jurídicas pluriculturales, pluriétnicas, plurilingües.⁴¹³ La era del reconocimiento jurídico para los pueblos indígenas en América Latina apenas rebasa tres décadas. En 1986 se incluyó por primera vez a los pueblos indígenas de Guatemala en la Constitución de aquel país centroamericano, a partir de ese momento se empezó a consolidar la tendencia de reconocer derechos a los indígenas en las cartas magnas de los Estados Latinoamericanos.⁴¹⁴ Así, siguiendo la experiencia guatemalteca, Colombia reformó la Constitución en 1991, México realizó una reforma en el año 1992 que reconoce parcialmente la existencia de pluriculturalidad, en especial en materia lingüística, Paraguay realizó una Reforma Constitucional en 1992 que incorpora la realidad indígena de ese país, donde el guaraní es lengua oficial y hablada por buena parte de la población, Perú agregó algunos elementos acerca de la cuestión indígena en el año de 1993, Argentina incorporó quizá por primera vez a la Constitución una especial referencia a los “aborígenes” como se les denomina en ese país, en 1994, y en Ecuador han habido varios intentos de reconocimiento en diversas legislaciones (1996 y 1998). En Chile la Reforma Constitucional presentada por el presidente Aylwin fracasó en el Congreso, y Guatemala está a la espera de reformar su Constitución como parte de los compromisos de los Acuerdos de Paz. A esta lista habría que agregar la mención que la Constitución brasilera de 1988 hizo de “os indos”.⁴¹⁵

⁴¹² W. Assies, *Op. Cit.*, p. 21.

⁴¹³ J. A. González Galván, *Op. Cit.*, p. 171.

⁴¹⁴ Orlando Aragón Andrade y Gladys Montero Tapia, “Los pueblos indígenas ante la Constitución de Michoacán”, en Orlando Aragón Andrade (Coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales- UMSNH / Secretaria de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán / Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas de la Universidad Michoacana / Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior / Congreso del Estado de Michoacán. LXXI Legislatura, 2008, p. 205.

⁴¹⁵ J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 127. 128.

Sin duda, la ratificación del Convenio 169 de la OIT influyó para que se llevaran a cabo tales reformas constitucionales, no obstante, algunos países de Latinoamérica realizaron acciones tendientes al reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas como entes diferenciados de la población general de los países en años anteriores a la ratificación de dicho convenio, como puede verse en el siguiente cuadro.

Países latinoamericanos que impulsaron reformas constitucionales reconociendo la diversidad cultural de su población

País	Año de la reforma constitucional
Argentina	22 agosto 1994
Belice	21 septiembre 1981
Bolivia	6 febrero 1995
Brasil	5 octubre 1988
Chile	1993
Colombia	4 septiembre 1991
Costa Rica	1977
Ecuador	10 agosto 1998
El Salvador	31 enero 1992
Guatemala	14 enero 1986
Honduras	14 enero 1986
México	1992
Nicaragua	1 febrero 1995
Panamá	1972, 1983, 1994
Paraguay	7 septiembre 1993
Perú	1993
Uruguay	8 diciembre 1996
Venezuela	15 diciembre 1999

Fuente: W. Assies, *Op. Cit.*, p. 21. Cletus Gregor Barié, *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / ABYA YALA, 2003. J. A. González Galván, *Op. Cit.*, p. 171.

Como ya se ha señalado, un rasgo notable de las reformas constitucionales, impulsadas desde las últimas dos décadas del siglo pasado hasta nuestros días, es el reconocimiento de su carácter pluricultural o multiétnico. Sin duda, este hecho refleja el peso de los fenómenos étnicos en los procesos políticos latinoamericanos y el surgimiento de nuevos movimientos y formas de organización de los pueblos indígenas. Sin embargo, los pueblos indígenas no son los únicos actores en la arena política y las reformas constitucionales de los Estados son el resultado de un proceso

complejo, plagado de contradicciones.⁴¹⁶ Por una parte, las políticas sociales de inspiración revolucionaria (como las indigenistas) fueron percibidas como acciones negativas para el desarrollo del país, por lo que fueron replanteadas profundamente. En ese momento el Estado dejó de tener un papel central en el desarrollo económico del país y abandonó sus antiguas obligaciones para ahora dejarlas en manos de otras entidades como la sociedad organizada. En el campo de la política indigenista se pasó del discurso del integracionismo al del reconocimiento, así como a la aparición de nuevos actores como las Organizaciones No Gubernamentales que facilitaron y en ocasiones promovieron la organización independiente de los pueblos indígenas.⁴¹⁷

Por otro lado, no se puede ignorar que estos cambios también se encuentran bajo la lógica de la reforma del Estado. En efecto, en la segunda parte de la década de los setenta, el Estado mexicano abandonó su antiguo modelo económico, para sustituirlo por uno de corte neoliberal. Este giro significó un cambio y replanteamiento del papel y las obligaciones que el Estado tenía con la sociedad.⁴¹⁸ De esta manera, la agenda de la reforma ha sido moldeada asimismo por asuntos tales como las “transiciones democráticas”, las crisis de legitimidad, las crisis fiscales, las políticas de ajuste estructural y el movimiento hacia el neoliberalismo. La conjunción de la liberalización política y el proceso de reestructuración económica con la reforma del Estado han propiciado oportunidades e incentivos para la politización de la identidad indígena.⁴¹⁹

Otro cambio que no puede dejarse de lado es el auge de los derechos humanos en el ámbito internacional. En efecto, desde el fin de la segunda guerra mundial en las organizaciones internacionales, como las Naciones Unidas se empezó a poner cada vez más énfasis en la creación de instrumentos jurídicos para la protección de los derechos humanos. En poco tiempo el discurso de los derechos del hombre fue aceptado, al menos retóricamente, por prácticamente todos los Estados ante la presión de la comunidad internacional. Este espacio fue aprovechado por las organizaciones indígenas para presionar desde organismos como las Naciones

⁴¹⁶ W. Assies, *Op. Cit.*, p. 22.

⁴¹⁷ O. Aragón Andrade y G. Montero Tapia, *Op. Cit.*, p. 206.

⁴¹⁸ *Ídem.*

⁴¹⁹ W. Assies, *Op. Cit.*, p. 22.

Unidas y la Organización Internacional del Trabajo, a sus Estados para que les reconocieran derechos en sus cuerpos legales.⁴²⁰

El espacio a nivel internacional de los derechos humanos fue muy rentable para las organizaciones indígenas a la hora de abrir discusiones en sus propios Estados nacionales, ya que con el cambio hacia el neoliberalismo los Estados se convirtieron más vulnerables frente a las disposiciones y políticas de los organismos internacionales como la ONU y la OIT. Sin embargo, la debilidad de los Estados no sólo se limita al discurso de los derechos humanos, sino a las disposiciones económicas de organismos como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional que afectan fuertemente a los intereses de las comunidades y pueblos indígenas.⁴²¹

En teoría, el reconocimiento formal de la multiétnicidad y del pluriculturalismo en las constituciones de los Estados latinoamericanos marca una ruptura con un pasado caracterizado por la segregación subordinada de la época colonial, la integración forzada del liberalismo republicano decimonónico y las posteriores políticas de asimilación del indigenismo. El surgimiento de nuevas formas de movilización y de la política de la identidad por parte de los pueblos indígenas ha encontrado eco en las nuevas constituciones que extienden la promesa de un nuevo pacto social que debe traducirse en reformas efectivas en las estructuras de los Estados existentes.⁴²² Aunque los avances en esas líneas son muy escasos hasta la actualidad, se continúan legislando, pero sin aplicar lo legislado.

Las reformas de los artículos 4° y 2° constitucionales en México

En México se han desarrollado diversos eventos, acontecimientos, propuesta, ratificaciones y reformas tendientes a contemplar el respeto y apoyo a los distintos pueblos indígenas. Los antecedentes de estas acciones las podemos ubicar desde el período colonial hasta los últimos grandes avances en derecho indígena a nivel nacional e internacional. En el siguiente cuadro se realiza un breve recuento al respecto.

⁴²⁰ O. Aragón Andrade y G. Montero Tapia, *Op. Cit.*, p. 207.

⁴²¹ *Ídem.*

⁴²² W. Assies, *Op. Cit.*, p. 122.

Principales acciones considerando la cuestión indígena en México 1543-2007

Año	Acontecimiento, propuesta, ratificación, reforma
1543	Bartolomé de las Casas, reclamó para los indios el trato de “gentiles” y rechaza el de “infieles”, y con esto logra que se otorgue su capacidad para “disfrutar de los derechos que la ley natural reconoce a todos los hombres, como el derecho a la libertad y la propiedad”
1555	-La legislación Real o Central, recoge y ratifica, por lo general, las disposiciones con el que el Virrey y la Audiencia van arbitrando solución a los problemas de la Colonia, y de respuesta a las quejas y peticiones de los grupos interesados –religiosos, españoles, indios, etc.- -Las antiguas costumbres indígenas, mandadas observar por la R.C., siempre que no fuesen contrarias a la religión ni a las leyes.
Constitución de Cádiz 1812	En su artículo 335, fracción X, especifica que tocará a las diputaciones (refiriéndose a las diputaciones provinciales) lo siguiente: «Décimo: “Las diputaciones de las provincias de ultramar velarán sobre la economía, orden y progreso de las misiones para la conversión de los indios infieles, cuyos encargados les darán razón de sus operaciones en este ramo, para que se eviten los abusos: [...]”.
Constitución de 1824	En su artículo 50 fracción II dice: “arreglar el comercio con las naciones extranjeras y entre los diferentes estados de la federación y tribus de los indios”.
1911	Se incluyó en el Plan de Ayala formulado por Emiliano Zapata, “la restauración del sistema ejidal para los pueblos agrícolas indígenas y no indígenas mediante restitución o dotación de tierras expropiadas”
1915	Francisco Villa, decretó la dotación de tierras para los pueblos indígenas, considerando que la población no indígena tendría capacidad de comprarlas, pero no así los indios, por lo que éstos debían quedar bajo custodia especial del Estado.
1916	Venustiano Carranza convocó a un Congreso Constituyente en la cual la cuestión indígena no era un tema prioritario en la agenda nacional. Así se reflejó tanto en la iniciativa presentada por él mismo como en el debate de los congresistas. Ambos no profundizaron en la diferenciación específica de las etnias existentes en el país para recoger sus derechos y plasmarlos en el texto constitucional. Éstos habrían de quedar englobados dentro de la clase social campesina, exclusivamente relacionados con el problema de la tenencia de la tierra, al que se le dio respuesta con el artículo 27 constitucional. Para los constituyentes los indígenas eran campesinos y, por lo tanto, no ameritaban un tratamiento diferente al resto de la clase.
1921	Se crea el Departamento de Educación y Cultura para la raza indígena.
1924	Se establece el primer Internado Indígena llamado “Casa del Estudiante Indígena”, el cual fue convertido más tarde en el Internado Nacional de Indios.
1926	Se creó el Departamento de Antropología, dependiente de la Secretaría de Agricultura, para brindar apoyo a los pueblos indígena, así como el Departamento de Ecuación y Cultura Indígena, en la Ciudad de México.
1934-1940	Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, se creó el Banco de Crédito Ejidal y el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) como un ministerio.
1937	Se crea el Departamento de Educación Indígena.
1938	Mediante una Ley se creó el Instituto Nacional de Antropología e Historia.
1940	Se presentó el Primer Congreso Indigenista Interamericano, que tuvo lugar en Pátzcuaro, Michoacán, del cual surgió el Instituto Indigenista Interamericano.
1942	El Presidente Ávila Camacho creó la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
1945	La Secretaría de Educación Pública (SEP), establece en su seno el Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas.
1948	El Ejecutivo Federal promulgó la Ley que creó al Instituto Nacional Indigenista.
1959	México ratificó el Convenio N°.107 de la OIT “Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”
1963	El reconocimiento de la educación bilingüe como instrumento de asegurar la lengua vernácula como para la castellanización.
1981	México ratificó el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

1989	Se instaló la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México, del INI, a la que se le encargó estudiar “la pertinencia de una reforma constitucional encaminada a crear los instrumentos jurídicos necesarios para superar la injusticia que afecta a los pueblos indígenas”.
1991	México ratifica el Convenio Núm. 169, sobre Pueblos Indígenas y tribales, de la OIT.
1992	Reforma del artículo 4 constitucional donde se reconoce la composición pluricultural de la Nación descansada en sus pueblos indígenas.
1994	Se desarrolla el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en el Estado de Chiapas. En su comunicado inicial hizo saber que su propósito era establecer un régimen socialista en México, justificando su acción en el rezago social ancestral en que habían vivido las comunidades indígenas, esto es, la injusticia social que padecían.
1995	El Ejecutivo Federal envió al Congreso de la Unión, la denominada “Ley para el Diálogo, La Conciliación y la Paz Digna en Chiapas”, en la cual se creó la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA).
1996	Los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena se firmaron en este año, en el pueblo tzotzil de San Andrés entre el gobierno de Ernesto Zedillo y el EZLN.
1998	El Ejecutivo Federal envió a la Cámara de Senadores la iniciativa para reformar los artículos 4º, 18, 26, 53, 73, 115 y 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
1998	Proyecto del PAN, la cual introdujo un concepto totalmente nuevo que no se había dado en toda la discusión sobre la constitucionalización del derecho indígena: las cartas municipales.
2000	Iniciativa del entonces Presidente Vicente Fox (COCOPA), enviada al Congreso.
2001	Reforma del artículo 2 constitucional.
2007	La Asamblea General de la ONU, aprobó la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas.

Fuente: “Derechos indígenas” en *Estudio teórico conceptual, de antecedentes e iniciativas, presentes en la LIX Legislatura y en los dos primeros años de ejercicio de la LX Legislatura (primera parte)*, Cámara de Diputados LX Legislatura / Centro de Documentación y Análisis, julio, 2008, pp. 11-13. <http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/spi/SPI-ISS-14-08.pdf>

La información, contenida en el cuadro anterior, nos muestra la diversidad de acciones que se han desarrollado en México para atender la cuestión indígena. No obstante, de entre la diversidad trascienden cuatro acontecimientos por la relevancia política que ha significado para la población indígena del país: 1) la ratificación del convenio 169 de la OIT en 1989; 2) la reforma del artículo 4 constitucional de 1992; 3) la reforma del artículo 2 constitucional en 2001; y 4) la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007. A continuación, nos enfocaremos, específicamente en las reformas de los artículos constitucionales.

Las reformas constitucionales relativas a los derechos indígenas en la época contemporánea, han sido producto de la presencia de los pueblos indígenas en la escena política nacional. De igual manera, reflejan la escasa voluntad política de la

clase gobernante para reconocer los derechos de estos pueblos y garantizarlos en la Carta Magna. La primera reforma data de 1992 cuando el gobierno federal – aprovechando la cercanía de los 500 años de la invasión española al continente americano– promovió una adición al artículo cuarto de la Constitución Federal para reconocer la existencia de pueblos indígenas en su seno y hacer efectivos sus derechos.⁴²³ Eso fue lo que se dijo, pero en el decreto del 28 de enero lo que se publicó fue una norma declarativa de la pluriculturalidad de la nación mexicana, misma que obtenía su sustento en la presencia originaria de los pueblos indígenas, en los siguientes términos,

Artículo 4º. - La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.⁴²⁴

En la discusión que se desata acerca de la modificación del artículo cuarto constitucional, el nuevo movimiento étnico-comunal y los funcionarios indígenas empleados en instituciones gubernamentales coinciden en la reivindicación de un “derecho a la diferencia étnica”. Aun cuando no se consigue evitar la imposición oficial del gobierno de Salinas de Gortari, éste se ve obligado a incluir en el artículo cuarto un primer reconocimiento de la “composición pluricultural” de México y de los “derechos y costumbre tradicionales” de sus pueblos indios. Sin embargo, como estos derechos no se especifican ni se concretizan de forma jurídica, en la práctica no son reclamables. A pesar de estas limitantes, la apertura de un proceso de reforma constitucional marca el primer hito de las nuevas plataformas y coaliciones surgidas en torno al debate sobre el Quinto Centenario, puesto que por vez primera reconoce la existencia y vigencia de derechos colectivos e introduce la “diferencia étnica” como fuente de derechos.⁴²⁵

Así, el reconocimiento que se hacía en esa norma era como componente de la pluralidad cultural de la nación, y sólo de manera indirecta se podía establecer la

⁴²³ Francisco López Bárcenas, *Legislación y derechos indígenas en México*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria / Cámara de Diputados LXI Legislatura, 2010, p. 49.

⁴²⁴ “Decreto por el que se reforma el Artículo 4o...”, *Op. Cit.*

⁴²⁵ G. Dietz, “Del indigenismo al zapatismo...”, *Op. Cit.*, p. 86.

consideración de los pueblos indígenas como sujetos de derecho. Es más, la propia norma jurídico-constitucional restringía los derechos que se les pudieran reconocer a los pueblos indígenas a los de carácter cultural y sólo aquellos que la ley secundaria eventualmente llegara a establecer. La disposición constitucional seguía en la lógica de negar los derechos políticos y económicos, que son los fundamentales para la existencia de los pueblos indígenas, el respeto de sus derechos y la seguridad de su existencia y desarrollo futuro. Además, se trataba de una postura que contradecía la posición del Estado mexicano sobre esta materia en el marco internacional.⁴²⁶

La reforma indígena de 1992 se aprobó en el contexto del Quinto Centenario del “Descubrimiento-Encuentro-Conquista de América”. México llegó a esta fecha sin tener un reconocimiento constitucional de sus pueblos indígena, siendo el país latinoamericano con mayor población indígena en el continente. Con la reforma se salvó esta coyuntura, pero la reforma estructural nunca llegó. Lo que se vino encima no fue el anunciado acceso al primer mundo con la entrada en vigor del Tratado de libre Comercio con los estados de Norteamérica en enero de 1994, sino la realidad indígena. A partir de 1994, con la insurrección zapatista en el estado de Chiapas, se presenta un caso históricamente inédito: los indígenas comienzan a entablar un diálogo con el gobierno federal para acordar el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas.⁴²⁷

El contenido de la Constitución Federal se modificó el 14 de agosto de 2001, después de la rebelión zapatista y la firma de los Acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígena. De acuerdo con el decreto de reforma, se modificaron varios de los artículos de la Carta Magna para incluir en ella los derechos de los pueblos indígenas, que unidos a las disposiciones existentes forman la normatividad constitucional en la materia. En la actualidad los artículos constitucionales que hacen referencia a los derechos indígenas son: el artículo 2, que sustituyó al artículo 4 al que hicimos referencia anteriormente, el artículo 18, párrafo sexto, el artículo 27, fracción VII, párrafo segundo y el 115, fracción tercera.⁴²⁸

En el año 2000 los pueblos indígenas volvieron a ganar notoriedad en la sociedad nacional. Como consecuencia de la derrota del PRI en la elección

⁴²⁶ F. López Bárcenas, *Legislación y derechos...*, *Op. Cit.*, pp. 49, 50.

⁴²⁷ J. A. González Galván, *Op. Cit.*, pp. 152, 153.

⁴²⁸ F. López Bárcenas, *Legislación y derechos...*, *Op. Cit.*, p. 50.

presidencial, los zapatistas y las organizaciones indígenas volvieron a salir a las calles.⁴²⁹ En este contexto, la reforma a la Constitución Federal para reconocer los derechos de los pueblos indígenas se dio en un controvertido proceso legislativo. Lo controvertido provino de varios aspectos. Uno de ellos, político, es que con la reforma se buscaba resolver las causas que dieron origen al levantamiento de los indígenas chiapanecos agrupados en el EZLN, según disposición de la *Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas*. En concreto se trataba de cumplir lo pactado en los *Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena*, mejor conocidos como Acuerdos de San Andrés.⁴³⁰ Con base en dichos acuerdos la Comisión de Concordia y Pacificación –integrada por representantes de todos los partidos políticos representados en el Congreso de la Unión para mediar en el conflicto– por acuerdo de las partes, elaboró en noviembre de 1996 una propuesta de reforma constitucional.⁴³¹

La propuesta de reforma contemplaba la discusión de los temas I. Derecho y Culturas Indígenas, II. Democracia y Justicia, III. Desarrollo, y IV. Mujeres Indígenas. La Comisión de Concordia y Pacificación para el estado de Chiapas (COCOPA), después de agotada la discusión del primer tema (Derechos y Cultura Indígenas), elabora la iniciativa de reforma constitucional correspondiente el 29 de noviembre de 1996, a la cual el gobierno federal hace algunas observaciones el 2 de febrero de 1998, que el EZLN no acuerda y la iniciativa no se presenta al Congreso. Hasta el 5 de diciembre de 2000 el Ejecutivo Federal en turno envía la Iniciativa al Congreso de la Unión tal como la elaboró la COCOPA. El Senado de la República, como Cámara de origen, realizó el dictamen de reforma constitucional que aprobó y lo mismo hicieron las Cámaras de Diputados federal y la mayoría de las locales, para

⁴²⁹ O. Aragón Andrade y G. Montero Tapia, *Op. Cit.*, p. 214

⁴³⁰ Los planteamientos suscritos en los acuerdos entre el Estado mexicano y el zapatismo en San Andrés Larraínzar señalan una serie de puntos en torno al “reconocimiento de los pueblos indígenas”, de los derechos indígenas, de ciertos niveles de autonomía regional en la toma de decisiones. Se establece el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, y se señala que: “El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional”. Agrega que “podrán decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respecto a su identidad”. “Acuerdos sobre derechos y cultura indígenas”, en Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (compiladores), *Acuerdos de San Andrés*, México, Ediciones Era, 1998, p. 59.

⁴³¹ F. López Bárcenas, *Legislación y derechos...*, *Op. Cit.*, p. 50.

que se publicara la reforma en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de agosto de 2001.⁴³²

El decreto publicado en 14 de agosto de 2001 aprobaba la adición de un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reformaba el artículo 2o., se derogaba el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Por medio de esta reforma, la cuestión indígena se trasladaba al artículo segundo constitucional, quedando de la siguiente manera:

ARTICULO 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos. Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos

⁴³² J. A. González Galván, *Op. Cit.*, pp. 151, 152.

en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura. Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos. Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:

I. Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los tres órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades. Las autoridades municipales determinarán equitativamente las asignaciones presupuestales que las comunidades administrarán directamente para fines específicos.

II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

III. Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil.

IV. Mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación, mediante acciones que faciliten el acceso al financiamiento público y privado para la construcción y mejoramiento de vivienda, así como ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos.

V. Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria.

VI. Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación. Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen.

VII. Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización.

VIII. Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas.

IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen. Para garantizar el cumplimiento de las obligaciones señaladas en este apartado, la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas.

Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley.⁴³³

Por otro lado, el proceso también fue controvertido por el tipo de derechos que se intentaba reconocer en la Constitución Federal y lo que esto implicaba. En el sentido de que no se trata de la reforma a una de sus leyes, sino de aquella sobre la cual descansa el pacto federal, es decir, el tipo de organización que los habitantes de un Estado se dan para poder organizar su vida social. En estricto sentido, una reforma constitucional más que modifica el orden jurídico, transforma las bases políticas sobre las que descansa. Pero en este caso, además, se trataba de reconocer, por primera vez desde que se formó el Estado mexicano, a los pueblos indígenas y sus derechos colectivos como parte fundamental de la nación. En otras palabras, no se trataba de un proceso para reformar una ley que otorgara más derechos individuales a las personas que pertenecen a un pueblo indígena sino de reconocer nuevos sujetos de derechos con derechos específicos.⁴³⁴

El reconocimiento al Acuerdo 169 de la OIT, la modificación al artículo 2o Constitucional, y las reestructuraciones en materia indigenista trataron de modificar la imagen internacional de México para hacerlo ver como uno de los países más avanzados en el reconocimiento de lo “indígena”. Estos cambios también responden a una agenda internacional, donde el discurso de la democracia y el fin de intervenciones autoritarias militares tienen importancia. El Estado mexicano encontró una forma de abordar la diferencia y expresar un discurso de lo “políticamente correcto” al favorecer derechos culturales.⁴³⁵

En consecuencia, pese al reconocimiento constitucional de la multietnicidad de la nación mexicana, el Estado no transformó las prácticas institucionales ni modificó la organización de la sociedad para que esa condición fuera el punto de

⁴³³ “Decreto por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan...”, *Op. Cit.*

⁴³⁴ F. López Bárcenas, *Legislación y derechos...*, *Op. Cit.*, p. 51.

⁴³⁵ I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, p. 88.

partida de una ruptura con el pasado histórico, que por fin permitiera la plena inclusión de los grupos étnicos y nacionales en su concepto de nación. De hecho, las reformas al artículo 4° y 1° de la Constitución no incidieron en políticas culturales y educativas específicas dentro de los espacios de socialización y difusión de “cultura nacional”, ni contribuyeron a un mejoramiento de las condiciones sociales, económicas y políticas de los indígenas. Tampoco se promovió la constitución de una identidad nacional cuyos mitos fundadores, gestas heroicas y lenguas expresaran la heterogeneidad histórica, social, cultural y étnica de la nación.⁴³⁶ Además, la propuesta de reforma no sufrió ningún cambio después de la consulta. Esto era un indicio de que la consulta sirvió de poco ya que al gobierno lo único que le interesaba era sacar adelante su iniciativa aparentando que tomaba en cuenta a la sociedad.⁴³⁷

La inclusión del tema indígena en las constituciones de las entidades federativas

Al igual que en la legislación federal, la legislación de los Estados que integran la federación mexicana contiene disposiciones jurídicas sobre diversas materias relacionadas con los derechos indígenas. Si tomamos en cuenta que el artículo segundo de la Constitución federal remite a los estados de la República para que sean ellos quienes en sus constituciones y leyes hagan el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas, uno pensaría que la legislación de las entidades de la República se formuló con base en esa disposición. Pero no. La legislación de los estados comenzó a construirse mucho antes, en algunos casos, como el de Oaxaca, inclusive antes de la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y, por lo mismo, antes de la reforma constitucional de 1992. Algunas de esas legislaciones se han actualizado y otras no. Otras se han agregado a ellas después de la firma de los Acuerdos de San Andrés y una más después de la reforma

⁴³⁶ Alicia Castellanos Guerrero y Gilberto López y Rivas, “Autonomía y movimiento indígena en México: debates y desafíos”, en *Alteridades*, 7, 1997, p. 146. http://www.trialog.or.at/imagenes/doku/autonomia_y_movimiento_indigena_mexico.pdf.

⁴³⁷ S. Sarmiento Silva, *Op. Cit.*, p. 77.

a la Constitución federal de 2001.⁴³⁸ No obstante, estos acontecimientos desencadenaron una serie de modificaciones legales en las entidades federativas para adecuarlas al nuevo texto constitucional.⁴³⁹

Hasta la fecha (2019) 26 estados han reformado sus constituciones reconociendo su conformación pluricultural asentada en sus pueblos y comunidades indígenas. Isidro Olvera Jiménez, al respecto identifica las reformas en cuatro grupos:

- 1) *Reformas que tuvieron lugar antes de la adición del primer párrafo a la Constitución política federal, en enero de 1992*, cinco estados ya tomaban en cuenta el carácter pluricultural de sus habitantes: Guerrero, con reforma en marzo de 1987; Chiapas y Oaxaca, a partir de modificaciones publicadas en octubre de 1990; Querétaro, con reformas en noviembre de 1990; e Hidalgo, a partir de modificaciones publicadas en octubre de 1991.
- 2) *Reformas registradas después de la adición al artículo 4o, antes citado, y hasta enero de 1994*. Entre enero de 1992, cuando se publicó la adición de un primer párrafo al artículo 4o. de la Constitución política federal, y enero de 1994, cuando se presentó el levantamiento armado en el estado de Chiapas, se registran modificaciones para incorporar el tema indígena en las Constituciones de San Luis Potosí, en septiembre de 1992; Sonora, en diciembre del mismo año; Veracruz, en enero de 1993, y Nayarit, en agosto de 1993.
- 3) *Reformas que tuvieron lugar después de enero 1994 y hasta febrero de 1996, cuando se firman los primeros acuerdos entre el EZLN y el gobierno federal*. Después del levantamiento armado en enero de 1994, durante las negociaciones que tuvieron lugar en San Andrés Larráinzar, y hasta antes de la firma de los acuerdos entre el EZLN y el gobierno federal en febrero de 1996, se publican modificaciones en la materia en las Constituciones de Jalisco y Durango, en julio de 1994; Chihuahua, en octubre de 1994; y Estado de México, en febrero de 1995.
- 4) *Reformas que tuvieron lugar después de la firma de los acuerdos de San Andrés*. Después de la firma de los acuerdos se registran reformas en los estados de Campeche, en julio de 1996; Quintana Roo, en abril de 1997; y Michoacán durante 1997.⁴⁴⁰

La información que proporciona Olvera Jiménez contempla las reformas realizadas a partir de la inclusión del tema indígena en el artículo 4°. Pero a partir del cambio de la cuestión indígena al artículo 2° se desarrollan reformas en las constituciones del Estado de México (10 de septiembre de 2002); San Luis Potosí (11 de julio de 2003); Tabasco (15 de noviembre de 2003); Durango (22 de febrero de 2004); Jalisco (29 de abril de 2004); Puebla (10 de diciembre de 2004).⁴⁴¹

⁴³⁸ F. López Bárcenas, *Legislación y derechos...*, *Op. Cit.*, p. 151.

⁴³⁹ O. Aragón Andrade y G. Montero Tapia, *Op. Cit.*, pp. 211, 212.

⁴⁴⁰ Isidro Olvera Jiménez, "Constituciones estatales y derechos indígenas", en Jorge Alberto González Galván (coordinador), *Constitución y derechos indígenas*, México, Universidad Autónoma de México, 2002, pp. 165-166.

⁴⁴¹ J. A. González Galván, *Op. Cit.*, p. 161.

En el siguiente cuadro resumimos las principales reformas constitucionales de las entidades federativas.

Reformas estatales en relación a la temática indígena en México

Estado	Artículo constitucional estatal	Reforma artículo 4 (1992)	Reforma artículo 2 (2001)
Aguascalientes			
Baja California	7 BIS		2017
Baja California Sur	7 BIS		
Campeche	7	1996	
Chiapas	1	1990	
Chihuahua	1, 8, 9, 10	1994	
Coahuila	7		13 octubre 2013
Colima	I: Fracción XIII		
Durango	39	1994	22 febrero 2004
Estado de México	17	1995	10 septiembre 2002
Guanajuato			
Guerrero	8, 9, 10, 11, 12, 13, 14	1987	
Jalisco	4	1994	29 abril 2004
Hidalgo	5	1991	
Michoacán	3	1997	
Morelos	19		11 agosto 2003
Nayarit	7: Fracción IV	1993	
Nuevo León	2		
Oaxaca	16	1990-1998	
Puebla	13		10 diciembre 2004
Querétaro	3	1990	
Quintana Roo	13	1997	
San Luis Potosí	9	1992	11 junio 2003
Sinaloa	4 BIS B, 13		
Sonora	1	1992	
Tabasco	4		15 octubre 2003
Tamaulipas			
Tlaxcala	1		
Yucatán	2		
Veracruz	5	1993	
Zacatecas			

Fuente: elaboración propia en base a la información de cada una de las constituciones estatales. Las fechas de ratificación fueron obtenidas de I. Olvera Jiménez, *Op. Cit.*, pp. 165-166. J. A. González Galván, *Op. Cit.*, p. 161. http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=56.

La enunciación de estos derechos en la Constitución federal no garantiza por sí sola su ejercicio. El propio artículo dos determina que “las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las notas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público”. Esta disposición acota

todos los derechos que se venían reconociendo en las anteriores disposiciones y las despoja de todo carácter de garantías constitucionales al hacerlas depender de lo que las constituciones y leyes estatales dispongan, que era precisamente lo que se buscaba evitar, pues a la fecha de la incorporación de la reforma varias constituciones estatales reconocían la libre determinación en diversos grados, creando una suerte de discriminación legal.⁴⁴²

No obstante, la libertad de las entidades federativas para disponer de la cuestión indígena en sus constituciones, la mayoría de estas reformas no han hecho más que copiar lo que dice la reforma constitucional federal –que a la vez retoma de manera similar lo estipulado en el Convenio 169 de la OIT–, por lo que, tienen un carácter declarativo que no crea las instituciones que instrumenten los reconocimientos. Es decir, aunque existe un conjunto de disposiciones jurídicas que, desde una escasa perspectiva social, no ha razonado al “otro indígena; existen varias leyes –nacionales e internacionales que expresan y reconocen los derechos y la existencia de los pueblos indígenas, pero sólo han servido en una parte mínima para lo que fueron planeadas.⁴⁴³ Por otro lado, esto puede llegar a suponer que sólo fueron promulgadas para sólo reivindicarse con los pueblos indígenas por los años de opresión.

El proceso de reconocimiento jurídico de los indígenas en Baja California

La experiencia de los movimientos indígenas en Baja California, además de consistir en movilizaciones y enfrentamientos buscando mejoras laborales, también va acompañada de presiones que busca la inclusión del tema indígena dentro de las principales agendas del Estado y, principalmente, dentro de los recursos jurídicos y constitucionales. Lo que, al igual que en el caso Latinoamericano y mexicano en general, se busca el reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas. En este sentido, se pueden destacar tres acciones de reconocimiento e inclusión de “lo indígena” en Baja California.

⁴⁴² F. López Bárcenas, *Legislación y derechos...*, *Op. Cit.*, p. 72.

⁴⁴³ R. Bustillo Marín, *Op. Cit.*, 2006, p. 8.

La primera forma de reconocimiento se da a través de la *Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California*, publicada en el Periódico Oficial del Estado de Baja California el 26 de octubre de 2007. Esta Ley se encuentra vigente y es reglamentaria del artículo 2º constitucional, y “*tiene por objeto la promoción, el reconocimiento, preservación y defensa de los derechos y la cultura de los indígenas –nativos y migrantes- del Estado de Baja California, así como el establecimiento de las obligaciones de la administración pública estatal y municipal, en la construcción de las relaciones con las comunidades indígenas y elevar el bienestar social de sus integrantes, promoviendo el desarrollo a través de programas y presupuestos específicos*”.⁴⁴⁴

En un segundo momento, en el proceso hacia el reconocimiento constitucional de la cuestión indígena, se gira el *Dictamen No. 124, el 22 de septiembre de 2016*, por el cual se propone adicionar un artículo 7 bis de la Constitución Política del Estado, a fin de contemplar las prerrogativas de los pueblos y comunidades indígenas de la entidad.

La propuesta de adición se planteaba en los siguientes términos:

Artículo 7 Bis. - Baja California tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del Estado al momento de iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Esta Constitución asume a plenitud todos los derechos, prerrogativas de los pueblos y comunidades indígenas; así como las obligaciones de las instituciones públicas establecidas en el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Por tanto, reconoce los derechos colectivos, a los siguientes pueblos indígenas autóctonos: Kiliwas, Kumiai, Pai pai, Cucupá y Cochimí, así como a las comunidades que conforman estos pueblos.

Las comunidades indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo indígena, procedentes de otro estado de la república y que residan temporal o permanentemente dentro del territorio del Estado de Baja California, quedan protegidos por los derechos señalados en esta Constitución y la ley respectiva. La conciencia de la identidad indígena será criterio fundamental para determinar a quienes aplican las disposiciones que sobre pueblos indígenas se establezcan en esta Constitución y Leyes de la materia.

El Poder Ejecutivo, el Poder Judicial, el Poder Legislativo y los Municipios del Estado, en el ámbito de sus respectivas competencias, tienen a su cargo la salvaguarda de la aplicación, dentro del marco de su competencia, de los derechos colectivos aquí señalados, a fin de asegurar su respeto y aplicación a favor de los pueblos y comunidades indígenas en el Estado de Baja California.

Fracción I.- Sin poner en riesgo la unidad estatal, esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a su autonomía, por lo que podrán:

- a). - Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.
- b). - Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales que se establecen en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad

⁴⁴⁴ XVIII Legislatura Constitucional del Estado de B. C., “DECRETO No. 435 mediante el cual se aprueba la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California...”, *Op. Cit.*, p. 48.

de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

c). - Elegir de acuerdo con sus normas, usos y costumbres, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus propias formas de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía del Estado.

d). - Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

e). - Conservar y mejorar el hábitat y sus recursos naturales y preservar la integridad de sus tierras, en los términos establecidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y las leyes respectivas.

f).- Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Para estos efectos, las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

g). - Elegir, en los Municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos, en los términos dispuestos en la Ley.

h). - Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales, respetando los preceptos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, esta Constitución y las leyes respectivas. Los indígenas tienen, en todo tiempo, el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

Fracción II.- Para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, el Estado y los Municipios establecerán las instituciones y las políticas públicas requeridas para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales tendrán que ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos. Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:

a). - Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los diferentes órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades. Las autoridades estatales y municipales determinarán, equitativamente, las asignaciones presupuestales que las comunidades requieran para fines específicos.

b).- Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior; establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles; definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas, e impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en el Estado.

c). - Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil.

d). - Mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación, mediante acciones que faciliten el acceso al financiamiento público y privado para la construcción y mejoramiento de vivienda, así como ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos.

e). - Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a las productivas, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria.

- F). - Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación.
- g). - Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización.
- h). - Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio estatal como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas.
- i). - Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración de los planes estatal y municipales de desarrollo y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.

Para el cumplimiento de las obligaciones antes citadas, el Gobierno del Estado establecerá una oficina de Asuntos Indígenas dentro de la Secretaría General de Gobierno y los Ayuntamientos Departamentos Municipales de Asuntos Indígenas, como entidades rectoras y ejecutoras de acciones a favor de los pueblos indígenas. Por tanto en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas.⁴⁴⁵

La propuesta de reforma consideraba emular lo estipulado en el contenido del artículo 2° de la Constitución federal e integrar, en su mayoría, los lineamientos de la *Ley de Derechos y Cultura Indígena*. Pero la reforma del artículo 7 de la constitución local, publicada el 06 de enero de 2017 en el periódico oficial del Estado⁴⁴⁶ se mostró muy limitada. Al solamente incluir la cuestión indígena en los siguientes términos:

Artículo 7. Apartado A: Esta Constitución asume a plenitud todos los derechos, prerrogativas de los pueblos y comunidades indígenas; así como las obligaciones de las instituciones públicas establecidas en el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Por tanto, reconoce los derechos colectivos, a los siguientes pueblos indígenas autóctonos: Kiliwas, Kumiai, Pai pai, Cucapá y Cochimí, así como a las comunidades que conforman estos pueblos.

Las comunidades indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo indígena, procedentes de otro Estado de la República y que residan temporal o permanentemente dentro del territorio del Estado de Baja California, quedan protegidos por los derechos señalados en esta Constitución y la ley respectiva. La conciencia de la identidad indígena será criterio fundamental para determinar a quienes aplican las disposiciones que sobre pueblos indígenas se establezcan en esta Constitución y Leyes de la materia.

⁴⁴⁵Presidencia del Congreso de Baja California, *Dictamen No. 124...*, *Op. Cit.*, pp. 12-18.

⁴⁴⁶ XXII Legislatura Constitucional del Estado de Baja California, “DECRETO No. 12 mediante el cual se incorpora la reforma al Artículo 7 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Baja California”, *Periódico Oficial del Estado de Baja California*, Mexicali, Baja California, Tomo CXXIV, No. 1, 06 de enero de 2017.

Sin poner en riesgo la unidad estatal, esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a su autonomía.⁴⁴⁷

Aunque hay que destacar que la consideración y el reconocimiento de lo indígena incluye tanto a nativos como migrantes. También es necesario señalar que debido a que la *Ley de Derechos y Cultura Indígena*, no es necesario incluir en la constitución prerrogativas ya consideradas en dicha Ley, con lo cual, los indígenas a nivel local, tienen la posibilidad de contar con dos herramientas legales con las cuales justificar sus demandas, movilizaciones y reivindicaciones.

Desde nuestra perspectiva, el reconocimiento realizado en la Constitución local fue uno de los momentos de mayor trascendencia en el proceso de visibilidad de los agentes indígenas, en el cual, además, fueron convocados para que fueran parte de la iniciativa de reforma del artículo 7°, para la inclusión de los derechos y la cultura indígena. Entre las invitadas se encontraba Maribel Velasco, quien así lo relata,

"me tocó estar en los foros de consulta para la modificación del artículo 7 de la constitución local, no lo tenía tan claro, pero cuando lo empezamos a trabajar fue muy importante porque esa modificación la venían pidiendo desde hace 10 años. Hay una Ley que regula en el Estado pero no estaba armonizada para la constitución de Baja California, que no está totalmente armonizada en base al artículo 2° de la constitución nacional y su reforma del municipio de Tijuana, entonces estamos a la espera de la instalación de la Coordinación o "haber en que queda, que nombre le van a poner", y es como los pasitos que alegran, que se vaya visibilizando a la comunidad en el esfuerzo que hacemos como organización desde los dos lados: como comunidad para informarles sobre sus derechos, así como, con las instituciones para sensibilizar a los funcionarios de nuestras necesidades, "que no queremos que nos atiendan diferente sino por nuestra especificidad, por nuestra lengua, nuestras costumbres".⁴⁴⁸

Pero el reconocimiento no es permanente, se debe buscar, negociar el reconocimiento con las administraciones de gobierno, estatal y municipal. La misma Maribel Velasco señala "habíamos hecho ya un buen trabajo con la administración pasada, pero como cambio de color cambio de personal completamente, entonces desde que "no te conocen quién eres", "no saben que necesitas", volver a empezar a

⁴⁴⁷ Congreso del Estado de Baja California, *Constitución Política del Estado Libre y soberano del Baja California*, pp. 8, 9. Última reforma 28 de julio de 2017, publicada en el Periódico Oficial del Estado, No. 34, Sección I.

⁴⁴⁸ Maribel Aida Velasco García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 6 de marzo del 2018.

decirles donde estas, que haces, que necesitas y como nos deben atender que no sea su pretexto en ese momento".⁴⁴⁹

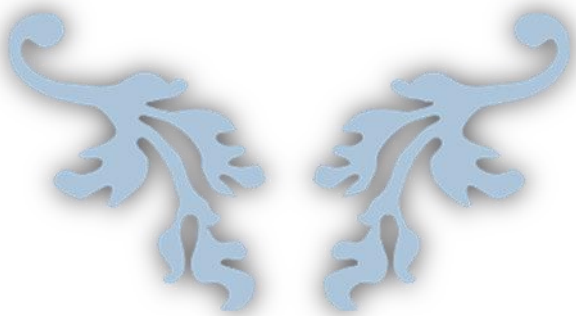
En síntesis, la década de los setenta del siglo pasado se presenta, en el contexto del movimiento indígena, matizada por la insurgencia de una gran cantidad de procesos sociales, que con muchas dificultades permitieron a los pueblos indígenas mostrar sus rostros y alzar sus voces, sin intermediarios y exigiendo ser reconocidos como sujetos de derechos específicos. En esta coyuntura, los indígenas lograron precisar mejor sus planteamientos políticos al redefinir sus ejes de lucha y centrar sus acciones en la cuestión del reconocimiento, la autonomía, la autodeterminación y el establecimiento de nuevas relaciones con los Estado-nación y las sociedades nacionales. Sin duda, la visibilidad de los indígenas con un discurso y demandas reconfiguradas puso en la escena mundial su condición y la necesidad de realizar acciones en la materia. Dentro de este proceso la concientización de por lo indígena jugó un papel fundamental, porque prácticamente se dotó a la categoría indígena de los elementos políticos para participar en el espacio público.

⁴⁴⁹ *Ibíd.*



CAPÍTULO IV

*Panorama indígena de Baja
California: población, comunidad e
instituciones*



La proyección histórica de la presencia indígena en Baja California

Baja California al ser un espacio fronterizo de tránsito, entre México y Los Estados Unidos, es receptor de constantes flujos masivos de población, tanto nacionales como extranjeros, por lo que, se encuentra matizado por la diversidad de su composición demográfica. Entre la diversidad de grupos étnicos que han vivido y encontrado en el espacio bajacaliforniano su lugar de residencia, los indígenas se presentan como los más numerosos. Al lado de los grupos originarios: cucapá, paipai, cochimí, kiliwa y kumiai; encontramos integrantes de otros grupos indígenas asentados en Baja California, destacando por ser mayoría los mixtecos de Oaxaca, Guerrero y Puebla, triquis, zapotecos, purhépechas y náhuatl. En menor número también se encuentran yaquis, aguacatecos, amuzgos, cakchiquel, chatino, chichimeco jonáz, chínatenco, cora, chol, chontal de Oaxaca, chontal de Tabasco, guarijio, huasteco, huave, huichol, ixil, kanjobal, kekchi, kikapú, mame, matlatzinca, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, ocuilteco, otomí, pame, papago, pima, popoloca, popoluca, quiché, seri, tarahumara, tepehua, tepehuano, tlapaneco, tojolabal, totonaca, tzeltal, tzotzil, zoque, entre otros.⁴⁵⁰

Tomando como referencia los datos que arroja el censo de población y vivienda del INEGI (2010) -donde se tomó la condición “hablante de lengua indígena” como indicador de identidad,⁴⁵¹ señalan que en Baja California se encuentran residiendo 41, 005 hablantes de alguna lengua indígena de 5 años y más, de un total de 3, 155, 070 habitantes del estado. Ubicando 11, 985 en Tijuana; 23, 266 en Ensenada; 3961 en Mexicali; 805 en Tecate y; 988 en Playas de Rosarito.⁴⁵² Con una presencia de 665 localidades, que en base a los datos que arroja el *Catálogo de localidades Indígenas* (CDI), nos muestran una Baja California totalmente indígena.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Presidencia del Congreso de Baja California, *Dictamen No. 124*, 22 de septiembre del 2016, p. 6. http://www.congresobc.gob.mx/Parlamentarias/Dictamen/124_GOBER_22SEP2016.pdf.

⁴⁵¹ Los datos pueden aumentar y disminuir dependiendo del indicador que se utilice para esquematizar a la población indígena: lengua, autoafirmación, etc. Por esta razón los 41, 005 indígenas que se registran para el 2010 son solo una aproximación, y en esta ponencia se retoman como tal, con el único objetivo de mostrar la diversidad de grupos indígenas presentes en Baja California, como se detallará en el desarrollo del texto.

⁴⁵² INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2010. Tabuladores Básicos: lengua indígena. Baja California*. <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/default.html>.

⁴⁵³ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Catálogo de Localidades Indígenas*, 2010. <http://www.cdi.gob.mx/localidades2010-gobmx/>

Así, la presencia de población indígena en Baja California varía en relación a la diversidad de grupos étnicos que han decidido movilizarse hacia éste estado, así como, de los procesos de reetnificación indígena por parte de la población nativa. No obstante, los datos que arrojan los censos pueden servir como indicador para identificar grupos y temporalidades de los procesos migratorios, pero sobre todo el reconocimiento de ellos en territorio bajacaliforniano.

Población Indígena en Baja California 1950-2010. Condición hablante de lengua indígena

Año	1950	1960	1970	1980	1990	1995	2000	2005	2010
Población indígena	345	5487	2096	21,429	18,177	22,915	37,658	33,604	41,731
Número de lenguas		1 Mexica o náhuatl	6	31	64	55	66	53	
Población estatal	226,965	520,165	870,421	1,177,886	1,660,855	2,112,140	2,487,367	2,844,464	3,123,384

Fuente: elaboración propia con datos de los Censos generales de población y vivienda de 1950, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000 y 2010; y de los Conteos de población y vivienda de 1995 y 2005. <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/cpvsh/default.html>.

Los datos corresponden al levantamiento de la información tomando en consideración a los hablantes de alguna lengua. Estos mismos datos pueden aumentar o disminuir dependiendo del criterio que se utilice para cuantificar a la población dentro de la categoría de “indígena”: por ejemplo: el lingüístico, hogares indígenas, autoadscripción, etc. Además de tomar en consideración la condición migratoria de esta población, así como, que no sea su prioridad identificarse con grupo étnico alguno, o simplemente negar que son hablantes de alguna lengua indígena. Así, los datos pueden tanto incluir como excluir a la población dentro de la categoría indígena, pero, por sobre los vacíos y disparidades de la información, es necesaria para identificar y reconocer la diversidad étnico-cultural presente en Baja California, así como, los momentos de mayor intensidad migratoria de grupos indígenas hacia territorio bajacaliforniano. Por otro lado, los datos nos permiten observar el momento del reconocimiento de la población nativa dentro de las estadísticas estatales, como se muestra en el siguiente recuento.

Población indígena en Baja California en los censos de 1950-1980

Año	1950	1960	1970	1980
Población indígena	345	5487	2096	21, 429
Lengua		1 Mexica o náhuatl	6 Maya, náhuatl, mixteco, tarasco, yaqui, zapoteco	31 Amuzgo, chinanteco, chontal de Tabasco, Cora, cuicateco, huasteco, huichol, mame, maya, mayo, mazahua, mazateco, náhuatl, mixe, mixteco, otomí, pame, papago, tepehua, tepehuan/tepecano, totonaco, triqui, tzeltal, tzotzil, yaqui, yuma, zapoteco

Fuente: elaboración propia con datos de los Censos generales de población y vivienda de 1950, 1960, 1970, 1980. <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/cpvsh/default.html>.

Los datos que nos presentan estos cuatro censos indican que hasta 1980 los grupos indígenas nativos del Baja California no eran considerados dentro de las estadísticas. Esta cuestión puede estar relacionado con dos factores: 1) que simplemente no se les considero en los censos por las dificultades de acceso a sus lugares de residencia, 2) que los mismos grupos nativos no mostraran interés en autoafirmarse como hablantes de alguna lengua indígena, aunque lo hicieran. En consecuencia, la información nos presenta una mayoría de presencia de lenguas indígenas de otros estados del país, todo ello, producto de los procesos migratorios de población indígena hacia Baja California, fenómeno que se incrementa durante la década de los 80.

Población indígena en Baja California en el censo de 1990

Año	1990
Población indígena	18, 177
Lengua	64 Aguacateco, amuzgo, cahita, cakchiquel, chatino, chiapaneco, chichimeca jonaz, chinanteco, chocho, chol, chontal de Oaxaca, chontal de Tabasco, cochimí, cora, cucapá, huasteco, huave, huichol, ixil, kanjobal, kekchi, kiliwa, kumiai, lacandón, matlazinca, maya, mayo, mazahua, mazateco, meco, mixe, mixteco, mixteco de la Mixteca Alta, mixteco de la Mixteca Baja, motocintleco, náhuatl, opata, otomí, paipai, pame del norte, papabuco, pima, pima alto, popoluca, purhépecha, seri, tarahumara, teco, tepehua, tepehuár, tlapaneco, tojolabal, totonaca, triqui, tzeltal, tzotzil, yaqui, yuma, zapoteco, zapoteco del Istmo, zapoteco sureño, zapoteco vallista, zoque.

Fuente: elaboración propia con datos de INEGI, *XI Censo General de Población y Vivienda 1990. Tabulados básicos: lengua indígena. Baja California.* <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/1990/default.html>.

Para 1990 se registraron 18, 177 indígenas hablantes de 64 lenguas. El análisis de los datos nos muestra la presencia de los hablantes de las lenguas nativas: cochimí, paipai, kiliwa, cucapá y kumiai. Por otro lado, vemos la tendencia de los grupos por diversificarse cada vez más, por ejemplo, mixtecos de la Mixteca Alta y Baja; chontal de Oaxaca y Tabasco; zapoteco del Istmo, sureño, vallista. De esta manera, podemos hablar de un proceso de concientización de su especificidad étnico-cultural que se refleja en el interés por identificarse como indígenas y en la especificidad de sus lenguas, pero, también se preocupan por identificarse como indígenas de cierto lugar y región particulares.

Población indígena en Baja California en el conteo de 1995 y censo del 2000

Año	1995	2000
Población indígena	22, 915	37, 685
Lengua	55 Amuzgo, cakchiquel, chatino, chichimeca jonaz, chinanteco, chol, chontal, chontal de Oaxaca, chontal de Tabasco, cochimí, cora, cucapá, cuicateco, huasteco, huave, huichol, kanjobal, kikapú, kiliwa, kumiai, lacandón, mame, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, mixteco de la Mixteca Alta, mixteco de la Mixteca Baja, Mixteco de Puebla, náhuatl, ocuilteco, otomí, paipai, papago, pima, popoloca, popoluca, purhépecha, tacuate, tarahumara, tepehua, tepehuán, tlapaneco, tojolabal, totonaca, triqui, tzeltal, tzotzil, yaqui, zapoteco, zapoteco del Istmo, zapoteco vallista, zoque.	66 Aguacateco, amuzgo, cakchiquel, chatino, chichimeca jonaz, chinanteco, chinanteco de Ojitlán, chocho, chol, chontal, chontal de Oaxaca, chontal de Tabasco, guajiro, cochimí, cora, cucapá, cuicateco, huasteco, huave, huichol, ixil, kanjobal, kekchi, kikapú, kiliwa, kumiai, lacandón, mame, matlazinca, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, mixteco de la Costa, mixteco de la Mixteca Alta, mixteco de la Mixteca Baja, mixteco de la Zona Mazateca, náhuatl, ocuilteco, otomí, paipai, pame, papago, pima, popoloca, popoluca, popoluca de la Sierra, purhépecha, quiché, seri, tarahumara, tepehua, tepehuán, tlapaneco, tojolabal, totonaca, triqui, tzeltal, tzotzil, yaqui, zapoteco, zapoteco de Ixtlán, zapoteco del Istmo, zapoteco sureño, zoque.

Fuente: elaboración propia con datos de INEGI, *Conteo de Población y Vivienda 1995. Tabulados básicos: lengua indígena. Baja California.* <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/1995/default.html>. INEGI, *Censo General de Población y Vivienda 2000. Tabulados básicos: lengua indígena. Baja California.* <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2000/default.html>.

En estos censos vemos un aumento de la población indígena en el estado, pero, por otro lado, una reducción de las lenguas habladas. Un dato interesante del conteo de 1995 y del conteo del 2000 es la presencia de lenguas habladas en otros países, por ejemplo, el cakchiquel y el ixil que se practican principalmente en Guatemala, así como, el kekchi que se habla en Guatemala y Belice.

Población indígena en Baja California en el conteo del 2005

Año	2005
Población indígena	33, 604
Lengua	53 Amuzgo, amuzgo de Guerrero, amuzgo de Oaxaca, cakchiquel, chatino, chol, chontal, chontal de Oaxaca, cochimí, cora, cucapá, cuicateco, guajiro, huasteco, huave, huichol, ixcateco, kanjobal, kekchi, kiliwa, kumiai, lenguas chinantecas, lenguas mixtecas, lenguas zapotecas, mame, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, náhuatl, otomí, paipai, pame, pápago, pima, popoloca, popoluca, purhépecha, quiché, seri, tarahumara, tepehua, tepehuano, tepehuano de Durango, tlapaneco, tojolabal, totonaca, triqui, tzeltal, tzotzil, yaqui, zoque.

Fuentes: elaboración propia con datos de INEGI, *II Conteo de Población y Vivienda 2005. Tabulados básico: lengua indígena. Baja California.*
<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2005/default.html>.

El Conteo del 2005 registró 33, 606 indígenas hablantes de 53 lenguas, en sus datos podemos identificar una doble tendencia, por un lado, se reconoce la particularidad de ciertos grupos, por ejemplo, amuzgo, amuzgo de Guerrero, amuzgo de Oaxaca. Por otro lado, buscando sistematizar la diferencia, la diversidad se homogeneiza utilizando categorías que engloban a la lengua indígena y sus variaciones regionales, por ejemplo, “lenguas mixtecas” que corresponde a mixteco, mixteco de la Costa, de la Mixteca Alta, de la Mixteca Baja, de la Zona Mazateca, de Puebla y Tacuate; “lenguas zapotecas”, correspondiente a zapoteco, zapoteco de Ixtlán, Vijano, del Rincón, Vallista, del Istmo, de Cuixtla, Sureño y Solteco; “lenguas chinantecas”, refiriéndose a chinanteco, chinanteco de Ojitlán, de Usila, de Quiotepec, de Yolox, de Sochiapan, de Palantla, de Valle Nacional, de Lalana, de Latani y de Petlapa.

Población indígena en Baja California en el censo del 2010

Año	2010
Población indígena	41, 731
Lengua	67 Aguateco, amuzgo, amuzgo de Guerrero, amuzgo de Oaxaca, cakchiquel, chatino, chichimeca jonaz, chinanteco, chinanteco de Ojitlán, chocho (chocholteco), chol, (ch'ol), chontal, chuj, cochimí, cora, cucapá, cuicateco, guajiro, huasteco, huave, huichol, ixcateco, ixil, kanjobal (q', anjob'al), kekchi (q'eqchí), kikapú (kickapoo), kiliwa, kumiai, lacandón, mame, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco de la Costa, mixteco de la Mixteca Alta, mixteco de la Mixteca Baja, motocintleco, náhuatl, otomí, paipai, pápago, pima, popoloca, popoluca, popoluca de la Sierra, purhépecha, quiché (k'ché), seri, tarahumara, tepehua, tepehuano, tlapaneco, tojolabal, totonaca (totonaco), triqui, tzeltal (tseltal), tzotzil (tsotsil), yaqui, zapoteco, zapoteco de Ixtlán, zapoteco del Istmo, zapoteco sureño, zapoteco vallista, zoque.

Fuente: elaboración propia con datos de INGEI, *II Conteo de Población y Vivienda 2005. Tabulados básico: lengua indígena. Baja California.*
<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2005/default.html>.

Para el 2010 nuevamente observamos que se enfatiza en la especificada de ciertas lenguas. Se registran 67 lenguas tomando en consideración las variantes. Por lo que, hay presencia de 53 de las 68 del país. Estas son las que se encuentran reconocidas dentro de la Ley de Derechos y Cultura Indígena de Baja California, asimismo, son las que se reconocen en el artículo 7° de la constitución del estado, aunque no se especifique. Este conjunto de lenguas, que fueron identificadas de 1950 al 2010, y la población que las prácticas, así como aquellos que por alguna u otra razón quedaron fuera de los registros, pero que desarrollan su vida en el territorio bajacaliforniano, son los que han ido construyendo la imagen de una Baja California indígena.

De manera general, en Baja California se encuentra residiendo, trabajando o utilizando el espacio bajacaliforniano como tránsito, hacia los Estados Unidos, además de compartir el territorio con los indígenas nativos, población indígena de 25 estados de la República Mexicana: Chiapas, Veracruz, Oaxaca, Guerrero, Guanajuato, San Luis Potosí, Tabasco, Baja California Sur, Jalisco, Nayarit, Durango, Chihuahua, Sonora, Tamaulipas, Coahuila, Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Estado de México, Michoacán, Puebla, Hidalgo, Morelos, Tlaxcala y Querétaro.

De manera más específica los grupos se han sistematizado por su lugar de origen, la lengua hablada y sexo, como se detalla en el cuadro siguiente:

Población indígena en Baja California: lengua, sexo, entidad de origen.

Lengua	Población total	Hombres	Mujeres	Estado de origen
Aguacateco (Awakateko)	9	2	7	Guatemala, México (Chiapas, Veracruz)
Amuzgo	109	65	44	Oaxaca, Guerrero
Amuzgo de Guerrero	7	4	3	Guerrero
Amuzgo de Oaxaca	16	8	8	Oaxaca
Cakchiquel (Kaqchikel)	7	5	2	Guatemala
Chatino	25	13	12	Oaxaca
Chichimeca jonaz	24	23	1	Guanajuato, San Luis Potosí
Chinanteco	166	76	90	Oaxaca, Veracruz
Chinanteco de Ojtlán	10	4	6	Oaxaca
Chocho (Chocholteco)	15	7	8	Oaxaca
Chol (Ch'ol)	101	67	34	México (Chiapas, Tabasco), Guatemala
Chontal	23	12	11	Tabasco
Chuj	1	0	1	Guatemala, México (Chiapas)
Cochimí	85	48	37	Baja California, Baja California Sur
Cora	155	91	64	Jalisco, Nayarit, Durango
Cucapá	92	48	44	Baja California
Cuicateco	6	3	3	Oaxaca
Guarijío	1	1	0	Chihuahua, Sonora
Huasteco	76	44	32	San Luis Potosí, Veracruz, Tamaulipas
Huave	41	28	13	Oaxaca
Huichol	202	124	78	Nayarit, Jalisco, Durango
Ixcateco	1	0	1	Oaxaca
Ixil	2	2	0	Guatemala
Kanjobal (Q'anjob'al)	38	17	21	Guatemala, México (Chiapas)
Kekchi (Q'eqchi')	2	1	1	Guatemala, Belice
Kikapú (Kickapoo)	1	1	0	México (Coahuila, Sonora, Durango), EUA
Kiliwa	38	26	12	Baja California
Kumiai	287	153	134	Baja California
Lacandón	2	2	0	Chiapas
Mame (mam)	50	31	19	Guatemala, México (Chiapas)
Maya	423	287	136	México (Yucatán, Campeche, Quintana Roo), Guatemala, Belice
Mayo	259	172	87	Sinaloa, Sonora, Durango
Mazahua	354	193	161	Estado de México, Michoacán
Mazateco	150	82	68	Oaxaca, Puebla, Veracruz
Mixe	652	329	323	Oaxaca
Mixteco	15 562	7686	7876	Oaxaca, Guerrero, Puebla
Mixteco de la costa	1	1	0	Guerrero y Oaxaca
Mixteco de la mixteca alta	1154	569	585	Guerrero, Oaxaca
Mixteco de la mixteca baja	1371	657	714	Oaxaca, Puebla
Motozintleco	4	4	0	Chiapas

(Qato'k)				
Náhuatl	2978	1683	1295	Estado de México, Puebla, Guerrero, Hidalgo, Veracruz, Oaxaca, Durango, Morelos, Ciudad de México, Tlaxcala, San Luis Potosí, Michoacán, Nayarit
Otomí	437	238	199	Estado de México, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Puebla, Ciudad de México, Tlaxcala, Veracruz, Michoacán, San Luis Potosí
Paipai	193	100	93	Baja California
Pápago	11	8	3	Sonora
Pima	2	1	1	Sonora, Chihuahua
Popoloca	74	29	45	Oaxaca, Puebla, Veracruz
Popoluca	68	36	32	Veracruz
Popoluca de la sierra	1	0	1	Veracruz
Purépecha (Tarasco)	1659	871	788	Michoacán
Quiché (K'iche')	9	6	3	Guatemala, México (Chiapas)
Seri	1	1	0	Sonora
Tarahumara	264	162	102	Chihuahua, Durango, Sinaloa
Tepehua	7	3	4	Veracruz, Hidalgo, Puebla
Tepehuano	56	35	21	Chihuahua, Durango, Nayarit
Tlapaneco	232	130	102	Guerrero, Morelos
Tojolabal	46	21	25	Chiapas
Totonaca (Totonaco)	142	82	60	Veracruz, Puebla
Triqui	2802	1354	1448	Oaxaca
Tzeltal (Tseltal)	499	343	156	Chiapas
Tzotzil (Tsotsil)	829	538	291	Chiapas
Yaqui	427	303	124	Sonora
Zapoteco	4569	2328	2241	Oaxaca
Zapoteco de Ixtlán	1	1	0	Oaxaca
Zapoteco del Istmo	16	6	10	Oaxaca
Zapoteco sureño	11	6	5	Oaxaca
Zapoteco vallista	4	1	3	Oaxaca
Zoque	73	45	28	Oaxaca, Chiapas
Otras lenguas indígenas de México	9	4	5	
Otras lenguas indígenas de América	38	27	11	
Lengua indígena no especificada	4751	2674	2077	

Fuente: elaboración propia en base a los datos de www.beta.inegi.org.mx/contenidos/proyectos/ccpv/2010/tabulados/Basico/05_02B_MUNICIPAL_02.pdf.

Pero, ¿cómo se ha llegado al presente estado de diversidad de la población indígena en Baja California? Como se ha observado en el recuento que hemos realizado, el panorama indígena en Baja California se encuentra matizado por la presencia de población indígena del estado, así como, de indígenas provenientes de otras entidades de la república y de otros países. Para una mejor comprensión del crisol multiétnico y multicultural de Baja California, es necesario realizar un acercamiento más profundo de las cifras e identificar a que grupos corresponden los

números, dónde se encuentra, de donde son originarios, etc. Entonces, para trabajar la diversidad indígena en Baja California realizamos su estudio a través de la división de la población en dos categorías: los indígenas nativos y los indígenas migrantes.

La población indígena nativa

En la actualidad, en Baja California, es posible identificar la presencia de población indígena nativa que se reconocen y autoadscriben a los grupos cochimí, cucapá, kiliwa, kumiai y paipai.

Principales asentamientos de los indígenas nativos de Baja California

Grupo étnico	Asentamientos
Cucapá	Mexicali: Cucapá Indiviso, Cucapá Mestizo, Colonia La Puerta, Colonia Rentería, Campo Flores, El Mayor Cucapá, Campo del Prado, Rancho San Pedro y Campo Camerina. Ensenada: La Alberca. San Luis Río Colorado: Pozas de Arvizu.
Kiliwa	San Pedro Mártir, en el territorio conocido como Arroyo de León.
Kumiai	Juntas de Nejí, San José de la Zorra, San Antonio Necua, La Huerta
Paipai	San Isidoro, Santa Catarina, Ejido 18 de Marzo, Misión de Santo Domingo, El Sauzal, Héroes de la Independencia, El Rodeo, Valle de la Trinidad, El Pinacate y Yokakiul.
Cochimí	La Huerta, San Antonio Necua, Puerta Trampa y Campo Palacios

Fuente: elaboración propia con información obtenida en trabajo de campo.

Según Garduño, “los asentamientos yumanos más poblados son los de Santa Catarina (paipai) y la Huerta (kumiai-cochimí) con 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.⁴⁵⁴ En términos lingüísticos, los grupos fronterizos de Baja California pertenecen a la familia *yumana*, que abarca las lenguas del grupo *pai*, como los hualapai, yavapai o havasupai, del estado de Arizona, las del grupo *riano*, como los mohave, los yuma y los maricopas. Dentro de esta gran familia se sitúan los kumiais y los cucapá, que comparten el grupo lingüístico

⁴⁵⁴ Everardo Garduño, “From invented to imagined and invisible communities: mobility, social networks and ethnicity among the yuman of Baja California”, Instituto de Investigaciones Culturales Museo UABC, Mexicali, Baja California, México, 2009, p. 22.

california delta; mientras que el *kiliwa* aparece como la única lengua yumana que no posee filiación lingüística con otras lenguas de su grupo.⁴⁵⁵

En Mexicali, Baja California, México, existe el grupo indígena denominado Cucapá. Los cucapás son uno de los cinco grupos indígenas de la familia etnolingüística yumana, reconocidos como nativos en Baja California junto con los Kumiai, Cochimí, Paipai y Kiliwas. El 67.4% de su población reside en la zona rural de “Cucapá El Mayor”, “El Indiviso”, “Cucapá Mestizo”, y el resto vive en zonas urbanas.⁴⁵⁶

Al comparar los distintos conteos y censos, el número de miembros del pueblo cucapá incrementan si el indicador es el de autoidentificación y no sólo por hablar la lengua. Además, se localizan cucapás en Somerton, Arizona, y en otros estados de la unión americana. Para agregar complejidad a la forma de contabilizar y ubicar a los cucapá, según información proporcionada por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), estos se ubican también en ejidos del Valle de Mexicali como el ejido Alberto Oviedo Mota (El Indiviso), en la colonia La Puerta, en el ejido Cucapá Mestizo, en el ejido Durango, en el ejido México, en el ejido Sonora, en los campos Flores, Sonora, Camerina, El Prado, e incluso, *muchos de ellos radican y trabajan en Mexicali*. Con estas estadísticas e información se puede deducir que la dispersión es una característica del patrón de asentamiento de los cucapá en la actualidad, aunque oficialmente les sean reconocidos sólo tres poblados de uno y otro lado de la frontera: el Mayor Cucapá en Baja California, Pozas de Arvizu en Sonora, y Somerton en Arizona.⁴⁵⁷

Los cucapá han enfrentado un proceso de asimilación a las dinámicas de vida, territoriales y del aprovechamiento de los recursos naturales por las políticas públicas

⁴⁵⁵ Mauricio, Mixco, “Características tipológicas de las lenguas yumanas”, en Gerardo López Cruz y José Luis Moctezuma Zamarrón (compiladores.), *Estudios de lingüística y sociolingüística*, Hermosillo, Universidad de Sonora / INAH, 1994. Citado por Miguel Olmos Aguilera, “La música kumiai de la tradición yumana de Baja California”, en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Kumiais. Homenaje a Gloria Castañeda Silva, cantante kumiai*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008, p. 10.

⁴⁵⁶ Max Isaí, Montaña Rodríguez, *Ser cucapá: experiencias del ser indígena en Mexicali*, tesis para optar por el grado de maestro en estudios socioculturales, Universidad Autónoma de Baja California / Instituto de Investigaciones culturales-Museo, Mexicali, Baja California, agosto de 2015, p. 3.

⁴⁵⁷ Alejandra Navarro Smith y Sergio Cruz Hernández, “Territorio y prácticas culturales amenazadas en pueblos yumanos en Baja California”, en *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Núm. 5, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, México, 2015, p. 83.

en el Delta del Río Colorado desde la compra de su territorio en 1886. Entre 1930 y 1970, los cucapá pasaron de ser un pueblo indígena con patrones culturales, formas de organización y territorios propios a una “situación crítica” y caracterizada su lengua en peligro. ¿Qué factores influyeron para que el proceso de asimilación a las formas culturales y lengua dominante ocurriera en tan poco tiempo? El patrón de asentamiento disperso podría ser una explicación; los cambios en el ecosistema deltaico, otra causa; los programas “de desarrollo” impulsados por políticas públicas podrían ser una razón más. Alejandra Navarro y Sergio Cruz señalan que la combinación de los tres factores puede explicar la transformación acelerada de la cultura cucapá.⁴⁵⁸

El grupo cucapá experimentó un proceso de asentamiento unificado durante la fundación del Mayor Cucapá, también se observa un cambio en los materiales con los que construían los espacios para habitar; de refugios elaborados o ramadas de cachanilla a casas de bloque con techo de lámina.⁴⁵⁹ A finales de la década de 1970, las lluvias excesivas provocaron la crecida del río Colorado y con ello la liberación de cuotas adicionales de agua hacia México. El agua provocó una inundación en la región donde vivían dispersos los cucapá en las orillas de los ríos Colorado y Hardy, entre lo que actualmente sería San Luis Río Colorado, el Valle de Mexicali y hasta la Sierra Cucapá.⁴⁶⁰

Ante la emergencia, el gobierno de Mexicali asignó a los cucapá un terreno más alto y les proveyó “pies de casa”, esto es, un terreno de 10 x 10 metros, bloques de concreto y láminas de asbesto. De esta manera, a principios de la década de 1980 se inició la construcción del poblado “oficial” cucapá en Baja California. Los cucapá que no viven en el Mayor, posiblemente la mayoría, están fuera de la estructura de oportunidades que se ofertan para los pueblos indígenas, pues es requisito demostrar la residencia en la “comunidad oficialmente reconocida” como cucapá, en este caso. Esta tendencia del Estado mexicano de identificar un solo centro de población para cada grupo indígena apunta a una relación administrativa que ignora la diversidad cultural de los pueblos originarios en el país, y que, para efectos de facilidad a su

⁴⁵⁸*Ibíd.*, pp. 84, 85.

⁴⁵⁹*Ibíd.*, pp. 86, 87.

⁴⁶⁰*Atlas de Riesgos*, Gobierno Baja California. Retomado por A. Navarro Smith y S. Cruz Hernández, *Op. Cit.*, pp. 85, 86.

propio aparato burocrático, sólo reconoce a quienes habitan en el Mayor Cucapá como beneficiarios de sus programas.⁴⁶¹

Desde entonces, los cucapá que han vivido en El Mayor Cucapá relatan con frecuencia su preferencia por vivir fuera de ahí, e incluso quienes lo hicieron de manera temporal o permanente. Otros cucapá que tuvieron la oportunidad de salir de El Mayor lo hicieron a la primera oportunidad. Algunos se fueron para alejarse de los conflictos internos derivados de disputas por dinero al manejar proyectos productivos, o generados por discusiones en la asamblea de bienes comunales. Algunos se fueron para ofrecer a sus hijos diferentes horizontes de educación o buscar mejores oportunidades de empleo en ciudades como Mexicali, Ensenada o incluso Estados Unidos.⁴⁶²

Históricamente, la pesca ha sido una de las actividades que caracteriza a este grupo étnico. Pese a lo anterior, las autoridades mexicanas no reconocen los derechos que este pueblo originario tiene de pescar y de permanecer en su territorio. Esta falta de reconocimiento ha generado un conflicto entre cucapás y autoridades que reproduce la lógica del despojo y de invisibilidad que los grupos indígenas han experimentado en el Norte de México desde la llegada de los “mexicanos” a la región.⁴⁶³

Con la creación de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado los cucapá que todavía pescan han visto impedida esta actividad en la zona núcleo de la reserva, que coincide con la desembocadura del río en el mar, donde ellos tienen sus campamentos de pesqueros. Algunos cucapá se han resistido a perder el acceso a esta zona donde todavía pueden pescar, y por ello han tenido que pagar el alto precio de la criminalización por defender esta parte de su territorio y de sus actividades culturalmente significativas, desafiando el marco legal vigente en la zona. En este escenario de acoso, los cucapá organizados en la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá Chapay Seisjuirrar (SCPICCS), con el apoyo de abogado solidarios y un equipo de asesores interdisciplinarios, judicializan sus derechos para hacer notar a los tomadores de decisión que ciertas normas, en materia de medio ambiente y de pesca, son violatorias de los derechos

⁴⁶¹*Ibíd.*, pp. 86, 87.

⁴⁶²*Ibíd.*, p. 87.

⁴⁶³*Ibíd.*, p. 209.

diferenciados que la Constitución mexicana –y estatal a partir del 2017- les reconoce como miembros de un pueblo originario.⁴⁶⁴

Por otro lado, en el norte de Baja California viven 400 kumiais asentados en ocho comunidades: Cañón de Manteca, Peña Blanca, Juntas de Nejí, San José de la Zorra, Cañón del Burro, San José de Tecate, San Antonio Necua y La Huerta, distribuidas en los municipios de Ensenada, Rosarito y Tecate. Esta zona se caracteriza por su paisaje semiárido, compuesto por matorrales y encinos, en el que abundan elevadas montañas, enormes rocas de granito y algunos manantiales. En la tradición kumiai, estos elementos de la naturaleza, junto con sus cementerios y sitios rituales, son algo más que simples componentes del paisaje; son formas territorializadas de representación de su cosmovisión, su tradición oral y su vida ritual.⁴⁶⁵

Los grupos étnicos fronterizos kumiai, cucapá y paipai comparten manifestaciones culturales con sus hermanos indígenas que viven en los Estados Unidos. Los kumiais, llamados en Estados Unidos *kumeyaay* o algunas veces *kumeyay-diegueño*, se encuentran en las reservaciones de Scyuan, Viejas Barona, Campo, Capitán Grande, Ewiiapaayp, Inaja, Jamul, La Posta, Manzanita, Mesa Grande, San Pascual y Santa Ysabel.⁴⁶⁶

Por su parte, los kiliwas constituyen el grupo yumano más antiguo. Además, este grupo indígena posee la lengua con mayor grado de ininteligibilidad frente a las otras lenguas de su familia etnolingüística, es el único portador de una serie de pautas culturales observadas antiguamente por los extintos cochimís, sus vecinos al sur, y es el único, dentro de los yumanos, que no posee una contraparte en los Estados Unidos. No obstante, este grupo ha sido despojado progresivamente de su territorio y empujado a vivir en la zona más árida y rocosa de la parte baja de la sierra de San Pedro Mártir. Los kiliwas en la actualidad viven dispersos, principalmente, en el poblado de Valle de la Trinidad, en el Ejido Tribu Kiliwas, en las ciudades de Ensenada y Mexicali, aunque también es posible encontrar a algunos de sus

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 87, 88.

⁴⁶⁵ Everardo Garduño, “Cartografía simbólica sobre el territorio tradicional de los kumiai”, en *Desacatos*, Núm. 55, septiembre-diciembre 2017, pp. 91, 93.

⁴⁶⁶ M. Olmos Aguilera, *Op. Cit.*, 9.

descendientes entre los paipai en la comunidad de Santa Catarina y en el ejido de San Isidoro.⁴⁶⁷

Los kiliwas habitan varias rancherías en las estribaciones de la Sierra de San Pedro Mártir, en un área conocida como Arroyo de León, situada al sur del Valle de la Trinidad, en la jurisdicción del municipio de Ensenada. La pobreza de las tierras en que subsisten sus rancherías ha sido causa de que varios de ellos hayan emigrado en busca de mejoría económica. Para 1996 se identificaban algunas familias kiliwas, o algún miembro suelto de ellas, en lugares como Ensenada, Tijuana, Valle de Guadalupe y Mexicali.⁴⁶⁸

Los kiliwas fueron los únicos pobladores originarios de Baja California que nunca aceptaron someterse a las actividades de los misioneros. Su historia se caracteriza por la lucha constante en contra del despojo de sus tierras, por lo que sus autoridades tradicionales y formales tuvieron que enfrentar una larga pugna por la delimitación de sus linderos. A pesar de esto, en la actualidad los kiliwas se encuentran desarraigados permanentemente de la mayor parte de sus lugares originales, en un territorio reducido al ejido Arroyo de León, que consta de 26 910 hectáreas, localizado a 15 kilómetros al sur de la carretera San Felipe-Ensenada, cerca del Valle de la Trinidad.⁴⁶⁹

Los kiliwas, al igual que otros grupos yumanos, constituyeron grupos numéricamente reducidos, organizados en linajes y familias extensas, asociados a parajes específicos. Adicionalmente, los kiliwas desarrollaron formas de vida asociadas al nomadismo estacional y residencial, que los llevaba a desplazarse periódicamente por un vasto territorio, por lo que nunca se establecieron de forma definitiva en comunidades. En este contexto y de acuerdo con la tradición oral kiliwa, su territorio abarcaba el área comprendida desde la Bahía de San Quintín -en las costas del Océano Pacífico- hasta San Felipe -en el mar de Cortés- extendiéndose hacia el norte de la península hasta las estribaciones de las Sierras de Juárez y San

⁴⁶⁷E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 54.

⁴⁶⁸ Mauricio J. Mixco, *Kiliwa del Arroyo de León, Baja California*, México, El Colegio de México, 1996, p. 7.

⁴⁶⁹ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Lenguas indígenas en riesgo: kiliwa. Cantos de Trinidad Ochurte*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006, pp. 12, 13.

Pedro Mártir. A partir de su contacto con los nuevos pobladores, el acceso de los kiliwas a estos territorios se fue reduciendo paulatinamente.⁴⁷⁰

Hace aproximadamente 3,000 años llegaron a Baja California varias tribus nómadas provenientes del norte de América. Uno de esos grupos es conocido como los *paipáis*. Muchas de las prácticas de este grupo se han erosionado con el devenir de los siglos, pero una de las que ha resistido hasta nuestros días ha sido su lengua: el paipai. La lengua de este grupo pertenece a la familia lingüística Yumana-Cochimí, en la subdivisión pai en donde encontramos lenguas como el yavapai, walapai y huasavapai. La notable diferencia es que estas tres lenguas se hablan solo en los Estados Unidos, mientras que el paipai es la única lengua de esta familia separada por más de 100 km, hablada en México.⁴⁷¹

Al igual que los cucapá, los paipai mantienen un patrón de asentamiento disperso, aunque se les reconoce un solo asentamiento oficial, el de Santa Catarina.⁴⁷² No obstante, existen dos poblados en el municipio de Ensenada en donde se concentra la mayor cantidad de hablantes: Santa Catarina y San Isidoro. El resto se encuentra en distintos lugares del noroeste de México y sur de California, Estados Unidos, como consecuencia de los procesos de migración de dicha población.⁴⁷³ El territorio paipai comprendió originalmente la planicie del Álamo, Valle de la Trinidad y hasta el Golfo de California, lugar donde limitaban con el territorio cucapá en el bajo Delta del Río Colorado.

En Santa Catarina habitan indígenas que hablan distintas lenguas, aunque comúnmente se la conoce como una comunidad paipai, en realidad hay habitantes paipai, ko'alt y otros más de descendencia kiliwa. La recolección del piñón es un elemento central de la adaptación de estos grupos al medio ambiente en el que viven; de su carácter seminómada estacional se desprende la costumbre de acudir durante el verano al bosque piñero en la sierra de Juárez y a las costas del Océano Pacífico a recolectar almeja, mejillón o abulón y pescar durante el invierno. Como todos los

⁴⁷⁰ E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 4.

⁴⁷¹ Manuel Alejandro Sánchez Fernández y Luis Miguel Rojas Berscia, "Vitalidad lingüística de la lengua paipai de Santa Catarina, Baja California", en *LIAMES*, Núm. 16, Año 1, Campinas, enero-junio, 2016, p. 158.

⁴⁷² A. Navarro Smith y S. Cruz Hernández, *Op. Cit.*, p. 91.

⁴⁷³ M. A. Sánchez Fernández y Luis Miguel Rojas Berscia, "Vitalidad lingüística de la lengua paipai de Santa Catarina, Baja California", en *LIAMES*, Núm. 16, Año 1, Campinas, enero-junio, 2016, p. 159.

grupos yumanos, los paipáis han sido clasificados como sociedades cazadoras recolectoras que utilizan territorios diferentes entre la sierra y la costa de acuerdo con las variaciones climáticas y estacionales.⁴⁷⁴

La forma de ver el mundo de los paipáis está vinculada, en parte, con ciertas maneras de realizar y de interactuar durante el periodo de recolección del piñón. Sergio Cruz señala que las personas de mayor edad asignan gran valor a los sucesos ligados a tal actividad; por ello, la vida de los paipáis mantiene un significado en tanto se pueda continuar con la recolección estacional del piñón. Durante las temporadas, grupos de distintos lugares como la Huerta, Santa Catarina o del Mayor Cucapá se reúnen en la sierra. Por ello se puede afirmar, siguiendo a Alejandra Navarro y Sergio Cruz, que el tiempo de recolección genera una mayor interacción entre los miembros del grupo paipai con otros pueblos yumanos que siguen yendo a la recolección del piñón y a las actividades asociadas con ésta; la fiesta, el consumo de tequila, el baile y el canto. El mantenimiento de estas prácticas permite identificar un momento clave en la construcción de la identidad paipai y del resto de los grupos yumanos que participan en la recolección del piñón. Se aprecia así que no existe interés en demostrar instrumentalizar los elementos de la identidad que son reconocidos como “tradición” por grupos no indígenas, que incluyen cantos, cuentos, danzas, artesanías e idioma. En los encuentros de la sierra, lo que cuenta son las interacciones entre ellos, además de la posibilidad de transmisión de saberes y conocimientos acerca del entorno natural, de la vida y de las actividades de recolección en los momentos de compartir entre las familias y entre los grupos reunidos alrededor del fuego a la luz de la luna serrana.⁴⁷⁵

En el caso de los paipáis, los soportes materiales que merman la realización de la recolección del piñón son el campamento militar, los cercos, bardas, paredes o cualquier división del terreno de los ranchos y ejidos de la sierra. Incluso la Asamblea de Bienes Comunes afecta la recolección cuando impulsa lógicas de producción de ámbitos económicos externos a las dinámicas de los paipáis. De esta manera, los procesos que menoscaban las prácticas de recolección son las interacciones entre los miembros de la comunidad que muchas veces se producen dentro de la Asamblea de Bienes Comunes. También influyen otros factores como

⁴⁷⁴ A. Navarro Smith y S. Cruz Hernández, *Op. Cit.*, p. 91.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 92.

la competencia con recolectores no indígenas, y el establecimiento de tiendas y restaurantes que compran sacos de piñón y venden a granel; así como la diversificación de actividades sociales, culturales y económicas que compiten con la recolección del piñón, por ejemplo: el corte de la palmilla, la elaboración de artesanías, la implementación de proyectos productivos tales como viveros, proyectos de turismo de naturaleza, los trabajos temporales en el mantenimiento de los caminos –actividades que no son culturalmente significativas sino derivadas de intereses económicos de externos-; y en general otros procesos como la migración, la educación y la presencia cada vez mayor de agentes externos. Ante todo, lo que más incrementa la tendencia a desaparecer esta práctica y el conjunto de representaciones que sustenta es la falta de elementos organizativos específicos que los pueblos tienen para darle continuidad y supervivencia.⁴⁷⁶

En la actualidad los cinco grupos de indígenas nativos de Baja California se encuentran declarados en “peligro de extinción” por los pocos hablantes de su lengua materna. A pesar de que los cinco grupos comparten la misma condición, el caso de los cochimí es muy sintomático. Los cochimíes, diversidad nativa de Baja California que habitó desde la prehistoria tardía (1500 a. p.) hasta principios del siglo XX. Los grupos nativos de la península bajacaliforniana se ubican como sociedades cazadoras-recolectoras-pescadoras, con una economía y forma de subsistencia que es determinada por el espacio que habitaron. Una forma particular de relación con el entorno a partir de las condiciones que se derivan de él. Por ello, después de la implantación del sistema misional en la parte central de la península, su población disminuyó considerablemente; el cambio de vida, además de las fuertes epidemias y otros factores, como el traslado forzoso a otros lugares de la península, los llevó a su extinción. La forma de vida seminómada se transformó en una sedentarización que afectó su antiguo sistema sociocultural.⁴⁷⁷

Con la llegada de los jesuitas a Baja California (1683-1767), se reconocieron tres grupos indígenas en la península: *el grupo pericú al sur, el guaycura al centro y el grupo cochimí al norte*, los fronterizos, pues en relación a los grupos del centro-

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 94, 95.

⁴⁷⁷ Ana Paola Morales Cortez, *Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del desierto central de Baja California. Siglo XVIII al presente*, tesis para obtener el grado de maestra en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, México, 2016, p. 2.

sur, se ubicaban en la zona septentrional. Los jesuitas hicieron su arribo a la península por la bahía de San Bruno –al norte de Loreto- donde se erigió un pequeño asentamiento (1683) y años más tarde se fundó la misión de Loreto como su capital (1697), para los misioneros éste fue su centro y por esta razón *llamaron a los cochimíes indios del norte*, aunque en la actual geografía Loreto se encuentra hacia el extremo austral y pertenece a Baja California Sur. Se puede ubicar al territorio de los grupos cochimíes hacia la parte central de la península, abarcando desde la zona de El Rosario en Baja California hasta las áreas cercanas a Loreto en Baja California Sur. A parte de esta región se le denomina Desierto Central de la península. Éste encuentra su frontera sur entre Santa Rosalía y San Ignacio en Baja California Sur.⁴⁷⁸

Lo característico de los cochimí es que, aunque se consideran extintos, en la actualidad, se observa la emergencia de población nativa que se autoafirma o se adscribe una ascendencia como cochimí, consecuencia de lo cual, realizan intentos por manifestar una identidad étnica mediante el cuidado y resguardo de algunos sitios y monumentos, además de algunas prácticas recreativas.⁴⁷⁹

La población indígena migrante

De manera general la migración indígena obedece a múltiples factores, estructurales y coyunturales: crecimiento poblacional y presión demográfica sobre la tierra, deterioro ecológico, devastaciones por fenómenos meteorológicos, escasez de empleo y disminución del ingreso, explotación de la fuerza de trabajo; inexistencia o insuficiencia de servicios básicos (electricidad, agua potable, escuelas, centros de salud, etcétera), difícil o nulo acceso al crédito y a nuevas tecnologías, violencia armada y caciquismo, entre otros factores. Lo anterior, aunado a la expectativa de lograr una vida mejor fuera de las regiones de origen.

Los pueblos con mayor migración son purépechas, mayas, zapotecos, mixtecos de Guerrero, Oaxaca y Puebla; mazatecos de Oaxaca, otomíes de Hidalgo, Estado de México, Querétaro, Puebla y Veracruz; nahuas de Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Veracruz y San Luis Potosí; chinantecos de Oaxaca, kanjobales

⁴⁷⁸*Ibíd.*, pp. 2, 3.

⁴⁷⁹*Ibíd.*, p. 2.

de Chiapas, totonacas de Veracruz, mazahuas del Estado de México, choles de Chiapas y mixes de Oaxaca. Para 1995, 85 por ciento del total de migrantes indígenas de todo el país pertenecía a los 13 pueblos mencionados. En el caso de los grupos indígenas con muy pocos hablantes, la dispersión de su población a causa de la migración impacta directamente en la permanencia de estos pueblos. Es el caso de grupos como los kekchí, quiché, tepehuán, cucapá, chocho, pima, cakchiquel, kiliwa, chichimeca jonaz, mame, cochimí, jacalteco, pápago y lacandón, entre otros.

Dentro del proceso histórico de migración indígenas, han destacado como polos de atracción grandes ciudades como México y su área conurbada, Guadalajara, Tijuana, Ciudad Juárez, Culiacán, Acapulco y Mérida; ciudades medias como Tehuacán, Cancún, Chetumal, Matamoros, Coatzacoalcos, Ensenada, La Paz y Puerto Vallarta; por último, algunas ciudades pequeñas con fuerte presencia indígena entre las que sobresalen San Cristóbal de las Casas, Juchitán y Tuxtepec.⁴⁸⁰

En la conformación del perfil indígena del Estado de Baja California, sin duda, influye la presencia de la población migrante ante la escasa presencia de indígenas nativos. De esta manera, en la actualidad encontramos la presencia de 53 lenguas indígenas –de las 68 que se hablan en el país- incluidas las 5 practicadas por los nativos. De la misma manera, se identifica la presencia de población indígena de 25 estados de la república mexicana en territorio bajacaliforniano. La migración indígena a los centros urbanos no es algo reciente, México como un país pluriétnico donde se hablan sesenta y dos lenguas indígenas ha expulsado de sus lugares de origen a miles de indígenas. De esta manera, en nuestro país la migración, como un modo alternativo de vida es una opción para los grupos indígenas. Las regiones agrícolas fueron la primera opción para estos migrantes, añadieron después los centros urbanos y actualmente se dirigen hacia ambos destinos. La presencia de indígenas en las ciudades se relaciona con la etapa de industrialización mexicana, iniciada en la década de 1940, tras la política de sustitución de importaciones. Durante el llamado Milagro Mexicano se requirió de mano de obra, la cual estaba disponible en los campos de México donde se concentraban, entre otros grupos, los

⁴⁸⁰http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=13.

indígenas. Así las ciudades industrializadas o en vías de serlo, se volvieron un polo de atracción y dieron auge a la tan comentada migración campo- ciudad.⁴⁸¹

La población indígena migrante ha encontrado, desde la década de los setenta, en Baja California su nuevo lugar de residencia en la mayoría de los asentamientos rurales y urbanos de la entidad. En Tijuana las colonias de mayor concentración indígena son: Obrera-Oaxaca, Pedregal de Santa Julia, Valle Verde y Sánchez Taboada. Estas cuatro colonias concentran el 18% del total de la población hablante de lengua indígena. Sus características son las siguientes:

Colonia	Características
Obrera	Fundada en los setenta, con predominio de mixtecos de Oaxaca, se ubica en un cerro, al lado del Periférico, con varias viviendas instaladas en el barranco. El poblamiento de esta zona, contigua entre las colonias Obrera y Oaxaca, data de los años setenta, cuando los pioneros mixtecos oaxaqueños llegaron como damnificados por el desbordamiento del río Tijuana. En el año 2000, este asentamiento representaba la mayor concentración de población indígena de la ciudad de Tijuana, equivalente a 6.6 por ciento. Además, 38% de los jefes de hogar son hablantes de lengua indígena, principalmente mixteco de Oaxaca.
Pedregal de Santa Julia	Con predominio de mixtecos de Oaxaca, fue fundada en los años ochenta. La colonia incluye manzanas del Pedregal de Santa Julia y de la zona más septentrional de la colonia Loma Bonita. Está ubicada frente a la colonia Obrera, en las laderas de un barranco. Esta colonia constituye la cuarta concentración de población indígena de la ciudad, con 3.2 por ciento; su poblamiento ocurrió a finales de los años ochenta y principios de los noventa. De los jefes de hogar, 27 por ciento habla una lengua indígena, la mixteca de Oaxaca, en su mayoría.
Valle Verde	Su población es predominante en mixtecos de Guerrero y fue fundada en los años noventa. La colonia es una meseta con la topografía más plana. Situada al este de la ciudad, en lo que se conoce como la Nueva Tijuana fue poblada a principios de los años noventa, después de las inundaciones que provocó el fenómeno del Niño en 1993. La colonia es la segunda concentración más importante de población indígena en la ciudad (6.5 por ciento), es casi equivalente a la de Obrera-Oaxaca.
Sánchez Taboada	Con predominio de mixtecos de Oaxaca y presencia de purhépechas de Michoacán fue fundada en la década de los ochenta. La colonia Sánchez Taboada segunda sección se ubica en la parte sur de la ciudad, y las manzanas donde habita la población indígena se localizan en la cima y las laderas de un cerro. Como asentamiento de hablantes de lengua indígena sigue al Pedregal de Santa Julia y Loma Bonita Norte, con apenas 1.8 por ciento de la población indígena de Tijuana. Esta colonia también se pobló hacia finales de

⁴⁸¹ Olga Lorenia Urbalejo Castorena, *La ciudad como espacio vivido: mixtecos de Guerrero en Tijuana*, tesis de maestría en Geografía Humana, El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios en Geografía Humana, La ciudad Michoacán, 15 de mayo de 2009, pp. 51, 52.

	los años ochenta y principios de los noventa.
--	---

Fuente: elaboración propia con información de Laura Velasco Ortiz, *Condiciones de vida e integración social de la población indígena en el municipio de Tijuana, Baja California, México*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008, pp. 38, 39, 40.

El patrón de asentamiento no es colectivo en todos los casos, dentro de la población indígena migrante, se trata de asentamientos dispersos, por familias, y el sentido de comunidad lo buscan implementar y reforzar a través de la realización eventos significativos de los lugares de origen, el caso más representativo son las fiestas patronales. Por ejemplo, los indígenas originarios de San Esteban Atlatlahuca, Distrito de Tlaxiaco, Oaxaca, se encuentran distribuidos en colonias de Tijuana, como Rincón Dorado, el Altiplano, el Jibarito, Valle Imperial, Riveras del Bosque, el Refugio y el Pípila, pero se reúnen, cada año, en el parque "Sor Optimista" cerca de la 5 y 10 o en la cancha ubicada en las inmediaciones de la Casa de Cultura del Pípila. Con los mismos objetivos realizan bailes populares, realizan festividades como el 10 de mayo, 30 de abril, navidad, además de las fiestas y celebraciones de carácter más familiar, como los bautizos. En el caso específico de esta población, para la realización de una boda es necesario regresar a Oaxaca para llevarla a cabo.

Por otro lado, existen grupos de indígenas migrantes asentados en Baja California, donde el sentido y la organización comunal se encuentra más fortalecida. Por ejemplo, los originarios de San Miguel el Grande para la celebración de sus festividades más importantes, como el 29 de abril, continúan organizándose bajo el sistema de su lugar de origen, como las *guesas*, mayordomías, etc.

No obstante, el presentarse como comunidad no exenta a la población de experimentar conflictos, fracturas o confrontaciones internas, así como, hacia sus dirigentes. Maribel Velasco nos muestra las dimensiones que está situación alcanza cuando se designa a una mujer como dirigente de su comunidad,

"fue muy complicado trabajar con la comunidad, muchas veces, ¡no es tan fácil que una mujer de ordenes! En mi comunidad no se ha dado que haya una presidenta municipal, entonces, acá (Tijuana) fue difícil y hubo una división interna donde una persona constituida legalmente desde hace diez años fue nombrada como apoderado legal y se quedó con los documentos (de la organización), desde que yo fui la secretaria ya no tenemos los documentos legalmente. Esta persona se quedó con los documentos y existe un conflicto legal y lo que dicen muchos de los que integramos la organización es que "*si son importantes los papeles, pero es más importante el trabajo de la comunidad*", entonces lo hemos pensado

así. Y a pesar de la fractura de la comunidad siempre se estuvo participando con otro municipio, que es San Miguel el Grande, haciendo torneos en el parque "Sor Optimista" que esta por la 5 y 10, allí se reúnen cada ocho días mientras lo permita el clima".⁴⁸²

Además, no existe un patrón claro que indique que todos los asentamientos indígenas estén en zonas de alta marginación. Sin embargo, es posible localizar población indígena en colonias con un alto índice de marginación y elevados niveles de hacinamiento, como el Pedregal de Santa Julia, la colonia Sánchez Taboada, Valle Verde y El Pípila. Si bien no todos los asentamientos indígenas son los más marginados de la ciudad, no implica que estén en zonas mejores urbanizadas. En general, si no son colonias con alta marginación, son colindantes con zonas de alta marginación, lo que seguramente les hace compartir problemas de comunicación y acceso a servicios básicos. En mayor medida, las colonias con población indígena están en los rangos por arriba de 58.8% de disponibilidad de vivienda.⁴⁸³

En lo que respecta a la población indígena presente en el valle de San Quintín, Baja California, principalmente jornaleros agrícolas, muchos de estos trabajadores mixtecos, triquis y zapotecos respondieron a la demanda de mano de obra para la industria hortícola y se asentaron en la región, constituyendo un proceso en el que se generan cambios en las relaciones sociales, resignificación de patrones de identidad, etc. El flujo migratorio indígena pionero a la región agrícola del Valle de San Quintín está asociado principalmente al despegue horticultor en Ensenada a fines de la década de 1950, y la escasez de mano de obra disponible en la región. Lo anterior motivó a los productores a contratar trabajadores provenientes del sureste de la república, así como a los que ya se encontraban laborando de manera temporal en los campos agrícolas de Sinaloa.⁴⁸⁴

La región se ha caracterizado por la incorporación de tecnología de punta en su proceso productivo, por un alto rendimiento por hectárea, por sus altas tasas de ganancia, así como por una serie de fenómenos sociales, tales como: a) La

⁴⁸² Maribel Aida Velasco García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 6 de marzo del 2018.

⁴⁸³ Marie Laure Coubes, Rafael Vela y Laura Velasco, "Integración espacial y sociocultural de la población indígena a la vida urbana", en Laura Velasco Ortiz (Coordinadora), *Tijuana indígena. Estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2010, p. 64.

⁴⁸⁴ Lya Niño, "Movilidad social en San Quintín: el caso de las trabajadoras agrícolas indígenas inmigrantes", en *Clío*, Nueva Época, vol. 6, núm. 36, 2006, p. 176.

pluriétnica. El componente indígena en la población juega un papel importante, de acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2000, la población del Valle de San Quintín es de 36 mil 732 habitantes. De este número se calcula que 13 mil personas son indígenas, cifra que se ve incrementada en el periodo de marzo a octubre con el arribo de hasta 50 mil jornaleros agrícolas migrantes, distribuidos en diversos campamentos. Los indígenas pertenecen a diversos grupos étnicos, siendo el grupo mixteco el más numeroso, el cual representa el 61% del total de la población indígena migrante, le sigue el zapoteco con un 27%, el triqui con un 10%, y el náhuatl y el tarasco con 1% cada uno. b) Segmentación de los trabajadores. Es la población indígena quien desempeña las tareas más arduas y de más baja remuneración, mientras que a otros grupos como los Sinaloenses, preferentemente se les contrata para realizar actividades más calificadas como lo es el empaque de las hortalizas. c) Violación a los derechos humanos y laborales de los trabajadores agrícolas. Al ser inmigrantes y no contar con una casa, la mayor parte de ellos se instala en los campamentos de carácter “gratuito”, propiedad del patrón o rancharo.⁴⁸⁵

Los jornaleros agrícolas mixtecos desde la década de los setenta emprendieron diversas experiencias migratorias hasta lograr asentarse en una de las colonias más grandes de mixtecos en el Valle de San Quintín: el Fraccionamiento Popular San Quintín. Este proceso migratorio ha sido constante, sin embargo, su forma intensiva da inicio en los setenta, cuando se entregaron tierras para conformar ejidos; este hecho provocó en cierta medida la llegada de gente de Michoacán, Durango y Zacatecas. Pero, es a mediados de la década de los noventa que el proceso tiene mayor dinámica, provocando con ello el surgimiento de una serie de asentamientos con sus propias características. Algunos se crearon por invasión, como el caso de las colonias 13 de Mayo, Ricardo Flores Magón, Nueva Región Trique; en otros han surgido por la venta particular de los terrenos, como en las colonias Loma Linda, Hielera, Fraccionamiento Popular San Quintín, y al Ejido colectivo Zapata.⁴⁸⁶ Muchas de estas familias o grupos de trabajadores agrícolas, después de cubrir

⁴⁸⁵ *Ibid.*, pp. 176, 177.

⁴⁸⁶ Irma P. Juárez González, “La migración desde una perspectiva cultural. Los jornaleros del Valle de San Quintín, Baja California”, en *Cuicuilco*, vol. 14, núm. 40, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal, México, mayo-agosto, 2007, p. 103.

diversos circuitos migratorios, en aproximadamente 20 años, de los setenta a los noventa y a lo largo de importantes luchas, lograron tener un asentamiento regular en estos fraccionamientos, en ocasiones con apoyos institucionales y otras veces con recursos propios. Por ejemplo la primera colonia, Flores Magón, data de 1987, producto de distintas movilizaciones.⁴⁸⁷

Para el municipio de Ensenada es posible identificar la presencia de grupos de indígenas migrantes desde hace más de 40 años. Por ejemplo, las familias zapotecas originarias de San Blas Atempa, Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Los orígenes de su migración datan de principios de la década de los 70, cuando un grupo de mujeres decide dejar su pueblo por la posibilidad de trabajo que en ese momento la ciudad de Ensenada les ofrecía, en su caso, la posibilidad de emplearse como trabajadoras domésticas en la ciudad. Sin alguna vez imaginarlo, estas mujeres se convertirían en las pioneras en establecer un vínculo hasta ahora vigente entre el pueblo de San Blas Atempa y la ciudad de Ensenada. Algunas de las primeras mujeres que llegaron bajo el imaginario de estancia temporal, continúan hoy en la ciudad, es ahí donde se han formado sus familias, donde han nacido sus nietos, y donde todavía siguen llegando amigos, familiares y paisanos.⁴⁸⁸

Sin duda, dentro de la población migrante el mayor peso demográfico recae sobre los mixtecos (de Oaxaca y Guerrero) y purhépechas. Los mixtecos originarios del estado de Oaxaca empezaron por migrar a otros lugares relativamente cercanos del campo para trabajos temporales: a Chiapas y a Veracruz. Estas migraciones coincidieron con la apertura de caminos y carreteras. En los años cuarenta, algunos se fueron a trabajar a Estados Unidos con el programa Bracero. A partir de los años sesenta, se incrementó la migración del campo a las ciudades de México como de Estados Unidos, a pesar de cerrarse la frontera del lado estadounidense. En 1986, la legalización de 2 a 3 millones de migrantes mexicanos ilegales en Estados Unidos, entre ellos purhépechas, zapotecos y mixtecos, provocó un desplazamiento de población importante hacia el norte: las familias se reunieron con los hombres emigrados en Baja California y en el país vecino. Parte de ellas se quedaron en los

⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p. 116.

⁴⁸⁸ Donna Melissa Espino Torres, *Del Istmo de Tehuantepec a Baja California: experiencia migratoria y la reconstrucción de pertenencia en familias zapotecas en Ensenada*, tesis para optar al grado de maestra en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Unidad Golfo, Xalapa, Veracruz, agosto de 2015, p. 11.

campos agrícolas de Baja California o en las ciudades fronterizas, como Tijuana y Nogales.⁴⁸⁹

A finales de la década de los 70 e inicios de los ochenta surgieron las colonias de indígenas migrantes alrededor de los campos agrícolas en el Valle de San Quintín y en Tijuana. Nuevos asentamientos urbanos y semiurbanos afianzaron la llegada de mujeres y niños, que ya habían hecho su aparición en los campamentos agrícolas antes poblados por hombres solos. El trabajo urbano de las mujeres indígenas no sólo modificó la imagen de ciudades fronterizas como Tijuana y Nogales, sino también diversificó la dinámica de reproducción familiar de migrantes en la región fronteriza. En esa misma década, la reforma de 1986 permitió a los migrantes mixtecos una mayor movilidad por los campos agrícolas de California, Oregon y Washington, así como el establecimiento de incipientes núcleos de residentes mixtecos en zonas urbanas de California. Este proceso de residencia se distinguió tanto local como nacionalmente, pero en general implicó un cambio sustancial de orientación vital.⁴⁹⁰

Época y lugar de los núcleos de residentes oaxaqueños en la frontera de California y Baja California

Lugar de residencia	Época de asentamiento	Colonias o núcleos de población
Tijuana	Fines de 1970, principios de 1980	Colonia Obrera
	Durante la década de los ochenta	Aeropuerto
	Durante los noventa	Valle Verde (mixteco: Guerrero)
Valle de San Quintín	1980-1990	Colonia Nueva Era, Tierra y Libertad, 13 de Mayo, Flores Magón
	Durante los noventa	Colonia Maclovio Rojas, Colonia Nueva Región Triqui
	En 1991	Existían 13 colonias en total
	En 1999	Existían 43 colonias
California (agrícola)	La llegada es en la década de los setenta, las mujeres llegan en 1978, y se define el asentamiento en 1986, bajo la IRCA	Madera
	En 1990, en Bakersfield se detectaron (60 familias) migrantes viviendo en casas desde 1982	Arvin, Bakersfield (Kern)
	Después de 1986	Vista, Oceanside, Escondido y Carlsbad (San Diego)

⁴⁸⁹ Françoise Legaste y Tiburcio Pérez Castro, “Una escuela bilingüe, ¿para quién? El caso de los migrantes indígenas en Baja California, en François Lartigue y André Quesnel, (Coordinadores.), *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Institut de Recherche pour le Développement / Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 250.

⁴⁹⁰ L. Velasco Ortiz, “Agentes étnicos transnacionales...”, *Op. Cit.*, pp. 344, 345.

	Durante la década de los ochenta	Livingston (Merced)
	1980 y otro después de 1986	Fowler (Fresno)

Fuente: L. Velasco Ortiz, “Agentes étnicos transnacionales...”, *Op. Cit.*, pp. 346, 347.

Por otro lado, los mixtecos de Guerrero llegaron a Tijuana en la década de 1980, en su ruta hacia Estados Unidos, la mayoría de ellos originarios de Xochapa, municipio de Alcozauca en el distrito de Tlapa, así como de otros pueblos entre los que se encuentran, Cuatipa y San José de las Lagunas. La primera colonia donde se asentaron fue en Vista Hermosa. La cercanía a la garita de San Ysidro y el centro de la ciudad les facilitó trabajar en esa zona como vendedores ambulantes o “lava carros”, de la misma forma se emplearon en Estados Unidos en el trabajo agrícola. Su residencia en este lugar fue trastocada en 1993, cuando una intensa lluvia azotó a la región y los deslaves de las pendientes de los barrancos arrastraron sus casas. Los gobiernos federal, estatal y municipal se vieron obligados a reubicarlos en una colonia recién creada: Valle Verde.⁴⁹¹

Para los mixtecos guerrerenses migrar hacia la costa del estado para emplearse como jornaleros agrícolas en el cultivo de café, era la práctica más común. En Guerrero también se dirigían en familia hacia Acapulco, que después de los proyectos turísticos de mediados del siglo pasado dio trabajo a los indígenas en la construcción y posteriormente en el sector terciario, venden frutas o artesanías en la calle. En la década del setenta, los albores industriales y el crecimiento urbano de la ciudad de México fueron atractivos para los mixtecos de Guerrero, sobre todo, para emplearse en el sector de servicios. Hacia Morelos se migra para trabajar en las actividades del campo, cortando pepino y tomate.⁴⁹²

Los mixtecos de Guerrero también utilizan el corredor agroindustrial del noroeste mexicano para la migración golondrina, la cual consiste en instalarse en los campos provisionalmente, en la época de cosecha, para posteriormente regresar a sus pueblos. El auge del corredor del noroeste inició en la década de 1960, después de la crisis de algunos centros agrícolas como Mexicali, Baja California, y, sobre todo, cuando la producción de hortalizas en Sinaloa y Sonora lograra consolidarse, convirtiéndose en importantes núcleos de agricultura empresarial con tecnología moderna. La cercanía a Estados Unidos les permitió exportar hacia ese país, además

⁴⁹¹ O. L. Urbalejo Castorena, *La ciudad como...* *Op. Cit.*, pp. 14, 15.

⁴⁹² *Ibíd.*, pp. 60, 61.

atrajeron inversiones privadas y públicas, nacionales y extranjeras. A este corredor se le sumó el Valle de San Quintín, el cual contaba con las condiciones propicias para el cultivo de hortalizas.⁴⁹³

La migración a Tijuana, de los mixtecos de Guerrero, tiene como antecedente su trabajo en los campos de Sinaloa. En 1984 llegaron los primeros mixtecos guerrerenses. Entre las razones que los mixtecos tienen para migrar se encuentran la pobreza que caracteriza a los que viven en la Montaña, ahora prefieren establecerse en Tijuana porque la ciudad representa un trabajo estable, a diferencia de los campos de cultivo.⁴⁹⁴

Las redes sociales entre paisanos se afianzaron desde la llegada de los primeros guerrerenses a la frontera, a estos primeros los pioneros se les atribuye *haber cargado con los otros paisanos*. El fortalecimiento de estos lazos aumenta la posibilidad de migración y facilita la inserción en los lugares receptores, por tal motivo la decisión de ir a otras ciudades es más sencilla de tomar si hay estos apoyos, la solidaridad que fluye por estas redes es una de las ventajas que tiene formar parte de una comunidad indígena. Los mixtecos de la Montaña coinciden en haber tenido un familiar o conocido en Tijuana antes de su llegada, de la misma forma indican que les hablaron de la posibilidad de obtener un empleo o bien poder cruzar a Estados Unidos.⁴⁹⁵

Entre los motivos para migrar a Tijuana encontramos su cercanía con Estados Unidos, la prospera economía de la ciudad, la presencia de los mixtecos de Oaxaca y la llegada de un primer mixteco de Guerrero, primer eslabón para la conformación de una red que poco a poco fue siendo más sólida, hasta concentrarse en una zona donde vivir. Vista Hermosa, como primer lugar de residencia, les permitió tener un contacto inicial con la ciudad, sin embargo, no abrió significativamente sus espacios de trabajo, La Línea, por ejemplo, ya era ocupada para las actividades económicas de otros grupos étnicos y en las maquiladoras también se empleaban ya otros grupos.⁴⁹⁶

Por su parte, la migración purhépechas se intensifica a partir del programa Bracero. A partir de entonces es posible identificar distintos movimientos de

⁴⁹³*Ibíd.*, p. 61.

⁴⁹⁴*Ibíd.*, p. 65.

⁴⁹⁵*Ídem.*

⁴⁹⁶*Ibíd.*, p. 76.

población purhépechas fuera de sus comunidades de origen. Para 1962 la población de procedente de la comunidad de Cherán comienza a llegar a los huertos de Cobden, Illinois. El caso de Cherán muestra la tradición migratoria de los purhépechas a Estados Unidos y su trabajo como jornaleros, no obstante, desde la década de los ochenta se ha intensificado la presencia de purhépechas de otras localidades de Michoacán, como Patambán y Zipiajo, en los Estados Unidos, especialmente en los campos agrícolas del estado de California, esto se ha combinado con la intensa migración de otros grupos étnicos de México como los mixtecos de Guerrero y Oaxaca, nahuas de Puebla y de Guerrero.⁴⁹⁷

En lo que respecta a la migración nacional de los purhépechas, desde la década de los cuarenta al sesenta, en el contexto del desarrollo industrial de ciudades como Guadalajara, México y Monterrey, así como, del momento de crisis del campo, se comienza a observar que algunos sectores rurales empiezan a trasladarse a los centros urbanos. Por ejemplo, los purhépechas de Zipiajo que se movilizan a la Ciudad de México como vendedores ambulantes y trabajadoras domésticas. Por otro lado, otros se fueron a trabajar a las ciudades del norte del país, como Tijuana, Tecmán y Ciudad Obregón. Para 1982 en el contexto de la crisis económica del país, se inicia otra etapa de migración de los purhépechas nuevamente a los Estados Unidos. Así, desde la década de las ochenta poblaciones purhépecha originarias de Cherán, Patambán y Zipiajo migraron a Estados Unidos de manera ilegal y cada vez más lo hacían jóvenes solteros y mujeres solteras y casadas.⁴⁹⁸

De esta manera, es posible argumentar que la migración masiva de los grupos indígenas purhépechas a territorio bajacaliforniano se registra a partir de la década de los setenta, no obstante, los indicios más fuertes de presencia purhépecha en Baja California se registran a partir de la década de los ochenta, provenientes sobre todo de la Isla de Janitzio, Arantepacua, Tanaco y Santa Fe de Laguna. Las causas de salida de sus comunidades de origen son diversas pero pueden identificarse: la situación de olvido político, por parte de los gobiernos estatales que priorizaron la educación, salud, comunicación, industria y obra pública por sobre las

⁴⁹⁷ Areli Veloz Contreras, “Aquí si hay trabajo para mujeres”. *Experiencias y significados del trabajo para las mujeres purhépechas que laboran en las maquiladoras de Tijuana*, tesis de maestría en Estudios Sociales Líneas en Estudios Laborales, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, noviembre 2008, p. 99.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 100.

preocupaciones agrícolas y campesinas, la falta de programas sociales que solucionaran las problemáticas del campo, los desastres naturales,⁴⁹⁹ problemas intercomunales y escasas de fuentes de empleo.

Los primeros trabajos que obtuvieron los pocos purhépechas que radicaban en la ciudad eran como albañiles en la construcción y como taxistas. En los primeros años todavía eran pocas las mujeres que se encontraban en la ciudad, y las que aquí radicaban no tenían trabajo remunerado. Es hasta la década del ochenta cuando las familias de Arantepacua empiezan a migrar en mayor proporción a Tijuana, tanto hombres como mujeres, y empiezan a laborar en las maquilas.⁵⁰⁰ Mientras que la población originaria de la Isla de Janitzio se especializan en la elaboración de piñatas.

Desde la década de los ochenta las familias que llegaban a la ciudad iban ubicándose en distintas zonas de Tijuana, una de ellas fue en el Río Alamar que con la lluvia de 1993 se desbordó por lo que tuvieron que ser reubicadas en la colonia Valle Verde junto a otra comunidad extensa de indígenas en la ciudad que son los mixtecos de Guerrero. Otras colonias donde se encuentran las familias purhépechas son el Nido de las Águilas, Lomas de la Amistad, Lagunitas, 10 de mayo, 3 de octubre,⁵⁰¹ Lomas Taurinas, Libertad, Pedregal de Santa Julia. Además, encontramos población purhépecha en la Colonia Constitución, en el municipio de Playas de Rosarito, en el Ejido el Encinal, en el municipio de Tecate, en los ejidos Janitzio y Uruapan, en Mexicali, San Quintín, en el municipio de Ensenada.

Así, en Baja California se encuentra residiendo población purhépecha en los cinco municipios del estado, no obstante, es posible identificar los siguientes núcleos de población más numerosos y reconocidos:

⁴⁹⁹ Rogelio Serrano Barrera, *El programa bracero en Michoacán: 1942-1964. Penurias e irregularidades administrativas*, Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia con opción en Historia de América, Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, agosto de 2008, pp. 5, 6.

⁵⁰⁰ A. Veloz Contreras, *Op. Cit.*, p. 117.

⁵⁰¹ *Ídem*.

Comunidades purhépechas en Baja California

Municipio	Colonia, ejido	Lugar de origen
Tijuana	Col. Pedregal de Santa Julia, Valle Verde, Camino Verde, Reforma, Ignacio Ramírez	Tanaco
Tijuana	Col. 10 de Mayo, Nido de las Águilas, Valle Verde, Lagunitas, Lomas de la Amistad	Arantepacua
Tecate	Ejido el Encinal	Santa Fe de la Laguna
Playas de Rosarito	Col. Constitución	Isla de Janitzio

Fuente: Elaboración propia con información obtenida en trabajo de campo.

En estos lugares los purhépechas han conformado comunidades “similares” a las que dejaron en sus lugares de origen. La comunidad además de servir como espacio de adscripción y pertenencia, permite a los indígenas purhépechas, en Baja California, pensarse y verse como colectividad. Además, al autoafirmarse y ser reconocidos como comunidad se visibilizan, sin dejar de lado que una de las condiciones para ser considerados indígenas es su pertenencia a una comunidad. Esta forma de verse como colectivo posibilita que los purhépechas accedan a los recursos destinados a los indígenas o en su caso conformarse como asociación civil u organización.

Los procesos migratorios de las comunidades indígenas han reflejado en la actualidad la importancia de las redes de parentesco. Aquí se ha mostrado que en las migraciones las redes ejercen un papel fundamental en la movilización de la población de las zonas rurales a las urbanas, tanto a nivel nacional como internacional. Dichas redes constituyen una ayuda para los migrantes que van llegando a la ciudad en la búsqueda de empleo, vivienda, su integración a la ciudad y, en algunos casos, la preservación de sus diferencias étnicas. A través de las redes las comunidades “se extienden más allá del lugar de origen ya que existen flujos de comunicación e intercambio de mensajes, bienes, servicios y vínculos sociales”.⁵⁰²

La institucionalización de lo indígena en Baja California

La población indígena a través de sus líderes y sistemas de organización han traído consigo la presencia, en Baja California, de espacios, referentes legales y eventos

⁵⁰²*Ibíd.*, p. 120.

culturales que muestran la institucionalización de “lo indígena” en el estado. Así, en el estado de Baja California, en la actualidad, encontramos la presencia de 65 lenguas indígenas de las 68 que existen en el país, habladas por representantes de 62 grupos indígenas asentados en el estado. Los indígenas, tanto nativos como migrantes, tienen reconocimiento en la constitución estatal desde el 7 de enero del 2017; se cuanta con *Reglamentos Indígenas* en los municipios de Playas Rosarito, Tijuana y el “Reglamento para la atención a los pueblos indígenas en el Municipio de Ensenada Baja California”⁵⁰³. Existe la presencia de espacios de atención indígena como la Oficina de Atención a Pueblos Indígenas de Ensenada, la Jefatura de Pueblos Indígenas de Tecate y el Departamento de Asuntos Indígenas de Rosarito.

Dentro de los procesos de organización y conformación de liderazgos el sector femenino también ha experimentado el empoderamiento a través de sistemas organizativos propios buscando erradicar la inequidad de género, acciones que se reflejan en la gestión de las casas de la mujer indígena de San Quintín y Tijuana. La Casa de la Mujer Indígena (CAMI) *Ve´e naxihi* de San Quintín surgió por iniciativa de las integrantes de “Mujeres en Defensa de la Mujer”, organización integrada por ocho mujeres que al fundarla tenían en promedio 43 años de edad. Hablantes del español y 5 bilingües; 3 solteras y 5 casadas; una de ellas no terminó la primaria, 2 terminaron primaria, 2 estudiaron la secundaria, 1 realizó estudios de educación media superior; mientras que dos contaban con el título de licenciatura en derecho. Todas originarias de diferentes pueblos de Oaxaca. Asimismo, todas vivieron la experiencia de ser jornaleras, vivir en campamentos de las empresas contratantes y ser explotadas por el capital en San Quintín, con lo cual tomaron conciencia de la situación de las mujeres trabajadoras.⁵⁰⁴

Este grupo de mujeres -que data de 1997-, al principio estaba enfocado en el rescate de la cultura y más tarde a los derechos de las mujeres que trabajaban en el campo y contaban con apoyo interinstitucional.⁵⁰⁵ El proceso de conformación de la organización avanzó gracias a las gestiones desarrolladas ante instituciones

⁵⁰³ Periódico Oficial, *Reglamento para la Atención a los Pueblos Indígenas en el Municipio de Ensenada, Baja California*, no. 7, Tomo CXXI, sección 11, 7 de febrero de 2014.

⁵⁰⁴ Lya Margarita Niño Contreras, José Moreno Mena y Amalia Tello Torralba, “La Casa de la Mujer Indígena en San Quintín: experiencia de creación, obstáculos y retos”, en *Diario de Campo. Los jornaleros agrícolas de Baja California*, Año 3, núm. 12, Tercera Época, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Cultura, enero-marzo de 2016, p. 10.

⁵⁰⁵ *Ibíd.*, p. 11.

gubernamentales y algunos representantes políticos en el municipio de Ensenada. La gestión de la CAMI inicia en el mes de junio de 2008 con una reunión con representantes de la CDI, con el Instituto de la Mujer y con la regidora Miriam Nayeli Méndez. La instalación de la CAMI estaba proyectada para Punta Colonet, pero a falta de una sólida organización se decidió que sería San Quintín.

Se eligió San Quintín por la existencia de un grupo constituido de mujeres con trabajos previos en pro de los derechos humanos, laborales y de la mujer, además, con experiencia en talleres con mujeres y en la elaboración de un diagnóstico que mostraba la presencia de la violencia que padecían las mujeres indígenas de la región.⁵⁰⁶ Así, para agosto del 2008 se concretó el proyecto y para el 25 de noviembre se inauguró la Casa de la Mujer Indígena de San Quintín, en marco del Día Internacional para la Eliminación de la Violencia contra la Mujer.⁵⁰⁷

Por otro lado, en el 2014 en la convocatoria que emite la CDI para proyectos de “Casa de la Mujer Indígena”, Maribel Velasco García y 10 compañeras de San Esteban Atlatlahuca y San Miguel El Grande, Oaxaca, reunidas como grupo de trabajo, con experiencia en talleres enfocados a mujeres indígenas, concursaron en la convocatoria donde se incluyeron 22 proyectos a nivel nacional, aprobándose 3 casas: en el Estado de México, Puebla y Tijuana. Las gestiones inician en abril, en junio se aprueba el proyecto y para diciembre del 2014 se inaugura la Casa de la Mujer Indígena Donají de Tijuana.⁵⁰⁸

Baja California cuenta con intérpretes certificados en lenguas indígenas como el mixteco, kumiai, purhépecha, etc. En relación al idioma, además, está la presencia de la Radiodifusora Cultural Indígena XEQIN “La Voz del Valle”, además, las escuelas bilingües indígenas. En Baja California la educación bilingüe ha sido un factor de diferenciación, así como de acercamiento entre los migrantes indígenas y los migrantes mestizos. Además, el lenguaje es uno de los aspectos más visibles y que mejor se puede captar. El idioma ha sido por mucho tiempo el único aspecto objetivo que señalaba a los indígenas en el proceso de asentamiento y de inserción de

⁵⁰⁶ El diagnóstico fue realizado de manera conjunta por la CDI, el Instituto de la Mujer y otros organismos que convocaron a mujeres de las cuatro delegaciones del valle de San Quintín: Punta Colonet, Vicente Guerrero, Camalú y San Quintín, para que asistieran a varios talleres donde se abordó la problemática que enfrentaban.

⁵⁰⁷ L. Margarita Niño Contreras, J. Moreno Mena y Amalia Tello Torralba, *Op. Cit.*, pp. 11, 12.

⁵⁰⁸ Maribel Aida Velasco García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 6 de marzo del 2018.

los migrantes en la sociedad local en particular mediante las escuelas bilingües. En el proceso de construcción sociocultural que experimentan los migrantes indígenas, las escuelas y los maestros bilingües han tenido un papel fundamental no sólo por su voluntad de conservar una especificidad étnica enseñando el idioma y transmitiendo algunos valores particulares sino por su capacidad para organizar a la población. Esta influencia fue rebasada en los años noventa por el surgimiento de organizaciones políticas indígenas.⁵⁰⁹

En Baja California, en la actualidad, existen 71 escuelas indígenas que trabajan bajo la norma educativa intercultural indígena, las cuales son dependientes del Sistema Educativo Estatal y de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI). Esta normatividad educativa propone para la educación indígena utilizar la lengua indígena como idioma de instrucción con el objetivo explícito de revalorar las lenguas de los pueblos originarios, y considerar que los conocimientos regionales y de los pueblos indígenas sean incluidos en las actividades escolares. Estas escuelas atienden a una población indígena nativa y migrante a través de seis zonas escolares ubicadas en los municipios de Tijuana y Ensenada, pero con alcance en los cinco municipios.⁵¹⁰

En el contexto de la alta migración indígena hacia esta región noroeste de México, la educación indígena en Baja California inicia en 1974 y, desde entonces, ha trabajado a partir de dos currículos escolares: la educación bilingüe bicultural y la educación intercultural bilingüe. Desde 1974 hasta 1992, la Coordinadora Estatal de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) en Baja California estuvo a cargo de profesores indígenas. El primer coordinador fue Miguel Sandez González, indígena cucapá; le siguieron profesores indígenas migrantes mixtecos y mazatecos. En este periodo los servicios escolares se fueron creando poco a poco, primero con los albergues escolares en comunidades nativas de La Huerta y Santa Catarina en el municipio de Ensenada, para el ciclo escolar 1975-1976. Posteriormente en 1982 se abre la primera escuela indígena a nivel preescolar y primaria dirigida a la población indígena mixteca en la colonia Obrera en Tijuana.⁵¹¹

⁵⁰⁹ F. Legaste y T. Pérez Castro, *Op. Cit.*, p. 251.

⁵¹⁰ I. D. Rentería Ruiz, *Op. Cit.*, p. 38.

⁵¹¹ Irma Daniela Rentería Ruiz, *Practicar la interculturalidad en una escuela indígena. La diferencia y diversidad cultural en el Valle de San Quintín, Baja California*, tesis de doctorado en Ciencias

En 1982 se crea la primera escuela bilingüe para indígenas migrantes en una zona urbana de Tijuana. La escuela “El Pípila” fue la primera con esta modalidad y se fundó en la Colonia Obrera, iniciando con trece profesores bilingües originarios de la mixteca oaxaqueña. Su construcción obedeció a un diagnóstico del sistema DIF municipal donde se detectó la poca asistencia de los niños indígenas a las escuelas públicas. Con esta consideración a través del Departamento de Educación Indígena (DGEI) se hicieron los trámites para que la primaria pública ubicada en la colonia Obrera pasara a su administración. Los mixtecos de Oaxaca se oponían a la instalación de la primaria porque temían una discriminación hacia sus hijos por ser hablantes de mixteco, consideraban un retraso de su progreso como migrantes si sus hijos aprendían su lengua materna, a pesar de esta negativa finalmente en octubre de 1982.⁵¹²

Para 1992 Baja California contaba con 62 servicios escolares de nivel preescolar, primaria y albergues escolares en el Valle de San Quintín. Este año se toma como un parte aguas en la historia de la educación indígena de la entidad porque a partir de la Reforma Educativa la administración de los servicios educativos queda en manos del gobierno estatal y no federal. Durante este cambio administrativo, la coordinación estatal de educación indígena estuvo a cargo de profesores no indígenas que gestionaron la contratación masiva de más profesores para trabajar dentro de este subsistema, bajo el criterio de bachillerato como nivel escolar mínimo para concursar por una plaza, y sin importar su adscripción indígena o mestiza.⁵¹³

En marzo de 1996 se detonó un movimiento magisterial después de una serie de tensiones entre los grupos de profesores mestizos e indígenas nativos y de profesores indígenas migrantes por la asignación de plazas. Dentro del subsistema de educación indígena, las plazas para los profesores se asignan por adscripción a la categoría profesor indígena sin importar si son nativos o migrantes. Esta situación creó inconformidad en los grupos nativos porque consideraban que la enseñanza de lengua, historia y tradiciones es distinta en tanto que son grupos indígenas con raíces

Sociales con especialidad en Estudios Regionales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, México, 2018, p. 63.

⁵¹² O. L. Urbalejo Castorena, *La ciudad como...*, *Op. Cit.*, p. 78.

⁵¹³ I. D. Rentería Ruiz, *Op. Cit.*, pp. 63, 64.

culturales diferentes; por lo tanto, consideraban que la asignación de plazas para la atención en escuelas indígenas debía considerar esta diferencia cultural. La propuesta de los profesores indígenas nativos consistió en mantener dos coordinaciones de educación indígena: una para los migrantes y otra para los nativos. Según el profesor Tiburcio Pérez esta iniciativa duró solo ocho meses, pues en el mes de octubre de 1996 se volvió al esquema de una sola coordinación educativa para todo el subsistema indígena.⁵¹⁴

Las escuelas indígenas bilingües más representativas son las dos purhépechas: “*Mintzita princesa del Lago*” y “*Sentimiento Purhépecha*” (Colonia Constitución Playas de Rosarito), así como, la escuela primaria mixteca Ve’ e Saa Kua’ a (Casa de la enseñanza). Ésta última se encuentra ubicada en la Colonia Valle Verde, sus orígenes datan de 1982 cuando los profesores de origen mixteco implementaron el proyecto de matricular a los hijos de las familias mixtecas recién ubicadas en dicha colonia. La decisión de fundar la escuela se tomó a principios de 1994, a iniciativa del supervisor de las escuelas bilingües de Tijuana, originario de la Mixteca oaxaqueña. El profesor Tiburcio Pérez fue el responsable de realizar un censo en la naciente colonia y de esta manera crear la estrategia que se debería implementar en ella.⁵¹⁵ También destacan en el municipio de Ensenada: “Juan Escutia” (Maneadero); “Álvaro Obregón” y “Juan Escutia” (San Quintín); “Octavio Paz” y “Niño Artillero” (Vicente Guerrero); “Monte Albán” y “Francisco González Bocanegra (2002)” (Camalú); “Revolución” (San Antonio Necua). Para Tijuana destacan “Juan José de los Reyes Martínez, El Pípila” (San Antonio de los Buenos), y “Jurhenguare YO’Onsipekua” (Playas de Tijuana). “Alfonso Caso Andrade” en el Mayor Cucapá, en Mexicali; mientras que “Tzauindanda” en Loma Tova II, en el municipio de Tecate.⁵¹⁶ Además, por parte de la comunidad nativa en la comunidad paipai de Santa Catarina se cuenta con una escuela-albergue bilingüe en donde se imparten clases de primaria del primer al sexto grado. Esta instalación está a cargo de la Secretaría de Educación Pública, en coordinación con el Departamento de Educación

⁵¹⁴*Ibíd.*, p. 64.

⁵¹⁵ Guillermo Alonso Meneses y Cristian Arnulfo Ángeles Salinas, “La juventud mixteca en Tijuana. Educación, desarrollo, discriminación y *neo indianidad*”, en *Frontera Norte*, vol. 26, núm. 51, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, enero-junio de 2014, p. 32.

⁵¹⁶I. D. Rentería Ruiz, *Op. Cit.*, p. 40.

Indígena. Los profesores que imparten clases están registrados como bilingües-biculturales, lo que significa que se imparten clases de paipái en la escuela.⁵¹⁷

En el contexto de la educación indígena, algunos profesores se presentan como agente de mediación cultural que comparte la condición étnica, migrante y de clase del alumnado, con un papel estratégico en la construcción de la interculturalidad en la práctica, a través de ciertos elementos icónicos de la cultura indígena como la lengua, el canto y el baile. por medio de talleres de lectura, enseñanza multigrado y multilingüe, danzas y cantos.⁵¹⁸

En conclusión, la institucionalización de lo indígena es el reflejo de la influencia que ha ejercido la población indígena asentada en Baja California, tanto en los espacios urbanos como rurales de la entidad. Injerencia manifiesta desde los aspectos materiales, hasta los culturales, ideológicos y simbólicos, a través de la objetivación de prácticas consideradas indígenas, como las danzas, cantos, fiestas, artesanías, etc., así como, por la presencia de núcleos de población de carácter comunal particularizados por la presencia de escuelas indígenas bilingües, iglesias, capillas de influencia migratoria, por parte de la población que se encuentra en la entidad producto de estos procesos de movilidad. Mientras que los grupos nativos se apropian, organizan y representan, en mayor medida, bajo la categoría de comunidades indígenas, a través de las cuales la resignificación de prácticas y elementos culturales, de igual manera, se ha priorizado. Al desarrollar, en este capítulo, este panorama general de la presencia indígena en Baja California es comprensible la diversidad de formas a través de las cuales se buscará visibilizar a sus grupos.

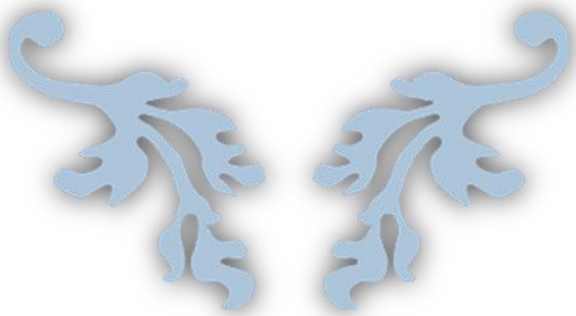
⁵¹⁷ Manuel Alejandro Sánchez Fernández y Luis Miguel Rojas Berscia, “Vitalidad lingüística de la lengua paipai de Santa Catarina, Baja California”, en *LIAMES*, Núm. 16, Año 1, Campinas, enero-junio, 2016, p. 160.

⁵¹⁸I. D. Rentería Ruiz, *Op. Cit.*, pp. 2., 8, 41.



CAPÍTULO V

*Agentes y organizaciones indígenas
en Baja California*



Agentes y organizaciones indígenas de la población nativa y migrante

En objetivo de este capítulo es presentar la diversidad de agentes y organizaciones indígenas que se han conformado en el Baja California. De la misma manera, se pretende mostrar una visión panorámica de las múltiples formas a través de las cuales se manifiesta y ejerce la capacidad de agencia y representación de los líderes y sus organizaciones, teniendo en consideración las relaciones que se establecen entre lo local, regional y global. Cabe mencionar que en los capítulos anteriores se han ido presentando casos concretos a través de los cuales los indígenas, tanto nativos como migrantes, se han visibilizado y ejercido su capacidad de agencia y organización en el contexto bajacaliforniano.

En Baja California por lo menos desde la década de 1930, hasta la actualidad, con un aumento considerable a partir de 1970, se han conformado, reforzado y consolidado liderazgos dentro de la población indígena. En términos cuantitativos la presencia de agentes indígenas es muy vasta y su condición se mueve entre trayectorias reconocidas y gestiones coyunturales. De esta manera, se pueden señalar como los agentes más representativos, entre la población kumiais, a Rodolfo Silva, Evaristo Adames Mata, Sabino Espinoza, Alberto Eimes, Petra Cuero, Norma Meza Calles, Gregorio Montes Castañeda, Araceli Estrada Aldama, Lidia Rodríguez Reimback, José Luis Aldama, Gilberto González Arce, Javier Ceseña, Yolanda Meza, Lucero Alicia Islaba Meza y Joel Cota. Entre los cucapás destacan Enrique Osben, Ricardo Sandoval Portillo, Onésimo González Sainz, Mónica Paulina González Portillo, Hilda Hurtado Valenzuela, Adela Sandoval Portillo e Inocencia González Sainz. Por la población kiliwa sobresalen los nombres de Braulio Espinoza Montaña, José Cruz Ochurte Espinoza, Teresa Haro, Elías Espinoza Álvarez, Virginia Espinoza Álvarez, Ramón Reyes Guerrero y María Guadalupe Espinoza Arballo. Los paipai también han conformado liderazgos como Benito Peralta, Rito González, Margarito Duarte Ochoa, Clemente González, Juan Albañez Machado, Loreto Cañedo, Armando Albañez, Delfina Albañez Arballo, Ascencio Duarte, Juan Inés Reza Albañez, Paula Flores, Dolores Salgado Arballo, María Teresa Salgado Mendoza y Rosa Castilla Cañedo. Por último, ente la población cochimí sobresalen Demetrio Pulido, Bernardo Aldama, Bernabé Meza Domínguez, María de la Luz Villa Poblano, Juan Aguiar Elmes, Regina Aguiar Elmes y Angélica Celeña Elmes.

Por otro lado, los indígenas migrantes también han conformado liderazgos entre la población mixteca, como Rufino Domínguez Santos, Rogelio Méndez, Salomón Luis Alvarado Juárez, Fidel Crescencio Sánchez Gabriel, María Lucila Hernández García, Benito García Sánchez, Maribel Aida Velasco García, Salomón Flores Flores, Guadalupe Albina Alvarado, María de los Ángeles Albina Alvarado, Valentín Apolinar Cruz, Ignacio Isaías Vázquez Pimentel, Froilán Vázquez, Andrés Santos, Jovita Soberiana Salazar Gómez, Inés Leonor Hernández Hernández, Bonifacio Martínez, Fermín Espinoza, Juan Martínez, Erasmo Rojas, Salvador Caballero, Juan José Flores Zedillo, Laura Zedillo Cococa, Isaías Rosas, Tiburcio Pérez, Gonzalo Montiel, Marco Antonio León Flores, María Santiago Morales, Marcos Flores Juárez, Carlos Ramírez, Aureliano Reyes, Aurelio Villegas, Ricardo Rodríguez, Artemio Solano, Carmen Vivar Solano, Albino Vivar, Emilio Salazar, Cornelio Solano Pinzas, Filiberto Pozos Surita, Lourdes Ramírez, Dennis Aparicio Miguel y Pablo Cruz Fulgencio.

Entre la población migrante también sobresalen los nombres de líderes triquis como Julio Sandoval Cruz, Regino Marco López, Antonio Ruiz García, Macario Ruiz López, Felipe Pérez Reyes, Mateo Ramírez Castro, Lorenzo de Jesús Albores y Enrique Medina Primitivo. Por su parte, Raúl Toledo y Valerio Díaz destacan entre la población zapoteca; mientras que José Alejo Hernández Romero ha resaltado por la comunidad otomí. Los mazahuas también han contado con agentes, como Luisa Ramírez Segundo y Judith Armenta Cruz. Lo mismo que los náhuatl, sobre todo, en las figuras de Vicente Téllez Sánchez y Saúl Guzmán. Por último, los migrantes purhépechas han conformados liderazgos como los representados por José Guadalupe Bravo Álvarez, Hugo Cortes Lemus, Lázaro Guzmán Aparicio, Jesús Romero Martínez, Ocario Vázquez García y Silvia Rivera Rangel.

Después de realizado este recuento de los principales agentes indígenas en la entidad es pertinente indicar que, al acercarnos al estudio de los indígenas, de “lo indígena”, como individuos y colectividades, es muy importante tener presente que no se trata de una ideología, programa o movimiento homogéneo. Suponer que posee una trayectoria unificada más o menos predeterminada sería algo simplista, históricamente inexacto y conceptualmente viciado. Si bien el activismo indígena puede ser vinculado con la justicia social e inspirar visiones transformadoras, en

tanto orden político, ese puede estar motivado por diferentes posiciones ideológicas, sociales y culturales todas ellas capaces de efectuar exclusiones e inclusiones forzadas.⁵¹⁹

Por lo tanto, para comprender los procesos de conformación de los agentes indígenas, en Baja California, además, de la fuerte influencia del contexto histórico de concientización étnica y reconocimiento político de la diversidad cultural (multiculturalismo), desarrollados en el capítulo anterior, es necesario tener presentes factores particulares, que atienden a las trayectorias personales de los actores sociales indígenas y la influencia que sobre ellos ha tenido el contexto bajacaliforniano. El prestar atención a los factores estructurales y particulares en la conformación de los agentes indígenas posibilita la construcción de un discurso histórico tendiente a la totalidad, a la proyección de una historia global, que sitúe el fenómeno indígena bajacaliforniano en el contexto internacional, así como, que muestre las particularidades que los procesos sociales de proyección mundial, nacional han obtenido en Baja California. Como bien señalan María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento cuando sostienen que el movimiento indígena presenta tres niveles de articulación: local, regional y nacional, a los que es necesario atender para adquirir una comprensión más precisa de sus manifestaciones.⁵²⁰ Pero habría que agregar un cuarto nivel: el internacional / global, que nos permita comprender lo indígena desde una perspectiva más completa.

De esta manera, al igual que sucede con los agentes, para Baja California, es muy considerable la existencia de formas colectivas de organización, principalmente, porque el estar conformados y representados a través de una colectividad les brinda mayor legitimidad en sus demandas, así como, la posibilidad de acceder a los beneficios y apoyos, aunque algunos líderes, como Hugo Cortes, afirman nunca haber gozado de programa social o apoyo gubernamental alguno. No obstante, mantiene relaciones buenas y malas con instituciones del sector social como el registro civil, el seguro social y con instituciones culturales como el Centro Cultural Tijuana, el Colegio de la Frontera Norte, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Tijuana, así como, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas;

⁵¹⁹ M. de la Cadena y O. Starn, *Op. Cit.*, p. 12.

⁵²⁰ M. Consuelo Mejía Piñeros y S. Sarmiento, *Op. Cit.*, p. 37

con las cuales comparten problemáticas a fines a la situación y papel de los indígenas.

Experiencias de organización de la población indígena nativa

Para Baja California es posible identificar un fuerte proceso de conformación de organizaciones indígenas conformadas de manera legal o, de hecho. Entre la población nativa lo más característico es la representación de comunidades y ejidos, no obstante, es posible identificar procesos organizativos. De manera cronológica las principales formas de organización, identificadas dentro de la población nativa, las podemos ubicar entre la década de 1970 hasta el 2008. No obstante, en años anteriores se encuentra la presencia de formas de organización y representación relacionadas con las formas de "autoridad tradicional", cantores tradicionales, jefes tradicionales, etc. Para la década de 1970 se identifica la necesidad de constituir organizaciones de carácter legal, específicamente, asociaciones civiles. Bajo esta premisa, en el cuadro siguiente, se presentan las principales organizaciones, asociaciones civiles y representaciones comunales de la población nativa.

Organizaciones de la población indígena nativa 1970-2008

Organización	Grupo étnico	Año
Ejido Tribu Kiliwa	Kiliwa	1970
Unión de Ejidos y comunidades Indígenas (UECI)		1976
Comunidad Indígena Paipai	Paipai	1980
Instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA)	Kiliwa, paipai, cucapá, kumiai	1992
Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá (<i>Chapay Seisjhiurrar</i>)	Cucapá	1993
Sociedad de Producción Rural El Mayor Cucapá		
Sociedad de Producción Pesquera Juañak Jahkaluath (<i>Indio del Río Colorado</i>)		
Asesoría y Defensa de los Derechos Indígenas	Kumiai, cochimí	1994
Asociación Chaman, Unidos por Nuestras Raíces	Kumiai, paipai	1996
Mujeres Paipai Unidas Trabajando (Murshi Paipai Chiunk Trchach)	Paipai	2002
Fondo Regional de Mujeres Nativas (El Despertar de Nativas de Baja California)	Paipai, kumiai, cucapá, kiliwa	2003
Organización Kumiai	Kumiai	2005

Comunidad Paipai San Isidro	Paipai	
Milapá A. C.	Cochimí	2008

Fuente: elaboración propia.

Cada una de estas formas de organización se construye dentro de un contexto particular de los grupos, así como, para objetivos concretos. Por lo general, el proceso de etnización, de los grupos nativos, se desarrolla a partir de los problemas que han enfrentado por el despojo, el reconocimiento y acceso a sus territorios, en consecuencia, a la posibilidad de seguir realizando prácticas tradicionales de subsistencia, como la pesca -como ya se señaló en el capítulo II de ésta investigación-, y la recolección del piñón. Además, se agrega el interés por el reconocimiento de su estatus de comunidad, aunque no sea una forma de organización y afiliación característica de estos grupos, así como, el ser reconocidos como grupos indígenas "vivos", como alternativa a las posturas y estadísticas que los señalan como grupos en "alto riesgo" de extinción.

La conformación de organizaciones entre la población indígena nativa refleja las múltiples formas a través de las cuales buscan la recreación y significación de su identidad y participación política, o simplemente atender una necesidad prioritaria de los grupos, como se muestra a continuación. Los indígenas nativos de adscripción kiliwa, en la delegación Valle de la Trinidad, en Ensenada, se organizaron en 1970 para dedicarse a la explotación de los recursos naturales, específicamente la yuca y la palmilla, además, a través de la conformación del ejido Tribu Quilihuas buscaron la unificación de las comunidades kiliwas, rescate de su lengua y cultura, principalmente, el canto y la danza.⁵²¹ En 1980 los indígenas paipai, principalmente mujeres, se organizan bajo la orientación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, para hacer frente a los desalojos territoriales por parte del ejido Jamao.⁵²² Como puede observarse, la demanda principal es el territorio.

Para 1992 se conforma la asociación civil Instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA) con el objetivo principal de preservar las culturas nativas de

⁵²¹ Tribu Kiliwa. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:159.

⁵²² Comunidad Indígena Paipai. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:136.

la entidad, que para el momento solo se consideraba a los cucapá, kiliwa, kumiai y paipai, excluyendo a los cochimí. Para cumplir su principal objetivo introdujo programas de asistencia social y cultural, como los servicios médicos voluntarios y medicinas, mejoramiento de los sistemas acuíferos, becas para indígenas y poyos para artesanos. Además, el CUNA se planteó la organización del simposio anual “Baja California Indígena”, así como, la publicación semestral del boletín CUNA. Por otro lado, las acciones implementadas por el CUNA buscaban impulsar proyectos turísticos y productivos, como lo refleja el testimonio de Mike Wilken Robertson, director del instituto durante el año 2000, retomado por José Igor González Aguirre,

“...vemos (en el turismo alternativo) una manera de que la comunidad pueda aprovechar su conocimiento tradicional para generar ingresos en su comunidad. Pero no sólo aprovecharlos, sino que a la hora que los jóvenes que esos conocimientos tradicionales tienen un valor, aparte de su valor intrínseco como conocimiento acumulado después de miles de generaciones de habitación en la península, también que vean que no sólo son cosas de los viejitos que no sirven para nada, sino que tienen un valor económico importante, que les pueda ayudar a vivir, seguir viviendo en su comunidad, pero tener una fuente de ingresos”.⁵²³

El CUNA, como cualquier otra organización social, no se encuentra libre de cuestionamientos sobre su funcionamiento institucional. Al respecto, José Igor Israel González Aguirre, señala que a la par que se le reconoce la labor que ha realizado la institución con las comunidades, existen opiniones donde se argumenta que “en la institución reinan los intereses económicos personales, en lugar del interés original, que institucionalmente debería ser la preservación de la cultura de los indígenas nativos del estado”.⁵²⁴

Los cucapás, por su parte, en 1993 se crea la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá (*Chapay Seisjhiurrar*), en la comunidad el Mayor Cucapá Indígena, como una opción organizativa para la explotación pesquera, así como, una opción para hacer frente a las limitaciones y restricciones impuestas a la actividad pesquera. La mayor parte de la organización son mujeres, por lo tanto, tienen un papel protagónico tanto en puestos de representación de la cooperativa, como en el espacio laboral y comunal.⁵²⁵

⁵²³ J. I. I. González Aguirre, *Op. Cit.*, pp. 119, 120.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁵²⁵ Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:153.

Al año siguiente, en 1994, se conforma *Asesoría y Defensa de los Derechos Indígenas* (kumiai, cochimí), en San Antonio Necua, principalmente, con el fin de conseguir un crédito para buscar implementar un proyecto de “manejo de hongos” con el apoyo del Instituto Nacional Indigenista, con el objetivo de impedir o reducir la migración de la población. Además, la organización se enfocaba en el rescate de la lengua, así como, demandas territoriales relacionadas con los problemas por la tenencia e invasión de sus tierras.⁵²⁶ Para 1996 se funda, en Ensenada, la *Asociación Chaman, Unidos por Nuestras Raíces* (kumiai, pai pai), por maestros bilingües, por lo que, su origen se relacionaba con cuestiones educativas. En su momento, los profesores manifestaban que

“la organización tiene programado actividades para rescatar y revitalizar las lenguas indígenas, se hace un trabajo más profundo de lo que hace la institución educativa, porque como es conocido, éstas siempre están trabajando conforme a las políticas de gobierno. A pesar de que la educación indígena en el Estado tiene desde 1974. Nada más existe de nombre, porque las mismas escuelas o el sistema educativo en el Estado ha permitido la desaparición de las culturas indígenas. No existen programas complementarios, aparte del trabajo que los educadores tienen, que permita fortalecer la lengua entre la juventud. Asimismo, entre las inquietudes de la organización se encuentran la búsqueda de estrategias para revitalizar o fortalecer las lenguas indígenas, así como también, fomentar en las comunidades, la autonomía en cuestión de su organización.”

Bajo esta postura los principales objetivos de la Asociación se enfocaban en el fortalecimiento de la lengua entre los jóvenes indígenas por medio del fortalecimiento de la educación bilingüe, así como; concientizar a la población sobre la importancia de organizarse e impulsar el conocimiento de la historia y derechos de los grupos indígenas nativos. Sin olvidar las demandas territoriales en cuestiones de límites y derechos agrarios.⁵²⁷

En el 2002 se integra la organización *Mujeres Paipai Unidas Trabajando* (*Murshi Paipai Chiunk Trchach*) en la comunidad de Santa Catarina, encabezadas por Delfina Albañez Arballo, Juan Inés Reza Albañez y Rosa Castilla Cañedo, principalmente para la gestión de proyectos productivos relacionados con la cría de animales y el equipamiento de pozos para el uso agrícola. Además de demandar su reconocimiento como mujeres indígenas, escuelas bilingües, la permanencia de las

⁵²⁶ Asesoría y Defensa de los Derechos Indígenas. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:152.

⁵²⁷ Asociación Chaman, Unidos por Nuestras Raíces. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:141.

tradicionales formas de organización y dirigencia, derechos territoriales y agrarios, así como, fuentes de trabajo para evitar la migración de la población.⁵²⁸

Las indígenas nativas continúan experimentando procesos organizativos y para el 2003 constituyen de manera legal el Fondo Regional de Mujeres Nativas (El Despertar de Nativas de Baja California), representado por Norma Alicia Meza Calles (kumiai), Guadalupe Espinoza Arballo (kiliwa) y Paula Flores (paipai). La iniciativa de crear esta organización surge a partir de “malos manejos de dinero del anterior presidente del Fondo Regional, entonces todas las comunidades y organizaciones indígenas del municipio de Ensenada propusieron una reunión y ahí nos integramos nosotras como mujeres a tomar el mando de fondos regionales”, señala Norma Meza, como presidenta del Fondo. Desde su conformación la organización se ha enfocado en la obtención de proyectos de cría de animales, talleres de costura y artesanías, como aretes, collares y pulseras, principalmente en para las comunidades de Peña Blanca y Juntas de Nejí. Además de buscar y demandar la generación de empleos, preservar la lengua, las autoridades tradicionales, apoyo para hacer producir la tierra y control sobre el cerro Cuchumá, considera lugar sagrado entre los kumiai.⁵²⁹

En abril del 2005 en San Antonio Necua inicia un proceso de organización para desarrollar un proyecto de ecoturismo y de agua potable en la localidad, impulsado por la Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, y el cual encabezarían principalmente las mujeres. Además, a través de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) se introduciría un vivero para trabajar con plantas endémicas de la región.⁵³⁰ Un caso similar se presenta en la comunidad paipai de San Isidro, en el municipio de Ensenada, enfocados principalmente en la conservación y fomento de las costumbres y cultura, entre estas, las fiestas del *kuri kuri*, preservación de la lengua, así como, en las problemáticas territoriales derivadas del

⁵²⁸ Mujeres Paipai Unidas Trabajando (Murshi Paipai Chiunk Trchach). Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:137.

⁵²⁹ Fondo Regional de Mujeres Nativas (El Despertar de Nativas de Baja California). Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:135.

⁵³⁰ Organización Kumiai. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:138.

despojo o venta de sus tierras, en algunos casos por parte de los mismos indígenas integrantes de la comunidad.⁵³¹

En suma, dentro de la organización de los indígenas nativos la participación de las mujeres es muy activa, sobre todo, en la gestión de proyectos y demandas sobre la preservación y enseñanza de la lengua; propuestas para mejorar y preservar la cultura; talleres de ecoturismo relacionados con la elaboración de artesanías y preparación de alimentos; iniciativas de ley que reconozca los derechos de los pueblos indígenas en el estado; dotar de servicios básicos a las comunidades indígenas y solución a los problemas de límites territoriales. Para la toma de decisiones han implementado el sistema de asambleas comunales y han establecido relaciones con instancias gubernamentales y organizaciones no gubernamentales.

Experiencias de organización de la población indígena migrante

La resistencia comunal, pasiva y callada, es una de las formas de lucha practicada por los indígenas durante muchos años; expresión silenciosa de la inconformidad de estos pueblos. Sin embargo, la lucha indígena ha adquirido un carácter activo y visiblemente más dinámico, que busca canalizarse a través de formas organizativas más acordes con las circunstancias de los conflictos y las necesidades a que se enfrentan.⁵³² En el caso de los grupos indígenas que migran de sus lugares de origen, se ha considerado que “la dispersión geográfica de los miembros de una comunidad territorialmente determinada trae consigo dificultades en la comunicación y en la actuación colectiva debido a la falta de adecuación espaciotemporal de los eventos y agentes dispersos. Pero aun cuando esta condición parece una desventaja para la acción organizada, resulta que termina convirtiéndose en su principal característica y en una de sus mayores ventajas”. De esta manera, coincidiendo con Laura Velasco, la movilidad geográfica posibilita identificar nuevos intereses y generar nuevos

⁵³¹ Comunidad Paipai San Isidoro. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:140.

⁵³² M. C. Mejía Piñeros y S. Sarmiento, *Op. Cit.*, p. 22.

recursos que obedecen a múltiples localidades en forma simultánea, incluso a través de la frontera nacional.⁵³³

Las formas de organización dentro de los indígenas migrantes, en Baja California, obedecen a múltiples factores, así como, a contextos de diversa naturaleza. No obstante, en la mayoría de los grupos la cuestión comunal mantiene un peso de importancia para organizarse y para gestionar a nombre de una comunidad. Es por ello que implementan las formas de asociación comunales, tendientes a conformarse como comunidad que, por lo general, serán la base de la constitución de sus asociaciones civiles, colectivos, organizaciones, etc., además de las relaciones e influencias que establezcan entre los grupos indígenas y agentes externos a ellos. Es decir, los procesos de organización y gestión de la población indígena, en Baja California, no se desarrollan solamente por los vínculos familiares, comunales, sino también por la capacidad para aprender nuevas formas de organización, de toma de decisiones, de solución de conflictos y de formas de representación comunitaria.⁵³⁴ De esta manera, las principales organizaciones identificadas entre la población indígena migrante se conformaron en el período de 1986-2016, como se muestra en cuadro siguiente.

Organizaciones de la población indígena migrante 1986-2016

Organización	Año
Frente Nacional Indígena Campesino	1986
Centro Binacional de Derechos Humanos	1987
Movimiento Unificación y Lucha Indigenista	1990-1993
Frente Indígena Campesino Popular	1992
Asesoría y Defensa de los Derechos Indígenas	1994
Centro Estatal de Asuntos Indígenas	1994-2005
Asociación Mixteca de Santa Julia	1995
Frente Indígena Migrante de Uitepec	1996
Movimiento de Unificación de Jornaleros Indígenas del Valle de San Quintín	1996
Frente Independiente de Lucha Triqui	1997
Girasoles del Sur	1998
Consejo Indígena A. C.	2000
Organización Social Pueblos Indígenas	2005
Alianza de Mujeres de Diversos Colores A. C.	2016

Fuente: elaboración propia.

⁵³³ L. Velasco Ortiz, “Agentes étnicos...”, *Op. Cit.*, p. 364.

⁵³⁴ *Ídem.*

El proceso de conformación de organizaciones indígenas por parte de los migrantes inicia en 1986 con la conformación del Frente Nacional Indígena Campesino, en el Valle de San Quintín, encabezado por dirigentes de adscripción étnica triqui, pero con cobertura hacia la población originaria de Guerrero, Oaxaca, Nayarit, Jalisco y Baja California. El Frente se enfocaba en la defensa de los derechos de los pueblos y migrantes indígenas, así como, en la gestión de programas de vivienda, servicios públicos, reconocimiento de la diferencia étnica, apoyo para la realización de talleres, regularización de la tierra y dotación de terrenos para responder a la migración continua y contrarrestar la ocupación desordenada. El Frente realizó bloqueos carreteros, plantones y la toma de las instalaciones de la Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas (CONADEPI) y la Secretaría de Gobierno del Estado en el 2003 como forma de protesta, movilización y negociación.⁵³⁵

En el mismo Valle de San Quintín, en 1992, se crea el Frente Indígena Campesino Popular, con una composición multiétnica encabeza por zapotecas, triquis y nahuas demandaban la reforma de la Constitución local para que se reconociera la composición pluricultural de la entidad y se diera paso a la propuesta de una ley reglamentaria constitucional, así como equidad de género y reconocimiento de los territorios de los indígenas nativos.⁵³⁶ Por otro lado, en 1994 se encuentran los inicios del Centro Estatal de Asuntos Indígenas, que se conformará legalmente en el año 2005 en Tijuana, pero de influencia en el municipio de Ensenada. El Centro, con experiencia dentro del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), se conformó con la finalidad de fortalecer las organizaciones y el movimiento indígena estatal. Además, buscaba capacitar a las organizaciones indígenas para un mejor funcionamiento y enfocar sus luchas hacia la reivindicación de los pueblos indígenas, fundamentando su composición en la equidad de género, a través de la inclusión de mujeres dentro de la mesa directiva, apoyando en los trabajos de oficina lo cual les “garantizaba” un espacio dentro de la lucha social.

⁵³⁵ Frente Nacional Indígena Campesino (FNIC). Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:146.

⁵³⁶ Frente Indígena Campesino Popular. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:158.

Dentro de su proceso de representación y gestión el Frente estableció relaciones con partidos políticos –PRI, PAN, PRD- así como, con la comunidad mixteca de Guerrero de la colonia Valle Verde, en Tijuana; con la comunidad mixteca de Oaxaca asentada en Lomatoba, en Tecate; apoyando a varias organizaciones en Ensenada, como la asociación Metlatonoc, Guerrero; la asociación triqui Movimiento por la Libertad y Pueblos Indígenas; la Organización Social Pueblo Indígena; en San Quintín con varias comunidades asentadas en colonias, como, Guerrero, Maclovio Rojas, Flores Magón, el Papalote; en la región del Vizcaíno, con la Asociación de Oaxaqueños Indígenas y la Asociación de Oaxaqueños en Baja California Sur; así como, con comunidades indígenas en Mexicali. Además de mantener ciertos vínculos con el EZLN.

Las demandas principales del Frente se enfocaban en la búsqueda de la institucionalización de la lengua indígena en el municipio de Ensenada, establecimiento de una policía indígena, organización de fiestas tradicionales, participación en la toma de decisiones donde se definen y crean los programas y proyectos para la población indígena, apertura de una oficina para coordinar las convocatorias nacionales de los fondos de culturas populares; ocupación de cargos públicos, reconocimiento de los derechos, usos y costumbres de los pueblos indígenas y servicios públicos. Implementando movilizaciones y toma de instalaciones gubernamentales como medio de presión y negociación.⁵³⁷

Por otro lado, en Tijuana en 1995 se conforma la Asociación Mixteca de Santa Julia, de base étnica mixteca la organización comprendía a población purhépecha, nahuas y no indígenas. La Asociación se enfocaba en la priorizar el acceso de los jóvenes indígenas a la educación, el reconocimiento y consulta de las organizaciones indígenas por parte del gobierno y terminar con la discriminación hacia los pueblos indígenas. De la misma manera, la asociación demandaba e intervenía en la solución de conflictos de tierras, sobre todo, para evitar la violencia física.⁵³⁸ Al año siguiente, en 1996, en Maneadero, nace el Frente Indígena Migrante

⁵³⁷ Centro Estatal de Asuntos Indígenas. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:134.

⁵³⁸ Asociación Mixteca de Santa Julia. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:157.

de Uitepec, para apoyar a la población migrante, principalmente, en la demanda de vivienda, en especial a aquella originaria de San Antonio Uitepec, distrito de Zuchila, Oaxaca. Además, el Frente priorizaba la obtención, administración y financiamiento de los proyectos productivos del Fondo Regional, la promoción de la cultura y el reconocimiento de los usos y costumbres de los grupos indígenas en la entidad.⁵³⁹

El mismo año de 1996 con población mixteca de Oaxaca y de Guerrero se constituye el Movimiento de Unificación de Jornaleros Indígenas del Valle de San Quintín, con objetivos tendientes a la defensa de los migrantes, mayor atención y difusión de los derechos humanos de la mujer, de los trabajadores, de los indígenas y de los migrantes; que no sean desarticuladas las organizaciones, ni sean reprimidos, desde el gobierno, los líderes indígenas y apoyos reales para los indígenas, sobre todo, para la satisfacción de sus necesidades económicas. Además, proporcionar asesoría legal a los jornaleros indígenas, prestar apoyo para la obtención de terrenos e introducción de servicios básicos y de salud.⁵⁴⁰ En la misma región del Valle de San Quintín se conforma Girasoles del Sur, en 1998. De composición femenina, mixteca y triqui, se organizan para demandar la defensa de los derechos de las mujeres jornaleras y madres solteras, obteniendo como principal resultado de sus gestiones la instauración de las guarderías infantiles, a pesar de los conflictos generados entre la población masculina que tenían una visión prejuiciosa de la existencia de una organización de exclusiva de mujeres.⁵⁴¹

Los indígenas migrantes en Tijuana vuelven a manifestarse a través de la fundación del Consejo Indígena A. C., de composición mixteca, triqui, zapoteca, nahua, mazahua, purhépecha y huichol. La organización se funda en el año 2000 en la colonia Libertad ante la necesidad de buscar la unión de los diversos líderes indígenas tendiente a la consolidación de peticiones y soluciones de los principales problemas de la población indígena. Por lo que, las principales demandas se

⁵³⁹ Frente Indígena Migrante de Uitepec. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:139.

⁵⁴⁰ Movimiento de Unificación de Jornaleros Indígenas del Valle de San Quintín. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:148.

⁵⁴¹ Girasoles del Sur. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:160.

enfocaban en el trabajo comunal, la concientización de la población indígena sobre el reconocimiento de sus derechos, el rescate de los valores de las comunidades, así como, impulsarlos a organizarse y conformarse de manera jurídica y legal para negociar con las instancias gubernamentales y buscar la obtención de beneficios, principalmente, económicos. Además, influir en materia de recuperación de tierras y el reconocimiento de los territorios ancestrales.⁵⁴²

En “EL Zorrillo”, municipio de Ensenada, al año siguiente, se conforma por parte de indígenas mixtecos y zapotecos la Asociación San Rafael, buscando el reconocimiento jurídico de los derechos indígenas, mejoramiento de las condiciones de vida, instalación de un módulo de atención indígena, traductores indígenas en el Ministerio Público, mejoramiento de la vivienda, creación de fuentes de trabajo para las mujeres fuera de las maquilas, así como, el fortalecimiento de las fiestas y tradiciones de las comunidades indígenas en Baja California.⁵⁴³ Para el 2005 líderes triquis, mixtecos y zapotecos fundan la Organización Social Pueblos Indígenas, en el Cañón de Buenavista enfocados en conseguir programas de mejoramiento de vivienda, así como, rescate y procuración de intérpretes de la lengua triqui, principalmente; y dotación de recursos económicos necesarios a las comunidades.⁵⁴⁴

En un contexto más actual, en mayo del 2016 nace la Alianza de Mujeres de Diversos Colores A. C., en el marco de las movilizaciones de los jornaleros agrícolas del Valle de San Quintín, específicamente, ante la renuncia de su presidenta Lucila Hernández del sindicato de jornaleros agrícolas. Dentro de la organización participan principalmente mujeres mixtecas originarias de San Miguel Cuevas, San Martín y Santa Cruz Itundujia. Cuatro mujeres mixtecas la conforman. Trabajando bajo las demandas y objetivos tendientes a los derechos de las mujeres jornaleras, y el derecho a una vida sin violencia y acoso sexual dentro de los campos agrícolas.⁵⁴⁵ La población indígena migrante desarrollo otros procesos organizativos, principalmente,

⁵⁴² Consejo Indígena A.C. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:156.

⁵⁴³ Asociación San Rafael. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:164.

⁵⁴⁴ Organización Social Pueblos Indígenas. Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:151.

⁵⁴⁵ María Lucila Hernández García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 5 de diciembre de 2018.

por parte del grupo purhépecha y mixteco, pero por sus características se consideran dentro del siguiente apartado.

Buscando la unificación de los indígenas en Baja California: las organizaciones regionales

La particularidad del movimiento indígena de México es el haber sido un movimiento colectivo de comunidades y pueblos más que de etnias estructuradas como naciones. Sin embargo, sin que la comunidad haya dejado de ser su mejor elemento de resistencia y lucha, a partir de la década de los 70s el movimiento indígena se apertura a espacios políticos cada vez más amplios. Así, el movimiento de un pueblo se extendió hasta conformar una organización regional, después ésta se insertó en una estructura más amplia, en una organización nacional. Al mismo tiempo, las luchas que originalmente estaban circunscritas a un grupo étnico determinado, comenzaron a vincularse con las de otros sectores populares,⁵⁴⁶ donde el mejor ejemplo es la movilización del EZLN.

Sin embargo, tal proceso no se presenta necesaria ni mecánicamente en todos los casos. Lo que no quiere decir que todas las expresiones locales deban seguir el mismo camino. Los movimientos locales siguen surgiendo y desapareciendo como tales; lo mismo puede decirse de los regionales. Las coordinadoras nacionales, las gubernaturas nacionales y estatales, los parlamentos, los concejos pueden surgir a partir de decretos o designaciones institucionales, sin que necesariamente sean producto de la unificación consciente de varios movimientos regionales.⁵⁴⁷ Por otra parte, la organización regional ha constituido y se presenta como la de mayor articulación real alcanzada por el movimiento indígena. Sin embargo, esto no quiere decir que las movilizaciones regionales sean siempre las más combativas o las más claras políticamente. Puede haber movilizaciones locales mucho más combativas, complejas y explosivas que las protagonizadas por organizaciones regionales,⁵⁴⁸ como las movilizaciones de los pescadores cucapá y los jornaleros agrícolas del

⁵⁴⁶ M. C. Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento, *Op. Cit.*, p. 24.

⁵⁴⁷ *Ídem.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 28.

Valle de San Quintín, por encima de lo que desarrollan la Gubernatura Pluricultural Indígena o el Parlamento Indígena.

Este tipo de organizaciones aspiran al reconocimiento e inclusión de grupos en un mismo frente alentando acciones y demandas colectivas. En este sentido, la reivindicación grupal se manifiesta como prioritaria frente a las metas individuales, principalmente, para buscar una mayor incidencia política. Es decir, se prioriza el interés común sobre el particular. Se reconocen problemáticas compartidas y se plantean estrategias, interacciones y alianzas entre organizaciones para conformar frentes de mayor presencia étnica y peso político. No obstante, dentro de las organizaciones se mantienen jerarquías, conflictos de interés y diferencias políticas reflejo de su composición Pluriétnica, inherente a todo colectivo social.⁵⁴⁹

De esta manera, en Baja California encontramos la presencia de organizaciones de representación, o que buscan la representación estatal del indígena en Baja California, tales como, el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), la Red de Organizaciones Indígenas transnacionales de Baja California, la Gubernatura Pluricultural Indígena del Estado de Baja California y el Parlamento Indígena Supremo de Baja California.

El Frente Indígena de Organizaciones Binacionales – Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB)

La principal referencia al hablar de organizaciones indígenas en Baja California es el FIOB y las organizaciones oaxaqueñas alidadas, derivadas o conformadas en él. Además, los líderes que los conformaron se presentan como los formadores de algunos de los liderazgos vigentes en la entidad. Los orígenes del FIOB se remiten a la fundación del Comité Cívico Popular Tlacotepense en el pueblo de San Miguel Tlacotepec, en el distrito de Juxtlahuaca. Durante la década de los ochenta la migración de las comunidades mixtecas de Oaxaca era un hecho bien registrado en las estadísticas nacionales. Para entonces varios núcleos de migrantes mixtecos se

⁵⁴⁹ N. C. González Piñeres, *Op. Cit.*, pp. 146-153.

localizaban en Veracruz, Morelos, Distrito Federal, Sonora, Sinaloa, Baja California y California en Estados Unidos.⁵⁵⁰

En 1985 un grupo de migrantes de San Miguel Tlacotepec reunidos en el Distrito Federal funda el Comité Cívico Popular Tlacotepense. Este comité nace por la iniciativa de paisanos que habían migrado a trabajar en los campos agrícolas de Sinaloa, por estudiantes tlacotepenses en el Distrito Federal y también por paisanos de San Miguel Tlacotepec. En la formación de este comité se encuentran dos generaciones de activistas comunitarios. Las autoridades tradicionales –“los viejos”– se alían con la generación de jóvenes migrantes que traen sus experiencias urbanas y sindicales del contexto agrícola norteamericano. En este conflicto se condensa la experiencia comunitaria alrededor de otros conflictos históricos como aquellos asociados a las tierras, la elección de autoridades locales y la construcción de proyectos comunitarios.⁵⁵¹

Todavía como Comité Cívico Tlacotepense realizan algunas obras, como la introducción del agua potable en el pueblo desde sus nuevos lugares de residencia. En 1987 el mismo núcleo de activistas decide “cambiar de nombre a su organización” por el de Comité Cívico Popular Mixteco (CCPM) e incorporan a otros comités pro-pueblos como el de Macuiltianguis y San Miguel Cuevas. El núcleo orgánico del CCPM conjunta experiencias de personas nacidas en San Miguel Tlacotepec, a la vez que de personas nacidas o crecidas en el Distrito Federal y Veracruz. Casi todos salieron siendo muy pequeños hacia Veracruz y luego al Distrito Federal. Como CCP mixteco logran establecer una oficina en el norte del condado de San Diego, con apoyo de la Iglesia luterana, y organizan la lucha por matrículas consulares, en contra del hostigamiento y el soborno de los policías.

Así aparece una novedad en el campo político de los comités pro-pueblos, la relación con el gobierno estatal y federal. En esta etapa se registran las primeras visitas del gobernador de Oaxaca en turno, Heladio Ramírez. Tanto entre los núcleos de migrantes en Baja California, como en California surgen conflictos en torno a la competencia por la representación y por definir los estilos de relación extraterritorial con esta autoridad gubernamental. En este mismo periodo el CCPM participa en la visita del candidato opositor a presidente de México, Cuauhtémoc Cárdenas. Más

⁵⁵⁰ L. Velasco Ortiz, “Agentes étnicos...”, *Op. Cit.*, pp. 348, 351, 352.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 352.

tarde ellos mismos se unirán a las protestas por la llegada de Carlos Salinas de Gortari a la presidencia de México.⁵⁵²

Entre 1988 y 1991 se inician relaciones entre el CCPM y otras organizaciones como la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ), que agrupaba a mixtecos de San Juan Mixtepec del distrito de Juxtlahuaca; la Organización del Pueblo Explotado y Oprimido (OPEO), con migrantes procedentes en su mayoría de San Miguel Cuevas, del distrito de Juxtlahuaca; la Organización Regional Oaxaqueña (ORO) de composición zapoteca, integrada por migrantes de la sierra y valle de Oaxaca. En conjunto estas organizaciones funcionaban en territorio californiano y sus demandas se centraban alrededor del problema de la residencia legal, el trabajo agrícola y los vínculos con los pueblos de origen.⁵⁵³

El 5 de octubre de 1991 el Comité Cívico Popular Mixteco junto con las organizaciones antes mencionadas fundan el Frente Mixteco-Zapoteco Binacional (FMZB) en la ciudad de Los Ángeles, California. Esta etapa está marcada por la ampliación de las alianzas étnicas entre mixtecos y zapotecos y se conjuga con el elemento “binacional” para abarcar a sus comunidades de origen en México y a los migrantes en Estados Unidos. La formación de este frente sólo tenía un sentido coyuntural durante los actos de resistencia indígena en el continente americano; sin embargo, su fundación permitió el encuentro ideológico de los líderes de distintas organizaciones y grupos étnicos.⁵⁵⁴

Dos años después de constituido el Frente Mixteco-Zapoteco Binacional (FMZB), en septiembre de 1994 se constituye el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) en la ciudad de Tijuana. A la asamblea constitutiva del FIOB asiste un amplio número de organizaciones de California, Baja California y Oaxaca. Si para la constitución del FMZB la campaña de resistencia indígena de 1991 fue un detonador importante, para FIOB lo fue el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. En la reunión preparatoria de la asamblea constitutiva del FIOB, el mismo coordinador reconoció la deuda de esta etapa organizativa con las demandas de los indígenas mayas integrados al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en especial en torno a temas como la autonomía indígena, las representaciones políticas, la

⁵⁵²*Ibíd.*, pp. 355, 356.

⁵⁵³*Ibíd.*, p. 356.

⁵⁵⁴*Ibíd.*, pp. 356, 357.

cultura ecológica, la legislación indígena y la reglamentación del artículo cuarto constitucional.⁵⁵⁵

El Frente representa una nueva etapa de organización y de reconstitución de la identidad al: a) ampliar su acción política hacia la frontera mexicana en Baja California, integrando organizaciones como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), el Movimiento de Unificación de Jornaleros Independientes (MUJI) del Valle de San Quintín; el Movimiento Independiente de Unificación de la Lucha Indígena (MIULI) del Valle de Maneadero; la Asociación de Vendedoras Ambulantes Indígenas de Tijuana y la Coordinadora de Lucha Indígena de Nogales; b) incorporar a triquis que laboran en los campos agrícolas de San Quintín y que están organizados en la Organización del Pueblo Triqui (OPT); c) establecer un comité de mujeres con representación en la estructura de la organización; y d) fortalecer los contactos con los gobiernos del estado de Oaxaca, a tal grado que el gobernador envía un representante oficial a la Asamblea constitutiva.⁵⁵⁶

El nombre de la organización fue motivo de una larga discusión que definió las nuevas bases de la identidad colectiva. Se acordó llamarlo *Frente* por el carácter de la organización, que sólo articulaba la acción de un conjunto de organizaciones y comunidades dentro de un frente que se rige por una serie de principios de acción, que respeta la estructura y funcionamiento interno de cada entidad; *Indígena* por el componente étnico de los integrantes en el contexto mexicano; *Oaxaqueño* porque los define como indígenas en los límites territoriales y político-administrativos del estado de Oaxaca; y *Binacional*, por el hecho de que el frente agrupa organizaciones y comunidades indígenas oaxaqueñas en dos territorios nacionales distintos, México y Estados Unidos. Esta última condición, ya no sólo alude a la relación dicotómica entre pueblos de origen en Oaxaca y comunidades migrantes en Estados Unidos, sino también a los núcleos residentes en otros lugares como los que existen en Baja California.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 358.

⁵⁵⁶ *Ídem.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*, pp. 358, 359.

La Red de Organizaciones Indígenas Transnacionales de Baja California

La Red se conformó en el 2014, en Tijuana, Baja California. La Red surgió a través de reuniones, asambleas y pláticas como una forma de visibilizar a la comunidad indígena presente en Tijuana, y en Baja California. La conformación de la Red se presentó como una alternativa ante los desacuerdos de algunas situaciones e incumplimientos entre el gobierno y las comunidades indígenas. El agruparse bajo la Red de Organizaciones Indígenas Transnacionales de Baja California posibilitó el compartir información, la ayuda mutua entre los integrantes de la Red y sus comunidades. En este sentido, cada organización, grupo y asociación tiene actividades distintas, por lo que, la Red se constituyó en un enlace para atender diversidad de cuestiones: jurídicas, alimentación, salud, etc.⁵⁵⁸

La Red aglutina a líderes indígenas o que han tenido acercamiento y realizado trabajo con la población indígena. Hasta la actualidad la organización no se encuentra registrada legalmente como “Red de Organizaciones Indígenas”, sino que es una organización de hecho donde coinciden varios líderes de diferentes grupos étnicos: purhépecha, mixteco, mazahua, otomí, náhuatl y grupos originarios de Baja California. Enfocados en objetivos como el impulso de la cultura indígena, respeto de sus derechos, el fomento de la economía, todo ello, tendiente a lograr el reconocimiento de los indígenas como sujetos de derecho en Baja California.⁵⁵⁹

Red de Organizaciones Indígenas Transnacionales de Baja California

Líder	Grupo étnico	Organización
Jesús Romero Martínez	Purhépecha	“Sentimiento Purhépecha A. C.”
Ocario Vázquez García	Purhépecha	“Unión de Comités Comunitarios de Tijuana A. C.”
María de los Ángeles Albina Alvarado	Mixteca	“Cultura Indígena Baja California A. C.”
Valentín Apolinar de la Cruz	Mixteco	“Mixteco de Valle Verde A. C.”
José Alejo Hernández Romero	Otomí	“Otomí y su Cultura A. C.”
Dennis Aparicio Miguel	Mixteca	“Colectivo de Danza Folclórica Ñuu Savi”
Pablo Cruz Fulgencio	Mixteco	“Desarrollo de los Pueblos Indígenas Encuentro Intercultural A. C.”

⁵⁵⁸Denise Aparicio Miguel, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 23 de octubre de 2017.

⁵⁵⁹Ocario Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

Maribel Aida Velasco García	Mixteca	“Casa de la Mujer Indígena Donají de Tijuana”
Luisa Ramírez Segundo	Mazahua	“Comunidad Mazahua de Tijuana”
Vicente Téllez Sánchez	Náhuatl-Azteca	“Comunidad Náhuatl de Tijuana”
Norma Meza Calles	Kumiai	Comunidad Indígena Juntas de Nejí
Hugo Cortez Lemus	Purhépecha	“Corazón Purhépecha A. C.”
Lázaro Guzmán Aparicio	Purhépecha	“Renacimiento Purhépecha A. C.”

Fuente: elaboración propia con información obtenida en trabajo de campo y entrevista a los líderes integrantes de la Red.

De los integrantes de la Red, la “Unión de Comités Comunitarios de Tijuana” surge como organización en 1994, pero desde 1991 ya se contaba con la asociación de varios líderes comunitarios. Entre los fundadores se encuentran varios líderes de colonias de las delegaciones de Otay, San Antonio de los Buenos, Sánchez Taboada, la Presa, etc. En sus inicios estaban inscritos 60 líderes de diferentes colonias, por ejemplo, Jesús Quesada, Manuel Villagómez, la profesora María de los Ángeles Zermeño, María Luisa Hernández Ávila, Ana García, Alida Guedea, Ocario Vázquez García, etc. Como su nombre lo indica, la asociación se integró por comités de colonias y por líderes comunitarios.

La Unión de Comités comienza con el impulso de la obra comunitaria: pavimentación de calles, mejoramiento de la vivienda, introducción de servicios básicos (agua luz, drenaje), mejoramiento del medio ambiente (sembrar árboles), y comedores comunitarios que se implementan para brindar asistencia alimentaria a la población perjudica por las inundaciones provocadas por las lluvias de 1993. El trabajo de la Unión se dirige principalmente a las clases más desprotegidas, buscando mejorar su condición, principalmente los pueblos indígenas y los migrantes que los líderes comunitarios identificaron como los grupos más vulnerables.

Para los integrantes de la Unión un líder comunitario “es un trabajador u organizador social que, atendiendo a las demandas o necesidades que conoce de su colonia o de su comunidad, se preocupa por ellos y hace las gestiones correspondientes para solucionar problemas y que, además analiza, debate, discute y propone solucionar problemas o necesidades sociales”. La asamblea decidió y decide a los integrantes de la mesa directiva de la Unión de Comités Comunitarios.⁵⁶⁰

⁵⁶⁰Ocario Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

La asociación civil “Sentimiento Purhépecha” se conforma en el 2002, por iniciativa del profesor José Guadalupe Bravo, originario de Santa Cruz Tanaco, Michoacán. Entre los objetivos de su formación se encontraban realizar trámites ante las instituciones gubernamentales, brindar representatividad y buscar las mejoras de la población purhépecha en Tijuana. La asociación, aunque no era específica de la comunidad de Tanaco, se restringió a la población purhépecha, pero eso fue en el principio, en la actualidad se busca la apertura a todos los grupos. Por lo que, “la función de la organización es velar por los derechos de los pueblos indígenas en general”.⁵⁶¹

En el mismo año del 2002 se conforma la organización “Renacimiento Purhépecha”, por iniciativa de Lázaro Guzmán Aparicio, en el marco de la solicitud de terrenos para la construcción de un centro comunitario, en la colonia Constitución de Playas de Rosarito, específicamente de una capilla y escuela por parte de la población purhépecha, originaria de la Isla de Janitzio, Michoacán. “Renacimiento Purhépecha” es contemporánea de las organizaciones “Corazón Purhépecha” y “Sentimiento Purhépecha”, las cuales nacen para “poder defender los derechos de los indígenas, así como, para bajar recursos” del entonces INI. El FIOB representó un ejemplo de organización que contribuyó a la formación de esta organización.⁵⁶²

La organización “Corazón Purhépecha” se conformó por personas originarias en su mayoría de Arantepacua, y en menor número de Quinceo, Michoacán. En el año 2000 formaron la organización Michoacanos Radicados en Tijuana, y durante cerca de cuatro años se encontraron con otros inmigrantes originarios de Michoacán. En ese período se centraron en realizar actividades deportivas y culturales y contaron con el apoyo de la iniciativa privada o de paisanos en puestos de gobierno para obtener recursos. El hecho de que la mayoría de los miembros de esta organización sean obreros de las maquiladoras les ha permitido tener acceso a algunas de las condiciones de seguridad social, además de un ingreso seguro. La especialización laboral de esta comunidad en la maquila se ha reproducido mediante las redes de parentesco. Gracias a ello, es posible hallar grupos de purépechas concentrados en

⁵⁶¹ Jesús Romero Martínez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de septiembre de 2017.

⁵⁶² Lázaro Guzmán Aparicio, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de octubre de 2017.

algunas empresas maquiladoras de la ciudad. Las necesidades que la organización canaliza se relacionan con la vivienda, los servicios y expresiones culturales muy específicas. Estas necesidades, surgen como demandas de las familias, pero en particular, las culturales son reelaboradas en el ámbito de las organizaciones conforme logran mayor permanencia o institucionalización y se ubican en el contexto de la contienda por los recursos, ya sea frente a otras colonias, grupos de colonos o frente a los funcionarios de gobierno.⁵⁶³

Esta organización tomó contacto con las otras dos organizaciones purépechas a principio de la década del 2000-2010. En este contacto, los dirigentes observaron los logros que se podían tener aludiendo al principio de pertenencia étnica –como mixtecos o purépechas-, o panétnica como indígenas. La alusión a la condición indígena se volvió un recurso útil en las gestiones ante el gobierno u otros actores urbanos. En 2004 se incorporaron al Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (actualmente Frente Indígena de Organizaciones Binacionales 2010), junto con las otras dos organizaciones de purépechas de Tijuana (Rosarito). En 2005 se constituyeron como Corazón Purépecha, A. C., planteándose los objetivos de la recuperación de la lengua y las tradiciones purépechas; sin embargo, en la práctica sus acciones de han dirigido a tratar de obtener financiamiento del gobierno para proyectos de desarrollo comunitario.⁵⁶⁴

La asociación civil “Otomí y su cultura” inicia por la iniciativa de José Alejo Hernández Romero. Los objetivos con los que surge son amplios, pero enfocados en cuestiones como asilos, atención a niños y personas mayores, talleres deportivos, didácticos y religiosos. Además, se trata de una organización abierta a todos los grupos indígenas. En el 2007, su fundador y, hasta la fecha, actual líder, Alejo Hernández, durante la gestión que realiza, ante el gobierno municipal, solicitando lonas, cobijas y comida para sus vecinos de la colonia Mariano Matamoros, Jorge Hank le recomienda conformar una asociación civil donde resaltara la cultura otomí,

⁵⁶³ Laura Velasco Ortiz y Susana Vargas, “Los agentes de la integración a la ciudad: organizaciones indígenas en Tijuana”, en Laura Velasco Ortiz (Coordinadora), *Tijuana indígena. Estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2010, p. 103.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 104.

en especial la lengua. De esta manera es cómo surge “Otomí y su Cultura” en el 2007.⁵⁶⁵

El “Colectivo de Danza Folclórica Ñuu Savi” se conforma entre junio y julio del 2010. Por iniciativa de Denisse Aparicio Miguel, originaria de la comunidad Benito Juárez, San Miguel el Grande, Oaxaca. En el marco de la fiesta patronal de la comunidad, residente en Tijuana, en una plática se planea la necesidad de *“ponernos a organizar algunos bailes danzas para en nuestras fiestas dar un poquito de actividad sociocultural”*. El colectivo se conformó buscando rescatar y difundir las manifestaciones culturales del lugar de origen –principalmente la danza.

Los integrantes fundadores del colectivo se acotaban a la familia de Denisse Aparicio, “se generó el grupo a través de las hermanas, sobrinas algunos conocidos del pueblo y así se fue dando. Al poco tiempo empezamos a conocer otras organizaciones que participaban con el mismo objetivo”. El Colectivo se presenta con la denominación de la Etnia Ñuu Savi en el 2010, durante el Festival de los Pueblos Originarios de Baja California, en el Centro Cultural Tijuana. Los integrantes del colectivo, la mayoría jóvenes- no solamente compartían el interés por la danza, sino también, por la música, la lengua y en la impartición de algunos talleres formativos.⁵⁶⁶

En el año del 2012 surge “Cultura Indígena Baja California A. C.”, por iniciativa de Luisa Ignacia Ramírez Segundo, mazahua originaria del Estado de México. La asociación surgió trabajando con mujeres mazahuas, purhépechas y mixtecas.⁵⁶⁷ “Cultura Indígena Baja California” inicia por discriminación, sobre todo, hacia las mujeres; por abuso de autoridad, por problemas con las gentes de reglamentos de la Plaza Santa Cecilia, en Tijuana, por abusos de poder, así como, derivado de multas por la venta de artesanías. Así fue como nació “Cultura Indígena”.

Hasta la actualidad han estado al frente de la asociación tres presidentes. Se inició con la presidenta Cipriana Guadalupe y duró un año. La primera mesa

⁵⁶⁵ José Alejo Hernández Romero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 23 de febrero de 2018.

⁵⁶⁶Denise Aparicio Miguel, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 23 de octubre de 2017.

⁵⁶⁷ Luisa Ignacia Ramírez Segundo, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 12 de marzo del 2018.

directiva de la asociación fue: Cipriana, presidenta; Luisa Ramírez, secretaria; y la tesorera María López. En el 2014 se hizo el de presidente y de mesa directiva, quedando como presidenta Guadalupe Alvina, Francisco Santillán como tesorero, y María de los Ángeles Alvarado. En el 2017 falleció la presidenta y en el 2018 se cambia nuevamente la mesa directiva, ahora, María de los Ángeles Alvina es nombrada presidenta, Francisco Santillán continua como secretario, mientras que “la compañera María Elena se integró como tesorera”.⁵⁶⁸ Además de buscar el respeto de los derechos de las mujeres artesanas, se busca el reconocimiento del trabajo y, por lo tanto, la obtención y revalidación de permisos para la venta de artesanías en la Plaza Santa Cecilia.

Por otro lado, en el 2014 en la convocatoria que emite la CDI para proyectos de “Casa de la Mujer Indígena”, Maribel Velasco García y 10 compañeras de San Esteban Atlatlahuca y San Miguel El Grande, Oaxaca, reunidas como grupo de trabajo, con experiencia en talleres enfocados a mujeres indígenas, concursaron en la convocatoria donde se incluyeron 22 proyectos a nivel nacional, aprobándose 3 casas: en el Estado de México, Puebla y Tijuana. Las gestiones inician en abril, en junio se aprueba el proyecto y para diciembre del 2014 se inaugura la Casa de la Mujer Indígena Donají de Tijuana.⁵⁶⁹

La “Asociación de Mixtecos de Valle Verde” se organizó por personas de origen mixteco, originarias Xochapa, municipio de Alcozauca, distrito de Tlalpa de Comonfort, en la Región de la Montaña de Guerrero. En 1993, las lluvias del “Niño” devastaron gran parte de la ciudad, en particular, las colonias asentadas en los cañones de los cerros. Muchos habitantes de esos lugares tuvieron que ser trasladados a refugios y luego, ser reubicados. Fue el caso de los xochapenses, quienes fueron reubicados en Valle Verde al sur de la ciudad, en lo que se conoce como la Nueva Tijuana. una vez establecidos en esta colonia, los nuevos residentes continuaron con la migración a Estados Unidos, pero a partir de 1994 el cruce se hizo cada vez más difícil e imposible para algunas familias; mientras algunos siguieron con el cruce a Estados Unidos, en su mayoría sin documentos y por temporadas,

⁵⁶⁸ María de los Ángeles Alvarado Vidal, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 19 de marzo del 2018.

⁵⁶⁹ Maribel Aida Velasco García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 6 de marzo del 2018.

otros se quedaron a trabajar en las fábricas. Con el traslado a Valle Verde, el grupo de Familias tuvo que enfrentar la construcción de viviendas, la dotación de servicios y la regularización de los terrenos. Dado que ya contaban con una organización informal, basada en las relaciones parentales y de adscripción local, que funcionó para su llegada y establecimiento en Tijuana, no fue difícil con ella en Valle Verde.⁵⁷⁰

Entre 1993 y 1997, este grupo de mixtecos estaba organizado como comité de colonia por el cual construyeron la escuela, sus viviendas y gestionaron servicios, además de enfrentar los problemas de orden judicial de las vendedoras ambulantes. En este marco emergieron liderazgos, basados en la solidaridad parental y en particular, al maltrato que las mujeres vendedoras ambulantes recibían por parte de los inspectores y autoridades que vigilaban la vía pública. Para el 2000, las mujeres mixtecas de Guerrero se dedicaban a la venta ambulante, ubicándose en la línea internacional, en el crucero 5 y 10 y en la Mesa de Otay; la mayoría no tenían permiso para vender y deambulaban por las calles ofreciendo semillas, garapiñados, chicles y dulces. También existía un grupo importante de mujeres mendicantes que se estacionaban en el puente internacional y a la entrada vehicular de las garitas internacionales los fines de semana.⁵⁷¹

En 2005 la organización estaba integrada por 157 familias mixtecas originarias de Guerrero y por cerca de 10 familias mixtecas originarias de Oaxaca. Sigue existiendo un grupo de mujeres que se dedican a la venta ambulante; sin embargo, ha ido en aumento el número de mujeres jóvenes que laboran en las fábricas y en el trabajo doméstico de estrada por salida o por semana en Tijuana. Los hombres se desempeñaban como albañiles y existía un grupo importante que trabajaba en Estados Unidos por temporada de enero a agosto, durante la cual acumulaban ahorros para pasar el resto del año sin trabajar en Valle Verde. Muchos de los adultos no hablaban español, en especial las mujeres, aunque ha habido un cambio notorio en la segunda generación, quienes prácticamente ya no hablan el mixteco.⁵⁷²

⁵⁷⁰ L. Velasco Ortiz y S. Vargas, *Op. Cit.*, p. 109.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁷² *Ídem.*

Se puede decir que es una organización vital en relación con su capacidad de gestión ante las distintas instancias de gobierno. Lo cual puede observarse en los proyectos de inversión que han logrado, como la introducción de la electricidad, agua, drenaje y la construcción del centro comunitario, así como la ampliación de la escuela bilingüe y la instalación de un consultorio de salud con apoyo de la organización Fronteras Unidas. Su relación con los partidos políticos se ha dado en función de la afiliación política de los líderes con el PRI en una época y con el PRD en otra, lo cual parece responder a una lógica de oportunidad instrumental para resolver sus demandas, antes que ideológica. A través del líder se establece una relación corporativa en momentos de elecciones o cuando la afiliación partidista puede tener peso en alguna gestión. Desde que se fundó la organización y su posterior formalización como asociación civil, el puesto de presidente lo ha ocupado la misma persona, lo cual ha generado conflictos con integrantes inconformes. La organización mantiene contacto y participa orgánicamente con otras asociaciones indígenas como el FIOB. Ello les ha permitido convivir con otros dirigentes mixtecos de Oaxaca y con purhépechas.⁵⁷³

La Gubernatura Indígena Pluricultural del Estado de Baja California

En el 2014 surge la Gubernatura Indígena Nacional (GIN), por “usos y costumbres”, con el objetivo de “hacer valer los derechos de todos los indígenas del país” y mostrarse como “un gobierno paralelo al gobierno federal”. El primer gobernador designado fue Hipólito Arriaga Pote, otomí con años de militancia en la CNC, originario del Estado de México. La aparición de esta representación indígena fue y continúa siendo muy cuestionada por no estar avalada por la población indígena del país. No obstante que Hipólito Arriaga sostenga que la creación de la Gubernatura fue reconocida por Suprema Corte de Justicia de la Nación, así como, por el Tribunal, Electoral de la Federación.⁵⁷⁴

Sus principales críticos, como Marco Matías Alonso, sostiene que la GIN fue el resultado de una estrategia política del PRI, con fuerte influencia en el “Grupo

⁵⁷³*Ibid.*, p. 111.

⁵⁷⁴*Portal Digital*, “Entrevista con Gobernador Nacional Indígena: Hipólito Arriaga Pote”, publicado el 24 de junio del 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=T5xJsYnmt6A>.

Atacomulco”, con miras al proceso electoral del 2018, donde el objetivo era neutralizar la fuerza de los pueblos indígenas vinculados al Congreso Nacional Indígena, al Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) o cualquier otra alternativa no partidista. Es decir, el objetivo era cooptar la votación de los pueblos indígenas en beneficio del PRI, así como, mantener fracturado el movimiento indígena en el país. El 23 de julio del 2014, continúa Matías Alonso “en una reunión realizada en Toluca, Estado de México, con una presencia no representativa de los pueblos indígenas del país, los pocos delegados allí presentes se constituyeron en un “Consejo Nacional” y nombraron a Hipólito Arriaga Pote, como “Presidente Nacional Indígena”. Desde el nombramiento de H. Arriaga, los asesores jurídicos invocaron diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de Convenios y Tratados internacionales para dar “legalidad” y “legitimidad” al nombramiento del “Presidente Nacional Indígena”.⁵⁷⁵

En este contexto, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) se convirtió en la plataforma institucional para reclutar a varios líderes indígenas del país, que años más tarde serían nombrados como “Gobernadores Indígenas Estatales”.

Presencia en el país de la Gubernatura Nacional Indígena

Estado	Gobernador
Gubernatura Indígena del Estado de Veracruz	Ignacio Romero López
Gubernatura Indígena de Querétaro	
Gubernatura Indígena del Estado de Aguascalientes	Roberto Valenzuela Corral
Gubernatura Indígena del Estado de Chiapas	Carlos Méndez Sánchez / María Isabel Ramos Delgado
Gubernatura Indígena del Estado de Michoacán	Denisse Ramírez Castañeda
Gubernatura Pluricultural Indígena del Estado de Morelos	Mario Sopena González
Gubernatura Estatal Indígena de Zacatecas	Mónica Guadalupe Mondragón Valdez
Gubernatura Indígena de Guanajuato	Mauricio Mata Soria
Gubernatura Nacional Indígena del Estado de Hidalgo	Ranulfo Pérez Castillo
Gubernatura Indígena de Sinaloa	Crescencio Daniel Reyes Ramírez / Maribel Maldonado García
Gubernatura Estatal Indígena de Baja California Sur	
Gubernatura Indígena del Estado de Puebla	Williams Contreras Martínez

⁵⁷⁵ Marcos Matías Alonso, “La gubernatura indígena: pantomima del PRI”, en *SERVINDI. Comunicación intercultural para un mundo más humano y diverso*. <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/10/10/2017/la-gubernatura-indigena-pantomima-del-pri>.

Gubernatura Indígena del Estado de Tabasco	Candelaria Yoko
Gubernatura Indígena del Estado de Chihuahua	Martín Chávez Ramírez “Makawi”
Gubernatura Indígena de Guerrero	Santiago Casales Catalán

Fuente: elaboración propia.

Para Baja California la designación de su gobernadora se da el 20 de octubre del 2016, cuando se conforma la Gubernatura Pluricultural Indígena del Estado de Baja California. Designando como primera gobernadora a Silvia Rivera Rangel de indígena purhépecha por autodeterminación. La justificación para la conformación de la Gubernatura, fue crear una forma de gobierno indígena en base a usos y costumbres que buscara la aplicación de lo estipulado en las leyes y los derechos escritos en las Constituciones y en los convenios internacionales. Así como:

- ❖ El establecimiento de una Secretaría de Asuntos Indígenas estatal
- ❖ Que se presupueste un Hospital General de segundo nivel en San Quintín.
- ❖ La instalación de una comisión permanente para atender la problemática laboral de los Jornaleros en los distintos campos agrícolas.
- ❖ Asesoría y atención legal a fondo, por parte del gobierno, de los conflictos de tierras de las comunidades indígenas nativas
- ❖ Establecimiento de una casa del estudiante Indígena para jóvenes que cursen la educación media superior y superior fuera de sus lugares de origen.
- ❖ Se consideren las cuestiones indígenas en los presupuestos de egresos.⁵⁷⁶

La Gubernatura, además de contar con el reconocimiento de algunos representantes de los gobiernos locales del estado, es reconocida por ciertos líderes del estado, así como, de la Gubernatura Nacional Indígena y de su actual gobernador Hipólito Arriaga Pote (otomí). Dicha gubernatura justifica que el nombramiento de Gobernadores Pluriculturales en las entidades del país tiende a que haya una sola representación indígena en los estados que incluya a la diversidad de pueblos y comunidades indígenas. En la búsqueda de reconocimiento por parte de la población indígena del estado, la Gubernatura sufre una escisión llevando a la presencia de dos gobernadores indígenas, la purhépecha Silvia Rivera Rangel y Julio Sandoval Cruz, triqui.

A nivel nacional el GIN experimenta su primera escisión a principios del 2017, “el sábado 7 de octubre, nuevamente sin consulta y sin la participación de los pueblos indígenas de México, nombraron al también priista Antonio González

⁵⁷⁶ Manuel Maldonado Martínez, “Constituyen nativos de BC un Gobierno Indígena Pluricultural”, en *4 Vientos. Periodismo en red*, La Jornada B. C., 21 de octubre, 2016. <http://www.4vientos.net/2016/10/21/constituyen-nativos-un-gobierno-indigena-pluricultural/>.

Gutiérrez, como nuevo “Gobernador indígena Nacional” en sustitución de Hipólito Arriaga Pote”.⁵⁷⁷ Esta situación produjo un escenario nacional con la presencia de dos “supuestos gobernadores indígenas”, pero la situación es aún más conflictiva y confusa. A nivel nacional Antonio González e Hipólito Arriaga no son los únicos que buscan posicionarse como los dirigentes legítimos de los indígenas, también encontramos a Crescencio Daniel Reyes Ramírez, Gobernador Nacional Indígena y presidente de la Gubernatura Indígena de México. Además, Fernando A. Guerra Márquez se presenta como Presidente Nacional Indígena Pluriétnico en representación de las Gubernaturas Autónomas Indígenas Pluriétnicas de la República Mexicana. Lo interesante es que las tres gubernaturas manifiestan contar con representación en el estado de Baja California, pero solamente se tiene conocimiento de Silvia Rivera por parte del GIN.

Por otro lado, aunque el gobernador nacional, Hipólito, manifiesta que los gobernadores indígenas estatales y los “jefes supremos” son electos por usos y costumbres, sus designaciones fueron muy cuestionadas desde sus inicios. Magdalena Gómez señala al respecto que las figuras como los Consejos Municipales Indígenas Pluriculturales toman protesta sin consultar a las comunidades y sin contar con actas de asamblea, obedeciendo sus nombramientos más a intereses de partidos políticos, provocando conflictos en las comunidades por su desmedida ambición de poder y al mostrar a los indígenas como títeres del sistema. A primera vista, evocan lo que fue en los años setenta el impulso oficial a los llamados consejos supremos, sólo que hoy buena parte de los pueblos indígenas están organizados y resisten el embate de despojo sobre sus territorios, al tiempo que construyen, en los hechos, auténticos espacios de autonomía.

La misma Magdalena Gómez señala que “podemos conocer el discurso de las supuestas autoridades ancestrales, que, nada casual, promueven desde el estado de México su movimiento y, también nada casual, cuentan con el respaldo económico de instituciones federales. Afirman contar con gobernadores indígenas en todo el país, electos por el *dedazo*, que es uso y costumbre de la clase política. Declaran que luchan por la autonomía que está en la Constitución, en el artículo 2º, y llegan a plantear que son un gobierno nacional paralelo al federal. Su lucha está en dos

⁵⁷⁷ M. Matías Alonso, *Op. Cit.*

frentes: los presupuestos que les asignan en las entidades y la exigencia al INE para que les garantice normas especiales de manera directa, sin partidos políticos para acceder a diputaciones federales y estatales y senadurías”. Y continua, “cuentan con asesores en todo el país que les elaboran documentos jurídicos, donde transcriben cuanta norma existe en materia indígena. Los presentaron recientemente al Foro Permanente de la Organización de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, denunciando al INE. Tienen cerca de cuatro años con su plan, se mueven por todo el país y fuera de él, sin hacer demasiado ruido, hasta ahora”.⁵⁷⁸

En Baja California, Lucila Hernández, señala que “a Hipólito Arriaga no sabemos quién lo nombró como gobernador indígena, no consultó y muchos no lo conocemos, no tiene un acercamiento con los pueblos. Lo mismo sucede con la gobernadora indígena de Baja California, no sabemos quién la nombró, se ostenta como indígena por adscripción, no es hablante de la lengua, no ha vivido como indígena, y, por lo tanto, yo no la podría reconocer como mi gobernadora. De la misma manera, no hubo consulta previa ni informada para ser nombrada por todos los pueblos, principalmente, los cinco originarios del estado, más los migrantes. Así que se trata de un autonombramiento, sin aval”.⁵⁷⁹

Estos mismos cuestionamientos se manifestaron en Baja California con la aparición de la Gubernatura Indígena estatal, así como, de su gobernadora, Silvia Rivera. Los líderes indígenas en Baja California manifiestan que la Gubernatura Indígena Pluricultural del Estado “dista mucho de ser lo que persiguen los pueblos originarios, porque es una figura que salió mediante un proceso legaloide en el que no tiene nada que ver con algo que nosotros hemos estado impulsando mucho que es la consulta de los pueblos indígenas, originarios, para cualquier cuestión que tenga que ver con nuestro sistema de organización y esa no es una figura que nosotros la veamos bien, sino que es una figura que alguien por allá aprovecho para sacar recursos para sí mismo, para su grupo. Pero nada tiene que ver con los pueblos indígenas”.⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ Magdalena Gómez, “Consejos supremos en tiempos neoliberales”, en *La Jornada en línea*, martes 25 de julio del 2017. <http://www.jornada.unam.mx/2017/07/25/politica/016a1pol>.

⁵⁷⁹ María Lucila Hernández García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 5 de diciembre de 2018.

⁵⁸⁰ Ocarío Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

Otros líderes, como Lázaro Guzmán, manifiestan que no encuentran un objetivo del porqué de la designación de Silvia Rivera como gobernadora indígena en Baja California, lo señala como un movimiento que no tiene credibilidad, razón por la cual se negó en asistir a recibir su bastón de mando como “autoridad tradicional”. El cuestionamiento hacia figuras representativas como la Gubernatura o el Parlamento Indígena Supremos de Baja California, es producto del desconocimiento de su conformación, así como, de la poca credibilidad de las personas que se eligen como los dirigentes de dichas organizaciones,⁵⁸¹ porque sus objetivos son personales, políticos, no tienden a la unificación de los indígenas, no cuentan con algún proyecto tendiente a mejorar las condiciones de vida de los indígenas.

El Parlamento Indígena Supremo de Baja California

En el 2016 la Red de Organizaciones Indígenas Transnacionales en unión con otros líderes, organizaciones, activistas y representantes de las comunidades nativas del estado, perfilan la creación de un espacio de organización de mayores alcances, tanto espaciales como étnico-políticos: el Parlamento Supremo Indígena de Baja California. La creación del Parlamento Indígena de Baja California obedece a la necesidad de contar con un organismo autónomo, permanente, integrado por Parlamentarios y Parlamentarias indígenas electos democráticamente en el seno de sus pueblos y comunidades, con personalidad jurídica y patrimonio propio que quedará establecido anualmente en el Presupuesto de Egresos del Estado de Baja California. El Parlamento emerge como una organización indígena independiente, plural, democrática, popular, representativa de los pueblos indígenas de Baja California, de carácter deliberativo vinculante, que favorece el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas a través de la reflexión y el debate como un espacio de entendimiento en beneficio de sus propios derechos e intereses.⁵⁸²

⁵⁸¹ Lázaro Guzmán Aparicio, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de octubre de 2017.

⁵⁸² Presidencia del Congreso del Estado de Baja California, *Iniciativa de ley que crea el Parlamento Indígena del Estado de Baja California*, 15 de junio de 2017, pp. 15, 16, 18. http://www.congresobc.gob.mx/contenido/LegislacionEstatal/Parlamentarias/Documento/INILEY_CATALINOZAVALA_15JUN2017.pdf.

El Parlamento se constituye en el mes de enero del 2018, eligiendo como su primer Presidente a Ocario Vázquez García (purhépecha). Los objetivos de la conformación del Parlamento se enfocan en:

- El establecer un vínculo que sea el portavoz de las comunidades indígenas con el gobierno y sus instituciones
- Presentarse como un organismo de consulta sobre las problemáticas de las comunidades indígenas.⁵⁸³

Además, entre las finalidades del Parlamento Indígena del Estado de Baja California se encuentran: constituir un espacio de encuentro, reflexión y debate representativo de la pluralidad de los pueblos indígenas que habitan en Baja California; fortalecer la organización propia de las comunidades indígenas, su derecho al territorio, a la tierra, a expresar su identidad, a preservar sus lenguas, a los beneficios del desarrollo, la educación, la ciencia y la cultura; participar como interlocutor entre las instancias gubernamentales y los pueblos indígenas; impulsar el cumplimiento de los compromisos del gobierno del Estado para el pleno reconocimiento a los pueblos indígenas y a su libre determinación; favorecer participación y representación política; proponer cambios a la Constitución de Baja California y formular propuestas de leyes, reglamentos, decretos y acuerdos orientados a la construcción de alternativas para superar el rezago histórico en materia de justicia, desarrollo económico, social y humano de los pueblos indígenas; proponer y promover políticas, estrategias, programas y acciones que contribuyan a dar cumplimiento a lo dispuesto en las Constituciones federal y estatal; reivindicar los derechos de los pueblos indígenas de Baja California y de los indígenas migrantes asentados en la entidad y; velar para que las opiniones e intereses de los pueblos indígenas sean tomadas en cuenta en la toma de decisiones de los distintos órdenes de gobierno y demás instituciones.⁵⁸⁴

En síntesis, la organización dentro de los grupos indígenas se presenta como una posibilidad de importancia en la búsqueda de la satisfacción de sus demandas, además, el presentarse como colectivo les brinda mayor legitimidad y respuesta en sus peticiones. En este sentido, la conformación de organizaciones formales puede

⁵⁸³Jesús Romero Martínez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 15 de febrero del 2018.

⁵⁸⁴ Presidencia del Congreso del Estado de Baja California, *Iniciativa de ley...*, *Op. Cit.*, pp. 18- 22.

entenderse como un requisito para acceder a la oferta de las instituciones gubernamentales y la apropiación de un discurso político como herramienta para “hacerse oír”. De lo cual se desprende que la reivindicación indígena solamente se da en aquellos grupos que han experimentado cierto contacto con las instituciones y actores del Estado, ya sea para favorecerlos como para perjudicarlos. Aquellos grupos que desconocen las posibilidades que ofrece o reprime el contacto con el Estado difícilmente pueden construir un discurso reivindicativo en esos términos. Como bien señala Luis Vázquez León, al referirse a la capacidad centralizadora del Estado-nación, “los momentos de auge y decadencia de las instituciones políticas son también los de los indígenas, de donde se desprende que uno de los factores esenciales de su continuidad y discontinuidad reside en el tipo de relación que sostengan con el Estado, sea éste el colonial, el independiente, el republicano o el posrevolucionario”.⁵⁸⁵

Es decir, la conformación de liderazgos y organizaciones indígenas es la representación política de la identidad indígena colectiva. Es por ello, que la conformación de organizaciones pretende la inclusión de las comunidades y grupos presentes en la entidad, nativos y migrantes, buscando diversidad de objetivos: servicios básicos, proyectos productivos, recursos económicos, reconocimiento de derechos y cultura, reformas legales en las leyes y Constitución local, derechos territoriales y agrarios, etc. Distintos son los elementos que motivan y posibilitan la organización de los indígenas, así como, diversas son las formas a través de las cuales se desarrolla y manifiestan las agencias indígenas en Baja California.

Las manifestaciones de la agencia indígena en Baja California

Las particularidades del contexto bajacaliforniano han posibilitado que los agentes indígenas manifiesten su activismo a través de diversas formas. Una de ellas, como se presentó en el capítulo II de esta investigación, es a través de la movilización de indígenas, implementado bloqueos, marchas y negociaciones directas y confrontadas con las instituciones y agentes gubernamentales. Además, los indígenas han desarrollado su capacidad de agencia a través de la demanda territorial; por una

⁵⁸⁵L. Vázquez León, *Ser indio otra vez...*, *Op. Cit.*, 1992, p. 32.

parte, la población nativa buscando el reconocimiento legal de sus territorios afectados por invasiones, despojos y desplazamientos y, por otro lado, la población migrante a través de las invasiones y posterior búsqueda de regulación de asentamientos irregulares. Otros agentes indígenas se han visibilizado a través de la conformación de espacios de carácter comunal, promoción de las manifestaciones culturales, el trabajo artesanal, la ayuda comunitaria, legal y desde la posición en algún puesto dentro de la estructura del gobierno municipal, principalmente como jefes del departamento de asuntos indígenas y como concejales municipales. Dentro de este proceso la conformación de organizaciones es implementada como un recurso para consolidar sus acciones, así como, un medio para solicitar y acceder a los recursos económicos que les permitan llevar a la práctica sus estrategias para trascender o, simplemente, para sobrevivir.

El territorio como factor de organización: reforma agraria, invasión y regularización de tierras.

Dentro de los procesos de movilización y organización indígena la demanda por cuestiones relativas a la propiedad de la tierra se ha ubicado como una de las principales. Las negociaciones y disputas por la tierra, lo que se ha denominado, la territorialidad evidencia las diversas formas a través de las cuales los indígenas construyen, transforman, experimentan y apropian sus territorios. En Baja California la cuestión del territorio resalta igual importancia entre la población indígena; por un lado, la población nativa con una búsqueda constante por obtener el reconocimiento legal de la tierra bajo el régimen ejidal o a través del reconocimiento y titulación de sus bienes comunales, sistemas de tenencia de la tierra que el Estado mexicano introdujo en Baja California a partir de 1937. Por otro lado, la población migrante buscando la regularización de sus predios los cuales fueron obtenidos por medio de invasiones territoriales o reacomodos de población.

Las acciones que emprenden los agentes indígenas en pro de sus territorios se derivan de cuestiones de propiedad, principalmente, de la defensa de “lo propio”. No obstante, se agregan cuestiones referentes al arraigo de la comunidad, población, grupo, etc.; vínculos emotivos y simbólicos que remiten a la relación con los

antepasados, con los territorios ancestrales de carga mítica y de supervivencia para el grupo. Si se toman en consideración estos elementos, para los indígenas sus territorios se presentan como el escenario donde llevan a cabo su vida y su forma propia de existir. Para que sea posible la subsistencia de un grupo como tal es necesario que tenga acceso libre a la tierra y sea dueño de ella a fin de que se reproduzca no solo en el aspecto físico sino también en los ámbitos culturales, sociales y económicos. Por lo tanto, la lucha para el restablecimiento de dichos espacios es de vital importancia, no solo para favorecer el desarrollo de la comunidad sino simplemente para asegurar su supervivencia.⁵⁸⁶ En este sentido estas construcciones del espacio deben ser analizadas en los contextos en los cuales son implementados, en las circunstancias que enfrentan los indígenas,⁵⁸⁷ de ello dependerá la carga simbólica o material que le otorguen a la propiedad de la tierra.

El sentido de propiedad de la tierra y las acciones agrarias entre la población indígena nativa

En la actualidad en Baja California son reconocidos doce núcleos agrarios para la población indígena. De estos nueve se encuentran bajo el régimen ejidal: San Isidoro, Tribu Quilihuas, Paipai, Cañón de los Encinos y San Antonio Necua, independencia (Misión de Santa Gertrudis), La Huerta, San José de la Zorra, Cucapáh Indígena y Cucapáh Mestizo; los tres restantes bajo el régimen de propiedad comunal: Misión de Santa Catarina, Juntas de Nejí y Anexos, y el Mayor Indígena Cucapáh. Dentro de los procesos de solicitud de ejidos y reconocimiento y titulación de bienes comunales se fueron conformando liderazgos que buscaban, como prioridad, la certeza legal de la propiedad indígena, de los territorios. A esta principal demanda se fueron sumando cuestiones relacionadas con solicitudes de agua, la pérdida y reconocimiento de derechos agrarios, así como, despojos. De esta manera, los primeros agentes de los grupos indígenas, nativos de Baja California, iniciaron sus labores de gestión desde

⁵⁸⁶L. M. Enkerlin Pauwells, *Op. Cit.*, pp. 141, 142.

⁵⁸⁷ Véase José Atahualpa Chávez Valencia, *Cherán K'eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial*, tesis de maestría en Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Facultad de Historia, Morelia, Michoacán, marzo de 2016.

la posición de autoridades, como, integrantes de los comisariados ejidales y comunales.

Atendiendo a las actuales demandas territoriales, de los grupos nativos de Baja California, el antecedente más relevante en la materia se ubica en 1937 con el establecimiento de la Comisión Agraria Mixta. A éste órgano federal se le encargó la tarea de concretar, a nivel local, lo establecido en el artículo 27° constitucional. Con este objetivo, la aplicación de la reforma agraria en el contexto bajacaliforniano se caracterizó por priorizar el surgimiento de nuevos centros de población,⁵⁸⁸ sobre todo ejidal, así como al reconocimiento y titulación de los bienes de las comunidades que comprobaran posesión inmemorial de sus tierras.

En este contexto, los primeros en iniciar acciones agrarias fueron los cucapás, como ya se mencionó en el capítulo II de esta investigación, el 21 de febrero de 1937 solicitaron dotación de ejido.⁵⁸⁹ A través de resolución presidencial del 21 de abril de 1937 se les dotó con 2,340 hectáreas de tierras ejidales eriazas tomadas de terrenos propiedad de la Colorado and River Land Company,⁵⁹⁰ conformándose el ejido Cucapás.⁵⁹¹ Ejido que se parceló en 1943 dando lugar a la conformación de los ejidos: “Cucapáh-Indígenas” y “Cucapáh-Mestizo”.⁵⁹² De las tierras recibidas fueron despojados de manera paulatina y retirados sus derechos agrarios a los cucapás, de tal manera que, para 1946 casi todos los cucapá fueron desposeídos de las tierras ejidales.⁵⁹³ En este contexto, en 1964 se registra la solicitud de creación de un “Nuevo Centro de Población Agrícola” promovido por el grupo denominado “Nuevo Mayor Indígena”, radicado en la colonia Venustiano Carranza del municipio de Mexicali.⁵⁹⁴ Este nuevo centro de población será reconocido como comunidad Mayor Indígena Cucapáh, a través de la resolución presidencial del 20 de agosto de 1973, por medio de la cual se le reconocieron y titularon 143, 053-50-00 hectáreas de terrenos pedregosos, arenosos y desérticos, a favor de 42 comuneros. Esto después de comprobar posesión de sus terrenos comunales desde tiempo inmemorial, de forma

⁵⁸⁸E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 87.

⁵⁸⁹ AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 427, exp. 25.

⁵⁹⁰ AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 427, exp. 25. AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 131, exp. 13.

⁵⁹¹*Algunos aspectos del problema agrario en el territorio norte de la Baja California*, Mexicali, Baja California, México, 1937, p. 47.

⁵⁹² AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 427, exp. 25.

⁵⁹³ Y. Sánchez Ogás, *Op. Cit.*, pp. 60, 61.

⁵⁹⁴ AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 434, exp. 63.

quieta, pública, pacífica y continúa, además de no presentar conflicto de límites con las poblaciones colindantes. Además, se determinó que los terrenos comunales, reconocidos y titulados, son inalienables, imprescriptibles e inembargables, es decir, son de uso colectivo y exclusivo de la comunidad.⁵⁹⁵

Por otro lado, integrantes de la tribu cochimíes, del poblado La Huerta, iniciaron solicitud de ejidos el 10 de noviembre de 1962, proceso del cual se les dotó, por resolución presidencial del 27 de mayo de 1967, con 6, 268-00-21 hectáreas de agostadero cerril, terrenos propiedad de la nación o presuntos nacionales que serían destinados para la cría de ganado mayor y aprovechados en forma colectiva, entre los 35 ejidatarios capacitados con derechos agrarios.⁵⁹⁶ Dos años después el ejido San Isidoro recibió dotación de tierras el 8 de abril de 1969. El proceso de solicitud de tierras se inicia el 8 de noviembre de 1966. En la resolución presidencia de 1969 se dotaba “de manera definitiva en calidad de ejido, a favor de los vecinos del poblado denominado San Isidoro, una superficie de 25, 718 hectárea de agostadero de mala calidad y cerril que destinadas al uso colectivo de 22 beneficiarios, a los cuales se les reconocieron y otorgaron derechos agrarios”.⁵⁹⁷

El mismo años el ejido independencia, en el cual se integra la Misión de Santa Gertrudis, cochimí, recibió por resolución presidencial, dotación definitiva de ejido el 7 de noviembre de 1969, a través de la cual se beneficiaba a 30 capacitados, con una superficie de 128, 040 hectáreas de agostadero de mala calidad que con excepción de las extensiones que se consideren necesarias para la zona urbana del núcleo ejidal y para la escuela del lugar, se destinarán al establecimiento de una explotación ganadera colectiva.⁵⁹⁸ La dotación y delimitación de los predios pertenecientes a la Misión de Santa Gertrudis, así como, su restauración a partir del

⁵⁹⁵ “Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado Mayor Indígena Cucapáh, Municipio de Mexicali, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXXI, núm. 16, México, viernes 23 de noviembre de 1973, pp. 58, 59.

⁵⁹⁶ “Resolución sobre dotación de ejido al poblado La Huerta, en Ensenada, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCLXXXIII, núm. 12, México, viernes 14 de julio de 1967, pp. 9, 10.

⁵⁹⁷ “Resolución sobre dotación de ejido al poblado San Isidoro, en Ensenada, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCXCV, núm. 11, México, sábado 12 de julio de 1969, pp. 14, 15.

⁵⁹⁸ “Resolución sobre dotación de ejido al poblado Independencia, en Ensenada, B. Ca.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo, CCXCVII, núm. 43, México, lunes 22 de diciembre de 1969, pp. 5, 6.

2008, trajo consigo la presencia y reivindicación identitaria de un grupo de pobladores bajo la autoadscripción indígena cochimí, considerados extintos en Baja California, no obstante la población que sobrevive en el ejido La Huerta.

Los cochimí y su reivindicación étnica y cultural se encuentran ligada directamente con la cuestión de la propiedad de la tierra, en suma, de la tenencia territorial de la comunidad de la Misión de Santa Gertrudis.⁵⁹⁹ Pero ¿por qué reivindicarse como cochimíes para obtener la tierra que les corresponde? La cuestión está relacionada con la revocación de los derechos agrarios por el abandono y no trabajo de las tierras, entre los afectados se encontraba Ramón Mendivil, en 1975, esposo de María de la Luz Villa. Este acontecimiento cobra relevancia para el 2008 cuando Luz Villa constituye la asociación civil Milapá, para responder principalmente a las cuestiones agrarias, a lo que se agregó el visibilizar públicamente a los indígenas cochimíes, para “desmentir” su extinción.⁶⁰⁰

No obstante que la principal causa de la reivindicación identitaria fue, y continúa siendo la propiedad de las tierras de la Misión, los objetivos y demandas de la asociación Milapá se constriñeron en buscar “el reconocimiento de sus miembros como descendientes indígenas cochimíes; recatar, conservar y proteger su lengua, usos y costumbres, artesanías y tradiciones de las comunidades de San Francisco de Borja, Santa Gertrudis y demás comunidades cochimí de la península de Baja California; buscar el posicionamiento de la organización ante las instancias culturales de servicios y financiamiento; fomentar la satisfacción de las necesidades de vivienda; y obtener apoyo jurídico e institucional para solucionar la problemática de la tenencia de la tierra de las comunidades indígenas”.⁶⁰¹

Dentro de los avances más relevantes de la asociación se identifica el ser reconocidos nuevamente por el Estado como pueblo indígena vivo. Esto, a través de las “Constancias de autoadscripción indígena” emitidas por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Dicho reconocimiento se obtuvo en el

⁵⁹⁹ Blanca Alejandra Velasco Pegueros, “México: la lucha por la memoria y la tierra del pueblo cochimí”, en *BIO DIVERSIDAD LA*, 22 de diciembre de 2016. http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Mexico_La_lucha_por_la_memoria_y_la_tierra_del_pueblo_cochimi.

⁶⁰⁰ Blanca Alejandra Velasco Pegueros, *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*, tesis para optar por el grado de maestra en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, septiembre del 2017, pp. 157, 158.

⁶⁰¹ <http://www.milapa.org/objetivos.html>.

2016, teniendo como base el artículo 2° constitucional y el convenio 169 de la OIT, donde se estipula que el criterio fundamental para el reconocimiento de la identidad indígena es la autoafirmación y conciencia como tal. Alejandra Velasco nos presenta un ejemplo del carácter de estas constancias de autoadscripción.

Bajo este fundamento legal, la/el C. _____ se auto adscribe como indígena cochimí, en virtud de ser descendiente de la comunidad de Santa Gertrudis, Delegación Villa María, Municipio de Ensenada del Estado de Baja California con fecha de nacimiento el día _____ por lo que, apegándose a lo señalado en los párrafos anteriores, se considera y debe reconocérsele como indígena tal y como lo manifiesta y cuya fotografía aparece al margen izquierdo de la presente.⁶⁰²

Este tipo de herramientas implementadas por el Estado nos demuestran que para la construcción de una identidad no basta con autoafirmarse, sino, que es condición necesaria el cumplimiento de ciertas condicionantes que avalen como indígena, a través de los cuales, se buscara el reconocimiento de los actores, individuales y colectivos, que se considere necesario. De esta manera, la identidad del indígena cochimí, en Baja California, se encuentra determinada por el discurso de la “originalidad”, como en muchos otros casos, donde cumplir con “lo original” les puede posibilitar el obtener los beneficios de la propiedad de la tierra.

Por su parte, el 18 de noviembre de 1962 se solicita la dotación de tierras por parte de los integrantes del ejido Cañón de los Encinos y San Antonio Necua, proceso del cual tendrán como resultado la resolución presidencial del 16 de enero de 1970. Por medio de este mandato se establecía la dotación definitiva de ejido a favor de 22 beneficiarios del poblado Cañón de los Encinos y San Antonio Necua, con una superficie de 3,262 hectáreas de agostadero de mala calidad y cerril, tomados de terrenos de propiedad de la Nación.⁶⁰³ A la dotación recibida se sumaron 3, 000-06-39 hectáreas concedidas, por resolución presidencial, el 26 de marzo de 1980, para uso colectivo de 14 campesinos más.⁶⁰⁴

El mismo año de 1970, pero el 16 de febrero, el ejido Tribu Quilihuas recibió dotación de tierras. La conformación del ejido es el resultado de la solicitud iniciada

⁶⁰²B. A. Velasco Pegueros, *¡Aquí estamos! Identidad...*, Op. Cit., p. 163.

⁶⁰³ “Resolución sobre dotación de ejido al poblado de Cañón de los Encinos y San Antonio Necua en Ensenada B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCXCIX, núm. 9, México, miércoles 11 de marzo de 1970, pp. 17, 18.

⁶⁰⁴ “Resolución sobre Primera Ampliación de Ejido, solicitada por vecinos del poblado denominado Cañón de los Encinos y San Antonio Necua, ubicado en el Municipio de Ensenada, B. C. (registrada con el número 9674)”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCLIX, núm. 36, México, D. F., martes 22 de abril de 1980, pp. 25, 26.

por miembros de la Tribu Quilihua el 27 de junio de 1960. La resolución presidencial “concedía a los vecinos solicitantes del poblado denominado Tribu Quilihuas, municipio de Ensenada, por concepto de dotación definitiva de ejido, una superficie total de 26, 910 hectáreas de agostadero de mala calidad y cerril que se tomarían de terrenos propiedad de la Nación, dotando de derechos agrarios a 34 beneficiarios.”⁶⁰⁵ Desde 1936, algunos kiliwas y paipáis se sumaron a la solicitud encabezada por Domingo Meléndrez, para obtener 3,400 hectáreas a fin de constituir el ejido Valle de la Trinidad. La resolución provisional de dicho ejido se concedió el 11 de diciembre de 1939, sin embargo, la mayoría de las familias kiliwas y paipáis que habían participado en esta petición quedaron fuera del censo agrario. A partir de 1948, con la introducción de la agricultura de riego, el Valle de la Trinidad adquirió mayor relevancia, lo que propició la llegada de nuevos pobladores. En 1953, se hicieron reacomodos en el ejido y se creó la colonia agrícola Lázaro Cárdenas, que inicialmente beneficiaba a 32 personas. Además, se manifiesta la llegada de “braseros” que trabajaban en Estados Unidos provenientes, principalmente, de los estados de Guanajuato, Jalisco, Zacatecas, Nayarit y Michoacán. En 1955, Jesús Meléndrez, delegado municipal, instauró una solicitud, a favor de los nuevos pobladores, en la que pedía el deslinde definitivo de las tierras de los kiliwas, a fin de evitar que se siguieran multiplicando las dificultades en torno al territorio.⁶⁰⁶

Una vez perdidas las tierras del Valle de la Trinidad, los kiliwas se concentraron en proteger las de Arroyo de León, que incluían, entre otros parajes, el Tepí, El Jonuco, Las Palomas y el Aguaje del Cuatro. En noviembre de 1959 se solicitó a la oficina de Bienes Comunales del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), que se instaurara el expediente de reconocimiento y titulación de bienes comunales, para evitar despojos. Pero ante la ausencia de título que amparara los bienes comunales, en 1969, Luis G. Alcerrea, secretario general del DAAC, realizó en cambio la instauración del expediente de dotación ejidal, porque “los indígenas de que se trata no han constituido hasta la fecha ningún poblado y viven dispersos, por lo que *no hay comunidad indígena*, ni comunero, *ni de hecho ni*

⁶⁰⁵ “Resolución sobre dotación de ejido del poblado Tribu Quilihuas, en Ensenada, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCC, núm. 1, México, sábado 2 de mayo de 1970, pp. 44, 45.

⁶⁰⁶E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 90.

derecho".⁶⁰⁷ De esta manera, se les negaba la posibilidad de acceder a la figura de bienes comunales, y en consecuencia de les dotó de las tierras que conformaron el ejido Tribu Quilihuas en 1970.

Por su parte, la comunidad Misión de Santa Catarina inició el proceso de solicitud de titulación y reconocimiento de bienes comunales el 13 de mayo de 1969. Buscando beneficiar a 67 comuneros, el 9 de mayo de 1972, se reconocen y titulan los bienes de la comunidad Misión de Santa Catarina, equivalentes a 63, 043-00-00 hectáreas de terrenos de agostadero y cerril. Terrenos que fueron comprobados en posesión pacífica, pública y a título de dominio milenario. Los cuales fueron considerados inalienables, imprescriptibles e inembargables, para goce y disfrute de la comunidad.⁶⁰⁸ Para el 22 de agosto de 1984, la misma comunidad de Santa Catarina recibe reconocimiento y titulación complementaria de bienes sobre 4, 785-40-68 hectáreas de terrenos de agostadero y cerril, con porciones susceptibles de cultivo, para beneficiar a 24 comuneros que no pudieron incluirse dentro de la resolución presidencial de 1972 por carecer de títulos. Las dos porciones de terrenos reconocidos y titulados pasaron a conformar una sola unidad, una sola comunidad.⁶⁰⁹

El 1 de mayo de 1974, el poblado de Juntas de Nejí y sus anexos –El Álamo, Los Cochis, San Pablo, Platero y Calabaza-, municipio de Tecate, solicitó ante la Dirección General de Bienes Comunales la Confirmación de los terrenos Comunales que desde tiempo inmemorial habían venido poseyendo. Solicitud que dio lugar a la instauración del Expediente respectivo el día 7 del mismo mes y año, habiéndose publicado la misma, en el Diario Oficial de la Federación, de fecha 21 de febrero de 1975.⁶¹⁰ A través de la resolución presidencial del 25 de agosto de 1975 se

⁶⁰⁷*Ibíd.*, pp. 90, 91.

⁶⁰⁸ “Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado Misión Santa Catarina, Municipio de Ensenada, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXII, núm. 10, México, sábado 13 de mayo de 1972, pp. 109, 110.

⁶⁰⁹ “Resolución sobre reconocimiento y titulación complementaria de bienes comunales del poblado denominado Misión de Santa Catarina, ubicado en el Municipio de Ensenada, B. C. (Reg.-4601)”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCLXXV, núm. 38, México, miércoles 22 de agosto de 1984, pp. 112-114 (segunda sección).

⁶¹⁰*Periódico Oficial. Órgano del Gobierno del Estado de Baja California*, tomo LXXXII, núm. 25, Mexicali, Baja California, 10 de septiembre de 1975, p. 46. “Iniciación del expediente sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del núcleo de población denominado Nejí y sus Anexos: El Álamo, Los Cochis, San Pablo, Platero y Calabaza, municipio de Tecate, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXXVIII, núm. 36, México, viernes 21 de febrero de 1975, pp. 19, 20.

reconocieron y titularon 11, 590-41-85 hectáreas a favor de 28 comuneros de Juntas de Nejí, estableciéndose que los terrenos serían inalienables, imprescriptibles e inembargables.⁶¹¹

Mientras que la dotación de tierras para el ejido Pai-Pai es el resultado de la resolución presidencial del 4 de junio de 1976. En un proceso iniciado el 30 de diciembre de 1973 por miembros del poblado denominado Pai-Pai, se obtuvo la resolución donde se les dotaba de manera definitiva de 2,817-39-65 hectáreas que serían destinadas para usos colectivos de 68 campesinos, a los cuales se les reconocieron derechos agrarios, asimismo, se establecieron los terrenos dedicados para la unidad agrícola industrial para la mujer, la zona urbana y la parcela escolar.⁶¹² Además, por resolución presidencial del 25 de marzo de 1985 realiza la ampliación definitiva del ejido Pai-Pai con una superficie adicional de 333-59-79 hectáreas de agostadero de mala calidad que beneficiarían a 25 campesinos. Esta solicitud de ampliación se realizó porque la superficie concedida a través de la dotación de ejidos, de 1976, se encontraba “total y efectivamente” aprovechada.⁶¹³

Por último, el inicio de las demandas de tierras, en San José de la Zorra, comenzó en 1954. En este año el capitán de indios Alberto Emes denunció la invasión de Martina Crosthwaite viuda de Marrón, quién contó “con el apoyo” de la Agencia de Agricultura y el Juzgado de Primera instancia de Tijuana. Este proceso de demanda no prosperó dado que los trámites institucionales eran muy “difíciles de continuarlos”. Además, para ese período los trámites los realizaba sólo “el jefe” de la comunidad, el “resto de los miembros no conocían” de esos trámites”. No obstante, las contradicciones y afectaciones territoriales se manifiestan a partir del 17 de

⁶¹¹ RANM: Archivo General Agrario. Expediente general de PROCEDE: Comunidad Indígena de Juntas de Nejí y Anexos, 17 de junio de 2002, exp. 02TC0000001. “Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado Juntas de Nejí y Anexos, municipio de Tecate, del Estado de Baja California”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXXXI, núm. 44, Duodécima Sección, México, viernes 29 de agosto de 1975, pp. 37, 38.

⁶¹² “Resolución sobre dotación de ejido, solicitada por vecinos del poblado denominado Pai-Pai, Municipio de Ensenada, B. C.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXXXVII, núm. 30, México, miércoles 11 de agosto de 1976, pp. 19, 20.

⁶¹³ “Resolución sobre primera ampliación de ejido, solicitada por vecinos del poblado denominado Pai Pai, ubicado en el municipio de Ensenada, B. C.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCLXXXIX, núm. 30, México, D. F., viernes 12 de abril de 1985, pp. 109, 110.

agosto de 1965, fecha en la cual el poblado de San José de la Zorra se anexa al ejido El Porvenir.⁶¹⁴

Consecuencia de la anexión se inicia un proceso jurídico en 1979 tendiente a la separación de San José de la Zorra, del ejido El Porvenir. Proceso que culminará el 22 de agosto de 1999 cuando se conforma el ejido San José de la Zorra. En esta fecha, dentro de la asamblea sobre delimitación, destino y asignación de las tierras ejidales y división del ejido “El Porvenir”, se acordó por aprobación de 66 votos a favor y 0 en contra, la división del ejido en dos: El Porvenir y San José de la Zorra, en razón, argumentó el presidente del Comisariado Ejidal, que “desde que se dotó al ejido, en todo tiempo y momento hemos sido independientes del polígono que se denomina “San José de la Zorra”. Producto de la división, se destinaron 1,752-47-98.350 hectáreas para 29 ejidatarios de San José de la Zorra, los que se repartirían en partes equitativas (3.4% por ejidatario).⁶¹⁵ Pablo Patricio Morales Males señala que el registro oficial como ejido independiente se buscaba como paso previo para acceder al cambio de régimen de ejido a comunidad y, en consecuencia, constituía la base para solicita el reconocimiento y titulación de bienes comunales,⁶¹⁶ sobre todo por las implicaciones culturales que los indígenas dotaron a la restitución, en el entendido de que se trata de una relación inmemorial con la tierra de sus antepasados. No obstante, San José de la Zorra, hasta la actualidad, es reconocido como ejido.

De manera concreta la reforma agraria introdujo, para la población indígena, el sistema de tenencia ejidal de la tierra y los bienes comunales. No obstante, sus similitudes, la figura del ejido resulto más perjudicial para estos grupos, principalmente por dos razones. En primer lugar, porque a diferencia del ejido, la figura de bienes comunales reconoce la posesión inmemorial de un grupo (indígena) sobre sus tierras; es decir que, mientras “la personalidad jurídica del ejido surge con la entrega de tierras, las comunidades, *ya poseen de hecho o por derecho*, bienes rústicos que la Constitución les autoriza para disfrutarlos en común. Segundo porque, contrario a lo que ocurre con el ejido, los bienes de una comunidad, no pueden venderse, sino únicamente cederse entre miembros de la misma familia del comunero

⁶¹⁴P. P. Morales Males, *Op. Cit.*, pp. 96, 97.

⁶¹⁵RANM: Archivo General Agrario. PROCEDE: San José de la Zorra, Municipio de Ensenada, Baja California, exp. 205.

⁶¹⁶P. P. Morales Males, *Op. Cit.*, p. 97.

u otros avecindados, situación que permite que la propiedad de la tierra siempre recaiga en manos de los miembros del grupo indígena. A pesar de que existía una figura agraria destinada a proteger el derecho de los indígenas sobre sus tierras, la mayoría de los territorios yumanos quedaron sujetos a la figura agraria del ejido.⁶¹⁷ A través del ejido se desdibujaban los lazos generacionales y culturales, además, los grupos nativos quedaron expuestos a la enajenación de sus territorios.

Resultado de estas solicitudes y resoluciones presidenciales la mayoría de los núcleos de población indígena nativa: kumiai, cochimí, cucapá, paipai y kiliwa, obtuvieron certeza legal sobre sus territorios. Pero la posesión legal no garantizaba el aprovechamiento, ni usufructo de las tierras, además, por el carácter eriazado de las mismas, la opción más viable era la venta, aunque no estuviera permitido, lo que indudablemente trajo como consecuencia la presencia de conflictos por límites e invasiones de predios. Sobre todo, a través de la reforma del artículo 27 constitucional, en 1992, ya que se “autorizaba el aprovechamiento de terceros de las tierras ejidales y comunales, la transmisión de los derechos parcelarios, la adquisición del dominio pleno y la enajenación de parcelas”.⁶¹⁸

Ante estas circunstancias, la defensa de la propiedad de la tierra impulsó a la implementación de estrategias de negociación a través del uso de elementos que se consideraban ajenos a la cultura y forma de vida de los indígenas nativos, como la figura de la comunidad y sus formas de organización. Así como, una reconfiguración manifiesta en la demanda por la tierra, ahora territorio, otorgando una fuerte carga simbólica a la defensa de sus territorios, presentándolos como referentes de identidad, unión, articulación y medio de subsistencia.⁶¹⁹ Producto de la reconfiguración de la demanda por la tierra, centrada en su cualidad simbólica y material, la territorialidad se presenta como un espacio construido históricamente que permite, a los indígenas nativos, su reproducción cultural y ambiental.⁶²⁰

Aunque se ha sostenido que la reforma agraria impuso la forma de propiedad ejidal y comunal, así como los sistemas deliberativos y organizativos comunales,

⁶¹⁷E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, pp. 88, 89.

⁶¹⁸Jorge J. Gómez de Silva Cano, *El derecho agrario mexicano y la Constitución de 1917*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas / Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2016, p. 156.

⁶¹⁹E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, pp. 1,2, 52.

⁶²⁰P. P. Morales Males, *Op. Cit.*, p. 93.

como las asambleas, cooperativas; además, de que delimitó y modificó aspectos elementales de la territorialidad e identidad étnicas de los indígenas nativos, sobre todo, a través de la asociación de los indígenas de linajes y grupos confrontados, en torno a ejidos y comunidades, debieron integrarse en uno mismo o a un núcleo de población diferente. Por ejemplo, kiliwas que vivían en el Valle de la Trinidad fueron incorporados a la dotación ejidal de San Isidoro,⁶²¹ de población mayoritaria paipai.

Así, la reforma agraria también posibilitó e influyó para que se desarrollaran procesos de fortalecimiento de la identidad indígena colectiva⁶²² y conformación de liderazgos principalmente, como ya se mencionó, a través de la figura de los comisariados ejidales y comunales, así como de la participación en las asambleas. De estos espacios se delinearon los perfiles de agentes indígenas, muchos de los cuales eran o se habían desempeñado y reconocido como jefes tradicionales, gobernadores, generales, mayores y capitanes, como Rito Silva Topete, Gregorio Montes Castañeda, Beatriz Carrillo Espinoza, Gloria Castañeda Silva, Onésimo González, Norma Meza Calles, Ramón Mendivil, Benito Peralta, Juan Albañez, Alberto Cañedo, etc.

Invasión, reacomodo y regularización de predios en la población indígena migrante

La aseveración del título de este apartado no busca generalizar el sentido de propiedad de la tierra entre la población migrante, con esto lo que se busca es mostrar como a través de las invasiones, los reacomodos y la posterior regularización de predios se conformaron liderazgos entre la población indígena migrante, en Baja California, a través de la presentación de algunos ejemplos de caso en los municipios de Tijuana y Ensenada.

En el municipio de Ensenada el Cañón de Buenavista fue conformándose a través de invasiones de tierras. La primera invasión fue realizada bajo la dirección de Benito García, indígena oaxaqueño, reconocido como líder de las huelgas agrícolas de principios de la década de 1980, pero ante la acumulación de poder fue acusado

⁶²¹E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 93.

⁶²²*Ibíd.*, pp. 8, 9.

de malversación de fondos. Durante su tiempo de mayor legitimidad consiguió organizar los jornaleros del Valle de Maneadero que vivían en los campos de trabajo, llegando a ocupar 50 hectáreas de tierra en una de las laderas al sur de Maneadero. Ante la invasión, y como estrategia, el gobierno del estado compró las tierras a los propietarios “originales”, iniciando un proceso de reventa de propiedades a los ocupantes –invasores- a través de la Inmobiliaria Estatal.⁶²³ Por otro lado, en la delegación Vicente Guerrero se fundó la colonia “13 de Mayo”, en 1987. Entre los participantes que llevaron a cabo la invasión, que conformó el asentamiento, se encontraba Maclovio Rojas, por lo que la colonia fue renombrada con su nombre. La dinámica que se seguía era la siguiente: “una vez lograda la toma de terrenos, los colonos conformaban comités de colonias para buscar la regularización de los terrenos ante la Comisión Reguladora de la Tenencia de la Tierra (CORETT)”.⁶²⁴

Para 1990, nuevamente en el Cañón de Buena Vista, destaca la presencia de Julio Sandoval, indígena triqui. Desde su llegada, Sandoval construyó su casa través de la invasión de un predio, acciones que ya había realizado en San Quintín donde lideró un movimiento similar entre un grupo de braceros triquis para conformar la comunidad “Nuevo San Juan Copala”. En el proceso de toma de tierras Julio Sandoval enfrentó un primer conflicto con las autoridades en el momento que difunde información entre los residentes para que no pagaran por las parcelas, por la razón de que el gobierno federal declaró, en 1973, propiedad federal miles de hectáreas en Baja California, incluida la zona donde se encuentra el Cañón de Buenavista. Como tal, esa tierra jamás había tenido propietarios privados.⁶²⁵

El movimiento de Sandoval fue apoyado por la reputación negativa que se había formado la Inmobiliaria Estatal, sobre todo, en los sectores marginados de Baja California. Principalmente porque ante las situaciones de inflación la agencia aumentaba el precio de las parcelas, para venta y compra. En este contexto, Sandoval solicitó al gobierno del estado una aclaración para determinar a los propietarios “reales” de las tierras, porque, en base a la Constitución, anterior a la reforma del gobierno salinista a mediados de la década de 1990, los ciudadanos mexicanos tenían

⁶²³ David Bacon, *Hijos del libre comercio. Deslocalizaciones y precariedad*, España, Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, 2003, p. 118.

⁶²⁴ L. Velasco, C. Zolniski y M.-L. Coubés, *Op. Cit.*, pp. 252, 253.

⁶²⁵ D. Bacon, *Op. Cit.*, p. 118.

derecho de asentarse y construir viviendas en aquellos terrenos “no utilizados” de propiedad federal. De esta manera, si los terrenos del Cañón de Buenavista no tenían dueños y, por lo tanto, se mantenían bajo el régimen de propiedad federal, los residentes liderados por Sandoval no tenían que seguir realizando pagos.⁶²⁶

Todo este proceso de toma de tierras, representado por Julio Sandoval, estuvo justificado por la asociación de la población indígena a través del Movimiento Independiente de Unificación y Lucha Indígena (MIULI). El MIULI se crea en 1990 como un grupo organizado en Cañón de Buenavista, Ensenada. De manera posterior, en 1993 se constituye legalmente, así lo manifiesta Julio Sandoval,

"La organización surge cuando venimos de nuestros pueblos a trabajar temporalmente y nos damos cuenta de que en Ensenada existen muchas violaciones a los derechos de los jornaleros agrícolas como a los artesanos triquis, desde entonces se empezó la lucha por el respeto de los indígenas, al igual que la búsqueda de mejores condiciones de vida para éstos. En 1990, Benito García Sánchez fue utilizado por el gobierno de Baja California diciendo que tenía terrenos, pero esos terrenos eran federales, de los cuales nunca obtuvieron título, aunque ya tenía a su gente e incluso ya se había pagado la propiedad, y el título nunca lo entregaron”.

A raíz de esto en 1995 hicieron una huelga de hambre de 25 días en el municipio, donde se hizo un plantón,

"nos pusieron a policías y al ejército. Entre el gobierno del Estado y el federal tenían sus tratos. Metimos a los gobiernos en muchos problemas, ya en el 2000 abrimos nuevamente en el Cañón de Buenavista un terreno para los indígenas, ya que nos dimos cuenta de que el Estado vendía los terrenos para particulares por lucro. Cuando los descubrimos ante el Distrito Nacional Indigenista y los Derechos Humanos en el municipio, el Estado nos hizo un complot. Cuando vino Marcos de Chiapas, fuimos a escucharlo y al regreso a Baja California nos encarcelaron a cinco compañeros, pedían 40 mil pesos por cada uno, crearon una ley, la 98, que se refiere a instigador agravado, no se alcanza fianza, ni tienes beneficios, todo porque creen que nos queremos quedar con sus terrenos, que nos queremos adueñar de Baja California. La corrupción está en niveles muy altos, no dan permiso de nada si no hay dinero de por medio. Entonces nosotros surgimos por el deseo de apoyar a la gente en las violaciones a los derechos indígenas, trabajadores agrícolas, jornaleros, así como artesanos. Aquí vemos como a los grupos organizados los están cooptando por medio de despensas.⁶²⁷

El 1 de mayo del 2000, Julio Sandoval, lideró a un grupo de migrantes mixtecos y triquis que buscaban obtener tierras en Maneadero, principalmente, para construir sus casas. En esta ocasión se conformó un grupo de 20 familias que ocuparon 78 hectáreas en las colinas del Cañón de Buenavista. Producto de las invasiones de predios la población fue aumentando de 20 familias a 7000 familias, alrededor de 10

⁶²⁶ *Ídem.*

⁶²⁷ Movimiento Unificación Lucha Indigenista (MULI). Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:155.

000 personas, para el 2003, de las cuales el 40% eran indígenas de filiación étnica mixteca y triqui de Oaxaca.⁶²⁸ En el mismo mes de mayo Sandoval fue detenido durante cuatro días y vuelve a ser detenido el 11 de diciembre del 2001. Mientras que para el 2003 Julio Sandoval, Beatriz Chávez y 17 personas más mantenían órdenes de arresto, incluido el hijo de Sandoval.⁶²⁹

Otra figura representativa de la invasión territorial en representación de comunidad indígena la encontramos en Beatriz Chávez. Originaria de Sinaloa, jornalera y afiliada a la CIOAC llegó al Valle de San Quintín en la década de 1980. El liderazgo de Chávez en la toma y demanda de regularización de terrenos fue muy visible por su condición de mujer mestiza en un contexto dominado por los liderazgos masculinos e indígenas, además, por la violencia a la cual fue sometida durante las movilizaciones que encabezó, junto con Julio Sandoval.⁶³⁰ En el Valle de San Quintín la migración indígena que llegó a principios de la década de 1990 comenzó a instalarse en tierras propiedad del Ejido Graciano Sánchez, al tiempo que los ejidatarios empezaban la venta de las parcelas. Las movilizaciones encabezadas por Chávez respondieron a la multipropiedad de las parcelas y a la ausencia de servicios básicos, como agua y electricidad. Es decir, que una misma parcela llegaba a tener uno, dos o tres dueños. En este contexto, Beatriz Chávez lideró a los residentes que tenían recibos por la compra de sus parcelas, pero las cuales no podían ocupar, para que se asentaran en otros terrenos. La ocupación se llevó a cabo el 7 de diciembre de 1997 a través del establecimiento de un campamento en tierra del ejido Graciano Sánchez. La invasión estuvo acompañada por la toma de oficinas del gobierno estatal y como consecuencia Chávez fue arrestada y golpeada, sufriendo lesiones vertebrales.⁶³¹

Durante los dos años siguientes las presiones ante las autoridades gubernamentales continuaron, por parte de los residentes, hasta que se introdujeron los servicios demandados, agua y electricidad. Referente a la cuestión de los recibos que sustentaban la propiedad de las parcelas, estos se mantuvieron en la misma situación, llegando a la suspensión haciendo inferir a los residentes de que el

⁶²⁸ D. Bacon, *Op. Cit.*, pp. 119, 120.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁶³⁰ L. Velasco, C. Zolniski y M.-L. Coubés, *Op. Cit.*, p. 263.

⁶³¹ D. Bacon, *Op. Cit.*, p. 119.

gobierno había resuelto el conflicto. Sin embargo, en mayo del 2001, las fuerzas policiales ingresaron a la, ahora, comunidad y Beatriz Chávez es arrestada por despojo agravado, manteniéndose en prisión de mayo del 2001 al otoño del 2002, cuando la acusación fue reducida a despojo, lo que le permitió buscar la libertad a través del pago de una fianza.⁶³² Además fue liberada por cuestiones de salud por haber contraído tifoidea dentro del Centro de Readaptación Social de Ensenada. Tras su liberación, en junio de 2003, como consecuencia de un plantón realizado en las oficinas del gobierno del Estado en el Valle de San Quintín, la Comisión para la Regulación para la Tenencia de la Tierra del Estado se comprometió a respetar el costo de los predios acordado en 1998,⁶³³ con lo que se daba una solución momentánea al problema de la multipropiedad de las parcelas. El activismo de Chávez se mantuvo hasta su muerte el 19 de enero de 2016.⁶³⁴

Para el espacio de Tijuana, la comunidad otomí ve conformar al principal representante de este grupo étnico en la entidad, José Alejo Hernández Romero, en a finales de la década de 1980. De manera concreta, entre 1989 y 1990, a cuatro años de su establecimiento en la colonia El Chamizal, y como consecuencia de la ampliación de la vía rápida, “Ernesto Rufo Appel hace una promoción para que las personas afectadas fueran reubicadas, en eso yo fui comisionado –Alejo Hernández- para registrar cuantas familias eran las afectadas”, de esta manera, la población fue reubicada a las colonias ubicadas en la colonia Río Vista, Otay, donde se les “regalaron” lotes a un aproximado de 350 familias, con derecho a electricidad, agua, así como, el título de posesión de los terrenos. Además, Alejo Hernández había participado en las reuniones y movilizaciones que llevaron a la conformación de la colonia Mariano Matamoros, en 1987. En este proceso de reubicación en la colonia Río Vista y adjudicación de lotes en “El Mariano”, Alejo Hernández se instala en el segundo espacio donde realizó las primeras gestiones para la obtención de terrenos para la escuela y el pago de los maestros.⁶³⁵

⁶³²*Ibid.*, pp. 117, 119.

⁶³³L. Velasco, C. Zolniski y M.-L. Coubés, *Op. Cit.*, p. 264, 265.

⁶³⁴ Javier Cruz Aguirre, “Fallece defensora de los derechos de los jornaleros en San Quintín”, en *La Jornada Baja California*, 20 de enero de 2016. <http://jornadabc.mx/tijuana/20-01-2016/fallece-defensora-de-los-derechos-de-jornaleros-en-san-quintin>.

⁶³⁵ José Alejo Hernández Romero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 23 de febrero de 2018.

Sin duda, la llegada y asentamiento de migrantes indígenas aceleró el proceso de urbanización de la ciudad, principalmente en las inmediaciones de la avenida Revolución, así como de la línea internacional, expandiéndose cada vez más, de esta manera surgen colonias, como la Libertad, Morelos, Escobedo y Cacho. Además, la población de los sectores más desfavorecidos se asentó en las inmediaciones del cauce del río Tijuana, en "Cartolandía", denominado de esta forma por los materiales con los cuales estaban edificadas las casas. En 1972, en tiempo en que se planteaba la urbanización de 400 hectáreas aledañas al cauce del río, las más de 1603 familias que vivían en Cartolandía fueron reubicadas en el Centro Urbano 70-76, y en las colonias Sánchez Taboada y Obrera. La mayoría de la población mixteca, de Oaxaca, será reubicada en la última.⁶³⁶

El caso de Cartolandía es asintomático porque evidencia las estrategias y adaptaciones de la población, en parte indígena, a espacios no convenientes para el asentamiento humano, sobre todo, por tratarse de cerro y cañadas. Además, como señala Lorenia Urbalejo, "lo accidentado del terreno no ha sido un impedimento para el establecimiento de viviendas, tampoco lo es la legalidad al momento de disponer de un espacio para construir". A lo que se agrega que los gobiernos, principalmente en Tijuana, no identificaban e implementaban soluciones definitivas para evitar el establecimiento de personas en terrenos agrestes, por lo que, los actores sociales, entre ellos los indígenas, liderando o agregándose, continuaban con la estrategia común de invasión de terrenos.⁶³⁷

El año de 1984 marca el inicio de llegada de los primeros mixtecos, de guerrero, a Tijuana. Vista Hermosa fue la colonia donde se congregaron a su arribo, en este espacio las construcciones se localizaban en una cañada donde permanecieron hasta 1993, año en el que se vieron forzados a salir por los desastres provocados por las fuertes lluvias registradas en Tijuana. Esta situación los llevó a experimentar la vida en estancias temporales, así como la entrega de terrenos y reubicación de la población mixteca en la colonia Valle Verde.⁶³⁸

En la misma tónica, las lluvias de 1993 fueron determinantes para que Ocarío Vázquez García fuera reconocido como líder comunitario y posteriormente como

⁶³⁶ O. L. Urbalejo Castorena, *La ciudad como...*, *Op. Cit.*, p. 53.

⁶³⁷ *Ibid.*, pp. 53, 54.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 66.

líder indígena. En 1993, en el contexto de unas de las más catastróficas lluvias registradas en Tijuana, que ocasionaron la muerte de 30 personas y devastaron la ciudad inundando casi todo en la Zona Centro y la Zona Río,⁶³⁹ que no se encontraban tan urbanizadas como ahora, Ocario a través de la instalación de comedores comunitarios, en las zonas más afectadas y en los lugares de reubicación de población, conforma la Unión de Comités Comunitarios de Tijuana, organización que le dará mayor visibilidad y presencia siendo reconocido, en un primer momento, como líder comunitario, para posteriormente, posicionarse como uno de los líderes más activos del movimiento indígena en Baja California.⁶⁴⁰

Por otro lado, Maribel Aida Velasco García, indígena mixteca, llega a Tijuana en enero del año 2006 producto de una visita familiar, sus planes eran estar tres meses y regresar en junio. En el contexto de su regreso, a finales de mayo del 2006, los maestros del estado de Oaxaca agrupados en el Movimiento Democrático de los Trabajadores de la Educación de Oaxaca (MDTEO), pertenecientes a la Sección XXII del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), iniciaron diversas movilizaciones promoviendo demandas relacionadas con sus condiciones laborales. La novedad de la movilización, con otras anteriores, consistió en la ausencia del diálogo y la negociación para resolver el conflicto. Ante esta situación, el gobierno oaxaqueño, encabezado por Ulises Ruiz Ortiz, reprimió de manera violenta al movimiento magisterial el 14 de junio al intentar desalojar por la fuerza el plantón masivo que mantenían los docentes en el Zócalo de la ciudad. A partir de este momento se constituyó un frente de lucha que será conocido después como la "Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca" (APPO).⁶⁴¹

Los acontecimientos que se estaban desarrollando retuvieron a Maribel en Tijuana. Con esta situación, se emplea en un despacho que se encontraba ubicado cerca de las Torres de Aguacaliente, donde trabajó un año y medio. En el 2008 realiza sus primeros contactos con la gestoría y movilización social en Tijuana, se

⁶³⁹ Lucía Gómez Sánchez, "Lluvias del 93 sentaron cambios", *El Mexicano*, 1 de julio de 2013. <http://www.el-mexicano.com.mx/informacion/noticias/1/3/estatal/2013/01/07/641389/lluvias-del-93-sentaron-cambios>

⁶⁴⁰Ocario Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

⁶⁴¹Noelia Ávila Delgado, "Oaxaca 2006: el movimiento de la APPO y la militarización de la ciudad capital", en *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 2, Instituto de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias, Estado de México, México, octubre, 2015, p. 227.

une a la Coordinadora Estatal del Movimiento Urbano Popular (CEMUP) dirigida por Alejandro Moreno Berry, conocido como activista social e invasor de predios. Dentro de la CEMUP Maribel Velasco se enfoca en la regularización de las tierras invadidas, principalmente, en el ejido Chilpancingo, su interés por participar junto a Moreno Berry, porque en esos predios se encontraban instalados sus familiares. De manera posterior, en el 2012 se acerca a la organización, que dese su llegada a Tijuana en el 2006, tenían constituida sus paisanos de San Miguel Atatlahuca, donde forma parte de la mesa directiva como secretaria hasta el 2013. Y al año siguiente es nombrada presidenta hasta el 2017.⁶⁴²

Dentro de la experiencia de los procesos de conformación de los agentes indígenas y de sus organizaciones, en Baja California, la cuestión territorial influyó de manera fundamental en la reivindicación de la identidad de los indígenas. En este sentido, el buscar la posesión y reconocimiento legal, así como, la regulación de la tierra se enmarca dentro de un discurso de la desposesión, invasión, desplazamiento y necesidad; a la vez que permite la introducción de otro tipo de demandas encaminadas al reconocimiento y respeto a los derechos humanos, la posesión simbólica e inmemorial de la tierra, conformando un discurso sólido con justificación material, simbólica y legal.

Visibilidad, movimiento indígena y ordenamientos jurídicos

A partir de la década de los ochenta –del siglo XX- los indígenas en su búsqueda de reconocimiento se visibilizan en el espacio público-político. A través de un discurso reconfigurado, lo indígena se presenta con varias novedades: el abandonamiento de su aislamiento local y regional, la adopción de formas de lucha urbanas –como la manifestación, el plantón, la distribución de volantes y la negociación cara a cara con las autoridades-, conformando un nuevo tipo de movimiento indígena, que vincula demandas tradicionales con actividades políticas dirigidas a la opinión pública. Además de que van conformado en torno a sus movilizaciones un núcleo de

⁶⁴²Maribel Aida Velasco García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 6 de marzo del 2018.

comunidades y grupos que padecen o demandan condiciones similares, conformando así, un movimiento más allá de los límites locales.⁶⁴³

En Baja California, en el contexto de las movilizaciones indígenas de los cucapá y los jornaleros agrícolas del Valle de San Quintín –desarrollados en el capítulo anterior-, encontramos la conformación de agentes que lideran las reivindicaciones. Indígenas como Fidel Sánchez, Justino Herrera, Bonifacio Martínez, Fermín Salazar, Juan Hernández y Lucila Hernández García surgen y consolidan su liderazgo en las movilizaciones y negociaciones del 2015 en el marco del movimiento jornalero indígena. El caso de Lucila Hernández es muy significativo para ilustrar lo anterior.

Durante el movimiento, Lucila Hernández, fue la única mujer presente en las mesas de diálogo que establecieron los jornaleros indígenas con los tres órdenes de gobierno. Lucila es detenida el 18 de marzo junto a 200 personas más, la exigencia de su liberación, por parte de la comunidad, le presentó la posibilidad de participar en las negociaciones. No negando la trayectoria de los liderazgos masculinos de los indígenas presentes en la mesa de negociación, Lucila visibilizó las principales demandas de la población femenina del Valle, principalmente, la erradicación de la violencia de género y el trato justo, igualitario, sin acoso sexual e indiscriminado de la mujer en los campos agrícolas, así como, su acceso a los programas de gobierno, sobre todo, salud y educación. Estos fueron los temas que puso sobre la mesa Lucila Hernández ante la inicial resistencia de sus compañeros a que ella participara en las negociaciones, y sobre la principal demanda del movimiento que se enfocaba en las mejores salariales.

Su participación se acotó a tres minutos cedidos por Bonifacio Martínez, en los cuales, además, replanteó la necesidad de un hospital de especialidades, para atender a las mujeres diagnosticadas con cáncer, guarderías, alto a la violencia y al acoso sexual dentro de los campos agrícolas, por parte de los mayordomos y apuntadores. La coyuntura de la mesa de diálogo le otorgó el reconocimiento a Lucila por parte de sus compañeros líderes, lo que le permitió participar, en abril, en las diferentes negociaciones con los tres órdenes de gobierno federal, el congreso, con la OIT, la secretaria del trabajo y con la Comisión Nacional de Derechos

⁶⁴³ G. Dietz, *La comunidad purhépecha...*, *Op. Cit.*, pp. 248, 249, 260.

Humanos (CNDH) en la Ciudad de México. En estas negociaciones Lucila Hernández era la única mujer que viajó nombrada vocera y con la responsabilidad de hablar por las mujeres. De manera posterior se agregaron más mujeres, pero ella continuó marcando la pauta ante el desconocimiento de las demandas y programas sociales en pro de la mujer.

No obstante, la trascendencia que tuvo el movimiento de los jornaleros indígenas del 2015 en el empoderamiento de Lucila Hernández, como representante y líder indígena, el inicio de su trayectoria lo debemos ubicar en el 2005, bajo demandas educativas. En el momento se solicitaba la construcción de una escuela, a la par que se confrontaba con el rancho “Los Pinos”, que se oponía a que los indígenas tuvieran escuela. “En el 2005 yo inicio porque yo creía que mis hijos, y los hijos de las demás compañeras, tenían derecho a tener educación, pero no educación en el campamento, sino en la comunidad”. Esta fue la primera lucha, que duró tres años.

En este proceso, que inicia por el derecho a la educación de los niños, Lucila conoce e inicia relación con los tres poderes de gobierno, así como, identifica las leyes existentes y como se aplican en la entidad. Además, en este tiempo conoció diversos comités y mujeres, con las cuales se vinculó y apoyaron mutuamente, que influyeron en su formación. Producto de estas iniciales relaciones se incorpora a cursos de derechos humanos, derechos laborales, del cuidado de la salud, de prevención, de educación vial, etc., pero, sobre todo, en derechos laborales.

Después de lograda la escuela, pasados los tres años, en el gobierno de Osuna Millán, se sumaron las necesidades de agua, calles, alumbrado público, de seguridad, pero, comenzó a prestar atención a la cuestión de la violencia de la mujer, que no se atrevían a prestar atención. Por medio de capacitaciones en INMUJER,⁶⁴⁴ en derechos de la mujer y derechos de vivir libre de la violencia, el delegado municipal le presta apoyo para atender el problema a través del otorgamiento de patrullas para detener a los agresores. “Nos hicimos de una gran fama de que, si el marido le pegaba a la mujer y la mujer se quejaba Lucila le iba a echar la patrulla”. Fama que se volvió como “usos y costumbres”, donde las mujeres agredidas acudían de

⁶⁴⁴ Instituto para la Mujer.

inmediato con Lucila a levantar la queja o para que sirviera como intermediaria para resolver problemas maritales.

Su relación con otros grupos y comunidades se fue ampliando de forma progresiva hasta lograr relacionarse con la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), a partir del 2012, entonces comienza su experiencia en “bajar” proyectos y programas. Producto de las capacitaciones que recibió de la CNPA viajó a la Ciudad de México donde conoció y comenzó a relacionarse con otras mujeres, así como, con dependencias como la CDI, de atención a la mujer, etc.⁶⁴⁵

Por otro lado, las movilizaciones indígenas, sin restar importancia a sus demandas por la tierra y por políticas económicas justas, diversifican sus exigencias hacia el respeto a sus lenguas, costumbres, formas de gobierno y tradiciones jurídicas.⁶⁴⁶ La reconfiguración de las formas de manifestación de lo étnico lleva a la construcción y reforzamiento de las características y representaciones de lo que debe ser considerada como “lo indígena” y sobre que actores sociales puede ser aplicada la categoría de indígena.

En este sentido, sin duda los ordenamientos a nivel local, nacional e internacional en materia indígena y de reconocimiento de la diversidad cultural - como el Convenio 169 de la OIT, la reforma del artículo 4° constitucional, la Declaración ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California, así como la reforma del artículo 7 de la Constitución local-, contribuyeron en el proceso de construcción del indígena pero además dotaron de las herramientas jurídicas y legales a través de las cuales los indígenas justificaron la pertinencia de sus demandas, y la necesidad de cubrirlas al encontrarse establecidas dentro de aparatos jurídicos reconocidos.

La trascendencia de la visibilidad, movilización y los ordenamientos jurídicos, -a la par que “favorece” a los pueblos y comunidades indígenas en sus aspiraciones-, fomenta la construcción de una categoría homogeneizante, inclusiva y exclusiva, para manejar la diversidad y sus consideraciones, estableciendo y exigiendo cumplir ciertas características para ser considerado “elegible” para ser reconocido como indígena. Con lo que, se contribuye al mantenimiento de imágenes,

⁶⁴⁵ María Lucila Hernández García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 5 de diciembre de 2018.

⁶⁴⁶G. de la Peña, *Op. Cit.*, pp. 502, 503.

representaciones y construcciones estereotipadas de lo que debe ser el indígena o lo que debe constituir lo indígena.

Pero lo trascendental de las categorizaciones que se encuentran en los lineamientos jurídicos, y que posibilita la conformación de ciertos actores sociales como agentes indígenas culturales en Baja California, es la conciencia y capacidad de aprehensión y apropiación de la categoría de indígena y su uso, de manera estratégica, para afrontar y hacerse visibles en situaciones específicas en contextos históricos determinados. Todos los líderes indígenas son conscientes de la necesaria utilidad de los referentes jurídicos al presentar demandas o exigir sus derechos como pueblos y comunidades indígenas. Además, el conocimiento e implementación de los instrumentos jurídico-legales, como las reformas constitucionales, convenios, de decretos y tratados –internacionales, nacionales y estatales-, por parte de los agentes indígenas, les posibilitan el dar “legalidad” y “legitimidad” a sus nombramientos y constitución de sus organizaciones.

Es por ello que, es muy interesante como es considerado el asunto de la categorización impuesta desde el exterior. Por un lado, algunos actores sociales que se reconocen como indígenas ven, en la adopción de estas categorías, orgullo en vez de vergüenza, mientras otros reconocen las implicaciones estigmatizadoras de ser llamada “indio (a)”, indígena, “María”, etc. Lucila Hernández señala, al respecto, que su salida de Santa Cruz Itundujia, Oaxaca, su comunidad de origen, la enfrenta a condiciones geográficas, laborales y sociales diferentes en Baja California, implementando estrategias de adaptación a las condiciones del Valle de San Quintín. En este escenario, la condición de “ser indio” la visibiliza, interiorizándola, refiriendo a esta condición con la pobreza y la discriminación, identificados en los rasgos físicos, el lenguaje y las formas de vestir.⁶⁴⁷

Algunos otros compensan los estereotipos negativos involucrados en la identidad indígena arguyendo que la “indianidad” es una forma positiva de diferencia, una diferente manera e innata forma de sentir, o un orden moral diferente basado en principios de virtud en la forma de vivir y que pueden ser adquiridos o recobrados.⁶⁴⁸ Hugo Cortez Lemus y Ocario Vázquez García manifiestan, lo anterior,

⁶⁴⁷ María Lucila Hernández García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 5 de diciembre de 2018.

⁶⁴⁸ M. Zárate Vidal, *Op. Cit.*, pp. 116, 117.

al referir que “el ser indígena es una ventaja que se tiene con respecto al mestizo, ventaja de hablar otro idioma y de tener otras costumbres”,⁶⁴⁹ pero, se trata “de un beneficio para la comunidad que se concreta ganado el respeto de la sociedad”.⁶⁵⁰ La revalorización de “lo indígena” es central dentro de las funciones de los agentes culturales como representantes de los grupos étnicos, así como, la reconfiguración de los discursos, representaciones y prácticas que sustentan sus reivindicaciones introduciendo elementos de la tradición como de la modernidad y de “lo indígena” como de la cultura mestiza u occidental.

Sin faltar las preocupaciones por la falta de interés por la problemática indígena, por la historia de los pueblos de origen y, en consecuencia, la necesidad de “hacer algo” para fomentar el interés de acercamiento a estos elementos, tanto para los propios indígenas como para “los otros”.⁶⁵¹ Así, lo indígena se mueve de lo despectivo a lo idealizado. Diferentes motivaciones e inspiraciones son proyectadas sobre los pueblos indígenas por diferentes agentes, quienes reclaman una mejor comprensión de su situación y necesidades.

Procesos migratorios

Otro factor a tomar en consideración para comprender la presente conformación, de algunos actores sociales, como agentes culturales en Baja California, es la migración⁶⁵² La presencia masiva de los indígenas en las ciudades ha reconfigurado su identidad. En el contexto urbano los indígenas se encuentran con otras culturas

⁶⁴⁹ Hugo Cortez Lemus, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 9 de mayo de 2017.

⁶⁵⁰ Ocarío Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

⁶⁵¹ C. Germond-Duret, *Op. Cit.*, p. 2.

⁶⁵² La migración puede entenderse sencillamente como el fenómeno social del traslado de contingentes de población de un espacio geográfico a otro. No obstante, producto de una renovación constante de la historiografía del fenómeno, se han incorporado puntos de vista desde la antropología, historia, sociología, demografía, etc., buscando comprender el proceso en términos más integrales incluyendo elementos simbólicos, psicológicos, culturales, familiares vinculados ineludiblemente a los factores económicos y políticos. Luis Miguel Rionda Ramírez, *Y jalaron pa'l norte... migración, agrarismo y agricultura en un pueblo michoacano: Copándaro de Jiménez*, México, El Colegio de Michoacán / Asociación Mexicana de Población, 1986, p. 13. Eduardo Fernández Guzmán, *Migración internacional en un pueblo michoacano. Retorno e inversión migrante (1982-2008): el caso de Huandacareo*, México, Pearson Educación, 2011, p. 2.

donde hacen presente su reafirmación indígena,⁶⁵³ su especificidad étnico-cultural. Es decir, así como la identidad del grupo se va transformando conforme el individuo o grupo se aleja de su lugar de origen, también la identidad indígena se empieza a vivir de forma manifiesta frente a “los otros”. El contacto con nuevos espacios laborales, culturales, escolares, de intercambio, los enfrenta a diferentes experiencias en donde el manejo *sui generis*, que los indígenas hacen de los nuevos códigos a los que se enfrentan, los distingue y diferencia de las personas locales, quienes se dirigen a ellos unos desde el comentario peyorativo, paternalista o hasta racista. Donde a la par que se reproducen elementos propios tradicionales que fortalecen la adscripción al grupo, también, se apropian de cosas de “los otros” y los adecuan como necesidad y estrategia de supervivencia.⁶⁵⁴

Los procesos migratorios hacia Baja California de los indígenas, que se privilegian en esta investigación, se enmarcan dentro de las décadas 70, 80 y 90 del siglo XX. Dos elementos son significativos dentro de sus procesos de migración; por un lado, una situación de constante movilización de sus lugares de origen; y, por otro lado, la diversidad de factores que llevan a estos indígenas a migrar hacia Baja California. Dentro del primer elemento a considerar, Hugo Cortez Lemus, por ejemplo, proviene de un núcleo familiar de constante movilización. Por un lado, la familia materna de Cortez Lemus se dedicaba al comercio y, por lo tanto, no era ajena a esta práctica; por otro lado, Wenceslao Cortez, padre de Hugo, era un migrante constante como trabajador temporal en los Estados Unidos. Así, la migración se sitúa en el centro de la vida de la familia Cortez Lemus al realizar viajes constantes a Uruapan o Nahuatzen, Michoacán, y posteriormente a Baja California en 1971 buscando establecer contacto con el padre.⁶⁵⁵ La misma experiencia es compartida por Ocario Vázquez, su familia desde 1960 –cuando él tenía 5 años de edad-, cambió de residencia de La Huacana a Pátzcuaro, Michoacán. Ya establecidos en Pátzcuaro, se mantuvo en constante movilización al estudiar en la

⁶⁵³ J. Bengoa, *Op. Cit.*, p. 144.

⁶⁵⁴ I. P. Juárez García, *Op. Cit.*, p. 177.

⁶⁵⁵ Hugo Cortez Lemus, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 9 de mayo de 2017.

ciudad de Morelia. Además, durante los años 1973 y 1974 estuvo residiendo en Tijuana.⁶⁵⁶

Dentro de la misma tónica encontramos el caso de Lázaro Guzmán Aparicio, que de la Isla de Janitzio, Michoacán, salía año tras año –los meses de agosto y julio– hacia el Distrito Federal en compañía de su padre, así como, salidas hacia Uruapan, Morelia, y comunidades circunvecinas, producto de las clases que impartía como instructor del CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo).⁶⁵⁷ En el caso de Jesús Romero, su familia se moviliza por primera vez cuando le tenía 12 años (1989) y es, precisamente, hacia Tijuana,⁶⁵⁸ por lo que prácticamente una tercera parte de su vida ha residido en Baja California.

En cuanto al segundo elemento, existen dos factores que determinan la salida y permanencia de Hugo Cortez, desde 1970, en Tijuana. Por un lado, el proceso migratorio de la familia Cortez Lemus es consecuencia de las pocas opciones de acceder a centros de educación, en Arantepacua, por lo que la visión se centra en movilizarse hacia los Estados Unidos y reunirse con el padre, justo en el tiempo en que Hugo termina su educación primaria en el internado de Pátzcuaro. Baja California en este momento representa solo un espacio de tránsito. En segundo lugar, el accidente y muerte de su padre, Wenceslao Cortez, en los Estados Unidos determina que Hugo y su familia encuentren residencia permanente en Tijuana.⁶⁵⁹

Como ya señalé Jesús Romero llega a Baja California en 1989. El motivo de su proceso migratorio es por decisión de su padre que los trae de vacaciones a visitar a su tía en Tijuana, a Jesús y sus cuatro hermanos.⁶⁶⁰ La causa que posibilita la salida de Ocarío Vázquez hacia Baja California es muy similar a la de Jesús. Vázquez García llega a Tijuana en 1990 de vacaciones y con la intención de visitar a sus hermanas. Pero, en sus primeros días de estancia en Baja California encuentra

⁶⁵⁶ Ocarío Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

⁶⁵⁷ Lázaro Guzmán Aparicio, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de octubre de 2017.

⁶⁵⁸ Jesús Romero Martínez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de septiembre de 2017.

⁶⁵⁹ Hugo Cortez Lemus, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 9 de mayo de 2017.

⁶⁶⁰ Jesús Romero Martínez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de septiembre de 2017.

mejores condiciones laborales –que las dejadas en Michoacán-, lo que le lleva a considerar su residencia permanente en Tijuana.⁶⁶¹

Lázaro Guzmán Aparicio migra hacia Tijuana en 1998 con la intención de buscar trabajo y laborar algunos meses para saldar la deuda de un terreno recién adquirido en la Isla de Janitzio. La deuda es contraída a causa del inicio de la vida matrimonial de Guzmán Aparicio. Desde su llegada se emplea en la fabricación de piñatas. La continuación de sus estudios, en Baja California, lo lleva a concluir una carrera técnica como Programador Analista lo que le abre la posibilidad de encontrar mejores condiciones laborales en Caminos y Puentes Federales (CAPUFE). Con una situación más favorable, laboral y económicamente, Guzmán Aparicio y su familia se movilizan hacia Playas de Rosarito en 1990, donde en pocos años se conformara una comunidad de población originaria de la Isla de Janitzio.⁶⁶²

De las experiencias migratorias presentadas podemos señalar que, tanto Hugo Cortez como Jesús Romero llegan muy jóvenes a Baja California, ambos con 12 años de edad, por lo que, se puede sostener que su conformación como agentes culturales indígenas es producto de la influencia del contexto bajacaliforniano. Por otro lado, Lázaro Guzmán y Ocario Vázquez llegan con 24 y 35 años de edad, lo que significa que dentro de sus lugares de origen han tenido participaciones previas dentro de los procesos organizativos y de toma de decisiones. En el caso de Lázaro existe un proceso previo de organización de artesanos en la Isla de Janitzio, realizando labores de intermediario con el Instituto Nacional Indigenista en la búsqueda de apoyos. Además, por ser originario de la Isla de Janitzio fue consciente del fuerte proceso de resignificación de lo indígena en la región, que trajo consigo el cambio de denominación del grupo étnico, de tarascos a purhépechas⁶⁶³ así como la invención

⁶⁶¹ Ocario Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

⁶⁶² Lázaro Guzmán Aparicio, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de octubre de 2017.

⁶⁶³ El cambio de una designación a otra generó varios trabajos donde se debate sobre la pertinencia de uno u otro término –tarasco, purhépecha-, para una revisión rápida sobre la naturaleza del debate véase: Pedro Márquez Joaquín (editor), *¿Tarascos o P'urhepechas? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Morelia, Michoacán, México, UMSNH / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Intercultural Indígena de Michoacán / El Colegio de Michoacán / Grupo Kw'aískuyarhani de Estudios del Pueblo Purhépecha, 2007, 255 p.

de la bandera y el año nuevo purhépecha,⁶⁶⁴ lo que le aportó mayores elementos para reforzar sus referentes identitarios.

El reconocimiento de “los otros” y conciencia de lo indígena: interés por la situación y el papel de los indígenas en Baja California

El proceso de conformación de los agentes culturales indígenas en Baja California parte del reconocimiento por parte de los otros⁶⁶⁵, que en un primer momento se identifica en los pares indígenas o de los paisanos, y en segundo lugar, de la sociedad bajacaliforniana y las instituciones gubernamentales y culturales. Los actores sociales tienen la posibilidad de recurrir a una amplia variedad de formas y elementos para designarse, construirse y hacerse ver como indígenas. De acuerdo con Margarita Zárate Vidal, la explicación de la construcción de la identidad adquirida del indígena se encuentra ligada a debates teóricos sobre la identidad del indígena, su verdad y autenticidad, y la invención de comunidades y al reconocimiento de que estos actores sociales también reconstruyen, reflexionan y analizan su propia historia. Existe una preocupación por su autenticidad.⁶⁶⁶

⁶⁶⁴La bandera purhépecha de manera simbólica significa el plano territorial del mosaico actual de las subregiones purhépechas, la cual fue creada en 1980, en el marco del aniversario de los caídos en la lucha por la defensa de las tierras comunales de Santa Fe de la Laguna. La bandera representa la integración de la región compuesta por cuatro subregiones, representada cada una por un color distintivo: amarillo por la Cañada de los Once Pueblos con su correspondiente monograma del río Duero; verde por los bosques de la Sierra con su simbólico árbol; morado por la Ciénega de Zacapu, el lugar más explotado donde hasta la lengua indígena se ha perdido y se sobrevive por el maíz; y azul claro por la región de los lagos, el centro del reino indígena, donde el pescado y la yácata quedan como símbolos. Alberto Híjar, “Juchari Uinapikua”, en *El Gallo Ilustrado*, núm. 963, 30 de noviembre de 1980. [www.espejel.com/joseluissoto/JUCHARI%20UI NAPIKUA.do](http://www.espejel.com/joseluissoto/JUCHARI%20UI%20NAPIKUA.do). El Año Nuevo Purhépecha es una de las expresiones más representativas del moderno renacimiento étnico entre los purhépecha, en palabras de Eduardo Zárate se trata de “una celebración creada (o recreada) para festejar la purhepecheidad y no con otra finalidad explícita, de ahí que no constituya una fiesta más en el calendario ceremonial purhépecha, sino la fiesta de la purhepecheidad. Para ahondar más sobre el tema véase: José Eduardo Zárate Hernández, *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001, 218 p.

⁶⁶⁵Charles Taylor habla “del reconocimiento por “el otro” como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para ser él mismo, de ser reconocido. No obstante que el individuo al ser un ser social participa en la definición de su identidad, negocia con su entorno, lo cual quiere decir, que no dispone de su plena voluntad: requiere del reconocimiento. No puede definirse por sí mismo se requiere del concurso de los “otros significativos”. C. Taylor, “Identidad y reconocimiento...”, *Op. Cit.*, p. 13.

⁶⁶⁶M. Zárate Vidal, *Op. Cit.*, p. 115.

Así, el actor social en busca de su construcción como indígena puede recurrir a los orígenes genealógicos para justificar su pertenencia; manifestar el uso y dominio del lenguaje; el ostentar tener lazos sanguíneos y color de piel indígena; el autoafirmar pertenencia a un grupo indígena: el pertenecer a un grupo, colectividad, organización, comunidad o territorio; vestimenta y elementos culturales objetivados;⁶⁶⁷ además de “artefactos más refinados” como rituales religiosos, símbolos sagrados, recuerdos compartidos y formas incipientes de organización⁶⁶⁸ y el asumir las categorizaciones dadas desde el exterior.

El agente indígena, a partir, de los años noventa, ha replanteado su identidad en contacto con el “mundo occidental”. No tiene ningún objetivo personal de “integración” sino, por el contrario, su objetivo es la “diferenciación”, lo que le hará marcar las características propias de la cultura indígena y su diferencia radical con la “cultura occidental”. Es evidente que la fuerza política de este nuevo dirigente está en ser capaz de manejar los códigos occidentales y al mismo tiempo manejar la distinción, el hecho de ser indígena, vestirse como indígena, pensar, también, como indígena.⁶⁶⁹

En la búsqueda de reconocimiento el caso de Ocario Vázquez es muy interesante, para comprender como una categoría como la “indígena”, construida y caracterizada tan detalladamente, puede ser aprendida y utilizada, por ciertos actores sociales ajenos a esa condición y representación, para ser reconocidos como tales. En primer lugar, Ocario Vázquez es originario de un municipio totalmente mestizo, sin ninguna consideración indígena; en segundo lugar, y consecuencia de lo anterior, su ascendencia familiar igualmente carece de vínculos indígenas. No obstante, el haber vivido la mayor parte de su vida en Pátzcuaro le brindó los elementos necesarios para construir un discurso indígena y realizar actividades para obtener el reconocimiento como indígena en Baja California.

Dentro de las actividades que realiza Ocario Vázquez se encuentra los *Festivales de los Pueblos Originarios*, que se vienen realizando desde el 2007, por iniciativa de él y que surgen, en palabras de Ocario, “*de la necesidad que tenemos los pueblos originarios de dar a conocer nuestras tradiciones, y además, de hacer*

⁶⁶⁷ *Ibid.*, pp. 115-118.

⁶⁶⁸ J. Uzeta, “Comunidad, Estado y...”, *Op. Cit.*, p. 77.

⁶⁶⁹ J. Bengoa, *Op. Cit.*, pp. 82, 83-85.

esfuerzos por ganar un poco más de respeto por parte de toda la gentes, dar difusión y mostrar lo que nosotros somos, creo que es una buena forma de visualizarnos, de hacernos visibles ante la gente y poder ganarnos ese respeto que necesitamos”.⁶⁷⁰ En su discurso se pueden señalar dos elementos que contribuyen para que sea recibido y aceptado por los indígenas como uno de ellos. Por un lado, parte de su autoafirmación como indígena; y un segundo factor tiene que ver con la noción del *nosotros*, haciendo referencia a la pertenencia, no solamente al grupo étnico purhépecha, sino que lo hace extensivo a la diversidad indígena asentadas en Baja California y la cual es necesario visibilizar para mejorar su condición.

En esta misma dirección podemos identificar el proceso de conformación como agente indígena de Denis Aparicio Miguel, mujer mixteca que al formar un grupo de danza, en la colonia Camino Verde de Tijuana, manifestó e impulsó el interés por el rescate, preservación y difusión de la cultura mixteca en Baja California, todo ello en el marco de la fiesta patronal de la comunidad en el año 2010.⁶⁷¹ Los líderes nativos han manifestado el mismo interés a través de la realización de este tipo de eventos y manifestaciones, como el “NATIVA, Festival de las Artes Tradicionales”, surgido en el 2004 organizado por el Instituto de Culturas Nativas de Baja California, A. C. en conjunto con el “Grupo de Artesanos: kiliwa, paipai, kumiai, cucapá y cochimí”.

Directamente relacionado con la búsqueda del reconocimiento como agente, líder o representante se encuentra la concientización sobre lo indígena y el grado de compromiso con la comunidad, organización, asociación civil, etc., por quien se interviene. Es por eso que, dentro de la trayectoria de Hugo Cortez, como representante indígena, un momento fundacional de su función se puede identificar cuando empieza a participar y apoyar a la gente de su pueblo a resolver problemas, a guiarlos, aconsejarlos y orientarlos. En ese momento cobra conciencia de que el tener buen trato del idioma castellano-español para expresarse le brinda la posibilidad de obtener reconocimiento. Lo que influye para que esta situación sea favorable para Cortez Lemus es el conocimiento y uso de la cultura indígena generados por un

⁶⁷⁰Ocario Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

⁶⁷¹ Denis Aparicio Miguel, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 23 de octubre de 2017.

cambio de pensamiento propiciado por el acceso cada vez mayor a la educación, cuestión que celebra de manera constante sobre todo al referirse a la mujer indígena-purhépecha. Así, para él la ignorancia de las posibilidades que trae consigo el conocimiento de lo indígena es la base de la discriminación y autodiscriminación.⁶⁷²

Asimismo, por las implicaciones políticas de su labor como agentes culturales “del Estado”, los representantes indígenas no se encuentran exentos de cuestionamientos a pesar de la ayuda que proporcionan. Es decir, estos actores sociales son interpelados por sus representados como por las instancias e instituciones que los requieren. Se les cuestiona desde ¿para quién trabajas?, filiación partidista ¿Quién te paga? ¿Quién te manda? El tema del compromiso es aquí central. Así lo manifiesta Cortez Lemus cuando señala que cuando alguna autoridad le requiere o solicita el envío de representantes para alguna actividad, se debe elegir al mejor representante que se tenga disponible, aquel que se exprese y lo entiendan, que haga un buen papel y que de alguna manera evite los cuestionamientos como ¡por qué no más a él! ¡Por qué siempre vas tú!⁶⁷³

Pero el compromiso no se asume solo con los pares representados, con los integrantes del mismo grupo étnico. El buscar y obtener cierto reconocimiento y posicionamiento dentro de la sociedad y las estructuras de gobierno en Baja California, por parte de los grupos de indígenas migrantes propició el surgimiento de cierto recelo, resentimiento de los nativos hacia los migrantes. Sobre todo, al señalar que los migrantes viven en mejores condiciones de vida a pesar de que ellos son los dueños de esos territorios. Al respecto Víctor Clark señala que “Por las altas cifras de migrantes indígenas presentes en Baja California, los indígenas nativos se han visto desplazados, por su número reducido. Estos grupos, los nativos, pertenecientes a la llamada “cultura del desierto”, quienes además poco o nada saben de los indígenas de su región, ubicados en espacios donde hasta hace poco tiempo los indígenas del centro y sur del país eran desconocidos, ahora tienen que lidiar con la presencia “visible de los migrantes indígenas”.⁶⁷⁴

⁶⁷² Hugo Cortez Lemus, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 9 de mayo de 2017.

⁶⁷³ Hugo Cortez Lemus, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 9 de mayo de 2017.

⁶⁷⁴ Víctor Clark Alfaro, *Mixtecos en frontera*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008. p. 11.

Lo que ha provocado desplazamiento, marginación y falta de atención, sobre todo, por parte del gobierno. El mismo Clark nos muestra algunos ejemplos donde los paipai responsabilizan a los mixtecos de ser los culpables de la falta de apoyo gubernamental, “ellos –los indígenas migrantes- son muchos y el gobierno los atiende más, nosotros somos los primeros”. El descontento de igual manera se hace presente dentro de los kiliwas, “a los mixtecos les dan más atención que a nosotros, que nos tiene abandonado el gobierno”. Además, la misma impresión es compartida por los vecinos mestizos de los asentamientos más antiguos, sobre todo de mixtecos, como la colonia Ampliación Obrera, tercera etapa, parte alta, que se quejaban de falta de atención gubernamental”.⁶⁷⁵

Ante este tipo de inconvenientes los representantes, líderes o agentes indígenas, en la búsqueda de reconocimiento, hacen extensiva la preocupación por las condiciones de vida de los indígenas nativos –cucapá, kiliwa, cochimí, paipai y kumiai-, al señalar que viven en situaciones muy precarias ¡viven pá la fregada! Viven en el desierto, asilados, no los toman en cuenta, viven en un mundo aparte sin carreteras ni servicios básicos. Los agentes coinciden en la necesidad de mejorar las condiciones de vida de los indígenas nativos de Baja California, señalando su disminución paulatina, lo apremiante del rescate de sus lenguas.⁶⁷⁶ Mientras que los migrantes, aunque se benefician de algunas condiciones y servicios básicos, el proceso para llegar a esa situación ha sido forzado, penoso y lleno de sacrificios. Así, ante la poca consideración real hacia los indígenas, la situación y el papel de los indígenas en Baja California consiste solamente en ser utilizados, con fines políticos en ciertos momentos, no hay otro papel. Y esta situación es extensiva a todos los grupos sean estos migrantes o nativos. De esta manera, ser indígena en Baja California, también, representa una desventaja porque no tienen atención, no los consideran y los discriminan.

Ante esta situación, la llegada y posterior permanencia de la familia Cortez Lemus a Tijuana propicio la identificación de los grupos de adhesión espacial e identitaria similares como los ubicados en las colonias “Nido de las Águilas”, “10 de mayo”, “Valle Verde” “Lagunitas” y en “Lomas de la Amistad”. El conocimiento de

⁶⁷⁵*Ibíd.*, p. 12.

⁶⁷⁶Ocario Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

familias y personas de Arantepacua o Michoacán alentó la creación y reforzamiento de lazos de parentesco a través de la práctica de ciertas actividades como las visitas y reuniones para celebrar o conmemorar algunas fechas especiales: festividades, cumpleaños, bautizos, etc. Además, el relacionarse y convivir con otras personas del mismo pueblo, o de lugares circunvecinos a Arantepacua posibilitó que los integrantes de la familia Cortez Lemus, en especial Hugo y su madre, empezarán un proceso de colaboración y ayuda que posteriormente llevará a Hugo Cortez a ser reconocido como uno de los líderes de los purhépechas y de los indígenas en Baja California.

La principal preocupación de la madre por apoyar o prestar servicio a los paisanos influenció a Hugo, quién además se interesó por identificar a más grupos de indígenas asentados en Baja California, y no sólo purhépechas, señalando su situación y el papel que cumplen. Hugo es muy enfático al señalar que, aunque no haya mucho interés hacia los grupos indígenas si se tiene identificados cuántos son y quiénes son, y así lo demuestran los diversos datos que, aunque inexactos, muestran la densidad demográfica de esta población en Baja California. Motivando las primeras preocupaciones por la inexistencia de algunos indígenas en los censos y en consecuencia la falta de consideración de dichos grupos dentro de los programas sociales.⁶⁷⁷

En cuanto a la conciencia sobre lo indígena en Baja California, Jesús Romero señala que el elemento determinante que lo llevó a reivindicar lo indígena fue, precisamente, el buscar hacer visibles a la diversidad de grupos indígenas establecidos en Baja California. Jesús Romero manifiesta que él se integra a los Comités Indígenas del Municipio de Tijuana porque se da cuenta de que todo el mundo habla de Oaxaca, porque se consideraba que todas las comunidades presentes en Baja California era oaxaqueña, “cuando no es así”, entonces, lo que buscaba Jesús era que “se diera espacio a las demás comunidades porque no todas las organizaciones eran oaxaqueñas, tenían el control sin apertura a los demás, entonces

⁶⁷⁷ Hugo Cortez Lemus, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 9 de mayo de 2017.

yo decía, pues hay que estar allí, si lo dejo se va a quedar todo igual”.⁶⁷⁸ Así, lo que se busca es la apertura, el reconocimiento de la diversidad.

Al respecto, Lucila Hernández agrega que además de la importante relevancia de la diversidad cultural que imprimen los indígenas a la entidad, éstos han sido abandonados y no tienen el papel que deberían de tener, así como, la falta de apoyos, pero, sobre todo, por la carencia de un reconocimiento real que permita la presencia de los indígenas en el congreso, en los cabildos, en las diputaciones en una representación como pueblos. Lo que lleva a sostener, que la reforma de la constitución estatal no ha traído consigo ninguna mejora en la condición de vida de la población indígena, donde lo que se prioriza es un reconocimiento político, de participación política del indígena.⁶⁷⁹

En la misma tónica Ocario Vázquez, a través de eventos culturales, busca hacer visibles a los grupos indígenas, así como buscar el respeto y la mejora de sus condiciones de vida. En este último aspecto, las lluvias de 1993 fueron determinantes para que Ocario fuera reconocido como líder comunitario y posteriormente como líder indígena. En 1993, en el contexto de unas de las más catastróficas lluvias registradas en Tijuana, que ocasionaron la muerte de 30 personas y devastaron la ciudad inundando casi todo en la Zona Centro y la Zona Río,⁶⁸⁰ que no se encontraban tan urbanizadas como ahora, Ocario a través de la instalación de comedores comunitarios, en las zonas más afectas y en los lugares de reubicación de población, conforma la *Unión de Comités Comunitarios de Tijuana*, organización que le dará mayor visibilidad y presencia siendo reconocido, en un primer momento, como líder comunitario, para posteriormente, posicionarse como uno de los líderes más activos del movimiento indígena en Baja California.⁶⁸¹

El proceso de toma de conciencia de Lázaro Guzmán se desarrolló dentro de un espectro más reducido. Es decir, a partir de un nombramiento por conceso “comunal” Lázaro inicia sus actividades como intermediario entre la comunidad de janitzienses, asentados en Playas de Rosarito, y las instancias gubernamentales,

⁶⁷⁸Jesús Romero Martínez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de septiembre de 2017.

⁶⁷⁹ María Lucila Hernández García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 5 de diciembre de 2018.

⁶⁸⁰ L. Gómez Sánchez, *Op. Cit.*

⁶⁸¹Ocario Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.

principalmente, para la gestión de terrenos para la construcción de una iglesia-capilla y de instituciones escolares bilingües –preescolar-primaria.⁶⁸²

La mayoría de los agentes indígenas reconocen la presencia de diversos grupos de indígenas en Baja California como los mixtecos, zapotecos, triquis, mijes, otomíes y yaquis que son los grupos más numerosos, además de los nativos. Entre los diversos grupos existen diferencias notables y, en particular, una fundamental que posibilita la inclusión de los migrantes como indígenas de Baja California tiene que ver con la forma de autoafirmación-autodenominación. Al respecto señala Hugo Cortez, “los que venimos del interior de la república decimos ¡somos indígenas!, mientras que los originarios de Baja California dicen ¡somos nativos! Y eso indica que no hay conocimiento y, por lo mismo, interés por reivindicar identidad indígena, ni pretender obtener los pocos beneficios que tal categorización trae consigo.

No obstante, ya es posible identificar un movimiento de reivindicación “indígena” por parte de los nativos bajacalifornianos y, en consecuencia, la presencia de líderes y representantes de los indígenas nativos,⁶⁸³ bajacalifornianos. Al respecto, Blanca Alejandra Velasco Pegueros, señala que a pesar del proceso de transformación cultural y de la migración y disgregación por la que pasaron los cochimíes, hace algunos años este pequeño pueblo comenzó un proceso de revitalización cultural e identitaria importante. Con la finalidad de organizarse para defender su terruño y obtener el reconocimiento de su ascendencia indígena, en el 2008 crearon la asociación Milapá (nombre en cochimí de una cactácea de la región a la que los españoles nombraron cirio), conformada por nativos de las comunidades de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja. A raíz de su organización y después de algunos años de exigir reconocimiento como pueblo indígena vivo, pese a no cumplir con los cánones que el Estado y la sociedad mestiza suelen imponer, lograron ser reconocidos así, a través de las cartas de autoadscripción emitidas por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y de su inclusión en el Censo Nacional de Población y Vivienda del 2010, el cual registró 75 personas que se

⁶⁸²Lázaro Guzmán Aparicio, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de octubre de 2017.

⁶⁸³ En la comunidad indígena Cucapá El Mayor (ejido el Mayor), a 60 kilómetros de distancia de Mexicali, se realizan reuniones convocadas por los líderes cucapá por temporadas, semanal o mensualmente según lo requieran los diferentes grupos de cooperativas pesqueras –la pesca es su principal práctica económica y cultural. Las reuniones permiten, además de la organización, el reforzamiento de los lazos de parentesco. M. I. Montaña Rodríguez, *Op. Cit.*, p. 4.

autoadscibían al grupo cochimí, en las comunidades de Santa Gertrudis y San Borja (INEGI).⁶⁸⁴

Al respecto, Alejandro Bonada Chavarría señala que la relación entre el pueblo cucapá y el Estado tiende a dar el giro en la reivindicación y autoafirmación: de nativos a indígenas. Retomando a Alejandra Navarro Smith, el mismo Bonada Chavarría comenta que el Instituto Nacional Indigenista (INI) tuvo un papel importante en la concepción de “ser indígena”, en este sentido manifiesta el interés del gobierno en que las comunidades se asumieran como tales para así regularizar el manejo de recursos económico –y para que el gobierno manejara a los cucapá dentro de una categoría construida como lo indígena. A través de una cita de Navarro Smith, Navarro, ilustra que, en la década de 1970, “algunas mujeres cucapá que no son pescadoras contaron cómo cuando eran niñas no tenían consciencia de “ser indígenas”. Fue hasta 1970 cuando el antropólogo Jesús Ochoa Zazueta vino a decirles que ellas eran cucapá, y que por lo mismo, podían acceder a una serie de apoyos (para la educación, por ejemplo) a través del INI”.⁶⁸⁵

Al respecto, Jesús Romero señala que “en un principio ellos no se consideraban indígenas, ellos su visión era “nosotros somos nativos no indígenas”, lo que establecía una separación y siempre quisimos incluirlos, siempre los hemos incluido y gracias al trabajo se ha estado superando y ya ahora también se consideran, o al menos, si pueden concebirse como grupos indígenas”.⁶⁸⁶ Aquí hay que destacar que la reivindicación como indígenas tiene que ver con las relaciones que establecen ambos grupos, migrantes y nativos, y en consecuencia del conocimiento de los beneficios –muchos o pocos- que el reivindicarse de como indígena trae consigo, por lo que, podemos establecer que se trata de una disputa por los recursos, los espacios y la representación del indígena.

⁶⁸⁴ Blanca Alejandra Velasco Pegueros, “De la “extinción” a la visibilidad: la lucha del pueblo cochimí”, en Armando Bartra (coordinador), *La Jornada del campo. Nortes. Suplemento informativo de La Jornada*, Número 120, Año X, 17 de septiembre de 2017, p. 5.

⁶⁸⁵A. Bonada Chavarría, *Op. Cit.*, pp. 25, 26. Alejandra Navarro Smith, “Cucapás, derechos indígenas y pesca. Dilemas del sistema productivo pesquero vis a vis las políticas de conservación de las especies en el Golfo de California”, en *Revista Chilena de Antropología Visual*, Santiago de Chile, núm. 12, 2008, p. 125.

⁶⁸⁶Jesús Romero Martínez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de septiembre de 2017.

La trascendencia de los foros, congresos y asambleas indígenas

Los foros –regionales, nacionales e internacionales- como conferencias, asambleas, grupos de trabajo, seminarios, congresos han constituido uno de los referentes principales del movimiento indígena, sus organizaciones y líderes. Su trascendencia se fundamenta en tres factores: 1) se trata de escenarios en donde se han recogido las demandas de los pueblos indígenas, que más tarde se han traducido en reformas constitucionales, leyes, decretos, etc.; 2) han permitido la aparición de nuevas formas de participación política y técnica de los indígenas en los escenarios internacionales, la obtención de apoyos de la cooperación internacional, la formación de cuadros, el vínculo con organizaciones afines y un amplio espacio de gestión; 3) han sido una vía programática y práctica para lograr la creación de organismos específicos, algunos de ellos dirigidos por los propios representantes indígenas de estados, organizaciones o movimientos.⁶⁸⁷

Por ejemplo, el Grupo de Trabajo de Naciones Unidas para las Poblaciones Indígenas, que sesiona todos los meses de julio en Ginebra, se ha transformado en un lugar privilegiado de contactos, intercambio de ideas, autoafirmación étnica, exposición de iniciativas, formación personal y también “performance” de muchos dirigentes indígenas latinoamericanos. Fue el espacio privilegiado de desarrollo personal y político de la dirigente indígena guatemalteca Rigoberta Menchú quien fue galardonada con el Premio Nobel de la Paz en 1992. Esos Foros Internacionales de los que existen muchos, han permitido una suerte de “globalización étnica”, en la que dirigentes de las partes más distantes del mundo se conocen, intercambian informaciones, experiencias y se apoyan.⁶⁸⁸

En el contexto de Baja California todos los líderes han participado, de alguna u otra manera, en actividades donde interactúan con sus pares. En el caso de Hugo Cortez Lemus el señala el posicionamiento estratégico en el cual se ubica y que le ha posibilitado expresar el interés y preocupación por conocer y compartir la cultura purhépecha, en Baja California, a través de su participación en reuniones, talleres, convenciones y eventos organizados por instituciones como el Centro Cultural Tijuana (CECUT), el Colegio de la Frontera Norte (COLEF) y el Instituto Municipal

⁶⁸⁷ Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, UNAM. http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=73.

⁶⁸⁸ J. Bengoa, *Op. Cit.*, p. 85, 86.

de Arte y Cultura (IMAC); y a nivel nacional con participaciones en la Ciudad de México, Oaxaca, Chiapas y zacatecas.⁶⁸⁹

Por ejemplo, Lucila Hernández partir de su participación en las movilizaciones de los jornaleros agrícolas indígenas del Valle de San Quintín, Lucila comienza a participar en eventos de otras entidades a través de la invitación de la CDI, INMUJER, CONAVI⁶⁹⁰ y la CNDH para impartir pláticas y encuentros de liderazgos, donde se abordaban temas relacionados con los derechos laborales, derechos humanos, proyectos productivos, programas de préstamo, programas de vivienda, etc. Entonces, la CDI la invita participar con las mujeres del Consejo Consultivo, defensoras de los derechos humanos en varios estados, accediendo a participar, pero manteniendo distancia de la institución y manteniendo posturas propias. Además, el tener un diplomado en “Derecho de las Mujeres Indígenas”, de la UNAM, le valió su participación en la Mesa Bilateral México, Estados Unidos y Canadá de Derechos Humanos, en los Estados Unidos, con una contribución en torno a las demandas de las mujeres indígenas rurales. De manera posterior participo en la ONU, en Nueva York, donde abordó el tema de los derechos de las mujeres indígenas migrantes jornaleras y rurales. Asimismo, su activismo le permitió ser parte de una red de mujeres indígenas nacional, y coincidir con mujeres indígenas de Centroamérica.⁶⁹¹

En estos espacios, señala la misma Lucila Hernández, los indígenas demuestran su nivel de conocimiento y concientización de su condición, además, en ellos se da el empoderamiento de las mujeres y hombres indígenas que hoy encabezan movilizaciones y reivindicaciones, que hoy son autoridades municipales, que trabajan por la autonomía el empoderamiento económico. Sirven de vínculos para establecer relaciones basadas en el asesoramiento tendiente al empoderamiento económico, político y social. Es decir, en ellos se asume la responsabilidad de crear sus propios cuadros de liderazgo, femeninos y masculinos,⁶⁹² así, como los procesos de concientización étnica.

⁶⁸⁹ Hugo Cortez Lemus, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 9 de mayo de 2017.

⁶⁹⁰ Comisión Nacional de Vivienda.

⁶⁹¹ María Lucila Hernández García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 5 de diciembre de 2018.

⁶⁹² *Ídem.*

De esta manera, las prácticas y discursos de los agentes culturales indígenas, dentro de estos espacios de participación, evidencian un manejo utilitario o bien una actitud abiertamente consciente de lo indígena, al hacer referencia a cuestiones como “somos indios de papel” o “hay indios verdaderos en otra parte”, que además visibilizan posiciones estructurales e interesadas en el proceso de lucha por el poder, legitimidad, mantenimiento de clientelas, etc.⁶⁹³ Y esto tiene que ver con el compromiso por parte de los actores sociales que se reivindican como indígenas, que al asumir una identidad tratan de crear un efecto de espejo con respecto a sus lugares de origen. Es decir, estamos frente a la identidad étnica politizada, movilizadora, activada para obtener apoyos estatales y para constituirse en interlocutores legítimos del Estado.

El contexto bajacaliforniano: presencia y condiciones de la población nativa

El espacio bajacaliforniano indudablemente influye para que actores sociales como Hugo Cortez y Jesús Romero se construyan desde muy jóvenes como agentes culturales, aunque él primero sostenga lo contrario al señalar que tanto en Baja California como en Michoacán encontraría las mismas posibilidades para expresar su preocupación respecto a la problemática indígena. Basta con identificar que su “trayectoria” como representante indígena surge y se desarrolla en el contexto fronterizo bajacaliforniano, no hay indicios de intervención en el espacio Michoacano. Por otro lado, en Michoacán puede identificarse una competencia más fuerte por reivindicar lo indígena entre diversidad de líderes, representantes, etc., y dónde a él su carácter de migrante le sería desfavorable.

Aunado a lo anterior, la poca presencia de indígenas nativos bajacalifornianos abre a un más las posibilidades para que los migrantes indígenas puedan posicionarse, asumir y ondear la bandera de lo indígena en un espacio distinto de su lugar de origen. Los datos del censo del 2010 -ilustran de manera clara lo anotado en las líneas anteriores-, donde se utilizó como elemento de definición del indígena a los hablantes de alguna lengua, se contabilizaron 41 005 personas; 15 562 son mixtecos,

⁶⁹³ M. Zárate Vidal, *Op. Cit.*, p. 122.

4569 zapotecos, 2978 náhuatl y 2802 triquis⁶⁹⁴ La presencia más destacada de indígenas mixtecos –que conforman el grupo más numeroso- en la frontera norte se localiza en los municipios bajacalifornianos de Tijuana, Ensenada al sur, en Maneadero y Valle de San Quintín en la Costa Pacífico y un reducido número en Mexicali.⁶⁹⁵ Aunque los purhépechas como categoría no figuran dentro el censo, su presencia es muy significativa en algunas colonias de Tijuana, el Valle de San Quintín y, en mayor cantidad, en la Colonia Constitución del hoy Municipio de Playas de Rosarito.

Por otro lado, los 1231 indígenas nativos bajacalifornianos⁶⁹⁶ considerados a partir del criterio de hogares indígenas: paipai o akwa'al (391), kiliwas o l'olew (66), cucapás o cocopas (186) y cochimíes (60),⁶⁹⁷ mantienen una tendencia de disminución de su población en los últimos años, por lo que se les considera grupos en riesgo de extinción, a diferencia de los indígenas migrantes, como los mixtecos, que por su número representan el cuarto grupo en el país, con una población en hogares indígenas de 662 363, y con una tendencia a crecer. Así, en Baja California donde la población nativa es mínima y se encuentra localizada en las zonas rurales, su presencia es prácticamente invisible. Lo que posibilita los asentamientos de indígenas migrantes, por su numerosa población han llegado a colonizar estados en los que desde hace muchos años se han extinguido los indígenas nativos, como en Baja California Sur.⁶⁹⁸

Aunado a la baja densidad demográfica de los grupos nativos se suma el que dichos grupos no cuentan con elementos y expresiones culturales materializadas que indiquen la presencia de lo que se considera un indígena, propiciando la necesidad de contar con la representación del indígena mexicano. Papel que es otorgado a grupos

⁶⁹⁴<http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/bc/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=02>.

⁶⁹⁵ V. Clark Alfaro, *Op. Cit.*, pp. 7, 8.

⁶⁹⁶ Las cifras del censo para el 2010 muestran un proceso de crecimiento de la población nativa al registrar 2,071 de indígenas autóctonos. Presidencia del Congreso de Baja California, *Dictamen No. 124...*, *Op. Cit.*, p. 5.

⁶⁹⁷ Durante mucho tiempo, los y las cochimíes, uno de los grupos étnicos del desierto central de la península de Baja California, fueron considerados oficialmente como un pueblo extinto, ya que las fuertes epidemias provocadas por la instauración del sistema misional en los siglos XVII y XVIII impactaron dramáticamente su demografía; de la misma forma que la evangelización incidió en la pérdida de su lengua y la mayoría de sus rasgos culturales objetivos. B. A. Velasco Pegueros, *Op. Cit.*, p. 5.

⁶⁹⁸ V. Clark Alfaro, *Op. Cit.*, p. 11.

como los mixtecos, triquis, huicholes y purhépechas que cuentan con una amplia variedad de elementos, manifestaciones y expresiones culturales “propias”.

No obstante, por sobre la precaria presencia de indígenas nativos, la primera organización indígena conformada en Baja California fue impulsada por los kumiai. En la población nativa podemos observar la representación, principalmente, de comunidades más que de organizaciones o asociaciones civiles, además, el peso de la representación y liderazgo recae en su mayoría sobre la figura femenina.

Los cucapás y los paipáis viven un proceso de etnización, en donde la lucha por acceder a sus territorios históricos y las prácticas “tradicionales” –sobre todo la pesca y recolección del piñón- están en el centro de sus procesos de recreación identitaria, reivindicación étnica y participación política. Esta misma preocupación y amenaza es compartida por los kumiais y los kiliwas, acciones que derivan del despojo de sus territorios. A lo que se suma el interés por la revitalización y reproducción de sus culturas en un momento en que la mayoría de sus lenguas se encuentran clasificadas en “alto riesgo”. Es en este contexto, en el que los pueblos y comunidades indígenas están retomando los tratados internacionales en materia de derechos indígenas para mirar hacia adentro de sus propias formas de organización y reconstituirse como pueblos originarios.⁶⁹⁹

En el entrecruzamiento de la historia de despojo y asimilación cultural, transformación de sus identidades, procesos de formación de un sujeto político colectivo y un presente que añade un conjunto de leyes y acuerdos internacionales que les reconocen derechos, es que los pueblos y comunidades indígenas se organizan para hacer frente a las circunstancias que los siguen amenazando. Sus subjetividades de pueblos indígenas se están transformando en relación con este contexto de interacción con organizaciones de la sociedad civil, académicos e instancias de gobierno,⁷⁰⁰ así como, con la interacción con otros indígenas, sus líderes y organizaciones. Es por ello, que han “aparecido” en el espacio público varios líderes indígenas de las principales etnias nativas del estado.

Los cucapás y los paipáis son dos de los cuatro pueblos yumanos que actualmente se hacen presentes en el espacio público/político bajacaliforniano para demandar a las autoridades la solución de conflictos que afectan sus formas de vida o

⁶⁹⁹ A. Navarro Smith y S. Cruz Hernández, *Op. Cit.*, p. 76.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 77.

amenazan con despojarlos de su territorio.⁷⁰¹ La defensa de territorios y de continuidad de prácticas culturales emerge en el nivel político, precisamente porque revela la constitución de sujetos colectivos políticos: los pueblos yumanos contemporáneos. Los procesos de etnización de los pueblos yumanos se detonan por las acciones de defensa del territorio o el interés de estos pueblos yumanos por continuar sus prácticas de recolección.⁷⁰²

Entre los cucapás este proceso de creación de un sujeto político se refleja a través del autoreconocimiento como “pueblo o comunidad indígena”. Los pescadores cucapás organizados en sociedades cooperativas han encontrado la fuerza de su resistencia en su autoreconocimiento como pueblo originario del Delta y usan los instrumentos del derecho, en particular los referentes a los derechos de pueblos y comunidades indígenas, como herramientas para evidenciar las maneras en que los procedimientos de las instancias de pesca y medio ambiente, o industrial de los recursos naturales, afectan sus formas de vida y patrones de organización cultural.⁷⁰³ Se deben de reconocer como “indígenas” para acceder a tales derechos.

Los esfuerzos de los cucapá por defenderse contra los actos de autoridad y su esfuerzo por mantenerse al margen de los procesos administrativos que los integran cada vez más a las dinámicas del mercado han generado procesos organizativos importantes. Sin embargo, las tensiones y los conflictos están siempre presentes. A partir del 2010 las presiones externas han generado unión entre los cucapás en momentos importantes. Sin embargo, cuando las presiones externas disminuyen, las tensiones internas se manifiestan. Los conflictos internos por el liderazgo dentro de la Sociedad Cooperativa Pesquera Indígena Cucapá –que recae en figuras femeninas desde su fundación- responden a dinámicas del reconocimiento de dicho liderazgo que se logra articulándose a redes externas, generalmente con instituciones del Estado, y con todo tipo de actores externos.⁷⁰⁴

Entonces, ¿Cuál de los cucapá puede convocar al resto? En este momento, los liderazgos internos convocan parcialmente. En reiteradas ocasiones, quienes han

⁷⁰¹ *Ibíd.*, p. 82.

⁷⁰² *Ibíd.*, pp. 96, 97.

⁷⁰³ *Ibíd.*, p. 94.

⁷⁰⁴ Alejandra Navarro Smith, “Pescadores cucapá contemporáneos: investigación y video colaborativo en un escenario de conflicto”, en *Horizontes Antropológicos*, Año 19, no. 39, Porto Alegre, enero-junio 2013, p. 232.

ocupado el cargo de la presidencia de bienes comunales –autoridad agraria– excluyen de las asambleas a quienes no están de acuerdo con su agenda. Los que participan en este espacio son generalmente quienes tienen un *certificado de bienes comunales*. Por otro lado, si la convocatoria proviene del grupo de cucapás asociados con organizaciones pro-zapatistas, algunos cucapá deciden no asistir argumentando que no están de acuerdo con actuar “al margen de la legalidad”. Por su parte, la mesa directiva de la SCPIC –órgano que reúne a los pescadores como socios de la cooperativa– reúne a sus miembros durante sus asambleas, por lo que en estos espacios participan los cucapás que pescan.⁷⁰⁵

Entre los cucapás existe la tendencia de trabajar en pequeños grupos, grupos que se forman o se excluyen por motivos de vínculos familiares, vínculos con las instituciones, o por la actividad que se realiza para la subsistencia. En estos diferentes espacios se han producido liderazgos que son reconocidos por sus propios grupos y que sirven para representarlos hacia afuera frente a las instituciones del estado y organizaciones de la sociedad civil. Sin embargo, en algunos casos esos liderazgos se han fortalecido sin procesos de consulta o consenso hacia dentro del grupo. Así, no existe un liderazgo cucapá que sea reconocido por *todos* los miembros de este grupo indígena. Este “vacío” de liderazgo más amplio se ha denominado “tradicional” –que nadie ha ocupado desde la muerte de Onésimo González– ha sido el principal factor para que desde fuera se deslegitimen acciones de los grupos que reclaman el cumplimiento de los derechos indígenas.⁷⁰⁶

Por otro lado, la lucha agraria emprendida por los kiliwas muestra que, si bien el Estado postrevolucionario adquirió la capacidad de definir la identidad étnica, mediante el reconocimiento o negación de los derechos a los indígenas, los kiliwas desarrollaron la habilidad de luchar en las instancias con los métodos prescritos por el Estado, así como de asumir las características que éste y sus especialistas consideraban como propias de los indígenas, esto, como una estrategia para legitimar sus demandas, mantener el control sobre su territorio y protegerse del despojo territorial frente a los nuevos pobladores.⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ *Ibíd.*, p. 235.

⁷⁰⁶ *Ibíd.*, p. 236.

⁷⁰⁷ E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, p. 124.

Anterior a la aplicación de la reforma agraria dentro de sus territorios, los grupos yumanos recurrieron tanto a la resistencia pasiva a través del boicot, la huida, el hurto o la intriga, como a la resistencia activa mediante el ataque armado a los nuevos pobladores y sus propiedades; a partir de la década de 1930 la lucha agraria de los kiliwas han incluido el ámbito jurídico. Es a los últimos capitanes kiliwas, Luciano y Reyes Espinoza y Cruz Ochurte, a quienes puede atribuirse el inicio de este complejo proceso, en el que el uso y la apropiación del territorio como espacio afectivo y simbólico, ha privado sobre las formas de posesión y usufructo de la tierra establecidas por el Estado.⁷⁰⁸

Para proteger sus territorios, los líderes yumanos recurrieron a distintas dependencias gubernamentales en Baja California y en la capital del país, lo que los puso en contacto con los requerimientos y condiciones impuestas por el Estado para intervenir en la solución de sus problemas agrarios. Cuando en la década de 1960 los jefes kiliwas se dirigieron a Alfonso Caso, entonces director del INI, solicitando su respaldo para asegurar la protección de sus territorios, los funcionarios de esta dependencia, les requirieron constancias que los acreditaran como representantes de una *antigua comunidad indígena*. Para justificar la intervención del INI en este proceso agrario era necesario “comprobar la existencia de la comunidad [así como] la antigua existencia del grupo kiliwa (AGA. Exp. de Bienes Comunales 276.1/3137)”. De este modo, entre los kiliwas la lucha por la tierra, el derecho a poseerla, se vinculó paulatinamente al hecho de reconocerse y ser reconocidos pública y oficialmente como una *antigua comunidad indígena*.⁷⁰⁹ En la actualidad la protección de la cultura y la defensa del territorio siguen siendo elementos a través de los cuales los líderes kiliwas han logrado obtener el reconocimiento de los miembros del grupo e incluso de los funcionarios gubernamentales o de personas sin filiación étnica kiliwa.

En suma, dentro del recorrido que se ha realizado en este capítulo en torno a los agentes y organizaciones indígenas, sus objetivos y demandas, es posible identificar ciertas posturas compartidas que se han mantenido vigentes hasta la actualidad, tales como, la lucha por la tierra; la defensa de los recursos naturales; facilidades para la producción; educación y cultura; libertades políticas; respeto a los

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 125.

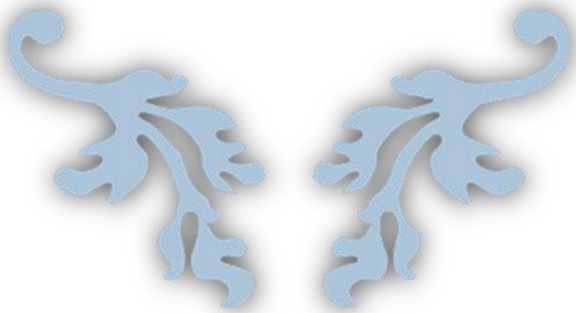
⁷⁰⁹ E. Caccavari Garza, *Op. Cit.*, pp. 126, 127.

derechos humanos; autonomía y autodeterminación; condiciones laborales justas y el reconocimiento político de su diversidad cultural. La permanencia de estas demandas evidencia dos cuestiones, por un lado, el bajo nivel de eficacia de la movilización indígena, y por el otro, el carente interés de las instancias gubernamentales por atenderlas, lo que ha traído como consecuencia la paulatina politización de las movilizaciones indígenas, donde se combinan procesos legales con movilizaciones de fuerza.⁷¹⁰ Ente la marcada heterogeneidad del “movimiento indígena”, en Baja California, es de resaltar el considerable grado de institucionalización de lo indígena, representado en la numerosa presencia de líderes y organizaciones reconocidas y en conformación, en ámbitos locales y regionales, así como el nivel de reconocimiento que han ido obteniendo como resultado de la politización de sus demandas.

⁷¹⁰ M. C. Mejía Piñeros y S. Sarmiento, *Op. Cit.*, pp. 22-24.



Conclusiones



La condición actual del indígena en México, producto de un denso proceso histórico, se mueve entre la invisibilidad y la visibilidad en el espacio público, donde se han ido abandonando los discursos de la opresión, colonización y discriminación para dar entrada a su condición de agentes, a su capacidad de influir dentro de la toma de decisiones acompañada de un fuerte proceso de organización. En Baja California los indígenas, nativos y migrantes, han sido parte de este proceso de conformación de liderazgos y organizaciones, llegando a presentarse entre los grupos étnicos más “visibles”, y cada vez más influyentes en la toma de decisiones en los espacios de poder en el estado, así como, a nivel nacional, producto de las redes de relaciones que han logrado constituir con otros líderes y organizaciones, además de encontrarse inmersos en contextos favorables de movilización y reconocimiento político de su diversidad cultural, pero, sobre todo, como consecuencia del uso consciente de la cultura indígena para hacerse ver, construirse y posicionarse en el espacio público.

En este punto es pertinente insertar al análisis dos acontecimientos, sucedidos en el 2018, que tras su observación permiten comprender la condición actual de lo indígena en México. Por un lado, María de Jesús Patricio, mejor conocida como “Marichuy”, indígena nahua, del estado de Jalisco, el 19 de febrero del 2018 no obtuvo el registro como candidata independiente a la presidencia de México. Propuesta iniciada en octubre del 2017 respaldada por el Concejo Indígena de Gobierno (CIG). En un proceso electoral lleno de irregularidades y requisitos restrictivos, Marichuy no logró concretar las 866,593 firmas, por lo que, no alcanzó el uno por ciento del padrón electoral en al menos 17 estados, como se requiría para lograr su candidatura. En consecuencia, y con un total de 281,945 firmas, quedó excluida de la boleta electoral.

Por otro lado, el 1 de diciembre del 2018, en el contexto de la toma de protesta de Andrés Manuel López Obrador como presidente de México, se realizó un “ritual de purificación” y entrega de “bastón de mando”, al referido López Obrador, por parte de representantes de los 68 grupos indígenas del país. Lo característico del evento fue la aparición pública de dos colectividades que llevarían a cabo la entrega de dicho elemento simbólico. Por un lado, el nuevo Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, encabezado por Adolfo Regino Montes, los cuales hicieron entrega de su bastón de mando en el templete instalado en el zócalo de la Ciudad de México. Y,

por otro lado, la Gubernatura Nacional Indígena, con Hipólito Arriaga Pote en la dirigencia, instalados en las vallas aledañas al zócalo desde donde hicieron entrega de su bastón de mando al presidente electo de México.

¿Qué representan estos dos momentos para el acontecer actual de los grupos indígenas de México y de manera particular en Baja California? En primer lugar, la presencia en el escenario público y político nacional de representantes de sectores indígenas. Algunos con pleno reconocimiento por el gobierno entrante, como los integrantes del recién creado Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas; mientras que la Gubernatura Nacional Indígena, creada en el 2014 por el régimen priista, busca el reconocimiento para posicionarse como representantes indígenas. Es decir, los actores sociales autoafirmados como indígenas buscan espacios públicos para ser reconocidos como tales. En este punto, es relevante la presencia de integrantes de los grupos indígenas nativos del estado de Baja California, en el ritual de entrega del bastón de mando, encabezados por Norma Meza Calles (kumiai), Elías Espinoza (kiliwa) y Mónica González (cucapá).

En segundo lugar, el “movimiento indígena” en México se mantiene desde sus inicios como fenómeno heterogéneo, diverso en formas y sistemas de organización, objetivos y demandas. En este sentido, de acuerdo con María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento, la movilización indígena dista mucho de ser “El Movimiento Indígena”, en tanto que sea una sola y gran corriente de masas. Tal movimiento significa la coordinación persistente de las movilizaciones emprendidas por los dirigentes, tendientes al logro de reivindicaciones específicas. Este movimiento, además de aglutinar las movilizaciones aisladas de pueblos y comunidades, las acciones de uniones o asociaciones regionales y de organizaciones estructuradas en el nivel nacional, integra organizaciones oficiales e independientes del Estado. El movimiento indígena, así definido, no es una sola organización, ni la suma de organizaciones o movilizaciones que se puedan dar en el territorio nacional simultáneamente. La identificación consciente de un objeto común y la coordinación de actividades en todo el país le imprimen un carácter cualitativamente diferente. Por lo que, se debe de tener cuidado al sostener la existencia de un movimiento indígena nacional, homogéneo.⁷¹¹

⁷¹¹ M. C. Mejía Piñeros y S. Sarmiento, *Op. Cit.*, pp. 14, 15.

Así, desde la etapa más visible del movimiento, 1970 hasta la actualidad, se ha mantenido, al lado del auge mostrado por la movilización indígena, su cualidad heterogénea. Es decir, éste no abarca a todos los grupos étnicos que habitan en el país, ni presenta características homogéneas allí donde se manifiesta, debido a que las causas que lo originan, los agentes con que se confrontan, los intereses y demandas no son los mismos. También la capacidad de respuesta, la concepción y el proyecto político constituyen elementos de diferenciación de la lucha indígena actual. En este sentido, el movimiento indígena está conformado por diversas expresiones de protesta organizadas formalmente o no. Todas estas instancias plantean reivindicaciones dependiendo del desarrollo de su conciencia étnico-cultural y responden a intereses y necesidades diferentes.⁷¹²

La candidatura de Marichuy dejó en claro la heterogeneidad del movimiento indígena mexicano. En un país donde se autoafirman como indígenas aproximadamente 20 millones de personas, el registro no tendría mayores inconvenientes. Entonces, lo que se observó fue la no concatenación de las aspiraciones de las comunidades, líderes, organizaciones y movilizaciones indígenas en la figura de la médica tradicional, además, de que no logró empatizar con el sector femenino nacional. Enfatizando en la diversidad del movimiento indígena, la entrega simbólica del bastón de mando, evidenció la confrontación por la representación legítima -social y legal- del indígena en México, la cual busca, principalmente, el reconocimiento de los gobernantes y sus respectivas instancias, así como de la sociedad indígena en general.

En tercer lugar, estos acontecimientos nos permitieron observar la naturaleza, carácter y la actitud de la mayoría, o de “los indígenas más reconocidos”, frente al Estado. La cual se enfoca en el reconocimiento de su condición a través de un posicionamiento político que no busca confrontar, ni cuestionar, ni exponer la “realidad indígena”, sino el buscar insertarse en los espacios de toma de decisiones. Todo ello a través del reconocimiento de la figura estatal, lo que indica la persistente hegemonía en la construcción de la identidad indígena, con lo cual no se desconoce la existencia de movilizaciones indígenas radicales y autónomas de las instituciones y agentes del Estado.

⁷¹² *Ibíd.*, p. 21.

Traer a colación estos acontecimientos es importante para señalar que, las características del movimiento indígena nacional han generado condiciones similares en el estado de Baja California. Es decir, el contexto bajacaliforniano representa a nivel local lo que acontece a nivel nacional, por lo que, se identifica la presencia, cada vez más visible, de agentes, comunidades, grupos, organizaciones y asociaciones civiles indígenas, tanto nativos como migrantes, que ostentando la representación legítima de los indígenas en la entidad, comparten ciertos objetivos y demandas, pero, por lo general, siguen rutas diferentes para concretarlas.

La población indígena en Baja California, nativa y migrante, desarrollan su existencia entre los discursos de la discriminación, la extinción y la visibilidad, a partir de la década de 1970 inician y refuerzan prácticas tendientes a la reivindicación étnica indígena, principalmente, a través de elementos culturales y comunales, tanto por iniciativa desde el interior de los grupos como por influencia del exterior: como los agentes del Instituto Nacional Indigenista – y sus posteriores denominaciones-, organizaciones y asociaciones civiles, académicos e investigadores, así como, políticas globales tendientes al reconocimiento cultural de las diferencias étnicas. Producto de los contactos, relaciones e influencias establecidas por los indígenas con otros indígenas y con actores sociales no indígenas, se reconfiguran prácticas como las danzas, fiestas tradicionales, cantos y artesanías; se introducen otras como el trabajo en las maquiladoras, la venta ambulante, la elaboración de piñatas, el jornal agrícola asalariado y la pesca comercial. Además, se refuerzan y asimilan las prácticas relacionadas con la vida en comunidad y la adscripción a un territorio de reminiscencias ancestrales y de carácter vital para su desarrollo y subsistencia como grupos culturalmente diferenciados.

Establecidos prácticamente en la totalidad de los núcleos de población, rurales y urbanos de la entidad, los indígenas nativos, cucapá, kumiai, kiliwa, cochimí y paipai, y los pertinentes a los 67 grupo migrante que residen en Baja California, de manera permanente y temporal, con distintos niveles de cohesión y arraigo se encuentran conformados en comunidades, grupos familiares, linajes, clanes y colonias urbanas. Dentro de estos espacios los indígenas fueron conformando cuadros de liderazgos posibilitados por diversos factores y objetivos, como los familiares, comunales, legales, culturales, políticos, así como, aquellos que

se enfocaban en la propiedad y regularización territorial y laboral. Estos factores identificados directamente con las particularidades del contexto bajacaliforniano, pero desde el exterior también se manifestaron influencias.

De esta manera, la conformación de los actuales liderazgos indígenas en Baja California, también, tuvo lugar dentro de un contexto global de movilización indígena –además de identitaria por parte de otros grupos que de manera similar demandaban sus derechos particulares, como los estudiantes, mujeres, afroamericanos, etc.- e institucionalización del movimiento en sí, a través de la materialización de sus principales demandas, así como, con la proliferación de organizaciones indígenas, coordinadas, pertenecientes a centrales y organizaciones campesinas e independiente o autónomas. Así, el movimiento indígena global influyó de diversas maneras y niveles en los procesos de reivindicación étnica y conformación de los liderazgos indígenas en los espacios nacional, regional y local en México. En Baja California, de manera puntual, la influencia se manifestó, y continúa manteniendo una considerable injerencia, a través de la presencia de los referentes jurídicos y legales, principalmente, el artículo 2 de la constitución nacional, así como, las leyes locales en materia de derechos y cultura indígena, los reglamentos municipales indígenas y el artículo 7 de la constitución local, todos ellos producto de la promulgación del Convenio 169 de la OIT, en 1989, y su ratificación en 1991 por parte del gobierno de México. La importancia de estos referentes jurídicos radica en la legitimación de las acciones, movilizaciones y demandas que realizan los agentes indígenas, en cuestiones como, el derecho a consulta, la protección a sus territorios, la interculturalidad de las relaciones sociales y el respeto y reconocimiento de sus derechos y cultura.

La influencia de los factores y elementos internos y externos propició la conformación de liderazgos y organizaciones indígenas con diferentes niveles de compromiso, concientización étnica y politización. Es decir, en Baja California encontramos la presencia de agentes indígenas que acotan su liderazgo e intermediación a cuestiones básicas como la supervivencia, pero, además, nos encontramos con agentes indígenas que buscan trascender, influir y posicionarse dentro de los espacios de toma de decisiones políticas: *“allá donde se manda y donde está el poder”*. En este sentido, algunos indígenas se han insertado dentro de

las estructuras municipales y han mostrado interés por obtener diputaciones dentro del Congreso local, como Salomón Luis Alvarado Juárez, mixteco, quien fungió como coordinador municipal de asuntos indígenas en Ensenada, y en el 2016 buscó la diputación del distrito XV por el partido Movimiento Ciudadano;⁷¹³ Norma Meza Calles, kumiai, fue candidata a presidenta municipal en el 2016 y jefa de la jefatura de comunidades indígenas en Tecate;⁷¹⁴ Jesús Romero Martínez, purhépecha, jefe de la dirección de desarrollo de los pueblos indígenas en Playas de Rosarito; Maribel Aida Velasco García, mixteca, coordinadora de asuntos indígenas en Tijuana; Justino Herrera Martínez coordinador del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) en San Quintín, y Mónica Paulina González Portillo, cucapá, delgada del INPI en Baja California.⁷¹⁵ Por otro lado, Judith Armenta Cruz, mazahua, regidora dentro del ayuntamiento de Tecate, en la actualidad se ha postulado como candidata a diputada, por el distrito VI, por el partido Movimiento Ciudadano.⁷¹⁶ Para el proceso electoral del 2019, de la misma manera, se han postulado como candidato plurinominal, para el distrito VX, Fidel Crescencio Sánchez Gabriel, mixteco, por el Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA);⁷¹⁷ y para regiduría en Ensenada, María

⁷¹³ Juan Carlos Domínguez, “Busca ser el primer diputado indígena en BC”, en *ZETA. Libre como el viento*, lunes, 23 mayo, 2016. <https://zetatijuana.com/2016/05/pretende-ser-el-primer-diputado-indigena-en-bc/>.

⁷¹⁴ Axel Jaime, “Se registra Norma Meza Calles como aspirante a la alcaldía de Tecate”, en *Horizonte Informativo*, 10 de abril de 2016. <https://www.horizonteinformativo.info/se-registra-norma-meza-calles-como-aspirante-a-la-alcaldia-de-tecate/>. José Jiménez Díaz, “Nombró Nereida Fuentes a Norma Meza, como jefa de comunidades indígenas en Tecate”, en *El Mexicano. Gran Diario Regional*, 1 de marzo de 2017. <http://www.el-mexicano.com.mx/informacion/noticias/1/3/estatal/2017/01/03/1008482/nombran-nereida-fuentes-a-norma-meza-como-jefa-de-comunidades-indigenas-en-tecate>.

⁷¹⁵ Víctor Uziel González Ceseña, “Es Justino Herrera el coordinador del INPI en San Quintín”, en *El Mexicano. Gran Diario Regional*, 21 de enero de 2019. <http://www.el-mexicano.com.mx/informacion/noticias/1/3/estatal/2019/01/21/1062323/es-justino-herrera-el-coordinador-del-inpi-en-san-quintin>. Francisco Arzave, “Mónica González Portillo, delegada Instituto Nacional de Pueblos Indígenas”, en *YouTube*, 25 de febrero de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=f-ZmM9RA8Ms>.

⁷¹⁶ José Jiménez Díaz, “Judith Armenta Cruz, regidora indígena de Tecate, cumplirá su período de 3 años”, en *El Mexicano. Gran Diario Regional*, 5 de enero de 2017. <http://www.el-mexicano.com.mx/informacion/noticias/1/3/estatal/2017/01/05/1008768/judith-armenta-cruz-regidora-indigena-de-tecate-cumplira-su-periodo-de-3-a-nos>. “Abandera MC a Judith Armenta como su candidata al Distrito VI”, en *Códice. Panorama informativo de Baja California*, 10 de abril de 2019. <http://codiceenlinea.com/2019/04/10/abanderado-mc-a-judith-armenta-como-su-candidata-al-distrito-vi/>.

⁷¹⁷ Jorge Ley, “Fidel Sánchez, líder de San Quintín, es candidato plurinominal de Morena”, en *La Jornada Baja California*, 16 de abril de 2019. <http://jornadabc.mx/tijuana/16-04-2019/fidel-sanchez-lider-en-san-quintin-es-candidato-plurinominal-de-morena>.

Guadalupe Espinoza Arballo, kiliwa, por el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

La diversidad de objetivos y demandas de los agentes y organizaciones indígenas en la entidad se refleja, de la misma manera, en su posicionamiento político. De esta manera, lo que podría denominarse como el movimiento indígena en Baja California, es un reflejo de la situación nacional e internacional. Se trata de un movimiento social heterogéneo, diverso, como la misma presencia demográfica étnica en la entidad. Pero, dentro de la heterogeneidad es posible sostener que el reconocimiento institucional, jurídico-legal es aquel que ha representado mayor influencia e importancia para la población indígena, porque éste les permite acceder a los programas sociales, proyectos productivos y culturales, apoyos financieros y buscar la posesión legítima de sus territorios. Pero, sobre todo porque abre la posibilidad de posicionarse dentro de las estructuras de toma de decisión del Estado. En este sentido, el Estado continúa modelando y estableciendo los requerimientos que debe cumplir un actor social para ser reconocido como indígena.

Por lo tanto, el movimiento indígena o las manifestaciones de lo indígena en Baja California, sus agentes y organizaciones, en su mayoría no buscan confrontar directamente al Estado o sus instituciones, se trata de la inclusión paulatina de los indígenas dentro de los espacios de toma de decisiones políticas que afectan a éste sector social, por lo cual, se ha tratado de evitar la movilización, bloqueos, etc., con las excepciones de los movimientos de jornaleros y pescadores cucapá.

Los agentes indígenas en Baja California, además de buscar posicionarse políticamente, visibilizarse y “hacerse ver y oír” en los espacios políticos, han contribuido a la conformación del “perfil indígena” de la entidad, a través de la institucionalización de eventos culturales, como el “Festival Nativa”, los “Festivales de los Pueblos Originarios”, la “Fiesta Cultural Kumiai”, etc. Así como, a través de la conformación de espacios “comunales” matizados por la presencia de escuelas de educación indígena-bilingüe, centros comunitarios, espacios religiosos y prácticas cotidianas identificadas con lo indígena.

Por la naturaleza heterogénea de la reivindicación indígena, en Baja California, los líderes y organizaciones indígenas no pueden ser encasillados dentro de una sola forma de activismo ni persiguiendo demandas específicas, por ejemplo,

políticas, culturales, económicas, jurídicas, etc., Este tipo de consideración son muy peligrosas y tienden a la homogeneizar la realidad diversa de la población indígena de la entidad. Asimismo, no permite identificar las estrategias implementadas por los indígenas para visibilizarse y afrontar condiciones y situaciones diversas en el proceso de construcción de sus identidades. Que en esencia es el objetivo principal que se pretende alcanzar cuando se procede al estudio y análisis de los líderes indígenas: exponer la capacidad de agencias de los indígenas.

En cuanto a los agentes indígenas en el contexto bajacaliforniano, es necesario dejar en claro que el pertenecer, representar, o conformar organizaciones no es condición determinante. En Baja California los liderazgos se van construyendo, y algunos ya cuentan con reconocimiento, con años de antelación a la constitución de la organización. Es decir, para ser reconocido como líder y emprender acciones como tal, no es condición prioritaria el formar parte de una organización. Sin embargo, es un factor que tiende al fortalecimiento de su condición de agentes. Por otro lado, el expresar pertenencia e identificación con una comunidad de origen es más influyente en el proceso de visibilización y obtención reconocimiento por parte del actor social que busca posicionarse como líder indígena.

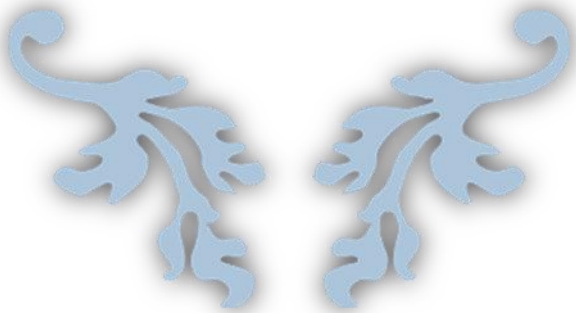
El estado de Baja California, con población indígena nativa precaria y migratoria densa, en términos demográficos, la posiciona dentro de las 5 entidades del país con mayor diversidad étnica. Los diversos grupos indígenas presentes desarrollaron experiencias de asociación, para afrontar realidades, situaciones y condiciones históricas concretas: adaptación, discriminación, desplazamientos, invasión y despojo territorial, etc., que resultaron en la presencia de un considerable número de organizaciones y líderes en la entidad, algunos con reconocimiento "legítimo", social o jurídico. Otros bajo la designación de parte de las instituciones de gobierno, otros bajo la autodenominación como representante de la población en general del estado, etc., organizaciones y líderes de surgidos de diversos contextos sociales, económicos, políticos y culturales que reflejan la heterogeneidad de su composición.

Por último, esta presencia considerable de representaciones indígenas en la entidad posibilitó dos fenómenos de interés sumo. Por un lado, la visibilidad de la población nativa como indígena, así como la reivindicación y autoafirmación de

ciertos actores sociales como cochimíes que “dieron vida” a un grupo considerado extinto. Por otro lado, es posible identificar y sostener que Baja California es un espacio que presenta posibilidades para la conformación y la consolidación de liderazgos indígenas, en tanto la masificación de organizaciones y líderes, nativos y migrantes, así como, por el empoderamiento y posicionamiento en puestos de elección popular en sus lugares de origen, por parte de los migrantes indígenas. Estos líderes indígenas con trayectorias de liderazgo construidas completamente en Baja California, o con antecedentes en sus lugares de origen, retornan o son solicitados por sus coterráneos para delegarle la representación de sus comunidades como presidentes municipales, regidores, síndicos, etc.



Fuentes



Archivo

Archivo Histórico del Estado de Baja California

AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 131, exp. 13.

AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 427, exp. 25.

AHEBC: Fondo: Gobierno del Estado, Caja 434, exp. 63.

Registro Agrario Nacional Mexicali. Archivo General Agrario.

RANM-AGA: Expediente general de PROCEDE: Comunidad Indígena de Juntas de Nejí y Anexos, 17 de junio de 2002, exp. 02TC0000001.

RANM-AGA: PROCEDE: San José de la Zorra, Municipio de Ensenada, Baja California, exp. 205.

Hemerografía

Revistas

"ACTA FINAL del Primer Congreso Indigenista Interamericano. Celebrado en Pátzcuaro (México, abril de 1940)", en *Boletín Indigenista*, México, Instituto Indigenista Interamericano, marzo, 1948.

AQUINO MORESCHI, Alejandra, "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos", en *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, Año 18. No. 34, INAH / CIESAS / UABJO, Oaxaca, México, enero junio 2013.

ÁVILA DELGADO, Noelia, "Oaxaca 2006: el movimiento de la APPO y la militarización de la ciudad capital", en *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*", vol. 2, Instituto de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias, Estado de México, México, octubre, 2015.

BARTRA, Roger, "Sangre y tinta del kitsch tropical", *Fractal*, n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III.

- BENSUSÁN AREOUS, Graciela y Elena Jaloma Cruz, "Representación sindical y redistribución: el caso de los jornaleros del valle de San Quintín", en *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 27, núm. 53, FLACSO México, 2019.
- BIZBERG, Ilán, "Legitimidad y cultura política: una discusión teórica y una revisión del caso mexicano", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 59, No. 1, Universidad Autónoma de México, enero-marzo 1997.
- BOHN MARTINS, María Cristina, "Historia e historiografía sobre los pueblos indígenas: entrevista con Raúl J. Mandrini", en *História Unisinos*, vol. 19, no. 1, Unisinos, janeiro/abril de 2015.
- BONADA CHAVARRÍA, Alejandro, "Desertificación y resistencia: Los orígenes histórico-ambientales de las cooperativas pesqueras cucapá (1937-2015)", en *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, Córdoba, Argentina, año 15, n° 15, 2015.
- BONFIL BATALLA, Guillermo "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de antropología*, núm., 9, 1972.
- _____, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, núm. 12, Universidad de Colima, Colima, México, 1991.
- BOTERO VILLEGAS, Luis Fernando "Aunque me cueste la vida. Movilización india, etnicidad y liderazgo comunitario en Ecuador", en *Nueva Antropología*, 1999, No. 56, Vol. XVII, México, UAM, noviembre.
- CACCAVARI GARZA, Eva, "Ni sumisas ni milenarias, así son las nativas de las etnias del norte", en *La Jornada del Campo. Suplemento Informativo de La Jornada. Nortes*, número 120, 17 de septiembre de 2017.
- CASTELLANOS GUERRERO, Alicia y Gilberto López y Rivas, "Autonomía y movimiento indígena en México: debates y desafíos", en *Alteridades*, 7, 1997.
- CLAVERO, Bartolomé, "De los ecos a las voces, de las leyes indigenistas a los derechos indígenas", en *Alteridades*, vol. 10, núm. 19, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México, 2000.
- CORREA, Guillermo, "La luchas por el poder en el INI muestra total de inmoralidad", en *Proceso*, núm. 365, 29 de octubre, 1983.

- DE GRAMMONT, Hubert C. y Horacio Mackinlay, "Las organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a los partidos políticos y el Estado, México 1938-2006", en *Revista Mexicana de Sociología* 68, núm. 4, México, D. F., Universidad Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, octubre-diciembre, 2006.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo "Experiencias de la identidad", en *Revista Internacional de Filosofía Política* 2, Madrid, 1993.
- DUBET, Françoise, "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre de 1989.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "Los bordes críticos del sistema", *Fractal*, n° 8, año 2, volumen III enero-marzo, 1998.
- GARDUÑO, Everardo, "Cartografía simbólica sobre el territorio tradicional de los kumiai", en *Desacatos*, Núm. 55, septiembre-diciembre 2017.
- GÓMEZ RIVERA, María Magdalena, "Sobre la naturaleza del derecho indígena: reconocimientos constitucionales y legales", *Alteridades*, vol. 3, núm. 6, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México, 1993.
- GONZÁLEZ PIÑERES, Nidia Catherine, "El movimiento indígena y sus paradigmas de interpretación", en *Revista Científica de Guillermo de Ockham*, vol. 2, no. 2, Universidad de San Buenaventura, Cali, Colombia, julio-diciembre de 2004.
- GUTIÉRREZ, Roberto, "El campo conceptual de la cultura política", en *Argumentos*, no. 18, abril de 1993.
- HERNÁNDEZ, Luis, "La esperanza de lo incierto", *Fractal*, n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III.
- JUÁREZ GONZÁLEZ, Irma P., "La migración desde una perspectiva cultural. Los jornaleros del Valle de San Quintín, Baja California", en *Cuicuilco*, vol. 14, núm. 40, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal, México, mayo-agosto, 2007.

- LOAEZA, Soledad, "Cambios en la cultura política mexicana: el surgimiento de una derecha moderna (1970-1988)", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, No. 3, julio-septiembre.
- MANDRINI, Raúl J., "La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores", en *Quinto Sol*, no. 11, Instituto de Estudios Socio-Históricos / Facultad de Ciencias Humanas / Universidad de La Pampa, 2007.
- MENESES, Guillermo Alonso y Cristian Arnulfo Ángeles Salinas, "La juventud mixteca en Tijuana. Educación, desarrollo, discriminación y *neo indianidad*", en *Frontera Norte*, vol. 26, núm. 51, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, enero-junio de 2014.
- MOGUEL, Julio, "Las claves del zapatismo ", *Fractal*, n° 8, año 2, volumen III, enero-marzo, 1998.
- NAVARRO SMITH, Alejandra, "Cucapás, derechos indígenas y pesca. Dilemas del sistema productivo pesquero vis a vis las políticas de conservación de las especies en el Golfo de California", en *Revista Chilena de Antropología Visual*, Santiago de Chile, núm. 12, 2008.
- _____, "Pescadores cucapá contemporáneos: investigación y video colaborativo en un escenario de conflicto", en *Horizontes Antropológicos*, Año 19, no. 39, Porto Alegre, enero-junio 2013.
- NAVARRO SMITH, Alejandra y Sergio Cruz Hernández, "Territorio y prácticas culturales amenazadas en pueblos yumanos en Baja California", en *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Núm.5, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, México, 2015.
- NIÑO, Lya, "Movilidad social en San Quintín: el caso de las trabajadoras agrícolas indígenas inmigrantes", en *Clío*, Nueva Época, vol. 6, núm. 36, 2006.
- NIÑO CONTRERAS, Lya Margarita, José Moreno Mena y Amalia Tello Torralba, "La Casa de la Mujer Indígena en San Quintín: experiencia de creación, obstáculos y retos", en *Diario de Campo. Los jornaleros agrícolas de Baja California*, Año 3, núm. 12, Tercera Época, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Cultura, enero-marzo de 2016.

PINEDA C., Roberto, "El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas", en *Baukara 2. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Bogotá, julio-diciembre 2012.

SAMANIEGO LÓPEZ, Marco Antonio, "El control del río Colorado como factor histórico. La necesidad de estudiar la relación tierra/agua", en *Frontera Norte*, vol. 20, núm. 40, Tijuana, Baja California, julio-diciembre de 2008.

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Manuel Alejandro y Luis Miguel Rojas Berscia, "Vitalidad lingüística de la lengua paipai de Santa Catarina, Baja California", en *LIAMES*, Núm. 16, Año 1, Campinas, enero-junio, 2016.

SOLO DE ZALDÍVAR, Víctor Bretón, "La politización de la etnicidad en la región andina: apuntes sobre un debate inconcluso", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no. 99, October, 2015.

TAYLOR, Charles "Identidad y reconocimiento", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 7, mayo de 1996.

VELASCO ORTIZ, Laura "Agentes étnicos transnacionales: las organizaciones de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos", en *Estudios Sociológicos*, vol. XX, núm. 2, El Colegio de Michoacán, Distrito Federal, México, mayo-agosto 2002.

_____, "Organización y liderazgo de migrantes indígenas en México y Estados Unidos. El Caso del FIOB", en *Migración y Desarrollo*, vol. 12, núm. 23, Red Internacional de Migración y Desarrollo, Zacatecas, México, julio-diciembre, 2014.

WILDE, Guillermo "La agencia indígena y el giro hacia lo global", en *Historia Crítica*, núm. 69, julio-septiembre, 2018.

Prensa / periódicos

CONGRESO DEL ESTADO DE BAJA CALIFORNIA, *Constitución Política del Estado Libre y soberano del Baja California*. Última reforma 28 de julio de 2017, publicada en el Periódico Oficial del Estado, No. 34, Sección I.

CRUZ AGUIRRE, Javier, “Fallece defensora de los derechos de los jornaleros en San Quintín”, en *La Jornada Baja California*, 20 de enero de 2016.

“DECRETO por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reforma el artículo 2o., se deroga el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 2001.

"DECRETO por el que se expide la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y se abroga la Ley de Creación del Instituto Nacional Indigenista; se reforma la fracción VI y se deroga la fracción VII del artículo 32 de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal; y se reforma el primer párrafo del artículo 5o. de la Ley Federal de las Entidades Paraestatales", en *Diario Oficial de la Federación*, 21 de mayo de 2003.

"DECRETO por el que se expide la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y se abroga la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas", en *Diario Oficial de la Federación*, 4 de diciembre de 2018.

“DECRETO por el que se reforma el Artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, México, 28 de enero de 1992.

DOMÍNGUEZ, Juan Carlos, “Busca ser el primer diputado indígena en BC”, en *ZETA. Libre como el viento*, lunes, 23 mayo, 2016.

GÓMEZ SÁNCHEZ, Lucía, “Lluvias del 93 sentaron cambios”, *El Mexicano*, 1 de julio de 2013.

GONZÁLEZ CESEÑA, Víctor Uziel, “Es Justino Herrera el coordinador del INPI en San Quintín”, en *El Mexicano. Gran Diario Regional*, 21 de enero de 2019.

GONZÁLEZ, Héctor, “San Quintín Dividido”, en *Semanario ZETA*, 24 de abril de 1987.

JIMÉNEZ DÍAZ, José, “Judith Armenta Cruz, regidora indígena de Tecate, cumplirá su período de 3 años”, en *El Mexicano. Gran Diario Regional*, 5 de enero de 2017.

_____, “Nombra Nereida Fuentes a Norma Meza, como jefa de comunidades indígenas en Tecate”, en *El Mexicano. Gran Diario Regional*, 1 de marzo de 2017.

HIJAR, Alberto, “Juchari Uinapikua”, en *El Gallo Ilustrado*, núm. 963, 30 de noviembre de 1980.

LEY, Jorge, “Fidel Sánchez, líder de San Quintín, es candidato plurinominal de Morena”, en *La Jornada Baja California*, 16 de abril de 2019.

"LEY QUE CREA EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA", en *Diario Oficial*, tomo CLXXI, Núm. 29. México, sábado 4 de diciembre de 1948.

MANRIQUE, Blas, “San Quintín: el valle de la muerte”, en *Semanario ZETA*, 18 de enero de 1985.

PÉREZ, Tiburcio, “CIOAC: ¿Independencia sindical?”, en *Semanario ZETA*, 1 de mayo de 1987.

PERIÓDICO OFICIAL. Órgano del Gobierno del Estado de Baja California, tomo LXXXII, núm. 25, Mexicali, Baja California, 10 de septiembre de 1975, p. 46. “Iniciación del expediente sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del núcleo de población denominado Nejí y sus Anexos: El Álamo, Los Cochis, San Pablo, Platero y Calabaza, municipio de Tecate, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXXVIII, núm. 36, México, viernes 21 de febrero de 1975.

REGLAMENTO PARA LA ATENCIÓN a los Pueblos Indígenas en el Municipio de Ensenada, Baja California, *Periódico Oficial del Estado de Baja California*, no. 7, Tomo CXXI, sección 11, 7 de febrero de 2014.

“RESOLUCIÓN SOBRE DOTACIÓN DE EJIDO al poblado de Cañón de los Encinos y San Antonio Necua en Ensenada B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCXCIX, núm. 9, México, miércoles 11 de marzo de 1970.

“RESOLUCIÓN SOBRE DOTACIÓN DE EJIDO al poblado Independencia, en Ensenada, B. Ca.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo, CCXCVII, núm. 43, México, lunes 22 de diciembre de 1969.

- “RESOLUCIÓN SOBRE DOTACIÓN DE EJIDO al poblado La Huerta, en Ensenada, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCLXXXIII, núm. 12, México, viernes 14 de julio de 1967.
- “RESOLUCIÓN SOBRE DOTACIÓN DE EJIDO al poblado San Isidoro, en Ensenada, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCXCV, núm. 11, México, sábado 12 de julio de 1969.
- “RESOLUCIÓN SOBRE PRIMERA AMPLIACIÓN DE EJIDO, solicitada por vecinos del poblado denominado Cañón de los Encinos y San Antonio Necua, ubicado en el Municipio de Ensenada, B. C. (registrada con el número 9674)”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCLIX, núm. 36, México, D. F., martes 22 de abril de 1980.
- “RESOLUCIÓN SOBRE DOTACIÓN DE EJIDO del poblado Tribu Quilihuas, en Ensenada, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCC, núm. 1, México, sábado 2 de mayo de 1970.
- “RESOLUCIÓN SOBRE RECONOCIMIENTO Y TITULACIÓN de bienes comunales del poblado Mayor Indígena Cucapáh, Municipio de Mexicali, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXXI, núm. 16, México, viernes 23 de noviembre de 1973.
- “RESOLUCIÓN SOBRE RECONOCIMIENTO Y TITULACIÓN de bienes comunales del poblado Misión Santa Catarina, Municipio de Ensenada, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXII, núm. 10, México, sábado 13 de mayo de 1972.
- “RESOLUCIÓN SOBRE RECONOCIMIENTO Y TITULACIÓN complementaria de bienes comunales del poblado denominado Misión de Santa Catarina, ubicado en el Municipio de Ensenada, B. C. (Reg.-4601)”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCLXXV, núm. 38, México, miércoles 22 de agosto de 1984 (segunda sección).

“RESOLUCIÓN SOBRE RECONOCIMIENTO Y TITULACIÓN de bienes comunales del poblado Juntas de Nejí y Anexos, municipio de Tecate, del Estado de Baja California”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXXXI, núm. 44, Duodécima Sección, México, viernes 29 de agosto de 1975.

“RESOLUCIÓN SOBRE DOTACIÓN DE EJIDO, solicitada por vecinos del poblado denominado Pai-Pai, Municipio de Ensenada, B. C.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCXXXVII, núm. 30, México, miércoles 11 de agosto de 1976.

“RESOLUCIÓN SOBRE PRIMERA AMPLIACIÓN DE EJIDO, solicitada por vecinos del poblado denominado Pai Pai, ubicado en el municipio de Ensenada, B. C.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo CCCLXXXIX, núm. 30, México, D. F., viernes 12 de abril de 1985.

“SANCIONARAN A JORNALEROS DE BC por participar en manifestación violenta”, en *El Informante*, México, viernes 10 de diciembre de 1999.

VELASCO PEGUEROS, Blanca Alejandra, “De la “extinción” a la visibilidad: la lucha del pueblo cochimi”, en Armando Bartra (coordinador), *La Jornada del campo. Nortes. Suplemento informativo de La Jornada*, Número 120, Año X, 17 de septiembre de 2017.

XVIII LEGISLATURA Constitucional del Estado de B. C., “DECRETO No. 435 mediante el cual se aprueba la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California”, *Periódico Oficial del Estado de Baja California*, Mexicali, Baja California, Tomo CXIV, No. 44, 26 de octubre de 2007.

XXII LEGISLATURA CONSTITUCIONAL DEL ESTADO de Baja California, “DECRETO No. 12 mediante el cual se incorpora la reforma al Artículo 7 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Baja California”, *Periódico Oficial del Estado de Baja California*, Mexicali, Baja California, Tomo CXXIV, No. 1, 06 de enero de 2017.

Tesis

BUSTILLO MARÍN, Roselia, *El reconocimiento por la otredad indígena basada en el respeto a su identidad*”, tesis para obtener el grado de Maestra en Derechos Humanos, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2006.

- CACCAVARI GARZA, Eva, *Los kiliwas y su pacto de vida. Identidad, territorio y resistencia de un grupo yumano*, tesis de maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad de México, marzo de 2012.
- CASTORENA URBALEJO, Olga Lorenia, *La ciudad como espacio vivido: mixtecos de Guerrero en Tijuana*, Tesis para optar por el grado de Maestría en Geografía Humana, El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios en Geografía Humana, La Piedad, Michoacán, 15 de mayo de 2009.
- CHÁVEZ VALENCIA, José Atahualpa, *Cherán K'eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial*, tesis de maestría en Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Facultad de Historia, Morelia, Michoacán, marzo de 2016.
- ENKERLIN PAUWELLS, Luise Margarete, *La lucha por la tierra y la identidad étnica en San Pedro Amuzgos, Oaxaca*, tesis para obtener el título de Licenciado en Antropología Social, UAM Iztapalapa, 1984.
- ESPINO TORRES, Donna Melissa, *Del Istmo de Tehuantepec a Baja California: experiencia migratoria y la reconstrucción de pertenencia en familias zapotecas en Ensenada*, tesis para optar al grado de maestra en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Unidad Golfo, Xalapa, Veracruz, agosto de 2015.
- FRANCO MARTÍN, Hernán, *Discursos institucionales e identidad étnica en los yumanos de Baja California*, tesis de maestría en Estudios Culturales, Universidad Autónoma de Baja California / Instituto de Investigaciones Culturales-Museo.
- GONZÁLEZ AGUIRRE, José Igor Israel, *El turismo alternativo como una vía para el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas nativas de B. C.: San José de la Zorra y San Antonio Necua*, tesis de maestría en Desarrollo Regional, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, 01 de septiembre del 2000.
- JASSO MARTÍNEZ, Ivy Jacaranda, *Los movimientos indígenas, un marco para el análisis de las construcciones identitarias. La Organización Nación Purhépecha (Michoacán) y Servicios del Pueblo Mixe (Oaxaca)*, tesis para

optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales, especialidad en Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, febrero de 2008.

LÓPEZ BARCENAS, Francisco, *Yosotatu: la lucha por la tierra y la autonomía*”, tesis de maestría en Desarrollo Rural, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2004.

MONTAÑO RODRÍGUEZ, Max Isaí, *Ser cucapá: experiencias del ser indígena en Mexicali*, tesis para optar por el grado de maestro en estudios socioculturales, Universidad Autónoma de Baja California / Instituto de Investigaciones culturales-Museo, Mexicali, Baja California, agosto de 2015.

MORALES CORTEZ, Ana Paola, *Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del desierto central de Baja California. Siglo XVIII al presente*, tesis para obtener el grado de maestra en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, México, 2016.

MORALES MALES, Pablo Patricio, *Territorio y cultura en la comunidad kumiai de San José de la Zorra, Baja California: aportes etnoecológicos para la gestión ambiental comunitaria*, tesis de maestría en Administración Integral del Ambiente, El Colegio de la Frontera Norte / Centro de Investigación Científica y de Educación Superior de Ensenada (CISESE), Tijuana, Baja California, septiembre, 2000.

RENTERÍA RUIZ, Irma Daniela, *Practicar la interculturalidad en una escuela indígena. La diferencia y diversidad cultural en el Valle de San Quintín, Baja California*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Regionales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, México, 2018.

SERRANO BARRERA, Rogelio, *El programa bracero en Michoacán: 1942-1964. Penurias e irregularidades administrativas*, Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia con opción en Historia de América, Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, agosto de 2008.

URBALEJO CASTORENA, Olga Lorenia, *La ciudad como espacio vivido: mixtecos de Guerrero en Tijuana*, tesis de maestría en Geografía Humana, El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios en Geografía Humana, La Piedad Michoacán, 15 de mayo de 2009.

VELASCO PEGUEROS, Blanca Alejandra, *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*, tesis para optar por el grado de maestra en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, septiembre del 2017.

VELOZ CONTRERAS, Areli, “*Aquí si hay trabajo para mujeres*”. *Experiencias y significados del trabajo para las mujeres purépechas que laboran en las maquiladoras de Tijuana*, tesis de maestría en Estudios Sociales Líneas en Estudios Laborales, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, noviembre 2008.

VILLAREAL ROSAS, Jaramar, *Efectos de la degradación del río Hardy en los modos de vida en el Mayor Cucapá, 1950-2014*, tesis de maestría en Desarrollo Integrado del Ambiente, El Colegio de la Frontera Norte / Centro de Investigación Científica y de Educación Superior de Ensenada, Tijuana, Baja California, México, 2014.

Recursos digitales

“ABANDERA MC A JUDITH ARMENTA como su candidata al Distrito VI”, en *Códice. Panorama informativo de Baja California*, 10 de abril de 2019. <http://codiceenlinea.com/2019/04/10/abanderado-mc-a-judith-armenta-como-su-candidata-al-distrito-vi/>.

“ACUERDO por el que se establece veda temporal para la captura de curvina golfinia (*Cynoscion othonopterus*), en las aguas marinas y estuarinas de jurisdicción federal de la reserva de la biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, durante el periodo del 1 de mayo al 31 de agosto de cada año”, *Diario Oficial de la Federación*, 25 de agosto de 2005. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=2090294&fecha=25/08/2005.

ALARCÓN-CHÁIRES, Pablo, *Etnoecología de los indígenas p'urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*, Morelia, Michoacán, UNAM / Centro de Investigaciones en Ecosistemas, julio de 2009. <http://etnoecologia.uv.mx/json/imagenesjson/ETNOPURE.pdf>.

“ALGO DE HISTORIA PARA RECORDAR...”, en *Volcanes. Información dinámica para todos*, 3 de noviembre de 2017. <http://volcanes.info/2017/11/03/algo-de-historia-para-recordar-3/>.

ARAGÓN, Olga y Javier Cruz, “Se estanca negociación de gobierno con trabajadores agrícolas”, en *La Jornada Baja California*, 13 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/13-05-2015/se-estanca-negociacion-de-gobierno-con-trabajadores-agricolas>.

ARZAVE, Francisco, “Mónica González Portillo, delegada Instituto Nacional de Pueblos Indígenas”, en *YouTube*, 25 de febrero de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=f-ZmM9RA8Ms>.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO de los Pueblos Indígenas, *Catálogo de Localidades Indígenas*, 2010. <http://www.cdi.gob.mx/localidades2010-gobmx/>.

CORNEJO, Jorge Alberto, "Incendian jornalero instalaciones del rancho ABC, en San Quintín". <https://www.jornada.com.mx/1999/12/09/est1.html>.

“CRECE CONFLICTO EN BAJA CALIFORNIA: jornaleros bloquean carretera Transpeninsular”, en <http://www.proceso.com.mx/398726/jornaleros-bloquean-carretera-transpeninsular>.

“DECRETO por el que se declara área natural protegida con el carácter de Reserva de la Biosfera, la región conocida como Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, ubicada en aguas del Golfo de California y los municipios de Mexicali, B.C., de Puerto Peñasco y San Luis Río Colorado, Son”, 10 de junio de 1993. <http://www.conanp.gob.mx/sig/decretos/reservas/Altogolfo.pdf>.

“DENUNCIAN CUCAPÁS RETENCIÓN injustificada de producto pescado”, *Uniradio Informa*, 22 abril de 2012. <http://www.uniradioinforma.com/noticias/bajacalifornia/112235/denuncian-cucapas-retencion-injustificada-de-producto-pescado.html>.

DÍAZ, Gloria Leticia, “En San Quintín, rebelión contra un Porfiriato del siglo XXI”, en *Proceso*, 28 de marzo de 2015. <http://www.proceso.com.mx/399677/en-san-quintin-rebelion-contra-un-porfiriato-del-siglo-xxi>.

DOMÍNGUEZ, Juan Carlos, “Rebelión en San Quintín”, en *Proceso*, 21 de marzo de 2015. <http://www.proceso.com.mx/399069/399069-rebelion-en-san-quintin>.

“DÓNDE QUEDO LA CIOAC?”, en *Volcanes. Información dinámica para todos*, 15 de mayo de 2015. <http://volcanes.info/2015/05/15/donde-quedo-la-cioac/>.

“EL PUEBLO INDÍGENA CUCAPÁ decide realizar el bloqueo”, en *desinformémonos. Periodismo desde abajo*, Mexicali, B. C. 22 de abril de 2012. <https://desinformemonos.org/el-pueblo-indigena-cucapa-decide-realizar-el-bloqueo-mexicali-b-c-a-21-de-abril-de-2012/>.

"ENCUESTA INTERCENSAL 2015", en *Instituto Nacional de Geografía y Estadística*. <http://www.beta.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>.

ESTRADA RAMÍREZ, Arnulfo y Leonor Farlow Espinoza, *Diccionario práctico de la lengua kiliwa*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/diccionario_kiliwa.pdf.

GERMOND-DURET, Celine, “Tradition and modernity: an obsolete dichotomy? Binary thinking, indigenous peoples and normalization”, en *Third World Quarterly*, 17 de febrero de 2016. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01436597.2015.1135396>.

“GOBIERNO COMPROMETE \$200 diarios para jornaleros”, en *La Jornada Baja California*, 14 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/14-05-2015/gobierno-compromete-200-diarios-para-jornaleros>.

GÓMEZ, Magdalena, “Consejos supremos en tiempos neoliberales”, en *La Jornada en línea*, martes 25 de julio del 2017. <http://www.jornada.unam.mx/2017/07/25/politica/016a1pol>.

<http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/bc/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=02>.

<http://www.milapa.org/objetivos.html>.

http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=13.

INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2010. Tabuladores Básicos: lengua indígena. Baja California*. <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/default.html>.

JAIIME, Axel, “Se registra Norma Meza Calles como aspirante a la alcaldía de Tecate”, en *Horizonte Informativo*, 10 de abril de 2016. <https://www.horizonteinformativo.info/se-registra-norma-meza-calles-como-aspirante-a-la-alcaldia-de-tecate/>.

- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, “Las autonomías indígenas en América Latina”. <http://www.lopezbarcenass.org/sites/www.lopezbarcenass.org/files/AutonomiasIndigenasenAmerica.pdf>.
- MALDONADO MARTÍNEZ, Manuel, “Constituyen nativos de BC un Gobierno Indígena Pluricultural”, en *4 Vientos. Periodismo en red*, La Jornada B. C., 21 de octubre, 2016. <http://www.4vientos.net/2016/10/21/constituyen-nativos-un-gobierno-indigena-pluri-cultural/>.
- MARTÍNEZ, Fabiola, “STPS, sin atribuciones para imponer alzas salariales a jornaleros”, en *La Jornada Baja California*, 16 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/16-05-2015/stps-sin-atribuciones-para-imponer-alzas-salariales-jornaleros>.
- MARTÍNEZ, Gabriela, “Sin Garantía, promesa de 200 pesos diarios a jornaleros”, en *La Jornada Baja California*, 18 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/18-05-2015/sin-garantia-promesa-de-200-pesos-diarios-jornaleros>.
- MATÍAS ALONSO, Marcos, “La gubernatura indígena: pantomima del PRP”, en *SERVINDI. Comunicación intercultural para un mundo más humano y diverso*. <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/10/10/2017/la-gubernatura-indigena-pantomima-del-pri>.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribuales. Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribuales en los países independientes*, Ginebra, 1957. http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107.
- PÉREZ ALFONSO, Jorge A., “Toman triquis consulado de EU en Oaxaca como apoyo a San Quintín”, en *La Jornada Baja California*, 14 de mayo de 2015. <http://jornadabc.mx/tijuana/14-05-2015/toman-triquis-consulado-de-eu-en-oaxaca-como-apoyo-san-quintin>.
- PÉREZ TEJEDA PADILLA, David, “Logran acuerdos los cucapá, pero el gobierno sigue criminalizando sus protestas en Mexicali”, en *Vientos. Periodismo en red*, 21 de mayo, 2014. <http://www.4vientos.net/2014/05/21/logran-acuerdos-los-cucapa-pero-el-gobierno-sigue-criminalizando-sus-protestas-en-mexicali/>.

PÉREZ U., Matilde, “Si no pescamos no existimos, reclamo de indígenas cucapás a la Sagarpa”, en *La Jornada en línea*, viernes 27 de abril de 2012. <http://www.jornada.unam.mx/2012/04/27/politica/020n2pol>.

PORTAL DIGITAL, “Entrevista con Gobernador Nacional Indígena: Hipólito Arriaga Pote”, publicado el 24 de junio del 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=T5xJsYnmt6A>.

PRESIDENCIA DEL CONGRESO DE BAJA CALIFORNIA, *Dictamen No. 124*, 22 de septiembre del 2016. http://www.congresobc.gob.mx/Parlamentarias/Dictamen/124_GOBER_22SEP2016.pdf.

PRESIDENCIA DEL CONGRESO del Estado de Baja California, *Iniciativa de ley que crea el Parlamento Indígena del Estado de Baja California*, 15 de junio de 2017. http://www.congresobc.gob.mx/contenido/LegislacionEstatal/Parlamentarias/Documento/INILEY_CATALINOZAVALA_15JUN2017.pdf.

PROGRAMA ANUAL DE TRABAJO 2017. *Radiodifusoras culturales indígenas. Estación de radio XEQIN “La Voz del Valle”*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, febrero 2017. http://www.spr.gob.mx/registro_nmedios/pdf/cdi/programa_anual/PAT_2017_XEQIN_BC.pdf.

“PUEBLO CUCAPÁ: si no pescamos, no existimos”, en *Boca de Polen A. C. Red de Comunicadores*, 9 de mayo de 2012. <http://bocadepolen.org/web/pueblo-cucapa-si-no-pescamos-no-existimos/>.

“RECOMENDACIÓN 8. Caso de los habitantes de la comunidad indígena cucapá”, *Comisión Nacional de los Derechos Humanos-México*, México, D. F. 2002. http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/2002/Rec_2002_008.pdf.

SECRETARÍA DE AGRICULTURA, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, “ACUERDO por el que se establece la cuota de captura para el aprovechamiento de curvina golfina (*Cynoscion othonopterus*), en aguas de jurisdicción federal del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado para la temporada 2011-2012”, *Diario Oficial*, martes 25 de octubre de 2011. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/105133/08_Acuerdo_Cuota_Curvina_DOF_25_oct._11.pdf.

“SI NO PESCAMOS, NO EXISTIMOS: Cooperativa Indígena Cucapá”, en *La Coperacha*, Ciudad de México, 27 de mayo de 2014.
<http://lacoperacha.org.mx/cooperativa-indigena-cucapa-pesca.php>.

SISTEMA DE CONSULTA de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales. Tribu Kiliwa.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:159.

_____, Comunidad Indígena Paipai.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:136.

_____, Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:153.

_____, Asesoría Y Defensa De Los Derechos Indígenas.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:152.

_____, Asociación Chaman, Unidos Por Nuestras Raíces.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:141.

_____, Mujeres Paipai Unidas Trabajando (Murshi Paipai Chiunk Trchach).
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:137.

_____, Fondo Regional De Mujeres Nativas (El Despertar De Nativas De Baja California).
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:135.

_____, Organización Kumiai.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:138.

_____, Comunidad Paipai San Isidoro.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:140.

_____, Frente Nacional Indígena Campesino (FNIC).
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:146.

_____, Frente Indígena Campesino Popular.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:158.

_____, Centro Estatal De Asuntos Indígenas.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3::NO::P3_ID:134.

_____, Asociación Mixteca De Santa Julia.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:157.

_____, Frente Indígena Migrante De Uitepec.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:139.

_____, Movimiento De Unificación De Jornaleros Indígenas del Valle de San Quintín.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:148.

_____, Girasoles Del Sur.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:160.

_____, Consejo Indígena A. C.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:156.

_____, Asociación San Rafael.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:164.

_____, Organización Social Pueblos Indígenas.
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:151.

_____, Movimiento Unificación Lucha Indigenista (MULI).
http://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:::NO::P3_ID:155.

SOTO, Angélica Joselyn, “Policía estatal desató violencia en San Quintín; iba por líderes jornaleros, acusa”, en *Proceso*, 11 de mayo, 2015.
<http://www.proceso.com.mx/403931/policia-de-bc-desato-violencia-en-san-quintin-iba-por-lideres-jornaleros-acusan>.

_____, “Un año de promesas incumplidas para jornaleras de San Quintín”, en *Proceso*, 17 de marzo de 2016, <http://www.proceso.com.mx/433822/ano-promesas-incumplidas-jornaleras-san-quintin>.

SOTO GAMBOA, Ángel, “Historia del presente; estado de la cuestión y conceptualización”, en *Historia Actual Online (HAOL)*, Núm. 3, invierno, 2004. <https://historia-actual.org/Publicaciones/index.php/hao/issue/view/3>.

“SURGE MOVIMIENTO CONTRA JORNALEROS de San Quintín”, en *Proceso*, 31 de marzo de 2015. <http://www.proceso.com.mx/399905/surge-movimiento-contrajornaleros-de-san-quintin>.

VELASCO PEGUEROS, Blanca Alejandra, “México: la lucha por la memoria y la tierra del pueblo cochimí”, en *BIO DIVERSIDAD LA*, 22 de diciembre de 2016. http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Mexico_La_lucha_por_la_memoria_y_la_tierra_del_pueblo_cochimi.

VILLARINO RUIZ, Oscar, “Notas para la historia de los jornaleros del Sur de Ensenada”, en *Vientos. Periodismo en red*, 24 de marzo de 2015. <http://www.4vientos.net/2015/03/24/racismo-contra-jornaleros-indigenas-en-bc-un-enfoque-legal-e-historico/>.

ZOLLA, Carlos y Emiliano Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, UNAM. <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?numpre=73>.

Bibliografía

ACOSTA MONTOYA, David, *Precursores del agrarismo y el asalto a las tierras en el estado de Baja California*, Instituto de Investigaciones Históricas del Estado de Baja California.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Obra Antropológica Completa*, tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

ALCERRECA, Luis G., *La resolución del problema agrario en la Baja California Norte. XV congreso Nacional de Sociología, Tepic, Nayarit, 9 al 23 de octubre de 1964*, México, D. F., 1964.

ALGUNOS ASPECTOS DEL PROBLEMA AGRARIO en el territorio norte de la Baja California, Mexicali, Baja California, México, 1937.

APPADURAI, Arjun, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, España, Fondo de Cultura Económica, 2001.

ARAGÓN ANDRADE, Orlando, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo 4 constitucional de 1992*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado Facultad de Derecho / Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

ARAGÓN ANDRADE, Orlado y Gladys Montero Tapia, “Los pueblos indígenas ante la Constitución de Michoacán”, en Orlando Aragón Andrade (Coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México,

División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales- UMSNH / Secretaria de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán / Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas de la Universidad Michoacana / Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior / Congreso del Estado de Michoacán. LXXI Legislatura, 2008.

ARÓSTEGUI, Julio *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, España, Alianza Editorial, 2004.

ASSIES, Willem, “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, en Willem Assies, Gemma Van der Haat y André Hoekema (editores), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999.

AZCONA, Jesús, “Política y cultura: las minorías étnicas”, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.

BACON, David, *Hijos del libre comercio. Deslocalizaciones y precariedad*, España, Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, 2003.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1997.

BARTRA, Armando y Gerardo Otero, “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”, en Sam Moyo y Paris Yeros (coordinadores), *Recuperando la Tierra. El surgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.

BENGOA, José, *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000.

CASTELL, Manuel, *La era de la información*, Vols. I, II y II, Madrid, Alianza, 2001.

CASTETTER, Edward F. y Willis H. Bell, *Yuman Indian Agriculture. Primitive Subsistence on the Lower Colorado and Gila River*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1951.

CHARTIER, Roger *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Claudia Ferrari (trad.), Barcelona, Gedisa, 2005.

- CLARK ALFARO, Víctor, *Mixtecos en frontera*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.
- COMAROFF, John L. y Jean, *Etnicidad S. A.*, España, Katz Editores, 2011.
- COMISIÓN NACIONAL para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, “Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, en *Cuadernos de Legislación Indígena*, México, CDI, 2003.
- _____, *Lenguas indígenas en riesgo: kiliwa. Cantos de Trinidad Ochurte*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.
- CONTRERAS MORA, Francisco *El movimiento agrario en el territorio norte de la Baja California*, 1987.
- CORONA CARAVEO, Yolanda y Carlos Pérez y Zavala, “Resistencia e identidad como estrategias para la reproducción cultural”, en *Anuario 2002*, UAM-X, México, 2003.
- COUBES, Marie Laure, Rafael Vela y Laura Velasco, “Integración espacial y sociocultural de la población indígena a la vida urbana”, en Laura Velasco Ortiz (Coordinadora), *Tijuana indígena. Estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2010.
- DE LA CADENA, Marisol y Orin Starn, “Introducción”, en Marisol de la Cadena y Orin Starn (editores), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos UMIFRE, 2010.
- DE LA PEÑA, Guillermo, “Los nuevos intermediarios étnicos, el movimiento indígena y la sociedad civil: dos estudios de caso en el Occidente mexicano”, en Evangelina Dagnino, Alberto J. Olvera y Aldo Panfichi (coordinadores), *La disputa por la construcción democrática de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica / CIESAS / Universidad Veracruzana, 2006.
- DE MARINIS, Pablo, “Introducción: la comunidad en la teoría sociológica”, en Pablo de Marinis (coordinador), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012.

DIETZ, Gunther, “Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multi-étnica”, en Nancy Grey Postero y Leon Zamocs (editores), *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2005.

_____, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1999.

DUBET, Françoise, *La experiencia sociológica*, España, editorial Gedisa, 2007.

DUBEY, Madhu, “Geografías posmodernas”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coordinadores), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México / Centro de Estudios de Asia y África, 2004.

FÁBREGAS PUIG, Andrés, “Presentación”, en Manuel Lisbona Guillén (editor), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005.

FAZIO VENGOA, Hugo, *La historia del tiempo presente: historiografía, problemas y métodos*, Bogotá, Universidad de los Andes / Ediciones Uniandes, 2010.

FAZIO VENGOA, Hugo y Luciana Vargas, *El presente del Medio Oriente. Una lectura en clave histórica*, Bogotá, Colombia, Universidad de los Andes / Facultad de Ciencias Sociales / Departamento de Historia / Ediciones Uniandes, 2016.

FERNÁNDEZ GUZMÁN, Eduardo, *Migración internacional en un pueblo michoacano. Retorno e inversión migrante (1982-2008): el caso de Huandacareo*, México, Pearson Educación, 2011.

GARDUÑO, Everardo, “From invented to imagined and invisible communities: mobility, social networks and ethnicity among the yuman of Baja California”, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo UABC, Mexicali, Baja California, México, 2009.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, España, Editorial Gedisa, 1997.

- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto, “Paradigmas de identidad”, en Aquiles Chihu Amparán (coordinador) *Sociología de la identidad*, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.
- GÓMEZ DE SILVA CANO, Jorge J., *El derecho agrario mexicano y la Constitución de 1917*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas / Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2016.
- GÓMEZ ESTRADA, José Alfredo, *La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios*, México, Universidad Autónoma de Baja California, 2000.
- GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto, “El artículo segundo constitucional. Los derechos de los pueblos indígenas en México”, en Orlando Aragón Andrade (Coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales- UMSNH / Secretaria de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán / Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas de la Universidad Michoacana / Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior / Congreso del Estado de Michoacán. LXXI Legislatura, 2008.
- GROSSBERG, Lawrence, “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (coordinadores), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu Eds., 2003.
- HALL, Stuart “Introducción: ¿quién necesita identidad?”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (coordinadores.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires / Madrid, Amorrortu Eds., 2003.
- _____, *Sin garantías. Trayectorias y problemas en estudios culturales*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Instituto de Investigaciones Sociales y Culturales. Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Peruanos / Envién editores, 2010.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis y Ramón Vera Herrera (compiladores), *Acuerdos de San Andrés*, México, Ediciones Era, 1998.
- HOBSBAWM, Eric, “Introducción: la invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, España, Editorial Crítica, 2002.

_____, "La guerra fría", en *Historia del siglo XX*, Argentina, CRÍTICA, 1999.

KUPER, Adam *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001.

LACAPRA, Dominick "Experiencia e identidad", en *Historia en tránsito*, teoría crítica, México/Buenos Aires: FCE, 2006.

LEGASTE, Françoise, "La emergencia de "neocomunidades" étnicas en Tijuana", en María Eugenia Anguiano Téllez y Muguel J. Hernández Madrid (editores), *Migración internacional e identidades cambiantes*, México, El Colegio de Michoacán / EL Colegio de la Frontera Norte, 2002.

LEGASTE, Françoise, *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / El Colegio de la Frontera Norte, 2011.

LEGASTE, Françoise y Tiburcio Pérez Castro, "Una escuela bilingüe, ¿para quién? El caso de los migrantes indígenas en Baja California, en Françoise Lartigue y André Quesnel, (Coordinadores.), *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Institut de Recherche pour le Développement / Miguel Ángel Porrúa, 2003.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, *Legislación y derechos indígenas en México*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria / Cámara de Diputados LXI Legislatura, 2010.

_____, *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2009.

MANDRINI, Raúl J., *América aborigen: de los primeros pobladores a la invasión europea*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.

_____, "Hacer historia indígena: el desafío de los historiadores", en Raúl J. Mandrini y Carlos D. Paz (editores), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales / Centro de Estudios de Historia Regional / Universidad Nacional del Sur, 2002.

- MÁRQUEZ JOAQUÍN, Pedro (editor), *¿Tarascos o P'urhepechas? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Morelia, Michoacán, México, UMSNH / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Intercultural Indígena de Michoacán / El Colegio de Michoacán / Grupo Kw'áiskuyarhani de Estudios del Pueblo Purhépecha, 2007.
- MATOS MAR, José, *Desborde popular y crisis del Estado. Veinte años después*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.
- MEJÍA PIÑEROS, María Consuelo, y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Pablo González Casanova (coordinador), México, Siglo Veintiuno Editores / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 1987.
- MIXCO, Mauricio J., “Características tipológicas de las lenguas yumanas”, en Gerardo López Cruz y José Luis Moctezuma Zamarrón (compiladores.), *Estudios de lingüística y sociolingüística*, Hermosillo, Universidad de Sonora / INAH, 1994.
- _____, *Kiliwa del Arroyo de León, Baja California*, México, El Colegio de México, 1996.
- OLMOS AGUILERA, Miguel, “La música kumiai de la tradición yumana de Baja California”, en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Kumiais. Homenaje a Gloria Castañeda Silva, cantante kumiai*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.
- OLVERA JIMÉNEZ, Isidro, “Constituciones estatales y derechos indígenas”, en Jorge Alberto González Galván (coordinador), *Constitución y derechos indígenas*, México, Universidad Autónoma de México, 2002.
- ORDOÑEZ CIFUENTES, José Emilio, “Antecedentes doctrinarios del derecho internacional público moderno: integracionismo e indigenismo de participación”, en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *Boletín 2007. La OIT y los pueblos indígenas y tribales*, Ginebra, 2007.

- ORTIZ, Renato, *Mundialización y cultura*, Colombia, Convenio Andrés Bello, 2004.
 Jorge Larraín, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, Chile, LOM Ediciones, 2005.
- PLANT, Roger, “Los derechos indígenas y el multiculturalismo latinoamericano: lecciones del proceso de Paz en Guatemala”, en Willem Assies, Gemma Van der Haat y André Hoekema (editores), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999.
- RIONDA RAMÍREZ, Luis Miguel, *Y jalaron pa'l norte...migración, agrarismo y agricultura en un pueblo michoacano: Copándaro de Jiménez*, México, El Colegio de Michoacán / Asociación Mexicana de Población, 1986.
- RUIZ MONDRAGÓN, Laura y Lorena Vargas Rojas, *Centro de Investigación, información y Documentación de los Pueblos Indígenas de México. Guía General*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / CIESAS, 2003.
- SAMANIEGO LÓPEZ, Marco Antonio *Nacionalismo y revolución: los acontecimientos de 1911 en Baja California*, México, Centro Cultural Tijuana / Universidad Autónoma de Baja California, 2008.
- SÁMANO RENTERÍA, Miguel Ángel, "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis", en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (Coordinador), *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho. XII Jornadas Lascasianas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- SÁNCHEZ, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- SÁNCHEZ OGÁS, Yolanda, *A la orilla del río Colorado. Los cucapá*, Mexicali, Baja California, editorial Salcar, 2001.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis, *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, Jalisco, INI / CONACULTA, 2002.
- SARMIENTO SILVA, Sergio, “El movimiento indio mexicano y la reforma del Estado”, en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los*

pueblos indígenas en México. Un panorama, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008.

STACK, Trevor, “Ser ciudadano y ser indígena, entre el Estado de derecho y el vivir en sociedad”, en Jorge Uzeta (editor), *Identidades diversas, ciudadanías particulares. Reflexiones sobre la relación entre “ser indígena” y “ser ciudadano”*, México, El Colegio de Michoacán / Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”, 2013.

TAYLOR, Charles *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993.

TORTEROLA, Emiliano, “Lazo social y metrópolis. La comunidad en los orígenes de la sociología urbana: George Simmel y Robert E. Park”, en Pablo de Marinis (coordinador), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012.

TREVIGNANI GAGNETEN, Virginia, *La construcción de comunidad como utopía y como distopía. Villa del Parque y Campo Herrera (Argentina, 1967-1999)*, México, FLACSO México / Plaza y Valdés Editores, 2004.

URBALEJO CASTORENA, Olga Lorenia, “Modos de vida indígena en la ciudad transnacional”, en Federico Besserer y Raúl Nieto (editores), *La ciudad transnacional comparada: modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Juan Pablo Editor, 2005.

_____, “Un santo de mi devoción. El festejo a San Francisco de Asís entre los mixtecos de Guerrero en Tijuana”, en Rosalba Díaz, Carmen Díaz, Mario Martínez (coordinadores), *Migración y cultura popular*, Unidad Académica de Antropología social, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México, 2013.

UZETA, Jorge, “Comunidad, Estado y agroindustria en Santa Ana Pacueco, Guanajuato”, en José Eduardo Zárate Hernández (editor), *Bajo el signo del Estado*, México, El Colegio de Michoacán, 1999.

_____, “Mediación política y orden social: El Consejo Estatal Indígena de Guanajuato”, en Jorge Uzeta y José Eduardo Zárate (editores), *Los lenguajes de la fragmentación política*, México, El Colegio de Michoacán, 2016.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis, “El indigenismo ha muerto ¿Viva la gestión étnica?”, en Andrew Roth Seneff (editor), *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano. Volumen II Soberanías y esferas ritualizadas de intercambio*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2011.

_____, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

VELASCO ORTIZ, Laura, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos (los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)*, México, El Colegio de México / El Colegio de la Frontera Norte, 2002.

_____, *Tijuana indígena: estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2010.

_____, (coordinadora), *Condiciones de vida e integración social de la población indígena en el municipio de Tijuana*, Baja California, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.

VELASCO, Laura, Christian Zolniski y Marie-Laure Coubés, “Por un terreno propio: movilización laboral e independencia residencial”, en *De jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidad en el Valle de San Quintín*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2014.

VELASCO ORTIZ, Laura y Susana Vargas, “Los agentes de la integración a la ciudad: organizaciones indígenas en Tijuana”, en Laura Velasco Ortiz (Coordinadora), *Tijuana indígena. Estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2010.

YOLANDA Sobero, *Conflictos étnicos: el caso de los pueblos indígenas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid / Facultad de CC. de la Información / Departamento de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales, 1997.

ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo, “Demandas indígenas en la construcción del México moderno”, en Jorge Uzeta (editor), *Identidades diversas, ciudadanías particulares*, México, El Colegio de Michoacán / Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”, 2013.

_____, "La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo", en Manuel Lisbona Guillén (editor), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005.

_____, *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad p'urhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo y Trevor Stack, “Introducción”, en José Eduardo Zárate Hernández (editor), *Bajo el signo del Estado*, México, El Colegio de Michoacán, 1999.

ZÁRATE VIDAL, Margarita, “SOMOS INDIOS DE PAPEL”. Proceso de creación de identidad y comunidad en tres localidades michoacanas (1992-1994)”, en José Eduardo Zárate Hernández (editor), *Bajo el signo del Estado*, México, El Colegio de Michoacán, 1999.

50 AÑOS. *Movimiento Agrario en Baja California. Memoria hemerográfica*, Comisión Estatal para la Conmemoración del Quincuagésimo Aniversario del Movimiento Agrario en Baja California, 1987.

Testimonios orales

Denise Aparicio Miguel, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 23 de octubre de 2017.

Hugo Cortez Lemus, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 9 de mayo de 2017.

Jesús Romero Martínez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de septiembre de 2017.

José Alejo Hernández Romero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 23 de febrero de 2018.

Lázaro Guzmán Aparicio, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Playas de Rosarito, Baja California, 23 de octubre de 2017.

Luisa Ignacia Ramírez Segundo, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 12 de marzo del 2018.

María Lucila Hernández García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 5 de diciembre de 2018.

Maribel Aida Velasco García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 6 de marzo del 2018.

Ocario Vázquez García, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, Tijuana, Baja California, 20 de septiembre de 2017.