

De indígenas ribereños a pescadores acreditados: transformación identitaria entre los cucapá de El Mayor, B.C.

Alejandra Navarro-Smith
Universidad Autónoma de Baja California

Resumen

Los pobladores de El Mayor cucapá son a la vez indígenas ribereños y pescadores acreditados. Esta ponencia revisa los referentes más importantes que han nutrido la construcción contemporánea de la identidad étnica cucapá, para preguntarse ¿Se piensan los habitantes de El Mayor como indígenas cucapá a través de los discursos que sobre ellos producimos arqueólogos, antropólogos y políticos? ¿Son las disputas internas por el poder un eco de los procesos socio-históricos y las políticas públicas cambiantes que enmarcan las definiciones del ser indígena/cucapá/pescador? ¿Existe una negociación de los sentidos locales sobre el conocimiento de los antepasados con las definiciones externas sobre el ser indígena/cucapá/pescador?

La identidad cucapá, como todas las identidades sociales, está en constante transformación. Los referentes con los que los cucapá se definen y diferencian frente a los demás se encuentran en el acontecer cotidiano y en los contextos locales, regionales, nacionales y/o étnicos.

Los teóricos especializados en el estudio de la construcción social de las identidades (Giménez 2005) y en el rol de las instituciones sociales en la formación de cultura(s) y ordenamiento del mundo (Bourdieu 1987, 1993) identifican la fuerza productora de los discursos en los procesos de producción identitaria. Es decir, los discursos producidos en momentos históricos determinados por instituciones legítimas -- como la familia, la escuela, la nación -- tienen el crear los referentes con los que los sujetos se identifican -- como alumno, mexicano, o indígena pescador. En este documento interesa revisar los momentos coyunturales en que se han producido nuevos sentidos a propósito del ser cucapá. También me interesa revisar las condiciones y los procesos en que éstos se socializan. En suma, la pregunta a lo largo del trabajo es por los elementos que han hecho posible la reproducción -- pero también el cambio -- de esta cultura.

Discursos sobre lo indígena

En mayo de 2006 empecé a trabajar junto con un grupo de estudiantes y luchadores sociales que buscaban fondos para cambiar los techos de asbesto de las casas de El Mayor Cucapá. Antes de mi primera visita a la comunidad, me advirtieron que no me fuera a sorprender que los cucapá no parecieran verdaderos indígenas: vestían como nosotros, hablaban como nosotros y hacían lo que nosotros. Esta cercanía de lo cucapá a lo mestizo ha eliminado los elementos que -- en el imaginario social colectivo mexicano -- se ha asociado históricamente a lo indígena.

Tabla 1. Elementos relacionados con lo indígena.

Año	Discurso sobre lo indígena	Productores del discurso: Agentes, instituciones autorizadas	Los indígenas con relación al discurso	Significados asociados al ser indígena
2007	Los habitantes de El Mayor Cucapá, BC <u>son casi todos mestizos. Allá casi no quedan indígenas puros.</u>	Estudiantes, luchadores sociales, académicos, empleados de gobierno	Los indígenas son definidos desde afuera.	Usa vestido tradicional. Habla un idioma indígena. Hace música tradicional.
2002	Los indígenas son los que se identifican como tales.	Convenio 169 de la OIT legislación internacional	La definición de lo indígena surge de una colaboración entre abogados, activistas y pueblos y comunidades indígenas.	Existe un auto-reconocimiento como indígena. Se pueden demostrar vínculos con una cultura indígena que habitó en el lugar de origen.

El convenio 169 de la OIT, por ejemplo, no considera que el uso de vestidos tradicionales o de idiomas indígenas sean los marcadores principales del ser indígena. Por el contrario, esta legislación de derecho internacional reconoce los procesos de subordinación a los que estos grupos de población han sido sujetos. Los procesos coloniales estuvieron siempre acompañados de discursos de asimilación a las culturas dominantes. Algunos grupos indígenas decidieron “desindianizarse” conscientemente, es decir, borrar de su hablar, actuar y hablar cotidiano los elementos que pudieran ocasionarles desventajas en su interacción con los grupos en el poder económico y político de los nuevos ordenes que les fueron impuestos (Gledhill 2004). Otros grupos no vivieron este proceso de modo consciente, y en el proceso de asimilación sus prácticas, costumbres y conocimientos perdieron su valor de uso y reproducción cotidiano.

Los censos en México hasta muy recientemente identificaban a un indígena sólo si hablaba un idioma local diferente al español. El Convenio 169 de la OIT propone que, sin importar su apariencia, son indígenas todos los que se reconozcan o identifiquen como tales, y que puedan demostrar sus vínculos con una cultura local de larga data. Como consecuencia de este convenio existen en la actualidad abogados y antropólogos que trabajan casos de derecho indígena junto con comunidades interesadas en recuperar sus conocimientos y prácticas ancestrales. En algunos casos, se trata de demostrar que estos grupos indígenas, aparentemente mestizos, están en su derecho de recuperar tierras comunales: por ser el territorio que les perteneció a sus ancestros antes del reparto agrario o del despojo por parte de latifundistas.

Estos son dos ejemplos de discursos sobre lo indígena: (1) el discurso del sentido común mexicano donde lo indígena está fuertemente vinculado a elementos visibles o audibles de las culturas prehispánicas mesoamericanas (lengua, vestimenta, música, por ejemplo); y (2) el discurso de derecho indígena internacional, en este caso objetivado en el Convenio 169 de la OIT, donde se propone que el ser indígena es, en primer lugar, un asunto de auto-reconocimiento. Veamos Tabla 1 que identifica los elementos que están relacionados con la producción de discursos construidos desde fuera de las comunidades indígenas.

El caso de una identidad indígena en transformación

El caso de la identidad *cucapá* es importante porque nos permite ver diferentes momentos en este proceso de transformación identitaria: a partir de los años treinta se pueden analizar las contradicciones generadas en los procesos de dominación-asimilación de su población durante la formación del estado nacional mexicano en la región, así como por los discursos generados a partir de los estudios académicos, en especial de la antropología y la arqueología. (En este momento la investigación sólo explora los cambios identitarios entre los habitantes de El Mayor Cucapá, localizado a 62 km al sur de Mexicali.)

La construcción de lo cucapá desde fuera

Existen tres tipos de información que los científicos sociales hemos usado para construir a lo cucapá: (1) evidencias arqueológicas, (2) fuentes históricas y (3) el análisis de la transformación del delta del Río Colorado. A continuación, estaré haciendo énfasis en el interés principal del estudio en proceso que aquí se presenta: la reconstrucción de la relación de los cucapá con el agua, y en especial, entender las transformaciones de sus prácticas pesqueras y de recolección de moluscos.

Las crónicas históricas más antiguas que describen estas prácticas datan por lo menos de 1540 y fueron escritas por los primeros exploradores (Navarro y Tapia 2007). Alberto Tapia, investigador especialista en cultura y medio ambiente, está sistematizando el conocimiento producido sobre instrumentos prehistóricos (artefactos y objetos) con los que se pescaba en la región que actualmente es ocupada por los cucapá.

Revisión del tema: la pesca cucapá en la literatura académica

Las etnografías de antropólogos que han escrito en español sobre los cucapás son escasas. Entre ellas sobresale el trabajo de la antropóloga, fotógrafa e historiadora Anita Álvarez de Williams (1974a, 1974b, 1975a, 1975b), el lingüista y antropólogo Jesús Ochoa Zazueta (1976, 1979, 1980), y más recientemente algunas referencias a este grupo yumano dentro de los trabajos de los antropólogos Everardo Garduño (1991, 2001), del historiador José Alfredo Gómez Estrada (2000); y de la arqueóloga Julia Bendímez Patterson (1995). Los trabajos de Edward Gifford (1933), William Kelly y de la historiadora Yolanda Sánchez Ogaz todavía no se han revisado por falta de acceso a las fuentes originales, pero se espera incorporarlas en la revisión del estado del arte en un momento posterior de esta investigación.

De todas estas fuentes, las referencias a la práctica de la pesca cucapá se ocupa apenas de la descripción de técnicas (Álvarez 1974a) y recuperación de historia oral donde se recuerdan episodios de los informantes con relación a la pesca (ver Garduño 1991:38-39). En este momento se está procesando información arqueológica que permitirá conocer más datos sobre la pesca entre los cucapás que llegaron a Baja California aproximadamente en el año 1000 d.C. Los hallazgos con los que se cuenta son trampas para pesca localizados en el antiguo lecho del Lago Cahuilla. Sin embargo, nueva información estará disponible cuando el arqueólogo Antonio Porcayo dé a conocer los resultados del análisis del material recolectado en recorrido de superficie de su proyecto en curso, mismo que cubre territorio cucapá durante el periodo prehistórico tardío. El material de este proyecto se compone básicamente de huesos de pescado encontrados en los campamentos arqueológicos encontrados en la Sierra Cucapá, la Laguna Salada (del lado oeste de

la Sierra Cucapá) y la Laguna Cahuilla (lado este de la sierra Cucapá) (Porcayo, comunicación personal).

Lo anterior resulta relevante para la investigación etnográfica que se plantea, ya que estos datos arqueológicos ayudarían a conocer más sobre la llamada “tradicional práctica pesquera” entre los cucapá, de la cuál existe poca información sobre procesos específicos de reproducción de su cultura.

Aquí me gustaría hacer un paréntesis para colocar una pregunta metodológica. Cuando los escritos de Alvarez de Williams tejen vínculos directos entre las evidencias arqueológicas y el trabajo etnográfico, el sustento empírico arqueológico es punto de partida en el inicio de la tradición de estudios yumanos. Este proceso de pensamiento se sigue reproduciendo en los nuevos etnógrafos interesados en el área cuando, como en esta investigación, se necesita definir el contenido de tradiciones, conocimiento, prácticas y en general elementos constitutivos de la identidad tradicional cucapá.

Entonces, si los significados asociados a la definición de lo cucapá están encadenado al conocimiento producido desde los contextos arqueológicos, es pertinente preguntarse por la aparente continuidad entre el pasado que la arqueología descubre, y el presente de las comunidades vivas.

Al respecto, el historiador José Alfredo Gómez Estrada ha señalado “la escasez de fuentes vinculadas con el tema y la existencia de grandes vacíos de información en la historiografía regional” (Gómez 2000:7). Esto nos permite imaginar que el vínculo construido entre el pasado prehistórico cucapá y el presente del mismo pueblo, puede ser menos evidente de lo que creemos.

Sobre los procesos en los que se puede inferir un paso de las prácticas seminómadas a una vida más sedentaria entre los cucapá, Gómez Estrada (2000, 2001) identifica tres momentos clave. Primero, los procesos de asimilación que modificaron sus hábitos de pesca y alimentación. En este proceso jugó un papel importante el conocimiento de productos industrializados a partir del inicio de la navegación comercial del Río Colorado entre 1852 y 1877. Segundo, la influencia del acceso al dinero que se hizo disponible con la contratación de cucapás para diferentes trabajos según los grupos con los que entraron en contacto. Y finalmente, la desviación del Río Colorado entre 1900 y 1909 y la reducción del agua del Río Colorado en 1944 con la construcción del All-American Canal (Gómez 2001:219-234).

Con un tipo de análisis como el anterior, donde se ponga en perspectiva histórica la llegada de actores, actividades comerciales y otros momentos coyunturales, se puede dar cuenta de los cambios en las prácticas cucapá a la luz de procesos sociales de más amplia duración. Este enfoque temporal también permite ver la construcción/transformación de la etnicidad cucapá y las prácticas de liderazgo de esta población con relación al contexto más amplio, también cambiante. En este caso, por ejemplo, el interés es conocer los motivos por los que práctica pesquera ha sido rescatada por los habitantes de El Mayor Cucapá como uno de los vínculos que los unen con su pasado indígena documentado por etnógrafos y arqueólogos.

Transformación de la identidad cucapá

El cambio identitario entre los cucapás se explica generalmente como “pérdida de identidad” y se recurre a las teorías de asimilación y mestizaje de la cultura indígena a la cultura nacional/mestiza para explicar el proceso. Donna Lee Van Cott (1994:3) sugiere que

el mito del mestizaje reproduce la idea falsa de que las culturas y habitantes nativos del continente americano ya no existen ... y que si bien son pocos los grupos

indígenas del hemisferio que viven exactamente igual que como lo hacían sus ancestros hace 500 años, la mayoría de las comunidades ha evolucionado al igual que sus contrapartes de descendencia Europea. En este proceso [las culturas indígenas y otras minorías] han incorporado costumbres, tecnologías e ideas de la sociedad dominante.

Lo que Van Cott pone sobre la mesa de la discusión es el tema del dinamismo de las identidades sociales, que también se reconoce en el discurso sobre lo indígena del Convenio 169 de la OIT.

Pero, ¿cuál es la relevancia de los criterios para la definición de lo indígena? ¿Qué papel están jugando estos discursos en las dinámicas de las sociedades actuales? Este tema tiene que ser relacionado con los procesos de democratización y reconocimiento de los estados pluri-étnicos. El despojo iniciado hace 500 años en el continente americano dejó sin recursos a los grupos nativos para la reproducción cotidiana de sus culturas. Sin embargo, la colonización continúa y se hace visible en lo que se ha denominado procesos post-coloniales. Éstos siguen obstaculizando la construcción de relaciones interétnicas horizontales tanto en aspectos sociales, económicos y de poder político.

Si la condición para la Interculturalidad es el reconocimiento y el respeto de las culturas que componen a la nación, entonces es indispensable la construcción de espacios democráticos en donde se permita que los pueblos indígenas dirijan sus propios procesos de descolonización de sus identidades. En estos procesos cada grupo debe decidir el conjunto de costumbres que se deben seguir reproduciendo, y aquellas que obstaculizan el desarrollo de sus potenciales. Estas ideas, claras en el discurso revolucionario neo-zapatista, también se reproducen los discursos académicos:

la dialéctica entre etnicidad y estado -- entre los vínculos primordiales y civiles -- deben ser vistos, desde su raíz, como una lucha de dar forma a las instituciones de una nueva sociedad. ¿Qué forma de economía, qué procesos políticos, qué sistemas educativos, qué lenguaje(s) estructurarán la nueva civilidad?, y ¿cómo estas estructuras integrarán a la multitud de comunidades primordiales que en principio deben dar forma a estas nuevas estructuras? [Thompson 1989:64]

Entre los obstáculos principales que están impidiendo el avance en la construcción de estas nuevas sociedades interétnicas se encuentra la incapacidad de los gobernantes y agentes del poder para (1) reconocer formas legítimas y diferentes de comprender del mundo y (2) ceder grados de control sobre el manejo de los recursos económicos y políticos organizados de acuerdo con estos modos diferentes de comprensión de la autoridad, poder y acción social (ver Navarro 2008).

Legislar por una autonomía de pueblos y comunidades originales y otras minorías (como las comunidades de afro-descendientes o chinos, por ejemplo) implica aceptar que estos actores obtengan cuotas de poder importantes que pueden ejercer de facto. Se está hablando de la transformación de estados formados a partir de relaciones autoritarias. Se pensaría una transformación, cuyo ejemplo más conocido, es el estado español, donde se reconocen las autonomías de los pueblos que lo componen. Este modelo, lejos de dictar la ruta a seguir, nos ayuda a pensar que este tipo de procesos son posibles.

Significados actuales asociados a lo cucapá en el espacio contemporáneo

Pero pensar el diseño de estos nuevos órdenes de relaciones equitativas no es un asunto sencillo. No sólo por las dimensiones sociales, políticas e ideológicas descritas en la sección

anterior, sino también si pensamos en las contradicciones de los diferentes discursos en juego. Por ejemplo, una de las paradojas sobre el tema de la pesca cucapá en el presente es: ¿cómo conciliar el derecho de un pueblo a la reproducción de su cultura, cuando sus prácticas pesqueras parecen atentar contra la conservación de las especies en peligro de extinción? En esta pregunta aparecen elementos tanto del discurso del reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas, como del discurso de protección al medio ambiente.

Veamos el tono de la discusión pública en 1993, año en el que se declara la creación de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo y Delta del Colorado. La Tabla 2 presenta notas periodísticas que identifican (1) principales actores y (2) discursos que construyen socialmente a los indígenas/pescadores cucapá como transgresores de la ley, y al mismo tiempo, como sujetos con derecho a la protección a sus costumbres.

Conclusiones preliminares, el dinamismo de los referentes, discursos y composición de la identidad étnica cucapá en una sociedad globalizada

La investigación en curso se propone revisar críticamente el conocimiento generado sobre los cucapá y dar cuenta de los aspectos étnicos, de organización social, de relaciones de fuerza y de poder que tienen lugar en una comunidad cucapá, a la luz del estudio de un fenómeno contemporáneo como es el de la pesca. Este fenómeno trasciende las fronteras de la comunidad indígena, colocándola no como una sociedad corporativa cerrada en términos de Wolf (1957), sino como un nodo más en la configuración de las complejas relaciones entre lo local y las fuerzas globales que el estado, por una parte, pone en operación a través de sus políticas de mercado, marcos legales; y las organizaciones civiles y movimientos sociales, por el otro, movilizan discursos de reivindicación étnica que también influye en la construcción identitaria a nivel local.

En otras palabras, este es un estudio del impacto de las fuerzas globales en una comunidad cucapá, y de las respuestas locales ancladas en referentes étnicos en constante reconfiguración y disputa por la definición de sus significados legítimos.

Bibliografía

Álvarez de Williams, Anita

1974a “Los cucapá del delta del Río Colorado”, *Calafia* 2(5):40-47.

1974b *The Cocopah people*, Indian Tribal Series, Phoenix, Arizona.

1975a *Primeros pobladores de la Baja California: introducción a la antropología de la península*, Gobierno del Estado de Baja California, Mexicali.

1975b *Travelers among the Cocopa*, Dawson's Book Shop, Los Angeles.

Bendímez Patterson, Julia

1995 “Breve descripción de la comunidad cucapá del río Hardy, Baja California”, *Estudios Fronterizos* 35&36:239-263.

Bourdieu, Pierre

1987 “Estructuras, hábitos y prácticas”, en *La teoría y el análisis de la cultura*, Gilberto Giménez, SEP, Guadalajara.

1993 *La miseria del mundo*. FCE, México.

Garduño, Everardo

1991 *Voces y ecos de un desierto fértil*, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.

2001 “De comunidades inventadas a comunidades invisibles: hacia un marco teórico para el

Tabla 2. Notas periodísticas.

Fecha	Periódico	Encabezado	Actores / Discurso
2003	<i>La Voz</i>	Intercambio comercial sin analizar el impacto ecológico. Descuida OMC mecanismos para la protección ambiental.	La diversidad biológica queda amenazada si OMC liberaliza más los intercambios comerciales sin introducir mecanismos de protección ambiental adecuados.
2003-03-12	<i>La Voz</i>	Pescan todos en el núcleo.	Ninguna comunidad pesquera respeta en lugar prohibido para la pesca y las autoridades federales no cumplieron con su compromiso de impedir la captura del pez curvina en la zona núcleo. Los cucapás con un "amparo en mano" se dedicaron a capturar la curvina en dicho lugar, mientras el ejército mexicano los resguardaba. 150 pangas, se esperan otras 800.
2003-03-29	<i>La Crónica</i>	Amenazan y disparan a cucapás.	Disparos al aire y amenazas con armas de fuego por parte del personal de la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) y de la Marina, recibieron los indígenas cucapás cuando intentaron pescar en la zona núcleo de la Reserva de la Biosfera en el Alto Golfo de California.
2003-03-30	<i>La Crónica</i>	A raíz de las inspecciones de la PROFEPA, frenan pesca los cucapá.	Don Onésimo: "Nuestros antepasados desde hace más de 500 años, capturaban curvina en esta zona, antes de que hubiera un decreto y una reserva, y ahora, ese derecho ancestral no los quieren quitar" señaló. Opinó que esta situación se puede resolver solamente hace falta un poco de más de voluntad por parte de las autoridades federales, para entender la problemática de la subsistencia cucapá"
2003	<i>La Voz</i>	Comisión de cucapás y yaquis a la capital. Reclaman su derecho a la pesca.	Alianza entre cucapás y yaquis de Sonora. Viajan a México para que se les permita pescar en zona núcleo.
2003	<i>La Voz</i>	Rechazan cucapás indemnización.	Gobierno federal ofrece a habs de El Mayor indemnización por prohibirles pescar en la reserva, equivalente a la venta de 180 toneladas de curvina golfina
2003	<i>La Voz</i>	Inauguran encuentro sobre derechos indígenas.	El relator de derechos humanos de la ONU, Rodolfo Stavenhagen y la comisionada del Instituto Nacional indigenista, Xóchitl Gálvez, inauguran el encuentro "Por el reconocimiento de los derechos indígenas de Baja California". Evento organizado por la Procuraduría de los Derechos Humanos se llevará a cabo hoy en la ciudad de Tijuana.
2003	<i>La Voz</i>	Reconocimiento a Mónica, lideresa de los cucapás.	Al lado de personajes como la diputada..., Mónica Portillo líder de los indígenas cucapá del Valle de Mexicali, participó en un foro universitario organizado por la Secretaría del Medio Ambiente y al final recibió un reconocimiento por la dependencia. La sencillez y sinceridad de la recién distinguida Mexicalense del Año logró motivar al joven auditorio en el evento llamado "Mujer, agua y sustentabilidad por un acceso al agua equitativo, seguro y sin discriminación".

- estudio de los Yumanos en Baja California”, *Estudios Fronterizos* 2(4):19-48.
- Gifford, Edward W.
1933 “The Cocopa”, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 31(5):257-334, Berkeley.
- Giménez, Gilberto
2005 *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, México.
- Gledhill, John
2004 *Cultura y desafío en Ostula: cuatro siglos de autonomía indígena en la costa-sierra nahua de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Gómez Estrada, José Alfredo
2000 *La gente del delta del Río Colorado: indígenas, colonizadores y ejidatarios*, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
2001 *La colonización del bajo delta del Río Colorado y la aculturación de los cucapás*.
- Navarro Smith, Alejandra
2008 “¡Qué esperanza que alguien dijera, “yo soy priísta”!: estado, liderazgos indígenas y faccionalismo político en San Jerónimo Tulijá”. *Desacatos* 26:93-118.
- Navarro Smith, Alejandra y Alberto Tapia Landeros
2007 “Transformación de prácticas pesqueras entre los cucapá: de la pesca ribereña a la pesca con motor”, manuscrito.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel
1976 “Caciques, señores, capitanes y gobernadores: nombramientos indígenas en Baja California”, *Calafia* 3(3):11-37.
1979 “Distribución actual de los grupos indígenas en Baja California”, *Calafia* 4(1):21-61.
1980 “El origen del Río Colorado, del Golfo de California y del Valle de Mexicali en la tradición nativa Cucapá”, *Calafia* 4(12):51-76.
- Thompson, Richard H.
1989 *Theories of ethnicity: a critical appraisal*, Contributions in Sociology 82, Greenwood Press, Nueva York.
- Van Cott, Donna Lee (ed.)
1994 *Indigenous peoples and democracy in Latin America*, St Martin’s Press, Nueva York.
- Wolf, Eric
1957 “Closed corporate communities in Mesoamerica and Java”, *Southwestern Journal of Anthropology* 13(1):1-18.