

Los desafíos de la identidad étnica en Baja California

Rosa Elba Rodríguez Tomp
Universidad Autónoma de Baja California Sur

Las aristas de un concepto

El tema de las identidades ha sido uno de los más socorridos por los analistas del fenómeno social de los últimos años. En la constante construcción que efectúan las ciencias sociales de objetos de investigación y nuevas formas para abordar problemas, el de la identidad es un tema al que se recurre para representar el punto de vista subjetivo de los actores sociales comprometidos en procesos de interacción.

Su estudio entraña, sin embargo, ciertas dificultades metodológicas, que se originan principalmente en el hecho de que la construcción se realiza a través de recursos que ponen de manifiesto el carácter relacional y valorativo del concepto. Esto significa, por un lado, que la forma en la cual el o los sujetos se reconocen e identifican entre sí es solamente en función de otro que no es reconocido, y, por otro, que los rasgos privilegiados para el establecimiento de identidades no tienen necesariamente que ver con lo que el observador externo puede establecer como características distintivas de un sujeto o un grupo, sino con aquellos valores que sean elegidos como la base subjetiva de una identidad, individual o colectiva, establecida a partir de esa relación con la otredad (Giménez 1996:11-24).

Habremos de preguntarnos entonces, ¿por qué ha sido tan recurrente el número de trabajos que reflexionan en torno a este elusivo y difícil objeto de investigación? La respuesta no es unánime, por supuesto, pero en la mayoría de los casos tiene que ver con una tendencia reciente y manifiesta en las ciencias sociales, consistente en tratar de otorgar voz a los grupos de la sociedad que no han tenido el papel protagónico en la construcción de los estados nacionales que constituyen la mayoría de las formas organizativas de las sociedades modernas. Es el caso de los grupos indígenas en México; colectividades que han sido en tiempos recientes revaloradas como poseedoras de características identitarias especiales que les han permitido permanecer como poblaciones diferenciadas a través de largos y violentos procesos de aculturación.

En el proceso de construcción de los estados nacionales en América Latina, se han manifestado continuamente las diversas alteridades culturales que no corresponden a los modelos impuestos desde posiciones hegemónicas, pero que se han negado sistemáticamente a desaparecer. Así, los pueblos indígenas se manifiestan en el mundo globalizado de hoy día, no como un nuevo fenómeno identitario, sino como una presencia constante que ha desafiado tanto los intentos de subordinación de su identidad a asuntos de orden económico o político, como la reducción de sus posibilidades de desarrollo a lo que Gonzalo Aguirre Beltrán y otros protagonistas del indigenismo de estado de los años 40 y 50, llamaban “la política de la integración social” (Pría 2000:13-22). Hemos de reconocer que las bases para esa permanencia de las identidades no se encuentran en la estabilidad de los elementos que las conforman, puesto que para cualquier comunidad la identidad siempre está en constante reelaboración; en otras palabras, cualquier alusión a esa categoría tiene que estar referida a un proceso y no a una

esencia atemporal. Por otro lado, es muy importante tomar en cuenta que todo proceso de identidad es ideológico y gira en torno a símbolos y su circulación. Por ello es siempre posible establecer en los grupos humanos analizados con base en su identidad las pautas de la interacción, en cuya configuración intervienen procesos ideacionales altamente variables, no sólo entre las culturas, sino también a través del proceso histórico de una misma cultura. La naturaleza de los procesos responde a situaciones y relaciones concretas que se van modificando en la medida en que van cambiando los intereses, negociaciones y alianzas que se establecen en las relaciones sociales. Una de las características más interesantes de los procesos identitarios es que al analizar los elementos de ese juego simbólico es posible desentrañar el uso y reproducción de símbolos que, articulados, constituyen estereotipos; éstos, a su vez, pueden ser considerados por un observador externo como una especie de marcas de identidad.

La identidad étnica en Baja California

Cabe ahora hacer la pregunta: ¿podemos encontrar en el desarrollo histórico de las comunidades nativas de la península de California elementos para afirmar que existen procesos identitarios que se remontan a la época prehispánica y que en ese milenar juego de recomposición, negociación, resistencia y hasta invención han permitido la persistencia de los grupos indígenas existentes? Para intentar responder será necesario hacer una revisión que, por las características de este foro tiene que ser sumaria. Hay que aclarar que para detectar las identidades en el registro histórico el historiador debe confiar en los discursos, ya que el lenguaje ordena la realidad confiriendo significado y valor a la experiencia, creando conocimiento e influenciando la práctica social. Es por ello que algunos académicos han criticado los métodos utilizados por los historiadores de la cultura. La opinión que con más frecuencia entrañan esas críticas expresa que las fuentes y métodos utilizados no pueden producir una historia objetiva y científicamente verificable. En respuesta a esas críticas debemos reconocer que la narrativa construida a partir de una serie de datos no es más que una representación, de las muchas posibles, de una realidad, como también lo son las que se hilvanan a partir de recursos estadísticos y técnicas numéricas que la historia serial, en boga en épocas pasadas, utilizaba para aspirar al estatus de ciencia.

Si consideramos que existe una relación dialéctica entre la permanencia y el cambio en las identidades, es posible entender un transcurrir histórico en el que los indígenas peninsulares, en un ambiente cultural de dominación, tuvieron que adaptarse a la imposición de rasgos pero manteniendo una coincidencia razonable consigo mismos y en relación con sus congéneres que les permitiera una mínima estabilidad y consistencia necesarias para el establecimiento de límites identitarios. Así como la identidad individual se inscribe en una historia personal de vida, la identidad étnica es el resultado de un proceso histórico de configuración. En la etapa precolonial de México cada una de las etnias poseyó una estructura organizativa cuyas bases estaban dadas por una serie de factores entre los cuales eran determinantes la forma como resolvían sus necesidades económicas y el grado de complejidad de sus estructuras sociopolíticas. En el área cultural mesoamericana la situación de los distintos grupos durante el periodo previo a la conquista era de gran inestabilidad, puesto que los señoríos y las metrópolis competían entre sí y se dio el surgimiento de formaciones estatales expansivas que abarcaban a distintos grupos etnolingüísticos (Manzanilla y López 1994). Lo cual supone, como afirma Miguel Bartolomé, “que la filiación lingüística y cultural podía ser independiente de la adscripción política, la que en ocasiones era sólo coyuntural” (Bartolomé 1997:128).

Entre los cazadores-recolectores de la península de Baja California también podemos aplicar las características fundamentales de identidad y territorialidad, aunque con variaciones que tienen que ver con una manera diferente de concebir el espacio. Los límites que existieron entre los diversos grupos que poblaban el territorio peninsular debieron depender, no de procesos expansivos y de dominación como en Mesoamérica, sino de una permanente negociación por los territorios de recorrido que permitían la subsistencia a partir del aprovechamiento óptimo de los recursos alimenticios. Diversos investigadores, basados en fuentes documentales y en los escasos vestigios de las diversas lenguas que se hablaban en el territorio en cuestión a la llegada de los españoles, han intentado una distribución étnica hacia los tiempos del contacto cultural con occidente; sin embargo, las supuestas “fronteras lingüísticas” resultan poco esclarecedoras de la verdadera situación de límites identitarios a la luz de la información que poseemos del periodo colonial, puesto que las relaciones que se dieron entre indígenas y extranjeros, así como las de las parcialidades entre sí no coinciden con ninguna de las divisiones. Por otro lado, como puede juzgarse por la terminología utilizada en los mapas para distinguir a las parcialidades, no son las diferencias que los sujetos y los grupos reconocían sino las formas que utilizaban los conquistadores las que se privilegian. Así tenemos que varias de las divisiones se basan en la sujeción misional, por lo que se menciona a diegueños, cadegomeños, ignacieños y otras clasificaciones similares que no son diferenciaciones significativas cuando tomamos en cuenta los sucesos históricos que reforzaron o debilitaron las formas ancestrales de reconocimiento frente al “otro” a lo largo de todo el periodo colonial y, en el caso de los grupos remanentes en el norte peninsular, hasta nuestros días.

Consideramos mucho más significativa para la definición de límites identitarios la distribución territorial que esos grupos mantuvieron durante la época misional, basada tanto en la apropiación física de los territorios de los que extraían el sustento, como la simbólica, es decir, aquella que cada banda se representaba como un lugar entrañable, ligado a sus orígenes. No podemos olvidar que hablar de territorio implica elucidar los mecanismos de territorialidad, que a su vez se asocian a procesos de reconocimiento, invención o reinterpretación de identidades, sean endógenos o atribuidos (Hoffman y Salmerón 1997:23).

De los pobladores nativos del norte peninsular existen numerosos testimonios que los vinculan al tronco lingüístico yumano y que establecen los nexos existentes entre todos ellos, pero hemos de reconocer que su distribución territorial actual está determinada más por las circunstancias histórico-geográficas que sobrevinieron a la paulatina llegada de los colonizadores que por divisiones tajantes entre ellos. Las manifestaciones de resistencia cultural de estos pobladores han sido constantes y, aunque no todas ellas fueron violentas, significaron una muestra de la voluntad de reconocerse diferentes, pero también del trato violento del que fueron objeto, y por lo tanto, nos permiten establecer que las distintas parcialidades, sin importar diferencias lingüísticas o de otra índole, siempre han encontrado las oportunidades para aliarse entre sí, cuando sus esfuerzos estaban destinados a luchar en contra de los extranjeros. Como es bien sabido, ya desde la época misional habían tenido lugar ataques a los establecimientos destinados a la evangelización; en 1775, por ejemplo, los indios que habían sido identificados como kumiai habían incendiado la misión de San Diego y dado muerte a su misionero, junto con varios soldados y neófitos (AGNM, Californias, vol. 35, edp. Exp. 6, f. 76.). En el documento que establece la culpabilidad de los kumiai en este y otros delitos, se señala también que habían actuado en complicidad con indios cristianos. Al consultar diversas fuentes con respecto a la identidad de este grupo nos encontramos una confusión, ya que algunos autores los hacen coincidir precisamente con los diegueños, mientras que para otros comparten más rasgos con los

cucapá, habitantes del delta del Río Colorado (Hohenthal 2001:12). Una cosa resulta clara, y es que no fue sino hasta bien entrado el siglo XIX que las fuentes comienzan a citar sistemáticamente la filiación étnica de los nativos, mientras que los documentos anteriores sólo hacen distinción entre los cristianos y los gentiles, es decir, una forma de identidad impuesta y no de origen interno. Al terminar el periodo misional, el reconocimiento externo se hacía entre indios mansos y cimarrones. A partir de las leyes de colonización destinadas a la “modernización” y poblamiento de las regiones “deshabitadas” del norte peninsular, todos los grupos indígenas sufrieron pérdidas de territorio. Convenios de colonización, como los celebrados en 1878 y 1888 con Guillermo Andrade, lograron el acaparamiento de tierras en la zona del valle de Mexicali y el delta del Río Colorado, con lo que afectaron tanto a los kumiai del desierto como a los cucapá del delta (Gómez 2000:67-95). Otros latifundistas obtuvieron enormes extensiones en la Laguna Hanson (27,500 hectáreas) y en el Valle de la Trinidad (2,100 hectáreas), territorio ancestral del grupo kiliwa, además de más de 8,000 hectáreas en el Valle de San Rafael y en El Venteadero, con lo que afectaban también a los kumiai (Ochoa 1978:261). En el caso de Andrade, el convenio de 1888 incluía la condición de que dotara a 70 familias cucapá con 10 hectáreas cada una, lo cual no era un requisito desproporcionado, considerando que el trato era por 302,231 hectáreas. Sin embargo esa condición nunca se cumplió y, en consecuencia, los cucapá tuvieron que refugiarse en el sitio llamado El Mayor, que actualmente ocupan. Más adelante, las tierras aledañas fueron vendidas a la Colorado River Land Company, y los cucapá tuvieron que trabajar como sus peones o emigrar a Somerton, Arizona (Bendímez 1999:25).

La compañía denominada International Company of Mexico, mejor conocida como la Compañía Inglesa, llegó a acaparar extensos territorios en el norte de la península, que abarcaban las inmediaciones de Ensenada, San Quintín, Punta Banda, El Sauzal, San Vicente, Valle de las Palmas y Ojos Negros, todos ellos territorios con población indígena que tuvo que restringir su movilidad. No fue sino hasta 1917 que esas concesiones fueron anuladas por la nueva Constitución Mexicana. Pero el proceso de despojo de las diversas comunidades indígenas no terminó con la promulgación de la Carta Magna, pues aunque ya existía en ese conjunto de leyes una base legal para la propiedad comunal: el ejido, ésta no correspondía a las formas de territorialidad de los indígenas de Baja California, acostumbrados a aprovechar, gracias a su conocimiento, la capacidad nutricia de diversos ecosistemas. Como resultado de la aplicación del artículo 27 de la Constitución, muchos oportunistas se apropiaron de las mejores tierras de cultivo (Ochoa 1978:273).

Ante esta situación surge la pregunta: ¿qué hizo posible la subsistencia de grupos diferenciados de indígenas a pesar de los constantes ataques a su identidad y a sus territorios? La respuesta está posiblemente en los mismos mecanismos de redefinición de sus fronteras étnicas que habían utilizado desde tiempos inmemoriales, a través de la base común de su organización, es decir, las bandas conformadas por familias extensas, que son tan flexibles que pueden sobrevivir a cortes, rupturas y separaciones. Encontramos en los testimonios constantes ejemplos de estas prácticas. Uno de ellos resulta interesante, pues nos muestra que existieron formas de renegociación identitaria, que se pusieron en juego a finales del siglo XIX y principios del XX en tierras aledañas a la misión de San Fernando y que involucraban a grupos que habían pertenecido a misiones mucho más antiguas. En ese sitio había tenido su asiento, según el testimonio, una de las más grandes concentraciones indígenas, que “se llamaban Pellejeros y Montes, y decían que por lo que expresaron sus padres y abuelos, llegó a tener de 1,000 a 1,500 indígenas, por haberse incorporado a ésta todos los de la ex misión de Santa María y la mayor parte de los de San Borjas” (Goldbaum 1984:21).

Entre todos los grupos indígenas que a la fecha habitan el norte peninsular, prevalece hasta hoy día el reconocimiento, ciertamente laxo, de los clanes familiares (Meigs 1977:13). Trabajos etnográficos realizados en la primera mitad del siglo XX concuerdan en que la distribución de los grupos en el territorio que nos ocupa no presentaba para los distintos clanes ninguna frontera cerrada antes de que se establecieran las restricciones territoriales modernas, y aún así continuaba, hacia el tiempo en que se elaboraron las etnografías, un flujo constante de grupos entre las sierras y los valles (Hohenthal 2001; Meigs 1939). La evidencia más clara de la extensión territorial que abarcaban los diferentes clanes registrados es que cuando los investigadores trataban de señalar en mapas los territorios abarcados por cada uno obtenían invariablemente una imagen muy dispersa y confusa en la que los nombres de las familias eran compartidos por los kumiai, cucapá, paipai y diegueños (Hohenthal 2001:62).

En una estupezada recopilación de las tradiciones que la memoria kiliwa ha ido acumulando a través de generaciones de contadores de historias, Mauricio Mixco hace notar que los kiliwa mantienen un acusado sentido de sus territorios, lo cual les permite dividir el universo que ellos avizoran, no tanto porque hoy día puedan acceder a él, sino porque su tradición lo reconoce como el mundo que sus ancestros habitaban. Así, este grupo reconoce cuatro regiones: la primera, a la que denominan “donde se va el sol” (*t-kw+nyaa-m*), que equivale a la costa del Pacífico. Esta región limita al este con las colinas costeras (importantes por la existencia de encinos), más allá de las cuales se extiende la segunda región: “las zonas altas” (*yuw-l=+mat*), con la vegetación característica de las partes altas del desierto sonorense. Surge después la “espinas dorsal de la tierra” (*?+mat=?iy=puq*), con sus bosques de pinos y pequeños lagos, tan importantes en el imaginario indígena. En su flanco oriental, las escarpadas Sierras de Juárez y San Pedro Mártir terminan en cañones pronunciados que se precipitan cientos de metros formando oasis (*?+wiiy=puq-l-q*, “en la base de las montañas”), en los que es importante el recurso permanente del agua. Por último, la región costera del golfo de California, donde “las tierras yacen” (*?+mat=yaaq*) (Mixco 1983:1). De la memoria del contador de historias Rufino Ochurte (1890-1977), Mixco pudo recuperar sus palabras, que nos comunican la visión indígena del mundo, antes y después del contacto misional:

Había gente en estas montañas; al este, al oeste; de este lugar se podía caminar al sur hasta llegar al final de la tierra y no había más que “gente sin lavar” [sin bautizar]. Los lugares donde esta gente cocía mezcales y los comía aún están ahí, los lugares donde encontraban agua aún están ahí, sus montañas siguen ahí, pero la gente ya se acabó. Se han estado muriendo, se están muriendo. Ellos vivían aquí en el valle, pero ya no hay gente, sólo esto queda, ya no quedan indios. Pero sus proezas y los lugares donde existieron siguen allí [Mixco 1983].

En un interesante trabajo, Ralph Michelsen analiza cómo puede ser la percepción indígena del espacio geográfico peninsular. Al interrogar a algunos de los ancianos de distintas localidades pudo concluir que algunas regiones donde las bandas recolectaban sus comestibles eran de posesión exclusiva, mientras que en otras se hacía una explotación conjunta de los recursos entre varias bandas, especialmente en las playas, donde los nativos bajaban en invierno, cuando otras fuentes de víveres escaseaban, y en las montañas, donde durante el verano y el otoño se cosechaban piñones y bellotas. Según los informantes, el tamaño de las unidades poblacionales generalmente no excedía de 50 personas, pero por lo común el número era de 20 a 25 personas. En la mayoría de los casos, el sitio que ocupaban los grupos y que era reconocido como su morada-base, era ocupado solamente por una familia. Al ser exogámicas, como todas las bandas de cazadores-recolectores, y tener una dispersión tan grande, cuando sus territorios no

habían sido invadidos por extranjeros, los miembros de los *chumules* tenían que viajar grandes distancias para encontrar cónyuge; y cuando comenzaron a enfrentarse a las restricciones de territorio provocadas por la colonización, la necesidad de conservar las tradiciones alimentarias y sociales los obligaron a cambiar: según Michelsen, de observar una estricta patrilinealidad a asumir indistintamente una filiación al *chumul* materno, una más de las adaptaciones necesarias para seguir como grupos diferenciados (Michelsen 1991:154). Por nuestra parte, pensamos que esa adaptación ha sido una práctica constante de las bandas nómadas de nuestra región, es decir, que en territorios de tan variable índole nunca ha sido viable conservar la patrilinealidad estricta.

Aunque han mantenido muchos de los elementos de sus formas tradicionales de vida, es claro que todos los grupos indígenas del norte peninsular perdieron, al verse limitada hasta el extremo su movilidad, no solamente las alternativas económicas que obtenían de cada uno de los ecosistemas, sino, quizás igualmente importante, la posibilidad de acercarse a sus lugares sagrados, aquellos en donde los grupos participaban en festividades y ceremonias colectivas. Y aun habiendo sufrido esa pérdida, existen algunos indicios de que varias comunidades han intentado una reorientación de las formas tradicionales que adoptaban las ceremonias y rituales, en un esfuerzo consciente de mantener su identidad. Fue en este sentido que en la comunidad paipai de Santa Catarina, municipio de Ensenada, se llevó a cabo, en 1992, el “Primer Encuentro de los Pueblos Indígenas de Baja California, Festival de Canto y Danza” (Piñón 2002:385). Siguiendo nuestro razonamiento y basados en la experiencia histórica de los indígenas bajacalifornianos, podemos afirmar que este esfuerzo no es inédito, sino basado también en tradiciones milenarias. Además, es un hecho que actualmente todas las comunidades indígenas de Baja California enfrentan uno o varios procesos legales ante el gobierno federal para intentar la recuperación de sus tierras (Piñón 2002).

Podemos reconocer en estas y otras demandas de los grupos indígenas de Baja California, tales como la del reconocimiento y respeto a su dignidad, una coincidencia fundamental con las de otros pueblos nativos de nuestro país, que no es más que la manifestación del derecho que todos ellos tienen a una existencia cultural alterna que les ha sido negado de manera sistemática por la cultura hegemónica.

Bibliografía

Bartolomé, Miguel Alberto

1997 *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México, Siglo XXI* Editores, México.

Bendímez Patterson, Julia

1999 “Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California”, en *Antología de la arqueología de Baja California*, pp. 14-31, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexicali.

Giménez, Gilberto

1996 “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en *III Coloquio Paul Kirchhoff: identidad, análisis y teoría*, Leticia Irene Méndez y Mercado, ed., pp. 11-24, Universidad Nacional Autónoma de México.

Goldbaum, David

1984 “Noticia respecto a las comunidades de indígenas que pueblan el distrito norte de la Baja California”, *Calafia* 5(3):19-26.

- Gómez Estrada, José Alfredo
 2000 *La gente del delta del Río Colorado: indígenas, colonizadores y ejidatarios*, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- Hoffman, Odile y Fernando I. Salmerón Castro
 1997 “Entre representación y apropiación: las formas de ver y hablar del espacio”, en *Nueve estudios sobre el espacio: representación y formas de apropiación*, Odile Hoffman y Fernando I. Salmerón Castro, eds. , pp. 13-29, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Hohenthal, William D., Jr.
 2001 *Tipai ethnographic notes: a Baja California Indian community at mid-century*, Ballena Press, Novato, California.
- Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (eds.)
 1994 *Historia antigua de México, vol. I: el México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Meigs, Peveril, III
 1939 *The Kiliwa Indians of Lower California*, University of California Press, Berkeley.
 1977 “Notes on the Paipai of San Isidoro, Baja California”, *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly* 13(1):11-20.
- Michelsen, Ralph
 1991 “La territorialidad del indígena americano en la tierra alta del norte de la Baja California”, *Estudios Fronterizos* 24&25:151-160.
- Mixco, Mauricio J.
 1983 *Kiliwa Texts*, University of Utah Anthropological Papers 107, Salt Lake City.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel
 1978 *Los kiliwa y el mundo se hizo así*, Instituto Nacional Indigenista Serie de Antropología Social 57, México.
- Piñón Flores, Iraís
 2002 “La música de las etnias bajacalifornianas”, en *Baja California: un presente con historia*, Catalina Velásquez Morales (ed.), vol. 2, p. 383-394, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- Pria Olavarrieta, Melba
 2000 “Indigenismos”, en *Indigenismos: reflexiones críticas*, Natividad Gutiérrez Chong, Marcela Romero García y Sergio Sarmiento Silva (eds.), Instituto Nacional Indigenista, México.