



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

LOS KILIWAS Y SU PACTO DE VIDA.
IDENTIDAD, TERRITORIO Y RESISTENCIA DE UN GRUPO
YUMANO

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRÍA EN
ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

EVA CACCAVARI GARZA

DIRECTOR DE TESIS:

DRA. ANA MARÍA SALAZAR PERALTA

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO DE 2012





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Abelardo Ceseña (†),
a los kiliwas.*

*A Ana y a Guadalupe,
por estar siempre.*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	5
0. INTRODUCCIÓN.....	9
1. LA IDENTIDAD Y LA LUCHA POR LA TIERRA.....	35
1.1. <i>La identidad en disputa: identidad étnica, etnicidad y cultura.....</i>	36
1.2. <i>Relaciones de poder.....</i>	40
1.3. <i>Pueblos indígenas en riesgo: La identidad étnica y el Estado.....</i>	45
1.4. <i>Etnicidad y resistencia.....</i>	52
1.5. <i>Estado, etnicidad y territorio.....</i>	55
2. LOS KILIWAS SON MUY ANTIGUOS.....	62
2.1. <i>Origen, localización geográfica y singularidad cultural de los kiliwas.....</i>	63
2.2. <i>Organización social, asentamiento y movilidad residencial.....</i>	70
2.3. <i>Subsistencia y movilidad estacional.....</i>	73
2.4. <i>La territorialidad simbólica de los kiliwas.....</i>	76
2.5. <i>Nuevos pobladores.....</i>	81
2.5.1. <i>El periodo misional dominico.....</i>	82
2.5.2. <i>El poblamiento civil.....</i>	86
3. LOS QUE DIVIDEN LA TIERRA.....	94
3.1. <i>La reforma agraria: Los kiliwas, ejidatarios indígenas.....</i>	95
3.2. <i>Los kiliwas y las políticas indigenistas: la comunidad de Arroyo de León.....</i>	105
3.3. <i>La problemática agraria actual: Indígenas, ejidatarios y avecindados.....</i>	116
4. AHORA LOS KILIWAS PELEAN POR POCA TIERRA.....	132
4.1. <i>Los primeros que pelearon por la tierra: Los kiliwas y la reforma agraria.....</i>	133
4.2. <i>Simulación y objetivación estratégica de la cultura: Los kiliwas y el indigenismo.....</i>	142
4.3. <i>¡Ahí vienen los vaqueros, esos valientes! Los kiliwas y los nuevos ejidatarios.....</i>	152
4.3.1. <i>Dispersión, movilidad y aislamiento.....</i>	152
4.3.2. <i>Nuevos espacios de participación.....</i>	158
5. LOS CONFLICTOS INTERNOS Y LOS NUEVOS DILEMAS DE LA ETNICIDAD.....	165
5.1. <i>Los linajes comunitarios kiliwas.....</i>	166
5.2. <i>Los nuevos dilemas de la etnicidad.....</i>	174
6. CONCLUSIONES: LOS KILIWAS Y SU PACTO DE VIDA.....	183
7. ANEXOS.....	195
7.1. <i>Algunos mitos kiliwas.....</i>	200
7.2. <i>Lista de ejidatarios, avecindados y posesionarios.....</i>	202
7.3. <i>Lista de Comisarios ejidales.....</i>	202
7.4. <i>Entrevista a José Uchurte.....</i>	202

7.5. Anexo fotográfico.....	209
8. REFERENCIAS.....	220
8.1. Referencias bibliográficas.....	220
8.2. Archivos consultados.....	236
8.3. Fuentes orales.....	241

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es resultado de un largo proceso, en el que conté con el apoyo, ayuda e impulso de personas e instituciones con quienes estoy en deuda.

Expreso mi agradecimiento al CONACYT, pues sin la beca otorgada la realización de esta investigación no hubiera sido posible. Asimismo reitero mi gratitud a la Universidad Nacional Autónoma de México que, a través de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), me proporcionó un espacio de formación en el que participaron personas valiosas y comprometidas.

Quiero agradecer muy especialmente a la Dra. Ana María Salazar Peralta por dirigir esta tesis. Su compromiso, su paciencia, su complicidad, su apoyo y su guía han sido fundamentales a lo largo de esta investigación, ya que me ayudaron a estructurar este trabajo y me impulsaron para acercarme al estudio de los kiliwas desde la perspectiva humana, crítica y comprometida que caracteriza su trabajo.

Del mismo modo agradezco a la Dra. Catherine Héau, la lectura crítica y los comentarios puntuales que hizo a mi trabajo. Al Dr. Carlos Salvador Ordoñez le agradezco su disposición y el espacio abierto en su seminario para presentar mi trabajo, así como sus señalamientos en mi tesis. Estoy en deuda con el Dr. Miguel Paz Freyre por la prontitud y la profundidad con la que revisó mi tesis haciendo observaciones pertinentes que la enriquecieron. Al Dr. Guillermo Catillo agradezco sus señalamientos detallados y sistemáticos sobre el contenido de mi trabajo. También agradezco a mis profesores en el IIA, porque me proporcionaron herramientas clave para la elaboración de esta tesis, especialmente agradezco a la Dra. Cristina Oehmichen, al Dr. Miguel Lisbona y al Dr. Rafael Pérez Taylor, por los espacios de reflexión ofrecidos en sus cursos. A la Dra. Elisabeth Mager le agradezco compartir conmigo su interés por los grupos del noroeste de México.

En el IIA, también debo mi agradecimiento a Luz María Téllez, quien a lo largo de este proceso me facilitó la realización de todos los trámites administrativos necesarios. Igualmente agradezco a Verónica Mogollán e Hilda Cruz, su disposición y su ayuda.

Para llegar con los kiliwas fue necesario hacer un largo recorrido que me puso en contacto con instituciones y personas estrechamente relacionadas con este grupo. En el INAH Baja California, agradezco a Connie Picos la información necesaria para contactar a los kiliwas, también agradezco al Arqueólogo Antonio Porcayo, por darme el primer raite para llegar

con los yumanos. En el Centro de Investigaciones Culturales-Museo de la UABC también encontré un espacio propicio para acercarme al estudio de los yumanos; estoy en deuda con la Dra. Alejandra Navarro por acogerme, escucharme y resolver mis dudas cuando lo necesité. Las charlas con la Dra. Paola Ovalle, el Dr. Mario Magaña y el Mtro. Alberto Tapia, enriquecieron esta tesis. Agradezco muy especialmente al Dr. Everardo Garduño por compartir conmigo su experiencia y trabajo con los grupos yumanos y por involucrarse comprometidamente con mi tesis. A Norma Carbajal, en la CDI, le debo también mi gratitud, por ser mi guía en Baja California y por compartir conmigo su compromiso, experiencia y conocimientos, resultado de más de treinta años de trabajo con los grupos yumanos. Agradezco también al Oceanógrafo Arnulfo Estrada su disposición para con mi trabajo. También estoy en deuda con el Dr. Jesús Méndez, quien facilitó mi estancia en Tijuana.

En mi recorrido por los poblados yumanos conté con la ayuda y amistad de numerosas personas que influyeron profundamente en mi formación académica y personal. En primer lugar agradezco a aquellos que me acogieron y compartieron conmigo su techo, sus alimentos y su vida diaria. Estoy en deuda con Elías Espinoza y Mónica González, quienes siempre me recibieron en el Ejido Tribu Kiliwas y me pusieron en contacto con sus habitantes, su problemática y su lucha. En el Valle de la Trinidad, Chala y su familia me abrieron las puertas de su casa en todo momento, por ello también les doy las gracias. En la comunidad de Santa Catarina estoy en deuda con Rosa Casillas, Evaristo Ceseña, Daria Mariscal y muy especialmente con Abelardo Ceseña (†). Asimismo extendo mi agradecimiento a Leonor Fardlow por estar siempre dispuesta a ayudarme. Muy especialmente agradezco a Sandra Aros, por brindarme su amistad, su tiempo y por abrirme las puertas de su casa.

También estoy en deuda con los yumanos por los caminos compartidos, recorrerlos con su guía fue fundamental para esta investigación. Agradezco profundamente a: José Uchurte, Hipólita Espinoza, Eusebio Álvarez, Leandro Martorel, Victoria Espinoza, tío Rubén, Clara Espinoza, la Negra, Tito, Marcelino (†), Alondra Arballo, Lilia Aros, Jairo Álvarez, Sara A, Felipe Peralta, Adiana Thing, Virginio Uchurte, Chon Duarte, Amado, Alonso Pesado, Delfina Albáñez, Inocencia González, Teodora Cuero y Anselmo Domínguez. Agradezco a aquellos que me brindaron sus conocimientos y su amistad, especialmente a Juan Aguiar,

Norma Meza, Julia Uchurte, Agustín Domínguez, Bernabé Meza, Gregorio Montes, Moniquita y Raquel. También doy las gracias a Alía, José, Onésimo, Chuy, Meño, Konay, Fernando, Anabel, Diana, Yolanda, William, Evaristo, Alexis, Arlette y Cheli. Gracias particularmente a todos los kiliwas que estuvieron dispuestos a escucharme, a resolver mis dudas y compartir conmigo su tiempo y su experiencia.

Quiero agradecer también a la familia Flores Vargas, especialmente a Ricardo, a Fernando y a Vanesa Landeros por acogerme y escucharme. Asimismo doy las gracias a la señora Juanita porque su hospitalidad y su cariño facilitaron enormemente mi estancia en Ensenada. A Narda, má'Norma y al vampiro Diego les agradezco ser mi familia en Baja. También doy las gracias a sanatás por cada una de las cosas de la lista. A Cárola agradezco la compañía y las discusiones virtuales y los ánimos.

A mis compañeros y amigos del posgrado les agradezco el haber compartido conmigo este largo y a veces complicado proceso. Agradezco especialmente a José Miguel Urzúa, a Mirsha Quinto, a Anne Geraldine Maendly, a Paola Garibi, a Maricela Galicia, a Flor Hernández, a Xóchitl Maciel, a Edgar Pacheco, a Mónica Ochoa, a Ricardo Gómez a Hernán Schiaffini y Rodrigo Vázquez, por su interés, su paciencia, su apoyo y principalmente por su amistad; las charlas, clases y momentos que compartimos me ayudaron a darle forma a esta investigación y a no desistir en el intento. También agradezco a Vero, a Karen, a Bianca, a Jannet, a Cindy, a Marbel, a Adrián, a Pancho, a Michel, a Toño y a Edgar por estar conmigo a lo largo de este proceso. Especialmente gracias a Gi, por más de tres cosas importantes.

Finalmente quiero agradecer a mi madre, Guadalupe Garza Venegas, tu ejemplo, tu ayuda, tu esfuerzo, tu amor, me enorgullecen y han sido fundamentales para mí. A mi hermana, Ana Luz Caccavari Garza, gracias por estar conmigo en todo momento y por compartir la vida y los proyectos. A Chía por su presencia constante. Gracias también a Nina, a Paca y a Martita.

Gracias a todas las personas que me acompañaron e hicieron posible realizar esta tesis.

0. INTRODUCCIÓN

“No es que no se pueda hallar la solución: es que no se ve el problema”
Gilbert Keith Chesterton.

En noviembre de 2006, algunos medios de información electrónicos e impresos, como *La Jornada* y *El Universal*, difundieron la noticia de que los kiliwas habían firmado un *pacto de muerte*, consistente en “dejar de reproducirse hasta que se extinga su etnia,¹ como protesta ante lo que consideran abusos y olvido de la autoridades locales (Martínez, 2006).” La difusión de esta noticia, hace eco a discursos oficiales e incluso académicos que, desde hace al menos un par de décadas, pronostican la futura extinción² cultural y física de los grupos yumanos que habitan en México. Atraída por el sensacionalismo de estas notas periodísticas y discursos oficiales y académicos, mi acercamiento inicial a los yumanos fue para indagar en torno a este supuesto “pacto de muerte” de los kiliwas, sin embargo, la realidad etnográfica que encontré me obligó a invertir el eje de mi investigación.

Una primera estadía, de alrededor de un mes, en el Ejido Tribu Kiliwas, en Valle de la Trinidad y en la ciudad Ensenada –principales sitios en que radican los kiliwas- me condujo a establecer como hipótesis central de este trabajo que, más que llevar a cabo un pacto de muerte, este grupo está implementando una serie de estrategias³ de negociación y resistencia muy particulares, mediante las cuales ha respondido a políticas y proyectos con los que el Estado ha buscado definirlos y sujetarlos; entre éstas incluyo la oposición simbólica (Bouysse, 1987), la simulación (Scott, 2000; De vos, 2000), la objetivación estratégica de su cultura (Wright, 2004) y la construcción de espacios sociales seguros al margen del control de los poderosos (Scott, 2000).

De esta manera, arribé a la convicción de que, de forma deliberada, los kiliwas están llevando a cabo “un pacto de vida”, es decir, un proceso de fortalecimiento de su identidad étnica, a fin de hacer frente a los mecanismos de dominación que los han despojado de su territorio y les han impuesto formas de organización comunitarias y sedentarias que son ajenas a su historia y poco adecuadas a su presente, considerando que

¹ Utilizo el término etnia respetando la cita textual de la nota publicada en el periódico.

² El término extinción cultural ha sido ampliamente utilizado por antropólogos (Ochoa, 1979; Bartolomé, 2004; Barabás, 1999) y, principalmente, por personas enfocadas en su estudio (Estrada, 2004) o instituciones relacionadas con los grupos yumanos, como la CDI. Retomo su uso.

³ Retomando a Michel Foucault, entiendo por estrategia al conjunto de medios elegidos y utilizados por un individuo o grupo para alcanzar un objetivo o para hacer funcionar o mantener cierto estado de cosas (Foucault, 1988: 242-243).

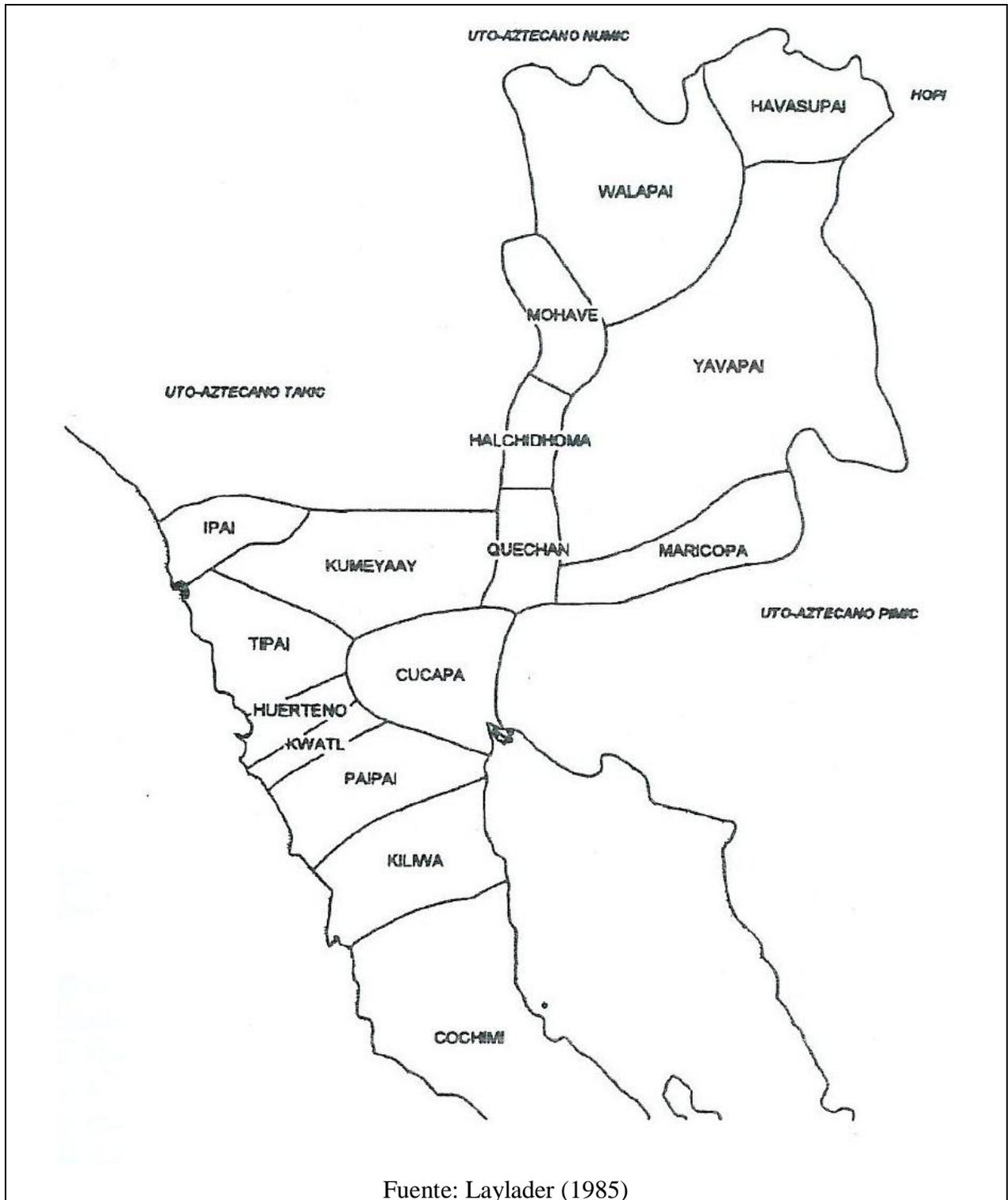
se trata de un grupo vinculado al modelo aridoamericano de nómadas, cazadores y recolectores.

Los kiliwas y su pacto de vida. Identidad, territorio y resistencia de un grupo yumano es el título de esta investigación en la que cuestiono los discursos académicos y oficiales en torno a la supuesta extinción de los kiliwas. Para ello, en esta tesis analizo el proceso de afirmación y fortalecimiento de la identidad étnica que tiene lugar entre los kiliwas,⁴ así como el papel que el Estado y las relaciones de poder han tenido en el mismo, principalmente a partir de la década de 1930, con la aplicación de la reforma agraria en Baja California, México. Considero que frente a los proyectos que han buscado sujetarlos y definirlos a partir de modelos comunitarios, los kiliwas, al igual que otros grupos del noroeste de México, “han respondido en ocasiones con la resistencia y el rechazo, en otras con la asimilación y, en la mayoría de los casos con la reapropiación parcial de ciertos elementos comunitarios, estrategias mediante las cuales han podido mantener una relación pacífica e institucionalizada con el Estado y la sociedad nacionales (Sariego, 2005: 122)”, así como mantener y reproducir su cultura.

Como resultado de la conformación del Ejido Tribu Kiliwas en la década de 1970, este grupo ha experimentado adaptaciones y cambios substanciales en su territorialidad y en su organización social y política, que se reflejan en la configuración de su identidad étnica y en sus formas de articularse al Estado y de interpelar al poder. En este sentido, retomo aquellas aportaciones que enfatizan la capacidad productiva del poder (Foucault, 1988; Hernández, 1995; Mager, 2008, 2010), así como las propuestas de Pierre Clastres en torno al poder coercitivo, ejercido por el Estado, en contraste con las formas de poder no coercitivo o consensual, que se desarrolla al interior de grupos nómadas (Clastres, 1978, 2004), como el de los kiliwas.

MAPA 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LAS LENGUAS YUMANAS EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS

⁴El nombre y la ortografía de “kiliwas” es preferida por los miembros de este grupo, sobre la ortografía que aparece en los documentos agrarios (quiliguas) y sobre el término en su propio idioma (kole’w), por lo que es la acepción que utilizo en esta tesis.



Los kiliwas son uno de los cinco grupos yumanos que habitan en Baja California, México. La familia etnolingüística yumana está integrada por más de 15 grupos (algunos ya desaparecidos) que se establecieron en lo que ahora son los estados mexicanos de Baja

California y Sonora y en los estados de California y Arizona en Estados Unidos (Bendímez, 1985).⁵ De acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), los yumanos que habitan en México alcanzan un total de 1,963 personas, de las cuales sólo 280 hablan alguna lengua yumana (CDI, 2009; INEGI: 2005).⁶ Dentro de este panorama los kiliwas constituyen el grupo más pequeño, pues se estima que su población no supera la cifra de 100 personas, de las cuales sólo cinco, todas mayores de 60 años, hablan kiliwa (CDI, 2009; INALI: 2008).

Según Clastres, el medio geográfico, el modo de obtención de recursos, así como la tecnología desarrollada para ello, son tres factores determinantes en la densidad demográfica de un grupo (Clastres, 1978); en este sentido, los kiliwas, al igual que otros grupos yumanos, constituyeron grupos numéricamente reducidos, organizados en linajes y familias extensas, asociados a parajes específicos.⁷ 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 (Garduño, 1994). 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 Pedro Mártir⁸ (Ver Mapa 1). A partir de su contacto con los nuevos pobladores, el acceso de los kiliwas a estos territorios se fue reduciendo paulatinamente.

⁵ En 2007, la constitución del estado de Baja California reconoció la existencia de 5 “pueblos nativos” o grupos yumanos: Los kiliwa, los pa ipai, los kumiai, los cochimí (tipai) y los cucapá, quienes también habitan en Sonora. En Estados Unidos se reconoce la presencia de los cucapá, los kumiai, los havapai, los hualapai, los havasupai, los mojave, los quechan y los haldchidhoma, entre otros.

⁶ Debido a los patrones de asentamiento y a la constante en movilidad de los yumanos tanto en México como en Estados Unidos, las instancias gubernamentales han tenido serias dificultades para establecer de manera precisa el número de personas que conforman estos grupos. Las cifras de población que ofrecen estas instancias no siempre coinciden entre sí y pueden considerarse como aproximaciones.

⁷ De hecho, de acuerdo con Clastres, la baja densidad demográfica de los grupos cazadores recolectores es una estrategia de sobrevivencia y un elemento determinante de su organización política, por lo que estos grupos tienden a la atomización geográfica como un medio para mantener su independencia y autonomía políticas (Clastres, 1978).

⁸ De acuerdo con Mario Magaña (1998, 2009) no existen datos suficientes para afirmar que estos fueran los límites del territorio kiliwa antes de la llegada de los españoles, de hecho estos datos proceden del trabajo realizado por Meigs entre 1920 y 1930 cuando se habían operado ya importantes transformaciones en la territorialidad de los yumanos.

En este sentido, resulta importante considerar que a pesar del temprano interés que despertó la península de Baja California, primero a los europeos y posteriormente a los mexicanos y a los norteamericanos, los intentos que se emprendieron desde la época colonial para conocer y dominar la península y a sus habitantes tuvieron poco éxito (Portilla, 2000; Piñera, 1991; Zárate, 1986b). Así, de acuerdo con Miguel León Portilla, durante la época colonial y gran parte de la vida de México independiente “la península californiana se presenta como punto en extremo importante por su posición estratégica y a la vez deseable colonización que, por su aridez, termina por antojarse casi imposible (Portilla, 1985: 26).”

Durante más de 150 años, soldados, comerciantes, empresarios y hasta piratas, trataron sin éxito de establecerse en la mítica Calafia (Piñera, 1991), pero no fue sino hasta bien entrado el siglo XVII, que los intentos por establecerse de manera definitiva en la península comenzaron a materializarse (Portilla, 2000). Tras la fundación de la Misión de Loreto en 1697, los jesuitas y posteriormente los franciscanos y los dominicos, encabezaron los proyectos de colonización y poblamiento de la península (Martínez, 2000). La acción misionera se prolongó hasta las primeras décadas del siglo XIX, cuando los religiosos fueron obligados a abandonar las misiones de la península como resultado de los decretos de secularización emitidos por el naciente gobierno del México independiente (Magaña, 2009).

Cabe señalar que las poblaciones indígenas localizadas al sur del paralelo 29°, como los cochimís, los pericus y los guaycuras, prácticamente habían desaparecido cuando las misiones en Baja California fueron secularizadas (Portilla, 2000). Por el contrario, los kiliwas y otros grupos indígenas localizados al norte del paralelo 29° lograron mantenerse relativamente aislados de las políticas y disposiciones impulsadas desde el centro del país hasta bien entrado el siglo XIX.⁹ Así, a pesar del establecimiento de una nueva línea fronteriza en 1848 y del exponencial aumento de la población mexicana y norteamericana en la región (Magaña, 2009), el escaso control que las autoridades locales y nacionales

⁹ Es por esta razón que el impacto de las políticas agrarias que desde el siglo XVI se impulsaron en el centro de la Nueva España tuvieron poco impacto en la territorialidad de los grupos yumanos, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XIX. Un ejemplo de ello lo constituyen las reformas borbónicas impulsadas por el visitador José de Gálvez en Baja California, cuyo impacto fue restringido como lo documenta Ignacio del Río (1984).

lograron tener en este extenso territorio¹⁰ “apropiado sólo instrumentalmente (Héau y Rajchenberg, 2007: 67)”, permitió que los grupos yumanos mantuvieran, en gran medida, sus formas de vida y organización, así como su acceso al territorio.

Considero que no fue sino hasta la aplicación de la reforma agraria, durante el cardenismo, que los kiliwas y el resto de los yumanos vieron definitivamente cercenado su territorio, a pesar de que durante su estancia en Baja California, el entonces presidente de México, Lázaro Cárdenas, afirmó que “los indígenas no necesitan título, porque cada uno de ellos es un título (Ochoa, 1979: 166).” Desde entonces, los yumanos se han visto involucrados en complicados procesos agrarios que han transformado de manera rotunda su territorialidad,¹¹ es por ello que en este trabajo analizo los efectos que ha tenido la reforma agraria en la territorialidad e identidad étnica de los kiliwas.

Desde la década de 1930, el territorio kiliwa se ha visto amenazado, principalmente en tres momentos. Primero, con la aplicación de la reforma agraria cardenista que, por un lado, dio como resultado la conformación de ejidos, propiedades particulares y poblados mestizos que cercaron el territorio de este grupo, y por otro supuso la imposición del Ejido Tribu Kiliwas. En segundo lugar, desde 1992, la reforma al artículo 27 constitucional permitió la venta de derechos agrarios y, con ello, la incorporación de mestizos y blancos¹² a los espacios de toma de decisión al interior de los ejidos indígenas. Finalmente, en fechas más recientes, el impulso de proyectos de desarrollo, bajo el esquema impuesto por los procesos de globalización, ha inducido la especulación sobre el territorio indígena (Salazar, 2009).

Respecto a la conformación del Ejido Tribu Kiliwas, llama la atención el hecho de que los kiliwas hayan sido el último grupo yumano de Baja California en haber aceptado

¹⁰ Sobre los conflictos sobre el control territorial y la tenencia de la tierra en Baja California durante el siglo XIX, véase Piñera (1991).

¹¹ En la mayoría de los casos, los procesos agrarios que involucran a los yumanos están repletos de arbitrariedades, atropellos y despojos. Entre los casos más dramáticos se encuentra el del poblado pa ipai de Jamao, que fue totalmente destruido por la familia Loperena, para estar en condiciones de solicitar una dotación ejidal sobre estas tierras que presentaron como deshabitadas. El poblado tipai de San Antonio Necua enfrenta una situación similar, ante la continua amenaza de la empresa vitivinícola L.A. Cetto que los ha despojado de por lo menos 80 has., intimidando a los tipai y corrompiendo a las autoridades encargadas de respaldarlos (Juan Aguiar, junio 2008, San Antonio Necua).

¹² Los términos de “mestizo” o “blanco” son utilizados por los kiliwas para referirse a quienes no son kiliwas, retomo su utilización respetando la acepción de los kiliwas y no apelando a criterios raciales.

que su territorio quedara reducido y sujeto a las formas de tenencia y explotación de la tierra, así como al tipo de organización social y política impulsados por la reforma agraria; considero que en gran medida, esto es resultado de la resistencia opuesta por este grupo. El 21 de marzo de 1986, después de casi treinta años de negociaciones y altercados con funcionarios estatales y federales y con los pobladores circundantes, se ejecutó la resolución presidencial emitida desde el 16 de febrero de 1970, que “beneficiaba” a 34 capacitados, “miembros de la comunidad indígena quilihuas”, con 26, 910 hectáreas de tierra para conformar el Ejido Tribu Kiliwas (AGA Exp. 276.1/3137). Es importante señalar que estos procesos se vieron acompañados con la imposición de formas sedentarias de vida sobre los kiliwas, quienes fueron obligados a constituirse como un ejido, con patrones de asentamiento compacto y a adoptar un esquema de autoridad central.

TABLA No. 1. LISTADO DE COMUNIDADES Y EJIDOS YUMANOS			
Nombre	Municipio	Año de ejecución	Hectáreas ¹³
El Mayor Cucapá (cucapá)	Mexicali	1973	143, 053
Comunidad Indígena de Santa Catarina (pa ipai)	Ensenada	1972	67, 638
Ejido Tribu Kiliwas (kiliwas)	Ensenada	1986	26, 910
San Isidoro (pa ipai)	Ensenada	1969	25, 718
Juntas de Nejí y anexas (kumiai)	Tecate	1976	11, 590
La Huerta (tipai)	Ensenada	1976-	6, 268
San Antonio Necua (tipai)	Ensenada	1976-1980	6,243
San José de la Zorra (kumiai)	Ensenada	1965	3,595*
Peña Blanca (kumiai)	Tecate	1983	-----
*El caso de San José de la Zorra es muy particular pues estas hectáreas forman parte del ejido mestizo de El Porvenir. Esta resolución presidencial ignoró la existencia previa de los de kumiais en estas tierras			
Fuente: Elaboración propia con base en expedientes agrarios (AGA)			

Sin lugar a dudas, estos fenómenos han conducido a la dispersión del grupo, a la drástica disminución del número de hablantes de kiliwa, y a una rápida transformación de algunos de los rasgos culturales, e incluso raciales -como su vestimenta, sus festividades, sus ritos, sus casas, su alimentación o su aspecto físico- con los que tradicionalmente han sido identificados por los no indígenas, por el Estado y por los antropólogos. Considero que estas situaciones dieron paso a la idea de la supuesta extinción del grupo, llevando a los

¹³ La calidad de la tierra y el número de capacitados son los principales factores considerados por la Ley Agraria para determinar la extensión de los ejidos. Para la Ley Agraria, son capacitados aquellos mayores de 16 años que *por radicar en la localidad* tienen acceso a un derecho agrario dentro del ejido, independientemente de su género. La gran cantidad de hectáreas que conforman el Ejido Tribu Kiliwas, considerando el poco número de capacitados que lo conforman, puede considerarse como un indicador de la aridez de la tierra, misma que condiciona el desarrollo de actividades como la agricultura.

especialistas a esforzarse por entenderla con distintas hipótesis como la del citado pacto de muerte, cuyo origen se remonta a la década de 1970. En estas fechas, el antropólogo Jesús Ángel Ochoa Zazueta, en un intento por explicar la extinción de los kiliwas, propuso la sugerente idea de que la pérdida de la conciencia de procreación entre los miembros de este grupo, era resultado de haber sido despojados del único bien que podían heredar a su descendencia, para garantizar su reproducción social y cultural: *su territorio tradicional* (Ochoa, 1979a, en Garduño 2010b). En este sentido, Ochoa planteaba que este fenómeno era en parte resultado de una decisión inconsciente y colectiva de no continuar existiendo.

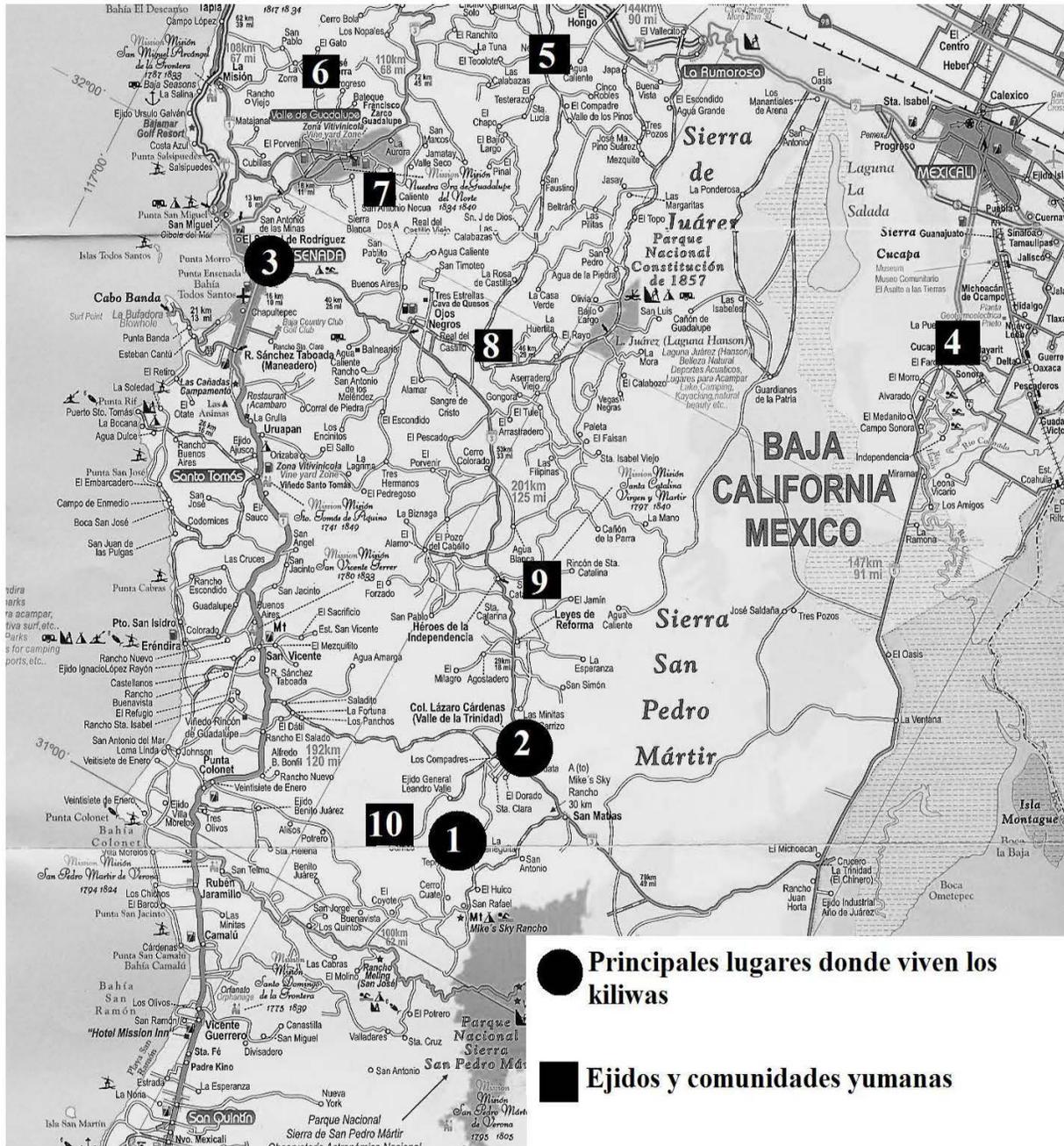
A partir de entonces distintos autores reiteraron una y otra vez esta hipótesis a través de distintos ejemplos o conceptos. El historiador David Zárate Loperena, por ejemplo, afirmaba que: “el cambio total de alimento, el cambio total de sus tradiciones, el cambio total de todo, se los fue acabando; es decir, cancelarle a un grupo étnico la posibilidad de manifestarse como es, lo acaba (Zárate, en *Kiliwas. Volverán a nacer*, 1992).” Incluso, otra versión más de esta hipótesis transformó el carácter aparentemente inconsciente de la decisión de los kiliwas de no continuar reproduciéndose, en una decisión consciente, al hablar de un autoetnocidio:¹⁴ “Algo curioso entre ellos es que no hay mucho interés, al parecer, entre ellos, por conseguir pareja, entonces están llevando a cabo una especie de ‘autoetnocidio’; considero que eso es lo más serio de este grupo, por eso se habla de la ‘extinción’ del grupo kiliwa (Estrada, en *Kiliwas. Volverán a nacer*, 1992).” Por su parte, haciendo eco de esta idea, la Arqueóloga Julia Bendímez citaba el testimonio de un kiliwa que decía: “Si nosotros de grandes no servimos para nada, ellos [los niños indígenas] para qué vienen [al mundo], mejor hay que acabarnos (Bendímez, 1999: 29).”

No obstante, a través de los distintos apartados de esta tesis sostengo, en primer lugar, que si bien la configuración de la territorialidad kiliwa y sus transformaciones expresa y es resultado de la relación entre poder y cultura, éstas no siempre han tenido un resultado devastador entre los kiliwas, sino que han sido determinantes en el fortalecimiento de su etnicidad. Esto es que si bien la reforma agraria transformó aspectos fundamentales de la territorialidad, organización social y política, e identidad étnica de los

¹⁴ Respeto el término original, utilizado por el Oceanógrafo Arnulfo Estrada.

kiliwas, también impulsó un complejo proceso de negociación y resistencia entre ellos, que resultó en el fortalecimiento de su etnicidad.

MAPA No.2 PRINCIPALES ASENTAMIENTOS YUMANOS EN BAJA CALIFORNIA



- 1. Ejido Tribu Kiliwas
- 2. Valle de la Trinidad
- 3. Ensenada

- 4. El Mayor Cucupá (cucupá)
- 5. Juntas de Nejí (kumiai)
- 6. San José de la Zorra (kumiai)

- 7. San Antonio Necua (tipai)
- 8. La Huerta (tipai)
- 9. Santa Catarina (pa ipai)
- 10. San Isidoro (pa ipai)

Fuente: Elaboración propia, con base en el atlas de carreteras

Finalmente, considero que la etnicidad kiliwa integra elementos que históricamente han caracterizado a este grupo, como la dispersión, la movilidad, o la ausencia de figuras de autoridad jerárquicas, a la vez que incorpora nuevos referentes que los kiliwas han adaptado a su realidad de manera creativa, como la idea de comunidad cerrada y geográficamente delimitada o la figura de autoridades centrales. Es decir, considero que la etnicidad kiliwa y su fortalecimiento desafían los pronósticos sobre la extinción o asimilación cultural de este grupo y cuestionan los indicadores sobre los que éstos se sustentan.

Atendiendo a estas consideraciones, el objetivo general de este trabajo es (1) *entender cómo la relación histórica entre poder y cultura ha impactado en la identidad étnica de los kiliwas*, configurando su etnicidad como un recurso importante para legitimar la posesión sobre su territorio ancestral. Para alcanzar este objetivo fue necesario en primer lugar, (2) *caracterizar la territorialidad de los kiliwas antes de la aplicación de la reforma agraria* para estar en condiciones de (3) *determinar cuáles son los aspectos de su territorialidad que se han transformado como consecuencia de la aplicación de la reforma agraria*. Uno de ellos es la conformación del Ejido Tribu Kiliwas, la cual alteró no sólo la territorialidad, sino las formas de organización social y política del grupo. Esto hizo necesario (4) *indagar el impacto de la reforma agraria sobre la identidad étnica de los kiliwas*. Finalmente, otro de los objetivos específicos de esta investigación es (5) *conocer las respuestas que los kiliwas han ofrecido a las transformaciones impulsadas e impuestas por el Estado a través de la reforma agraria*, esto me permitió (6) *establecer la relación que guardan los procesos de resistencia y negociación con el actual fortalecimiento étnico de los kiliwas*.

A fin de lograr estos objetivos fue necesario acercarme a las investigaciones académicas que se han realizado en torno a este grupo. La desértica región que habitan los kiliwas y los demás grupos yumanos forma parte del área cultural que a partir de la década de 1940 fue conocida como la Gran Chichimeca, Aridoamérica, Noroeste de México o Suroeste de Estado Unidos (Escalante, 1970; Jáuregui, 2008). Su ubicación geográfica la sitúa en la frontera de dos países y de sus respectivas tradiciones antropológicas, que sin embargo han “descuidado” su estudio, al considerarla sólo como un área periférica bajo la

influencia de áreas con grandes tradiciones culturales como Mesoamérica o el suroeste nuclear (León Portilla, 1985; McGuire, 1997; Villalobos, 2007).

Es por ello que el primer acercamiento académico a los yumanos correspondió a los especialistas norteamericanos. Existen valiosas monografías y descripciones, que datan de principios del siglo XX, realizadas por autores como Thomas Talbot Waterman (1908), Edward Davis (1910), Edward Gifford (1918) o Alfred Kroeber (1925). Sin embargo, la mayoría de estos estudios se restringieron al norte de la franja fronteriza, de modo que los yumanos mexicanos son apenas mencionados. El *Handbook of Northamerican Indians* es otra obra que ofrece información esencial sobre los yumanos, pero que presenta la misma limitante en lo que respecta a los grupos establecidos predominantemente en México, que quedaron excluidos de este ambicioso y fértil proyecto. Dentro de los trabajos realizados por norteamericanos sobre los yumanos que habitan en México es importante señalar el de Peveril Meigs (1939), quien se ocupó específicamente de los kiliwas en la década de 1930, los de Thomas B. Hinton y de Roger Owen (1957), de Homer Aschman (1959), y de Edward Spicer (1966).

En el caso de México, los indígenas del noroeste fueron excluidos del proyecto nacional (Héau y Rajchenberg, 2008), o bien obligados a adoptar formas de vida comunitarias y sedentarias, para ser integrados a éste (Sariego, 2005). Como lo han documentado Catherine Héau y Enrique Rajchenberg, las fronteras simbólicas de México como nación independiente coincidieron, al menos desde el siglo XIX, con el área que a partir de la década de 1940 sería conocida como Mesoamérica, de modo que las fronteras norteñas de México independiente “no iban más allá de ciudades colindantes con el desierto, como Zacatecas y San Luis Potosí (Héau y Rajchenberg, 2007: 67).” Los grupos indígenas que habitaron o que habitan más allá de esta zona han sido condenados, de acuerdo con estos autores, a la “aniquilación simbólica”, al “negárseles toda identidad salvo aquella genérica y altamente despectiva de salvajes o bárbaros (Héau y Rajchenberg, 2007: 53).”

Esta negativa caracterización del noroeste y sus primeros habitantes fue reproducida posteriormente por los gobiernos emanados de la revolución mexicana que privilegiaron la investigación sobre el área mesoamericana, marginando, al grado de invisibilizar, la

existencia de las culturas del noroeste, como lo han señalado distintos autores (Jáuregui, 2008; Nalda, 2008; Villalobos, 2007). De hecho, junto con la noción de de Mesoamérica se desarrollaron los términos de Oasisamérica y Aridoamérica, para hacer referencia a dos áreas culturales en el noroeste de México (o Suroeste de Estados Unidos) donde las culturas precolombinas tuvieron un proceso histórico diverso debido a las hostiles condiciones del medio (Chenaut, 1988). El noroeste de México fue caracterizado como una región de muerte y desolación, habitada sólo por grupos bárbaros. Esta zona y los grupos que la habitan se convirtieron en una especie de evidencia incómoda para el nacionalismo postrevolucionario, que adoptó el área cultural de Mesoamérica como único sustento del glorioso pasado prehispánico de la nación (Villalobos, 2007). Así, según ha señalado Jesús Jáuregui “los intentos por establecer áreas culturales siempre han supuesto el delimitar fronteras entre civilizados -“zonas de cultura superior- y primitivos -“grupos de cultura más baja”- (Jáuregui, 2008:22).

Por esta razón, no es de extrañar que los yumanos, y en particular los kiliwas, hayan sido estudiados marginalmente por la antropología mexicana, como lo prueba el hecho de que la primera etnografía sobre estos grupos se publicara hasta 1957.¹⁵ Se trata de la monumental obra *Etnografía de México* (1957), en donde se le dedican cuatro páginas a los “cochimi-kiliwa”, y otras cuatro páginas a los cucapá. Tuvieron que pasar casi 20 años para que los antropólogos y las instituciones mexicanas se interesaran de forma constante en la situación presente e histórica de los yumanos, como lo atestigua el hecho de que el primer Centro Coordinador Indigenista (CCI) en Baja California se estableciera hasta 1974. Sólo a partir de esa década comenzaron a publicarse de forma regular estudios sobre los yumanos que abrieron brecha en México. Algunos de los autores de estas obras son: Anita Álvarez (1975), Jesús Ochoa Zazueta (1979) y Julia Bendímez (1999). Cabe señalar que el segundo dedicó especial atención a los kiliwas.

A pesar de su riqueza, considero que la mayoría de estos trabajos comparten dos rasgos que limitan sus alcances. En primer lugar, muchos de éstos abordan el estudio de los yumanos en relación –o en comparación- con grupos con atributos y en contextos diferentes, dando como resultado caracterizaciones despectivas, atemporales o paternalistas

¹⁵Incluso en una obra tan completa como la de Manuel Orozco y Berra (1867) no existen referencias concretas sobre los yumanos, aun si se hace referencia a sus vecinos sureños, los cochimís.

de los primeros. Al considerar a Aridoamérica como un área de “cultura más baja” en relación con Mesoamérica (Jáuregui, 2008), los yumanos -y por ende los kiliwas- han sido considerados bien como “tribus en estado primitivo y salvaje, que no dejaron sino vestigios rudimentarios de su existencia (Valadés, 1963)”, o como poblaciones que sobrevivieron “asociadas a formas culturales fosilizadas en el paleolítico superior (León Portilla, 2000)”, o como grupos que necesitan protección “porque sus componentes [...] están inermes debido a su ignorancia (AGA, 23/29164).”

Estas caracterizaciones negativas de los yumanos han justificado la imposición de modelos comunitarios para acercarse a su estudio, impulsar su desarrollo e incluso para reconocer su existencia. En referencia específica a los tarahumaras, Juan Luis Sariego ha agrupado bajo el término de “comunitarismo indigenista” al conjunto de acciones y discursos que históricamente buscaron imponer formas de vida sedentarias y modelos comunitarios de organización a grupos asociados al nomadismo estacional, partiendo “de la firme convicción de que la transformación e integración del indio sólo serán posibles en la medida que este asuma –de buen grado o como resultado de la imposición- formas comunales y colectivas de organización social (Sariego, 2005: 121).” En el caso de los yumanos, considero que al ignorar su contexto, algunos de los trabajos mencionados anteriormente pueden asociarse al comunitarismo indigenista, al negarle a los grupos yumanos y a sus expresiones culturales toda originalidad.

Desconocer la creatividad de los grupos yumanos para hacer frente a su cambiante contexto o catalogarlos como “mesoamericanos marginales (Bartolomé, 2006: 87)”, ha propiciado que se les considere víctimas pasivas de los procesos de dominación, cuya última fase sería la extinción. Esta es, en mi opinión, la segunda limitante de algunos de los trabajos antes mencionados ya que en términos generales, enfatizan los procesos de dominación que estos grupos han enfrentado, ignorando su capacidad de negociación y de resistencia, condenándolos irremediabilmente a la desaparición.

En contraste con estas perspectivas, desde la década de 1980, algunos especialistas señalaron la necesidad de atender a las peculiaridades de los grupos yumanos para comprender su situación y poder contribuir a la reproducción de este grupo. El historiador David Zarate, por ejemplo, señalaba que “en lo que no ha puesto atención el INI es en el

sistema de organización social de los indígenas, en que no es a través de la vía ejido, por la ausencia [...] de un sentimiento de comunidad, de solidaridad, cómo van a resolverse los problemas de los indígenas nuestros. Todos los programas o probablemente casi todos los programas que ha hecho el gobierno federal en apoyo a las comunidades indígenas han fracasado por eso (Zárate, en *Kiliwas. Volverán a nacer*, 1992)” y, en mi opinión, siguen fracasando por la misma razón más de 20 años después.

Considerar las particularidades de los yumanos permite cuestionar los supuestos en los que se sustenta el pronóstico de extinción de estos grupos, haciendo énfasis en su capacidad de agencia, resistencia y transformación. En este tenor Everardo Garduño (1994, 2003, 2010a) ha señalado la necesidad de visibilizar y entender los ciclos históricos de resistencia de los grupos yumanos, así como su participación activa frente a los ciclos de dominación que documentó Edward Spicer (1967). Para Garduño, el estudio de los grupos yumanos evidencia la necesidad de cuestionar y flexibilizar las nociones utilizadas tradicionalmente por la antropología, básicamente aquellas que restringen las identidades étnicas a un conjunto de rasgos distintivos, generalmente asociados a la existencia de comunidades populosas claramente delimitadas (Garduño, 2010a).

Por su parte, adscribiéndose a la corriente de la nueva historia misional, Mario Magaña ha señalado dos características que han estado presentes en los estudios sobre los yumanos y que limitan sus alcances. En primer lugar, Magaña señala el hecho de que muchos trabajos “minimizan la posibilidad de que los indios sean sujetos activos de su historia al convertirlos en víctimas (Magaña, 2009: 21-22).” Por otro lado, este autor cuestiona la objetividad de algunos trabajos que adoptan discursos apologéticos de los indios y su resistencia, ignorando su contexto histórico y social. De acuerdo con este especialista, es necesario “revalorar a los indígenas como actores activos de su historia y reconocer –al mismo tiempo- que son parte indisoluble de la historia (Magaña, 2009: 36).”

Tomando en cuenta lo anterior, esta investigación se acerca al estudio de los kiliwas desde tres supuestos básicos. Primero, que es apremiante reconocer sus peculiaridades no como indicadores de atraso o extinción, sino como respuestas originales y creativas a los procesos de dominación que han enfrentado. Por otra parte, este trabajo cuestiona aquellas perspectivas que dan centralidad a la noción de comunidad cerrada y territorialmente

delimitada para acercarse al estudio de los pueblos indígenas¹⁶ en México, ya que considero que entorpecen la comprensión de los procesos que enfrentan los grupos del norte de México, y en particular los kiliwas. Finalmente, aunque no desconozco las desventajosas condiciones sociales, políticas y económicas derivadas de los procesos de dominación que han enfrentado los kiliwas, considero pertinente hacer énfasis en su capacidad de agencia, para entender su etnicidad como la expresión de un proceso dinámico en el que los kiliwas no son simples víctimas, sino sujetos activos.

Acercarme al estudio de los kiliwas responde a lo siguiente. En primer lugar, al interés de contribuir al conocimiento de este grupo, tan poco estudiado por la antropología, desde una perspectiva que tome en cuenta su contexto y respete sus peculiaridades. En segundo lugar, al interés de que la información que presento en esta tesis contribuya a las discusiones teóricas que, desde hace algunas décadas, cuestionan aquellos modelos que circunscriben lo étnico a un conjunto de características pintorescas, seleccionadas y atribuidas *a priori* a los pueblos indígenas, y que por lo general se asocian a comunidades agrícolas y sedentarias claramente diferenciadas de la sociedad nacional, en términos sociales, culturales y geográficos, como si se tratara de grupos aislados en el tiempo y en el espacio.

Considero que para comprender el proceso de fortalecimiento de la etnicidad kiliwa es necesario utilizar aquellas perspectivas académicas que cuestionan la rigidez de nociones como comunidad indígena, identidad étnica o cultura tradicional. Como lo ha señalado Pierre Beaucage, estos conceptos constituyen la “paradoja de varios antropólogos contemporáneos [que] por una parte consideran las categorías étnicas como construcción de la interacción social mientras por otra, definen lo étnico de forma esencialista como una realidad absoluta e inmutable. [Presentando a los pueblos indígenas como] una especie de naciones inmutables, eternas, ahistóricas, destinadas a ser las víctimas de otras naciones, históricas, poderosas y genocidas (Beaucage, 2000:301).” Considero que los kiliwas han desafiado éstas y otras características externamente atribuidas a los pueblos indígenas, que los presentan como víctimas pasivas, vinculados a tradiciones anacrónicas que les impiden “beneficiarse” con la modernidad.

¹⁶El término pueblo se ha asociado a la concentración de poblaciones en un área geográfica, por ello prefiero el uso de grupo kiliwa sobre el de pueblo kiliwa.

Por otra parte, la intención de este trabajo no es desconocer las precarias y desventajosas condiciones en las que los kiliwas reproducen su cultura, pero considero que es necesario comprender su contexto y respetar sus particularidades. No es mi interés, sin embargo, hacer un recuento de excentricidades culturales aisladas en el tiempo para proponer su rescate a ultranza, como medio para asegurar la sobrevivencia cultural de los kiliwas; por el contrario, creo que es necesario vincular la sobrevivencia cultural de este grupo con su dinámico contexto social, económico y político que, por lo demás no se restringe al espacio físico de una comunidad indígena tradicional, sino que ha llegado a trascender las fronteras del Estado.

Sin lugar a dudas, esta perspectiva permitirá conocer y reforzar los mecanismos mediante los cuales los kiliwas han asegurado su sobrevivencia física y cultural, desafiando, transformando e incluso utilizando de forma creativa los modelos hegemónicos que históricamente se les han impuesto, principalmente a través del ya mencionado comunitarismo indigenista, mediante las figuras de pueblos de misión, pueblos de indios, ejidos o comunidades (Sariego, 2005). En este sentido esta investigación busca contribuir al desarrollo de proyectos y programas que en realidad los beneficien tomando en cuenta sus peculiaridades ya que, desde mi punto de vista, la acción indigenista dirigida a los yumanos en Baja California ha buscado “proteger” la diversidad cultural sin reconocerla. De hecho, retomando los señalamientos realizados por algunos académicos sobre la “irremediable extinción” de los yumanos, la CDI ha justificado e impulsado acciones que reproducen en gran medida el llamado “comunitarismo indigenista.” Para esta institución, los kiliwas son “*pueblos* indígenas en riesgo” debido a: “su condición de minoría numérica, su dispersión geográfica, y las condiciones adversas del entorno ecológico que constituye su hábitat (CDI, 2006).” Este diagnóstico que se enuncia para “protegerlos”, ignora que elementos como la dispersión, la existencia de jefes de linajes o el mantenimiento de una baja densidad demográfica, han permitido a los kiliwas hacer frente a las adversas condiciones de su medio geográfico y también al agresivo contexto económico y social en el que se desenvuelven (Garduño, 2010b).

Adicionalmente, la CDI incluye como indicadores de la extinción de este grupo yumano situaciones que, en gran medida, han sido consecuencia del actuar del Estado. Dentro de éstos se enuncian, por ejemplo, “la discriminación, el despojo de su territorio

ancestral, los daños en sus sitios y objetos sagrados o la tendencia al abandono del uso de la lengua materna entre las nuevas generaciones (CDI, 2006).” De acuerdo con una informante kiliwa, por ejemplo, algunos funcionarios de la delegación estatal de la CDI les han negado apoyo para acceder a servicios médicos a ella y sus familiares, argumentando que no son indios porque no son morenos o porque tienen los ojos claros (Lilia Aros, julio 2009, Ensenada). Otro informante kiliwa señala que en más de una ocasión han quedado excluidos de proyectos y apoyos económicos “porque como somos poquitos no justificamos el gasto (Elías Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).” Este mismo informante señala, como una de las causas de la pérdida de la lengua materna entre los kiliwas de su generación, el haber tenido que asistir a un albergue escolar donde sólo se hablaba español y pa ipai.

Finalmente, espero que la información aquí presentada resulte útil a los kiliwas, quienes, durante mi primera temporada de campo, me expusieron su interés en tener un registro de su lucha agraria y de sus esfuerzos por conocer y difundir su cultura, con el objetivo de lograr que se reconozcan sus diferencias, para que “no hablen de los indígenas de Baja California en pasado, como si ya no existiéramos, pos nosotros aquí seguimos, y queremos que nos tomen en cuenta, que nos respeten nuestro territorio, porque a lo mejor les conviene decir que ya no existimos, pero nosotros aquí seguimos, aquí estamos (Elías Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).” Esta tesis es un esfuerzo para colaborar con los kiliwas y su pacto de vida.

La información empírica de esta tesis es resultado de una profunda investigación histórica y etnográfica en torno a tres ejes: territorialidad, relaciones de poder y etnicidad. En primer término, realicé investigación documental en archivos y bibliotecas de distintas dependencias gubernamentales que se localizan en la ciudad de México y en el estado de Baja California. Entre éstos están el Archivo General Agrario (AGA), perteneciente a la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), el Fondo Documental (FD) de la biblioteca de la CDI, así como los expedientes agrarios de la Delegación estatal de la CDI en Baja California. También integro información recabada en el Archivo Histórico de Ensenada (AHE), y en el Archivo Histórico del Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) de la Universidad Autónoma de Baja California. Tuve acceso también al archivo del Comisariado Ejidal (ACE) y al archivo personal del oceanógrafo Arnulfo Estrada (APAE).

Esta parte de la investigación me permitió acceder a información muy precisa y detallada sobre la historia agraria de los kiliwas, identificar sus problemáticas y conocer, de primera mano, los argumentos que los primeros jefes kiliwas involucrados con los procesos agrarios impulsados por la SRA, utilizaron ante las autoridades, a fin de proteger su territorio de la amenaza que constituyó la aplicación de la reforma agraria.

TABLA No. 2. ACTIVIDADES DE INVESTIGACIÓN		
	Investigación documental	Investigación en campo
Local	Archivo del comisariado ejidal (ACE)	Kiliwas: Ejidatarios y vecindados No kiliwas: ejidatarios, vecinos, vecindados
Municipal	Archivo Histórico de Ensenada (AHE)	Kiliwas, otros yumanos. Regidora de Asuntos Indígenas
Estatad	Archivo del Instituto de Investigaciones Históricas (IIH)	Funcionarios y ex funcionarios de la CDI
	Archivo de la CDI- delegación Baja California (ADBC)	Personal de la Secretaría de Salud (Caravanas de la Salud)
Federal	Fondo documental CDI (FD)	Funcionarios de la CDI
	Archivo General Agrario (AGA)	Funcionarios del INALI
Fuente: Elaboración propia		

La información etnográfica, por su parte, fue recabada a partir del trabajo realizado en dos temporadas de campo durante los meses de junio y julio en 2008 y de abril a julio en 2009. Las técnicas utilizadas para recabar la información etnográfica fueron la observación participante durante la realización de actividades familiares o colectivas y en grupos espontáneos de discusión, así como la realización de entrevistas semiestructuradas y a profundidad. Debido a la constante movilidad de los kiliwas, al hecho de no contar con transporte propio y al difícil acceso a algunos de los lugares donde viven, mi trabajo de campo incluyó recorrer de “raite”¹⁷ sus caminos: de Mexicali a El Mayor Cucapá, de El Mayor Cucapá al Ejido Tribu Kiliwas; yendo y viniendo, generalmente junto con ellos, entre el Ejido, el Valle de la Trinidad, la ciudad de Ensenada o la comunidad de Santa

¹⁷ Raite es la expresión coloquial que se utiliza en Baja California para referirse a llevar a alguien de un lugar a otro sin cobrarle el transporte.

Catarina, sitios donde es posible encontrar a algunos miembros de los linajes Espinoza y Uchurte que son los que en la actualidad integran el grupo kiliwa.

Antes de ir a Baja California a buscar a los kiliwas, pensaba que localizarlos sería tan sencillo como tomar algún autobús, caminar un par de kilómetros y encontrarlos en un “pueblito” construido, por supuesto, en torno a una pequeña plaza o iglesia. Nada de eso fue así. Para llegar desde Mexicali al “pueblito” de los kiliwas debía recorrer más de 150 km de carretera y al menos 20 km de terracería, situación difícil considerando que yo no contaba con un vehículo y que no existe transporte público que cumpla este trayecto. A la distancia y la falta de transporte, se añadió la dificultad de enfrentar temperaturas que durante el verano superan los 50°C, de modo que mi primera intención de llegar caminando al “pueblito” de los kiliwas era una tarea suicida e irreal.

Después de tres días de estar en Mexicali, un arqueólogo del INAH, se ofreció a darme mi primer “raite” para llegar a la comunidad de los cucapás, sitio en el que ocasionalmente es posible encontrar a uno de los kiliwas a los que yo andaba buscando. Llegamos al Museo Comunitario Cucapá alrededor de las once de la mañana, el termómetro de la camioneta señalaba 52°C. Sentadas a la sombra del museo se encontraban algunas mujeres cucapás, fabricando artesanías de “chaquira checoslovaca” que me invitaron a ver y comprar. Viendo el buen recibimiento que me daban estas mujeres, el arqueólogo se despidió de mí, mientras yo escogía algunas artesanías que comprar. Ignorando los conflictos entre linajes y familias extensas, pregunté por la casa de la familia que buscaba y sólo conseguí generar tensión y rechazo, ya que relación entre las mujeres que estaban en el museo y la familia que yo buscaba no era muy buena. La tensión creció aún más, cuando intenté pagar las artesanías que había comprado, pues nadie tenía “feria” y me tocaba buscarla a mí, para lo que tenía que caminar algunos metros en pleno rayo de sol en un clima totalmente desconocido para mí, en el desierto y ya sin raite.

En menos de media hora, mi primer contacto con los yumanos me había dejado endeudada y me había convertido en una persona non-grata para las únicas personas que se encontraban cerca. Afortunadamente, un muchacho accedió a llevarme hasta la casa de la familia que buscaba, y que se encontraba a un par de kilómetros de donde estábamos. Para mi desgracia el kiliwa que buscaba se había ido de El Mayor Cucapá esa misma

madrugada y el siguiente camión al Valle de la Trinidad¹⁸ pasaría dos días después. Las tres mujeres de la casa a la que llegué me ofrecieron agua, desayuno, me dieron información sobre el transporte y, después de ver mi poca o nula resistencia al calor, decidieron llevarme esa misma tarde hasta el Ejido Tribu Kiliwas para evitar que me deshidratara, pues en la sierra, donde se localiza el ejido, el clima es un poco más fresco.

Salimos de El Mayor Cucapá unas cuatro o cinco horas después de mi llegada, cuando había empezado a atardecer pues según me explicaron, era peligroso hacerlo más temprano debido al calor. A lo largo del trayecto, la mayor de las mujeres del grupo me fue contando historias sobre el desierto, sobre los lugares que habían pertenecido a los cucapás, sobre el despojo territorial que habían enfrentado y sobre los problemas que enfrentan en torno a la pesca. Al llegar a la desviación rumbo al Valle de la Trinidad, encontramos un retén militar, que a mí me alarmó y que a mis acompañantes les resultó una cuestión de rutina. Finalmente, llegamos al Ejido Tribu Kiliwas, era de noche y el “pueblito” que yo esperaba encontrar no apareció por ningún lado, lo único que yo veía eran piedras, liebres y postes de alumbrado. Las tres “mujeres cuatro por cuatro”¹⁹ que me llevaron al Ejido Tribu Kiliwas, me dejaron en casa de sus familiares: había llegado con los kiliwas.

Interesada en el “pacto de muerte” atribuido a de este grupo, mi primera sorpresa fue encontrarme rodeada de niños desde el primer día. Al día siguiente de mi llegada, entusiasmada por conocer el “pueblito” de los kiliwas, les comenté a mis anfitriones mi interés por ir caminando al centro del pueblo, por respuesta recibí algunas risas y la oferta de que ellos mismos me llevarían en cuanto pasara un poco el calor. Mientras eso ocurrió mis anfitriones me sugirieron ver algunos documentales que ya se han realizado sobre los kiliwas y su actual situación, cosa que hice acompañada de algunos de ellos. Después de ver los documentales me invitaron a comer, la tarde transcurrió lenta bajo la “ramada” del rancho Madedana y finalmente, al atardecer, me llevaron a conocer el “pueblito” y a visitar a algunos de sus familiares, situación para la cual fue necesario utilizar un vehículo.

¹⁸ El Ejido Tribu Kiliwas se localiza a unos 20 km del Valle de la Trinidad, por un camino de terracería. Sin embargo, no hay transporte público que vaya al ejido, de modo que la única forma de llegar es por raite o contando con un vehículo propio.

¹⁹ Esta expresión fue utilizada por las tres mujeres que me llevaron de El Mayor Cucapá al Ejido Tribu Kiliwas, para referirse a ellas mismas y a otras mujeres yumanas, que según ellas “lo mismo paren chamacos que manejan vehículos de doble tracción.”

Encontré la iglesia que buscaba, pero no el pueblo, sino un conjunto de no más de 12 viviendas, alejadas de la iglesia y alejadas entre sí ya que, según ellos mismos me explicaron, los kiliwas prefieren vivir alejados unos de otros, optando por establecerse en lugares cercanos a arroyos o aguajes, en los que es más sencillo tener acceso al agua. Para visitar a los familiares de mis anfitriones, fue necesario volver a subir a su *pick up* y transitar por las brechas que comunican las distantes casas donde viven los kiliwas, y que se encuentran a kilómetros de distancia entre sí. A partir de esos primeros contactos y actividades fue necesario para mi investigación, desechar la idea del “pacto de muerte” que me había llevado con los kiliwas, así como la imagen romántica de comunidad indígena que yo esperaba encontrar.

Paulatinamente, los kiliwas me permitieron participar en algunas de sus actividades cotidianas, para ello fue necesario acoplarme, como hacen ellos, a los ritmos que marca el clima; así como ir integrándome poco a poco a las redes familiares a través de las cuales ellos se desplazan, se abastecen de alimentos o agua y se mantienen en contacto. Debido a la ausencia de una tienda cerca del poblado, por ejemplo, era necesario aprovechar los viajes que alguno de ellos hacía al Valle de la Trinidad, a fin de comprar alimentos, cigarrillos y hasta agua potable. Esto también me permitió desplazarme a los distintos lugares que los kiliwas frecuentan dentro y fuera del ejido. Tanto en el Ejido Tribu Kiliwas como en el Valle de la Trinidad y en la ciudad de Ensenada tuve oportunidad de participar en algunas de las actividades cotidianas que involucran a los kiliwas y que van desde la visita a familiares, el trabajo en el mejoramiento y conservación de los caminos del Ejido, las vaquereadas,²⁰ el recorrido de las *segundas*²¹ o el corte y procesamiento de palmilla. También pude participar y acompañarlos a eventos culturales o políticos realizados en Ensenada o en poblados yumanos. Estos eventos incluyeron homenajes a kiliwas y a miembros destacados de otros grupos yumanos, tianguis culturales y fiestas tradicionales, así como algunas reuniones impulsadas a nivel estatal, a fin de discutir las reformas al

²⁰ Las vaquereadas involucran a varios jinetes que salen en busca del ganado que se encuentra disperso dentro de los ranchos o ejidos.

²¹ Las segundas son tianguis donde pueden conseguirse predominantemente objetos de segundo uso que proceden de Estados Unidos, se vende desde ropa hasta muebles y electrodomésticos, además de alimentos y golosinas. En el Valle de la Trinidad las segundas se ponen cada domingo y es común que los kiliwas asistan y recorran minuciosamente este tianguis.

artículo séptimo de la Constitución y la Ley de derechos y cultura indígena del Estado de Baja California.

Las entrevistas que realicé entre los kiliwas se centran en los tres temas antes señalados, a partir de los cuales se elaboró un cuestionario guía para obtener información relativa a la identidad étnica, la territorialidad y las formas de organización y autoridad. Estas entrevistas incluyeron a los miembros de los dos linajes kiliwas. El linaje de los Espinoza es el más numeroso y está integrado mayoritariamente por dos familias confrontadas: Los Espinoza Álvarez y los Fardlow Espinoza. Debido a los conflictos que existen entre los miembros de estas dos familias y a fin de conocer la manera en que sus miembros interactúan y mantienen sus lazos, evité forzar la convivencia y opté por que fueran mis informantes quienes me pusieran en contacto con otros kiliwas a quienes consideraban relevantes. De este modo, durante mi primera temporada de trabajo de campo conviví de manera predominante con la familia Espinoza Álvarez, principalmente dentro del Ejido Tribu Kiliwas. En esta temporada de campo mis principales informantes pertenecen a (o tienen buena relación con) dicha familia: dos miembros de la familia Espinoza Álvarez y una lideresa y activista cucapá. Durante mi segunda estancia trabajé de forma más directa con miembros de la familia Fardlow Espinoza y con kiliwas que habitan fuera del Ejido Tribu Kiliwas, sobre todo en la ciudad de Ensenada. En esta segunda ocasión mis principales informantes fueron un miembro de la familia Fardlow Espinoza, un miembro del linaje Uchurte y el cronista pa ipai, don Abelardo Ceseña (†).

Las actividades y entrevistas que realicé no se restringieron a los kiliwas. A fin de contextualizar a este grupo dentro de los grupos yumanos, entrevisté a algunos kumiais, tipais, cucuapás y pa ipais, aprovechando su participación en eventos culturales realizados en la ciudad de Ensenada, en San Antonio Necua y en Juntas de Nejí, así como los trayectos que compartí con algunos de ellos durante mis traslados entre el Valle de la Trinidad y la ciudad de Ensenada en el transporte público.

Mi trabajo de campo también incluyó entrevistas a personas que trabajan con los yumanos de manera individual, a través de ONG's, o por medio de instituciones gubernamentales, a quienes tuve la oportunidad de acompañar en sus recorridos por algunos asentamientos yumanos; por último, este trabajo incluyó también entrevistas que

realicé en la ciudad de México a funcionarios de instituciones como el INALI. Finalmente, a lo largo del proceso de redacción, tuve la oportunidad de leer y comentar mi trabajo con algunos kiliwas, lo que me permitió trabajar junto con ellos algunas partes de este texto.

TABLA No. 3. ENTREVISTAS		
	Entrevistas semiestructuradas	Entrevistas a profundidad
Kiliwas	32	11
Otros grupos yumanos	15	5
Funcionarios	4	2
Otros	2	1
Fuente: Elaboración propia		

Esta tesis se estructura en seis capítulos en los que se abordan cuestiones relacionadas con la territorialidad kiliwa, la reforma agraria, la resistencia y la etnicidad de los kiliwas para ofrecer una discusión a manera de conclusión en el sexto y último capítulo. El primer capítulo analizo los conceptos clave de este trabajo: identidad étnica y etnicidad, poder y territorialidad, a fin de establecer los postulados básicos sobre los que se estructura mi investigación y la discusión que abordo en ella. Este capítulo se compone de cinco apartados; en el primero me acerco a distintas definiciones y acercamientos en torno a la identidad étnica, a fin de destacar su carácter situacional, histórico, relacional y político. En el segundo apartado reflexiono en torno a las relaciones de poder, la dominación y la resistencia. En el siguiente apartado ofrezco un recorrido en torno a los procesos involucrados con la consolidación del Estado-nación mexicano, haciendo especial énfasis en la apropiación por parte del Estado de ciertas identidades y memorias indígenas a fin de legitimar la identidad nacional. En el cuarto apartado presento algunas de las propuestas que se han elaborado a fin de entender las respuestas de los pueblos indígenas frente a la imposición de las instituciones del Estado. Por último, me centro en definir la territorialidad, considerando que las políticas territoriales expresan la tensa relación entre el Estado y los pueblos indígenas.

El capítulo dos, *Los kiliwas son muy antiguos* busca caracterizar la territorialidad de los kiliwas desde una perspectiva histórica. A lo largo de los cinco apartados que

integran este capítulo ofrezco información sobre el origen, la localización geográfica y la singularidad cultural de los kiliwas; así mismo incluyo información sobre algunos ámbitos de la vida social y política de los kiliwas que configuraron su territorialidad: sus formas de supervivencia mediante la pesca, la caza y la recolección, sus patrones de vida nómadas ligados a la movilidad residencial y estacional, así como aspectos de la vida religiosa de este grupo, considerando que estos aspectos les permitieron garantizar su reproducción cultural y física. Finalmente, en este apartado me acerco a los efectos que tuvo la llegada de nuevos pobladores entre los kiliwas quienes gracias a la flexibilidad de su territorialidad, lograron modular su contacto y sujeción a los proyectos occidentales impulsados a lo largo del siglo XVIII y XIX.

En el capítulo titulado *Los que dividen la tierra*, me centro en analizar las transformaciones de la territorialidad kiliwa a partir de la década de 1930. Este capítulo se divide en tres apartados, cada uno de ellos se centra en la relación de los kiliwas con los tres principales actores que a lo largo del siglo XX han intervenido en la transformación de su territorialidad. Así, el primer apartado se enfoca en la relación de los kiliwas con los funcionarios de la SRA y abarca el periodo comprendido entre 1930 y 1974; el segundo apartado gira en torno a las acciones emprendidas por el Instituto Nacional Indigenista (INI) entre los yumanos en general y los kiliwas en particular; por último, muestro las consecuencias inmediatas que tuvieron las acciones promovidas por estas dos instancias gubernamentales, subrayando entre ésta la paulatina introducción de nuevos ejidatarios dentro del territorio tradicional de los kiliwas.

El cuarto capítulo, *Ahora los kiliwas pelean por poca tierra*, presto atención a las acciones de resistencia emprendidas por los kiliwas y otros yumanos a partir de la aplicación de la reforma agraria dentro de su territorio que, como se señaló, inició en la década de 1930. Este capítulo también se compone de tres apartados, ya que en cada uno de ellos ofrezco información sobre las respuestas específicas que los kiliwas han ofrecido a los tres actores con los que han entrado en contacto, y cuyas acciones se presentaron en el capítulo anterior. Así, el primer apartado se enfoca en las respuestas que los kiliwas dieron a los funcionarios agrarios, especialmente al adoptar la noción de antigua comunidad indígena y la figura de autoridades centrales como estrategias para presentar sus demandas agrarias en los términos prescritos por el Estado. En el segundo apartado ofrezco un

acercamiento a los mecanismos de resistencia utilizados por los kiliwas frente a las definiciones de cultura tradicional e identidad étnica impuestas por el INI a partir de la década de 1970. En el último apartado me centro en mostrar cómo la dispersión, el aislamiento y la movilidad les han permitido a los kiliwas construir espacios alternativos de participación y decisión frente a los nuevos ejidatarios que los han privado de acceder a los espacios de toma de decisión del ejido.²²

En el quinto capítulo analizo los efectos que ha tenido la lucha agraria en las definiciones que los kiliwas hacen de su territorialidad, su organización social y su identidad étnica. Mi interés es mostrar que la etnicidad kiliwa integra múltiples referentes que son resultado tanto de diferencias culturales a las que se les puede atribuir un origen remoto, como de la incorporación de definiciones e instituciones impuestas por el Estado para reconocer la existencia y los derechos de los kiliwas. Así mismo me interesa mostrar los conflictos que existen al interior del grupo kiliwa en torno a la definición de su etnicidad y de los referentes a los que dan importancia; sin embargo también es mi interés mostrar que a pesar de estos conflictos entre los kiliwas, los miembros de este grupo han logrado construir una etnicidad fuerte y, sobre todo flexible, que les permite posicionarse frente al Estado y la sociedad dominante, a fin de legitimar sus derechos como ciudadanos mexicanos y como kiliwas. En el último apartado, *Los kiliwas y su pacto de vida*, condenso la información expuesta a lo largo de esta tesis a fin de presentar algunas propuestas a considerar para acercarse al estudio de este grupo e impulsar políticas más acordes con su realidad.

Finalmente, y buscando contribuir a la realización de más investigaciones sobre los grupos yumanos, en la bibliografía ofrezco una amplia lista de documentos históricos, académicos y agrarios con valiosa información, cuya consulta me resultó difícil debido a que se encuentran dispersos en distintas bibliotecas y archivos de la ciudad de México y del Estado de Baja California. Gracias al apoyo de la Dra. Ana María Salazar Peralta, pude integrar dos carpetas con copias de todos estos textos, que pueden consultarse en la

²² El título de cada uno de estos tres capítulos recoge fragmentos de una canción kiliwa, que dice: “ Los kiliwas son muy antiguos, antes tenían mucha tierra/ hasta que llegaron los que dividen la tierra/ ahora los kiliwas pelean por poca tierra.” Respetando la canción evito el uso de subtítulos.

biblioteca Juan Comas del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, así como en el Centro de documentación de la delegación estatal de la CDI, en Ensenada.

1. LA IDENTIDAD Y LA LUCHA POR LA TIERRA

*Como somos pocos, como estamos regados, como no hablamos la lengua,
pos hablan de nosotros en pasado, como si ya no existiéramos.
A lo mejor al gobierno le conviene decir que ya no existimos,
que nos estamos extinguiendo, pero pos nosotros aquí seguimos.*
Elías Espinoza.

El principal objetivo de esta investigación es entender la emergencia de la etnicidad kiliwa dentro de las actuales estructuras sociales, considerándola como resultado y expresión de los conflictos derivados de la transformación de su territorialidad, a partir de la aplicación de la reforma agraria en la década de 1930. Por esta razón, en este capítulo se analiza la histórica relación entre poder, identidad y territorio, situación que hace necesario revisar y discutir también los conceptos de etnicidad, cultura y poder, entendiendo este último como dominación y como resistencia.

La discusión que se aborda en este capítulo está estructurada en cinco ejes. En primer lugar se discuten los conceptos de etnicidad, identidad étnica y cultura, estableciendo la relación entre ellos. Por otro lado, en el siguiente apartado abordo las definiciones de poder, dominación y resistencia. En el tercer apartado la discusión se centra en analizar el papel que ha tenido el Estado en la configuración de la identidad nacional y en los efectos que ello ha tenido al momento de definir la identidad étnica a partir de los discursos y las políticas gubernamentales, principalmente a través de políticas territoriales. Frente a la participación del Estado en la definición de la identidad étnica, en el cuarto apartado señalo algunos de los mecanismos mediante los cuales los grupos indígenas se han posicionado, definiendo su identidad frente a las políticas y discursos estatales y académicos que han buscado definirlos y clasificarlos, para ello retomo algunas propuestas que se han realizado desde una perspectiva histórica. Finalmente, los conceptos planteados se integran en el último apartado, en el que se expone la relación entre cultura, etnicidad, poder y territorio, ya que considero que las políticas territoriales impulsadas por el Estado, no se reducen al plano material, sino que son un intento por homogenizar la cultura a fin de uniformar la identidad nacional; en este sentido la lucha agraria de los kiliwas resulta un elemento importante en el proceso de fortalecimiento étnico que experimentan en la actualidad.

1.1. La identidad en disputa: identidad étnica, etnicidad y cultura.

El uso de la palabra etnicidad dentro del contexto de la antropología y las ciencias sociales, para hacer referencia a los fenómenos relacionados con la diversidad cultural, es relativamente reciente (Giménez, 2005; Eriksen, 1996). Una vez acuñado, en la década de 1950, el término de etnicidad ha sido abordado y enriquecido desde distintas perspectivas, dando por resultado que no exista una definición unificada del concepto o de las relaciones que éste guarda con otros como el de identidad étnica o cultura (Connor, 1998; Reina, 2000; Lisboa, 2004).

Para algunos autores, resulta conveniente hacer una distinción entre identidad étnica y etnicidad, considerando que son resultado de procesos distintos y que poseen propósitos diferentes, aunque estén interrelacionados (Bartolomé, 2006; Cardoso, 2007). Desde esta perspectiva la identidad étnica es asociada básicamente con aspectos culturales, mientras que la etnicidad se considera principalmente como “sinónimo de construcción política (Reina, 2000: 12).” Por ejemplo, ya sea que la identidad étnica se encuentre determinada desde el exterior o desde el interior del grupo (Stephen, 1991), que se le considere como un simple sistema clasificatorio del Estado (Delgado, 2005), o bien como un proceso cognitivo de autoidentificación (Bartolomé, 2006), ésta se asocia a una especie de “matriz cultural”, a los componentes culturales de la identidad (Giménez, 1994). Bajo esta línea, la etnicidad es, por el contrario, resultado de fuerzas históricas (Comaroff y Comaroff, 1993) y obedece fundamentalmente a propósitos políticos como recurso de movilización (Burgois, en Giménez 2004). Se trataría de la expresión contextual y protagónica de la identidad étnica, que tiene lugar en contextos en los que privan las relaciones asimétricas entre grupos culturalmente diversos (Bartolomé, 2006), siendo así marginal, subordinada y, en cierto sentido, opuesta a la idea de nación (Gutiérrez, 2000).

Por otro lado, para algunos autores, los términos de etnicidad e identidad étnica pueden utilizarse como sinónimos (ver Del Valle, 2000), asumiendo que se trata de lo mismo o bien considerando que son dimensiones de un mismo concepto de carácter multidimensional (Vázquez, 2000). Desde esta perspectiva, la construcción de una forma de autoidentificación, basada en vínculos primordiales o en elementos culturales compartidos, no puede disociarse de los procesos históricos en que ocurre, ni de propósitos

políticos específicos. De acuerdo con Walter Connor (1998), por ejemplo, la etnicidad no es más que la identidad de que define a un grupo étnico, y que, de acuerdo con Miguel Lisboa (2004), no puede ser asumido sólo como una unidad cultural identitaria que procede del pasado, como un cúmulo cerrado de rasgos culturales y simbólicos. De hecho, el origen de los grupos étnicos se encuentra en procesos dialécticos de negociación y resistencia (Clifford, 1988; Rosaldo, 1991; Hernández, 1995;), en los que intervienen tanto el Estado, como los profesionales y los mismos indígenas (Hernández, 1995; Lisboa, 2004). De esta manera, la identidad étnica integra tanto prácticas cotidianas de los grupos indígenas y del Estado, como discursos científicos y políticos, y se instituye como una herramienta o recurso de diferenciación y clasificación, no sólo empleado por el Estado, sino por los tres actores mencionados con anterioridad. Esto es que, si bien la noción de grupo étnico constituye un espacio clasificatorio inventado por el Estado, este espacio ha sido adoptado por los indígenas para visibilizarse frente al mismo, a través de la complementación, la contestación o el rechazo de discursos y acciones gubernamentales (Hobsbawm y Ranger, 1983). Por ello, como concluiría Lisboa, la identidad étnica es plástica, situacional, relacional e histórica (Lisboa, 2004). Es decir, la identidad étnica es relacional y en sí misma política, pues no existen espacios culturales utópicos al margen de las relaciones de poder (Hernández, 1995).

Frente a estas dos perspectivas, el presente trabajo asume la segunda. En este sentido se aborda la identidad étnica o la etnicidad como una categoría de pertenencia similar al género, los grupos de edad o las colectividades territorializadas, enfatizando los procesos sociales y los contextos en los que ésta adquiere mayor visibilidad y relevancia, convirtiéndose en una identidad destacada al grado de que pudiera parecer la única (Giménez, 2004). Esta posición se basa además en una segunda reflexión sobre el concepto cultura y su relación con el de identidad, considerando que la concepción que se tenga de la primera va a comandar la concepción correspondiente de la segunda (Giménez 2004). En este sentido, es importante retomar el análisis de la antropóloga británica Susan Wright quien, desde la perspectiva de los estudios culturales, ha investigado la cultura política en Reino Unido e Irán. De acuerdo con esta autora, los distintos acercamientos teóricos en torno al concepto de cultura pueden agruparse en dos grandes categorías, a las que se refiere como las viejas y las nuevas ideas de cultura (Wright, 2004).

Dentro de las viejas ideas de cultura, Wright incluye, primero, aquellas que la conciben como una entidad autocontenida y en equilibrio estático, organizada a través de instituciones económicas, políticas y sociales que funcionan como un todo; en segundo lugar, la autora incluye aquellos enfoques que la han tratado como si fuera un conjunto uniforme de ideas o significados compartidos por un grupo homogéneo de individuos (Wright, 2004). En general, se trata de una idea de cultura como algo naturalmente definido, consensual, auténtico, pero sobre todo como algo ahistórico y aislado.

Respecto a la ahistoricidad de la cultura, Lisbona señala que estas perspectivas comparten el riesgo de convertirla en un ente ajeno al devenir histórico de los sujetos sociales, asociado a un conjunto de prácticas y de expresiones externamente definidas como tradicionales o auténticas, y a encasillar a la identidad étnica en un agregado atemporal e inmutable de ‘rasgos culturales’ transmitidos de generación en generación en la historia del grupo (Lisbona, 2004). Sobre el aislamiento, Fredrik Barth señaló, desde la década de 1970, que esta concepción se sustentaba en la falsa premisa de que la “historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que, legítimamente, puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla (Barth, 1976:12).” Las aportaciones de Barth en torno a la identidad étnica, permitieron superar las perspectivas estáticas, centradas en encontrar y describir un conjunto taxonómico de rasgos culturales objetivos e inmutables, para dar paso a una definición centrada en la interacción entre grupos, bajo el principio sociológico de la determinación recíproca (Giménez, 2005).

Estas nuevas concepciones de la identidad étnica pueden asociarse con lo que Wright denomina las nuevas ideas de cultura, que implican entenderla, ya no como una entidad estática y aislada sino, como:

“un proceso activo de construcción de significado y de disputa sobre la definición de términos y conceptos clave, incluyendo la de sí misma, en el que participan actores posicionados en formas diferentes en relaciones sociales y procesos de dominación [que] usan los recursos que tienen disponibles para intentar hacer que su definición [resista frente a la de otros] (Wright, 2004: 131).”

De esta manera, como lo afirma Gilberto Giménez, esta nueva idea de cultura está asociada a una concepción simbólica de la misma, que se centra en “el ámbito de los hechos simbólicos de todas las prácticas [más que en establecer] un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados (Giménez, 2004: 329).” Sin lugar a dudas, esta

perspectiva ha impulsado nuevos enfoques sobre la identidad étnica. Para Lynn Stephen, éstos “se han centrado en la autoidentificación, conciencia y solidaridad étnicas y, reproducción social (Stephen, 1990:119).” Para Giménez, estos enfoques han revelado, además, el carácter dinámico de la identidad étnica al concebirla como resultado de la interacción social y no como un bloque monolítico, es decir que no se trata de “un componente natural de la vida social, sino de un acontecimiento contingente y a veces precario producido a través de un complicado proceso social (Giménez, 2005:91).” Para ambos autores, se trata de un proceso histórico de conflicto y de construcción social, en el que intervienen diversos actores manteniendo y transformando los linderos étnicos.

Finalmente, de acuerdo con Wright, las nuevas definiciones de cultura implican reconocer procesos de disputa constante en torno a términos y conceptos clave, que sustentan “una particular visión del mundo, de cómo la gente debiera ser y comportarse y qué debiera verse como la realidad de su sociedad e historia (Wright, 2004: 132).” Retomando las reflexiones de Giménez respecto a la relación entre cultura e identidad, las nuevas definiciones de cultura tienen repercusiones al momento de definir la identidad (Giménez, 2005), pues como construcción social, ésta se encuentra sujeta a los mismos procesos de disputa señalados.

Esto sitúa la identidad étnica en lo que algunos autores han denominado *la lucha por la clasificación legítima y el reconocimiento* (Bourdieu, 1997; Giménez, 2000; Gross, 2000), procesos en los que confluyen y se confrontan distintas definiciones de cultura e identidad, básicamente de aquellas internamente construidas y aquellas externamente imputadas (Bradley, 1997 en Giménez, 2004). Reconocer que la disputa, o lucha por la clasificación y el reconocimiento, relacionada con la definición de la identidad étnica, tiene lugar dentro de estructuras sociales, implica reconocer el papel que las relaciones de poder tienen en los procesos de construcción de la etnicidad, así como de los contextos históricos en los que una identidad específica adquiere relevancia para los distintos actores sociales en interacción.

Atendiendo a estos señalamientos, el énfasis de la presente investigación no está puesto en explicitar un conjunto de atributos culturales atemporales de los kiliwas, ni en subrayar la creación o mantenimiento de sus supuestos linderos étnicos, sino en hacer

evidentes tanto la participación de distintos actores, como los factores históricos y estructurales, que desatan y mantienen los procesos de diferenciación, pertenencia y clasificación que han impactado en la identidad de los kiliwas y en el fortalecimiento de su etnicidad. En este sentido, a lo largo de esta tesis me interesa mostrar que la identidad de los kiliwas, es un hecho contingente, que se construye dentro de un entramado social más amplio que el del propio grupo y que incluye a otros actores como el Estado, a través de sus instituciones y funcionarios, los antropólogos, así como con la sociedad en general. Como resultado de su historia de contacto, la relación de los kiliwas con otros actores sociales ha atravesado por diferentes etapas, que los han llevado tanto a incorporar prácticas y rasgos culturales novedosos, como a fortalecer aspectos de su cultura que históricamente les han permitido asegurar su reproducción cultural y física.

1.2. Relaciones de poder.

Reconocer el carácter político de la identidad étnica de los kiliwas y situarla dentro de la lucha por la clasificación y el reconocimiento, hace necesario caracterizar el poder, así como las formas en que este se materializa y se ejerce, tanto al interior del grupo como en su relación con otros actores, principalmente con el Estado. Considero que esta reflexión me permitirá, a lo largo de esta tesis, dilucidar el tipo de relaciones de poder en las que los kiliwas se hallan inmersos y que han incidido en la configuración de su etnicidad.

En relación con las cosas el poder se ha entendido como la capacidad de modificarlas, usarlas, consumirlas o destruirlas (Foucault, 1988). Asimismo, se reconoce el poder como “la capacidad de dominio sobre uno mismo (Mager, 2010: 25)”, o bien como la posibilidad de “hacer lo que uno quiere, con o sin el consentimiento del objeto de poder (Swartz, Turner y Tuden, 2002: 111).” Específicamente, en lo que concierne al poder político, su caracterización se ha hecho en estrecha relación con el Estado moderno, definiéndolo así como la “suprema potestad rectora o coactiva del Estado (RAE: 2010)” o bien como “el gobierno de un país (RAE: 2010).” Para los fines de esta tesis, resulta útil adoptar la caracterización de poder que ofrece Foucault, quien lo define como:

“un tipo particular de relaciones entre individuos [que se distingue porque] algunos hombres pueden, más o menos, determinar la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva (Foucault, 1990: 138).”

Adicionalmente, de acuerdo con Foucault, las posibilidades de acción sobre las acciones de otros, adquieren características específicas que dependen de una articulación particular de, al menos, cinco elementos: “las múltiples formas de disparidad, de objetivos, de instrumentaciones dadas sobre nosotros y a los otros, de institucionalización más o menos sectorial o global, de organización más o menos deliberada (Foucault, 1988: 142),” dando por resultado la existencia de formas distintas de poder político.

Esta definición tiene tres implicaciones relevantes para esta tesis. En primer lugar que considera las relaciones de poder como un componente inherente a la vida social; esto permite por un lado, situar el poder no sólo en el ámbito de las instituciones, sino que lo extiende a la vida y experiencia cotidiana, al tiempo que supone que el estudio de lo político va más allá del Estado.²³ Es decir que, como lo ha señalado Pierre Clastres el Estado y el poder coercitivo asociado con éste son sólo una modalidad de poder, por lo que no debería tomarse ni como punto de referencia, ni como el principio de explicación de otras modalidades, ni como el destino final de todas las sociedades (Clastres, 1978: 21). De hecho, en coincidencia con Clastres, John Gledhill ha señalado que las perspectivas que universalizan el modelo de poder político del Estado tienen a primitivizar otros modelos, como en el caso de las sociedades tribales,²⁴ dando por resultado análisis etnocéntricos (Gledhill, 2000: 33).

La segunda implicación de la caracterización de poder que ofrece Foucault, es que plantea que las relaciones de poder conllevan necesariamente el reconocimiento mutuo de los involucrados y su mantenimiento como sujetos de acción, es decir que supone quienes están inmersos en relaciones de poder cuentan siempre con “todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones (Foucault, 1988: 238)” por lo que, los involucrados en las relaciones de poder no constituyen víctimas pasivas, sino sujetos

²³ De hecho, para Foucault, el poder no está localizado en el aparato de Estado, sino en la racionalidad política que este instituye, de modo que para transformar a la sociedad es necesario transformar los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, de una manera más minuciosa y cotidiana

²⁴ Utilizo el término sociedad tribal, considerando que durante su proceso agrario los kiliwas se asumieron como miembros de la Tribu Kiliwa. Prefiero este término frente a otros que se han utilizado y que hacen referencia niveles de desarrollo (sociedades primitivas, arcaicas, salvajes, preestatales o precapitalistas) o bien que señalan la ausencia de instituciones (sociedades aestatales).

activos y propositivos. En tercer lugar, y en relación con lo anterior, esta definición de poder reconoce el papel preponderante que la libertad y la resistencia ocupan en la configuración de las relaciones de poder. En cuanto a la primera, Foucault señala que “en el corazón mismo de la relación de poder, y ‘provocándola’ de manera constante, se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad (Foucault, 1988: 240)”, es decir, la libertad tiene una relación de agonismo²⁵ con el poder. La resistencia es otro elemento importante para comprender las relaciones de poder, ya que como lo señala John Galbraith “casi cualquier manifestación de poder inducirá una manifestación de poder opuesto, aunque no necesariamente igual (Galbraith, 1988, en Mager, 2010: 30).” Así, no se trata de una resistencia mecánica sino de un conjunto de técnicas o formas de poder que requieren estrategias de lucha.

El papel relevante de la libertad y la resistencia en las relaciones de poder, permite comprender el carácter productivo o positivo del poder, y lleva necesariamente a diferenciarlo de la dominación, del uso de la fuerza o de la represión. En este sentido se orientan también las reflexiones de Enrique Dussel, para quien se hace necesario “no tener una descripción del poder como dominación, sin ningún tipo de idea regulativa para confrontarlo y mejorarlo de alguna manera (Dussel, 2006: 1).” En conclusión, de acuerdo con las propuestas de estos autores resulta necesario distinguir el poder de las formas en que éste se materializa o ejerce; es decir, que si bien la violencia y la dominación son elementos presentes en las relaciones de poder, de ello no se desprende que constituyan la naturaleza del poder.

Esta distinción entre poder y dominación está presente también en las reflexiones de Marc Swartz Víctor Turner y Arthur Tuden (2002). Para estos autores “lo político” se refiere a los procesos implicados en la determinación e instrumentación de metas públicas y en el logro diferenciado y el uso del poder por los miembros de un grupo (Swartz, Turner y Tuden, 2002: 105).” De acuerdo con estos autores, como la determinación e instrumentación de metas públicas involucra a los grupos como un todo, es común que surjan conflictos de intereses y es por ello que deben buscarse mecanismos que permitan obtener obediencia. Estos mecanismos pueden entenderse a partir de dos extremos: la

²⁵ El término agonismo refiere una relación en la que los oponentes desarrollan estrategias de reacción y mutua provocación

coerción, que implica el uso de la fuerza y, el consenso, que descansa en la legitimidad. Cuando la obediencia se obtiene mediante el consenso entonces se habla de *poder consensual*. Por lo general, el poder consensual y la legitimidad son resultado de que quien detenta el poder político y aquellos sobre quienes se ejerce comparten creencias, valores y metas (Swartz, Turner y Tuden, 2002).

Dentro de estas reflexiones pueden situarse los señalamientos de Clastres quien, en términos generales, asocia el poder coercitivo con el Estado moderno y vincula el poder no coercitivo o poder consensual con aquellas sociedades que no tienen unidades centralizadas o permanentes para la toma de decisiones, como es el caso de las sociedades tribales, entre las que puede incluirse a los kiliwas antes de su contacto con las culturas occidentales. Autores como Clastres (1978) o John Gledhill (2000), han señalado que estas dos modalidades de poder no responden a niveles de desarrollo o evolución de las sociedades, sino a formas distintas de articulación social, en las que intervienen aspectos sociales, culturales, económicos, demográficos e incluso ecológicos.

Antes de su contacto con el modelo político del Estado moderno, las familias extensas, asociadas a linajes, constituyeron el motor de la acción social, económica y política dentro de las sociedades tribales (Sahlins, 1968). Cada familia era una unidad política autónoma e independiente del resto. En primer lugar, porque cada unidad familiar, tenía su propio líder o jefe (Sahlins, 1998), impidiendo así la centralización del poder y la existencia de jerarquías (Clastres, 1978). En segundo lugar porque, en gran medida como resultado de su movilidad y de los condicionamientos impuestos por el ambiente, las actividades económicas de estos grupos no tienden a la acumulación de excedentes, sino a la satisfacción de las necesidades energéticas de los miembros que las componen, situación que restringe la división social del trabajo (Sahlins, 1968) y garantiza la igualdad de quienes la conforman (Clastres, 1978).

De acuerdo con Clastres lo que permite la cohesión al interior de estos grupos no es el poder coercitivo sino un sofisticado modelo en el que se integran las alianzas, el conflicto y la interdependencia económica. Por un lado estas sociedades se caracterizan por ser demos exogámicos, lo que genera que, a pesar de su atomización geográfica, todas las familias extensas estén, en cierta medida, vinculadas entre sí. Por otro lado, en lo que

respecta a la distribución y acceso a los recursos, estas sociedades se sustentan en la interdependencia, más que en la reciprocidad o el intercambio; un ejemplo de ello lo constituye el tabú que obliga a los cazadores a no consumir su propia caza haciéndoles depender de otros cazadores. Finalmente la guerra es otro de los elementos que permite la cohesión interna del grupo, además de ser un mecanismo para mantener el equilibrio ecológico (Clastres, 1978; Mager, 2010). La combinación de estos elementos da por resultado que en las relaciones de poder al interior de estos grupos el poder político no sea ni individual, ni centralizado, hecho que de acuerdo con Castre evita que el poder esté separado de la sociedad.

Esta modalidad de poder político se contrapone con la del Estado moderno, en el que el poder político se caracteriza porque “domina a través de las instituciones a los ciudadanos y exige obediencia (Mager, 2010: 27).” De acuerdo con Giménez, el Estado, como entidad jurídico-política, debe garantizar a sus ciudadanos protección frente a la inseguridad interior y frente a las agresiones externas para lo cual cuenta con el monopolio legítimo del uso de la fuerza (Giménez, 2000). De hecho, como lo señala Foucault, el que se deriva del Estado, es un gobierno²⁶ cuya meta es aumentar su potencia en un marco extensivo y competitivo (Foucault, 1992). A diferencia del poder no coercitivo, que rechaza la estratificación, la centralización y la individualización (Clastres: 1978), el poder del Estado radica en su carácter simultáneamente individualizador y totalitario. Así el Estado resulta en una “estructura muy sofisticada a la que pueden [-¿deben?-] integrarse los individuos a condición de que su individualidad adquiera una nueva forma y se vea sometida a mecanismos específicos (Foucault, 1990: 233).”

En mi opinión , para entender las relaciones de poder en las que están inmersos los kiliwas resulta necesario tener en cuenta los modelos de organización política previos a su contacto con el Estado moderno, pero es igualmente importante considerar su incorporación al mismo, ya que: “en las sociedades contemporáneas [el Estado] no es sólo una de las formas o uno de los lugares de ejercicio de poder, sino que de cierta manera, todas las otras formas de relación de poder se refieren a él [...] no porque se deriven de él, [sino] porque se ha producido continua de las relaciones de poder (Foucault, 1988: 242).”

²⁶ Foucault utiliza el término gobierno para referirse a modos particulares de dirigir la conducta de individuos o grupos y no en relación con las estructuras políticas o con la gestión de los Estados (Foucault, 1988)

Finalmente, considero importante tener en cuenta que los modelos políticos no son unidades armoniosamente integradas, claramente delimitadas ni atemporales, sino resultado de procesos dinámicos y cambiantes que tienden a la transformación.

1.3. Pueblos indígenas en riesgo: La identidad étnica y el Estado.

A lo largo de la historia, el Estado ha jugado un papel muy importante al momento de definir y legitimar las identidades étnicas, tanto como la identidad nacional, a través de políticas sociales e instituciones centralizadoras, por medio de las cuales ha buscado homogeneizar y socializar a la población, así como definir la unidad nacional (Oehmichen, 2003). La construcción de los Estados-nación supuso, según Giménez, el dominio de una nación sobre otra –u otras- derivando en la construcción de Estados mononacionales (Giménez, 2000) en los que la etnia o la nación dominante²⁷ obtuvo el monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza (Weber, 1998), la producción jurídica y la creación de instituciones (Cabedo, 2000). Para sustentar su legitimidad como expresión de un pueblo o nación que comparte un territorio y una cultura (Gellner, 1998), el Estado debió tanto definir y controlar su territorio, así como construir la identidad de sus ciudadanos. Forjar la nación significó territorializar²⁸ el espacio y construir una identidad nacional sustentada en la creación de ancestros comunes y tradiciones unificadoras (Héau y Rajchenberg, 2008).

Para apropiarse instrumentalmente del territorio nacional, el Estado creó un mapa político racionalmente ordenado que fuese relativamente fácil de controlar por el poder central y que pocas veces tomó en cuenta las unidades geopolíticas previas (Anderson, 1993; Hinton; 2002). Por otro lado, para construir una identidad nacional que vinculara a sus ciudadanos, el Estado ha implementado diversas políticas sociales y mecanismos de homogenización cultural. En este sentido es importante señalar que la identidad ha sido utilizada por el Estado como base para “conferir o denegar derechos de ciudadanía (Wright,

²⁷ De acuerdo con Giménez (2000), una etnia es una comunidad cultural desterritorializada, es decir disociada de su territorio ancestral.

²⁸ El término territorializar es utilizado para hacer referencia a la creación de vínculos materiales y simbólico-expresivos respecto a un territorio (Héau y Giménez, 2009). Alude a la territorialidad, que puede entenderse como la construcción social del espacio, producto del conocimiento y del poder, que permiten al hombre conocer y dominar -frente a otros- un espacio específico (Montané, 2004), dentro del cual satisface sus necesidades, que son a la vez materiales y simbólicas (Héau y Giménez, 2009.).

2004:133).” De hecho, de acuerdo con Michel Wieviorka, el proceso de formación del Estado-nación moderno reforzó diferencias culturales, al tiempo que inauguró un proceso de creación de minorías a través de lógicas de repliegue territorial y del encerramiento de una cultura y una identidad particular (Wieviorka, 2006). De este modo, las relaciones de dominación, involucradas en la consolidación y mantenimiento del Estado-nación, no se limitan al plano material, sino que incluyen el campo de las significaciones, ya que se busca modificar los códigos culturales de los dominados, pretendiendo hacerlos compatibles con los de los dominadores para lograr la unidad (Bouysse, 1987).

Desde esta perspectiva, los Estados-nación son constructos culturales derivados de la modernidad que una vez creados, se hicieron modulares y trasplantables a variados contextos sociales (Anderson, 1993). Los procesos, discursos y políticas involucrados en la consolidación de los Estados-nación, sin embargo, han sido variables a lo largo del tiempo y el espacio, adquiriendo características específicas en contextos determinados, provocando a la vez respuestas diversas derivadas de procesos históricos y culturales particulares. En el caso que nos ocupa, el Estado mexicano ha sido considerado como una herencia del colonialismo, misma que se refleja en la cartografía administrativa y territorial, así como en la configuración de la identidad nacional sustentada en el mestizaje biológico y cultural.

De acuerdo con Rosalva Hernández, el indigenismo mexicano, como política social del Estado, ha variado de la represión cultural al reconocimiento de la diversidad (Hernández, 1995). Atendiendo a sus características, es posible dividirlo en varias etapas que pueden agruparse en tres grandes momentos: el indigenismo de incorporación, asociado al surgimiento y consolidación del México independiente; el indigenismo de integración que corresponde al Estado postrevolucionario y, finalmente, el indigenismo participativo que puede vincularse al Estado neoliberal (Díaz Polanco, 1979; Medina, 2000; Oehmichen, 2003). Cada una de estas etapas refleja, según lo documenta Díaz Polanco -respecto al indigenismo de incorporación y de integración-, el contexto nacional e internacional, así como los enfoques antropológicos vigentes en distintos momentos (Díaz Polanco, 1979).

Guillermo Bonfil, junto con otros autores, ha señalado que la consolidación de México como nación independiente descansó en “la transformación de la sociedad mexicana en una nación moderna según los moldes de la civilización occidental, [es decir]

como una nación culturalmente homogénea, porque [...] domina la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua, como producto de una historia común (Bonfil, 1994: 104).” Desde sus orígenes como nación, en México se buscó construir una conciencia nacionalista que justificara el dominio político del Estado (Pujadas, 2000). Ello implicó la apropiación estatal de la historia, la cultura y la identidad indias, específicamente de aquellas que respondieran a la visión del Estado (Stephen, 1991) y que le permitieran legitimarse como heredero y salvaguarda de un pasado remoto.

En este sentido, de acuerdo con Catherine Héau y Enrique Rajchenberg dentro de las identidades y memorias indias existentes, el Estado mexicano decimonónico seleccionó y se apropió de aquellas que sustentaran su proyecto político, y que al mismo tiempo le permitieran legitimarse como heredero de un pasado ancestral que se exaltó como glorioso. El nacionalismo criollo reivindicó el origen prehispánico del Estado-nación, pero tomando como referencia sólo a aquellos indios establecidos en “naciones y repúblicas” - ¿comunidades?-, y que se caracterizaron, precisamente, por el “fuerte control social y territorial” que el nuevo Estado-nación buscaba implementar dentro de su territorio (Héau y Rajchenberg, 2008).

Al mismo tiempo, las identidades étnicas que no fortalecen, convienen o legitiman los proyectos políticos, culturales o económicos del Estado, han sido históricamente excluidas de -o condicionadas para- formar parte del proyecto nacional (Stephen, 1990). En el caso de los pueblos del Noroeste de México –comprendidos entre ellos los pueblos yumanos- sus identidades étnicas han sido incluso condenadas a la aniquilación simbólica – y a veces física-, negándoseles el reconocimiento de toda identidad, salvo aquella de salvajes o bárbaros, lo que los convierte en la imagen invertida de la civilización, del proyecto nacional, como lo documentan Héau y Rajchenberg (2008).

El pasado prehispánico, y más precisamente el pasado azteca, junto con la herencia cultural castellana, se convirtieron en la base ideológica del Estado mexicano decimonónico que, a partir de entonces, se definió como una nación mestiza. En este contexto los pueblos indios del centro del país fueron vistos como un obstáculo para la nación, mientras que los pueblos ‘bárbaros’ del noroeste quedaron totalmente excluidos o condicionados a adoptar

patrones de vida sedentarios y comunitarios para aspirar al reconocimiento de su existencia (Sariego, 2005), ya que como lo señala Clastres, dentro de esta perspectiva: “una sociedad sin gobierno, sin Estado, no es sociedad; por ende los ‘salvajes’ quedan fuera de lo social (Clastres, 2004: 13).” Podría decirse en este sentido que si bien los pueblos indígenas del centro del país fueron vistos como ciudadanos de segunda, aquellos asentados en la llamada Gran Chichimeca fueron, en el mejor de los casos, considerados como “indios de segunda (Giménez, 2000),”²⁹ debido a la “ausencia de todo lo que constituyó el universo sociocultural de los observadores (Clastres, 2004: 46).”

Dentro de las políticas indigenistas, emprendidas por el Estado es posible incluir lo que Juan Luis Sariego (2005) ha denominado *comunitarismo indigenista* para referirse a un conjunto de proyectos, políticas y acciones impulsadas por el Estado mexicano y otros agentes respecto a los pueblos de la sierra tarahumara, pero que pueden extenderse al caso de los pueblos yumanos. De acuerdo con Sariego, el comunitarismo indigenista, impulsado desde la época colonial y vigente hasta nuestros días, se sustenta en la idea de que “la transformación e integración del indio sólo serán posibles en la medida que éste asuma —de buen grado o como resultado de la imposición— formas comunales y colectivas de organización social (Sariego, 2005: 121)”, es decir de aquellas que el mismo Estado ha reconocido e impulsado como “típicamente indígenas”, como resultado de su experiencia histórica en el centro del país.

Retomando a Edward Spicer (1967), Sariego (2005) y Garduño (2010a) han documentado distintos proyectos que, a través de las figuras de pueblo indio, comunidad indígena y ejido han buscado sedentarizar e imponer formas de organización colectiva y comunal a los pueblos de tradición nómada del noroeste de México. Estos autores advierten que la comunidad, como forma de organización indígena, no corresponde a la realidad y experiencia de estos pueblos, sino a la manera en que el Estado mexicano ha imaginado e institucionalizado las formas de organización de los pueblos indios (Garduño, 2010a) y que además le han permitido “justificar la acción civilizatoria y propiciar la asimilación cultural de [estos] grupos étnicos (Sariego, 2005: 122)” por la vía comunitaria. Podría señalarse

²⁹ De acuerdo con este autor la ciudadanía comprende un componente civil, un componente social y un componente cultural. Un ciudadano de segunda sería aquel que no tienen acceso a todos los derechos que confiere la ciudadanía, principalmente por no contar con el reconocimiento del grupo cultural o políticamente dominante (Giménez, 2000:50).

que, bajo estos supuestos, los pueblos del noroeste han debido, primero, convertirse en “indios de primera” para, después, poder aspirar a ser ciudadanos, por lo menos de segunda.

Las políticas indigenistas del México postrevolucionario reforzaron esta situación. Como resultado de la Revolución Mexicana se crearon instituciones que permitieron al nuevo gobierno, centralizar la labor antropológica con el fin de garantizar la integración de las poblaciones indígenas a los beneficios de una nación moderna, previa imposición de la identidad nacional mexicana. De acuerdo con Andrés Medina (2000) la postura de los gobiernos postrevolucionarios resultó un tanto paradójica pues se buscaba integrar a los indígenas a la sociedad nacional, pero al mismo tiempo preservar e impulsar aquellos aspectos culturales definidos como positivos por el Estado. Lynn Stephen ha señalado que la apropiación de la identidad étnica por parte del Estado ha supuesto en gran medida su acartonamiento, pues su contenido queda determinado y definido (generalmente de manera ahistórica) por instituciones y actores dominantes y externos, con fines económicos –como el turismo o el mercado - o políticos –para justificar la acción civilizadora (Stephen, 1990).³⁰

Dentro del indigenismo de integración, el concepto de Mesoamérica se considera fundamental; Jesús Jáuregui ha señalado que es quizá “el recurso ideológico más importante del Estado mexicano durante el siglo XX (Jáuregui, 2008: 8).” El valor conceptual y político del término radica, según Ignacio Rodríguez (2000, en Jáuregui, 2008), en que permite al Estado vincularse –¿apropiarse?– con un México antiguo entendido como una unidad claramente delimitada, al tiempo que se convierte en plataforma y plan de trabajo para los antropólogos y los funcionarios indigenistas de la época, justificando y delimitando su área de trabajo (Jáuregui, 2008). El término América Media permitió establecer un área de cultura superior –por lo demás antigua, desaparecida y ajena a los pueblos indígenas–, en contraste con grupos de cultura más baja, asociados con las llamadas Aridoamérica y Oasisamérica. A mediados del siglo XX, el concepto de América Media, construido a partir de rasgos culturales obtenidos en fuentes procedentes de la primera mitad del siglo XVI, se hizo extensivo para el estudio de sociedades contemporáneas (Jáuregui, 2008), por lo que no es de extrañar que éstas fueran vistas por Manuel Gamio

³⁰ Este proceso ha sido denominado por algunos autores como “vaciamiento de los referentes culturales” y se considera como una causa importante de los procesos de aculturación y extinción cultural (Bartolomé, 1998).

como aberraciones de las gloriosas culturas prehispánicas –mesoamericanas-, justificando de este modo la acción indigenista como vía para redimirlas de la marginación y pobreza (Hernández, 1995).

La identidad indígena, paradójicamente reconocida, fue asociada a una cultura externamente definida como tradicional y atrasada; vinculada, además, a prácticas y costumbres de origen remoto que perviven a través del tiempo. Asociar y definir las identidades indígenas como entidades fijas y ‘objetivamente’ delimitadas permitió y facilitó la intervención indigenista del Estado. Desde esta perspectiva, según Lisbona, “no existe la posibilidad de construcción de identidades étnicas a partir de otras premisas o de las mismas pero reformuladas (Lisbona, 2004:318).” Como es sabido, la labor de mexicanizar a la población se emprendió a través del INI, fundado en 1948. Este organismo centralizado se encargó de definir y clasificar a los pueblos indígenas, teniendo como principal –o único- referente el relacionado con Mesoamérica, en tanto que los pueblos asentados allende sus fronteras, fueron vistos, según Alejandro Villalobos, como una especie de evidencia incómoda para el nacionalismo mexicano, al grado de ser invisibilizados (Villalobos, 2007).

Las políticas y proyectos surgidos durante este periodo para integrar a los pueblos indios al proyecto nacional se dirigieron principalmente a aquellos organizados en torno a comunidades indígenas y se focalizaron en zonas y regiones en que la población respondía a la ecuación: “Indio es quien vive en una comunidad indígena (Aguirre, 1981: 75)” . En este sentido resulta interesante señalar que la acción indigenista en Baja California durante este periodo, se limitó al establecimiento de algunos albergues y escuelas en la década de 1920, respondiendo a las políticas castellanizadoras (Garduño, 2010a). Posteriormente, atendiendo quizá a las definiciones ideales del indígena, elaboradas desde el centro del país, el gobernador Abelardo L. Rodríguez desconoció la existencia de población indígena en Baja California (Ochoa, 1979a), estado que no fue integrado al modelo de los CCI sino hasta 1974 (Álvarez, 1975).

A partir de la década de 1960, bajo la luz de las propuestas y denuncias surgidas de la llamada antropología crítica mexicana, el modelo asimilacionista impulsado por el gobierno mexicano, perdió vigencia. Antropólogos como Bonfil (1994) emprendieron una

feroz defensa del derecho a la diferencia cultural denunciando los mecanismos de control y dominación regional y estatal. Autores como Christian Gross (2000) y Rosalba Hernández (1995) han señalado que, en el caso del Estado mexicano, el reconocimiento de la diversidad cultural puede entenderse como una actualización de los mecanismos de control del Estado, pues, esgrimiendo el rescate a la diversidad cultural se han impulsado proyectos de tinte culturalista, mediante los cuales se ha pretendido salvaguardar tradiciones y rasgos culturales antiguos –muchas veces ya desaparecidos- justificando la intervención del Estado y sus funcionarios indigenistas para definir y rescatar “lo tradicional y lo cultural.”

La capacidad del Estado para definir a sus ciudadanos y sus tradiciones implicó la apropiación simbólica y selectiva de culturas –o más precisamente de rasgos culturales objetivos-, historias e identidades, que sustentaran su legitimidad, permitiéndole presentarse como guardián de una tradición generalizada y local (Anderson, 1993). Los parámetros considerados en este sentido fueron variables, pero en términos generales el Estado mexicano exaltó y reconoció formas de organización, territorialidad y rasgos culturales que se extrajeron del área cultural mesoamericana, pues respondían mejor a sus propósitos. La organización social de los aztecas presentaba a principios del siglo XVI una estructura claramente estratificada, la cual estaba correspondida en la distribución de la tierra. Estas formas de organización social y de distribución y acceso a la tierra presentaban notables similitudes con aquellas presentes en España, por lo que pronto fueron retomadas por la Corona española y posteriormente por el Estado mexicano (SRA, 2010).

Tomando como punto de partida el área cultural mesoamericana, el Estado definió idealmente a ‘sus’ pueblos indígenas, estableció sus formas de vida, de organización y territorialidad, tanto como sus expresiones culturales “positivas”, invisibilizando o condenando a la aniquilación simbólica a aquellos que se alejan de estas definiciones. Finalmente, en un contexto política y académicamente favorable, se han impulsando políticas de rescate cultural, principalmente entre aquellos pueblos que no exhiben características culturales definidas como tradicionales (comunitarismo, prácticas “tradicionales”, uso de la lengua materna, vestimenta, fuerte presencia demográfica, etc.) considerándolos como “pueblos indígenas en riesgo.” En el caso de los yumanos, desde la década de 1970, se han impulsado distintos proyectos de rescate de sus artesanías y sus festividades así como de revitalización lingüística.

1.4. Etnicidad y resistencia

Reconocer la capacidad del Estado para crear, definir y legitimar o estigmatizar las identidades étnicas, como un mecanismo externo de clasificación social (Cardoso, 2007) o como justificación para normalizar relaciones verticales al interior de una sociedad (Delgado, 2005), implica sin duda reconocer la incidencia que los discursos y políticas estatales en torno a la etnicidad y la cultura han tenido en la configuración actual de los pueblos indígenas. Sin embargo, es importante considerar que de ello no se desprende que los pueblos indígenas sean prisioneros de las definiciones del Estado o que se limiten a ratificar la identidad étnica que les es impuesta (Giménez, 2004).

De acuerdo con Hernández, la identidad étnica se configura como resultado de una relación dialéctica, que ha permitido a los pueblos indígenas acomodarse o resistir ante las definiciones que, mediante una serie de discursos y políticas sociales, les han sido impuestas por el Estado (Hernández, 1995). Bajo esta misma línea pueden situarse las reflexiones de Stephen, quien señala que la identidad indígena ha persistido a través de la creación de una identidad étnica multidimensional que integra la identidad imputada por el Estado y otros agentes, con las dimensiones que son definidas y configuradas a través de la experiencia y necesidades de los propios indígenas (Stephen, 1990). En el caso de la identidad aymara, Therese Bouysse (1987) ha señalado estos mismos procesos; la capacidad de los sujetos de absorber, resignificar y traducir los códigos culturales hegemónicos que les son impuestos, es presentada por la autora en términos de oposición o resistencia simbólica, misma que da por resultado una redefinición de lo autóctono.

Desde una perspectiva histórica, autores como Jan de Vos (2000), Leticia Reina (2000) y John Tutino (2000) han documentado la capacidad de agencia de los pueblos indígenas en los procesos de conformación de los Estados-nación. Dichos autores han subrayado la capacidad de estos pueblos para apropiarse de instituciones, formas de organización y discursos que en un principio les eran ajenos o que buscaban controlarlos y supeditarlos, pero que a largo plazo ellos lograron adaptar y utilizar respondiendo a sus propias necesidades en un contexto cambiante. De acuerdo con Leticia Reina, estas acciones, reflejan una profunda creatividad que, en la vida cotidiana ha permitido a estos

pueblos la construcción de “una cultura clandestina que los fue haciendo cada vez más fuertes y resistentes a las políticas de exterminio (Reina, 2000:267).”

Retomando las propuestas de James C. Scott, Jan de Vos ha señalado que existen tres estrategias básicas en las que se ha sustentado la resistencia de los pueblos indígenas: la simulación, la rebeldía ideológica y la construcción de una colectividad suficientemente fuerte para hacer frente a los mecanismos de poder y control establecidos (De Vos, 2000). De Vos junto con otros autores como Elisabeth Mager (2008, 2010) o Lynn Stephen (1991), consideran que de estos procesos de resistencia surge una fuerte solidaridad étnica que da cohesión al grupo en cuestión. En este mismo sentido, Héctor Díaz Polanco señala que es en el ámbito comunitario, donde se afirma la identidad étnica, al grado de que aunque para este autor las identidades étnicas son históricas, dinámicas, heterogéneas y múltiples, siempre comparten un núcleo duro que se sustenta en la comunidad o comunalidad, de modo que “cuando todo sentido de comunidad desaparece, cuando no es el sólido sostén de ningún plano identitario, las identidades múltiples desaparecen [y] se transforman entonces en identidades agónicas (Díaz Polanco, 2005: 146).”

El hecho de que los kiliwas no sean un grupo tradicionalmente comunitario (Zárate, 1986), ni sustentado en relaciones de solidaridad étnica (Garduño, 2001), debido a sus formas de organización y asentamiento a través de linajes, hace preciso indagar en los mecanismos que permiten su integración interna y su cohesión social, más que asumir que se trata de un pueblo con una *identidad agónica*.³¹ En el caso de los kiliwas, su incorporación al Estado-nación fue irreversible tras la aplicación de la reforma agraria iniciada con el cardenismo pues, a través de dotaciones ejidales, estableció nuevas divisiones territoriales, nuevas formas de organización y nuevos mecanismos para legitimar y reconocer a los pueblos indígenas vinculándolos a la existencia de comunidades. Desde entonces, los kiliwas han logrado adaptar las formas de organización ligadas al comunitarismo indigenista al sistema de linajes segmentarios y familias extensas de forma cotidiana y gradual. La necesidad de acceder a recursos y programas que exigen la existencia de una *antigua comunidad indígena* ha llevado a los kiliwas a construir y a

³¹ Considero que tratar a los kiliwa como un pueblo con una identidad agónica, debido a que no comparten formas de organización comunitarias, equivale a reproducir el aniquilamiento simbólico que de forma profunda ha documentado Catherine Héau y Enrique Rajchenberg respecto a los pueblos del septentrión mexicano a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Véase Héau y Rajchenberg 2005.

participar en espacios donde ofrecen una imagen comunitaria y armónica, que responde a la construcción del Estado y de algunos especialistas, más que a su propia realidad o historia. Un elemento fundamental en este proceso ha sido la construcción, por parte de los kiliwas – y de los yumanos en general-, de una etnicidad fuerte y flexible que integra variados referentes identitarios (Garduño, 2009).

Frente a la perspectiva oficial, resulta necesario considerar que la movilidad, la dispersión y la flexibilidad de su organización social, son aspectos clave para comprender la construcción de una etnicidad kiliwa suficientemente fuerte, pero igualmente flexible que les ha permitido hacer frente a la rigidez con que organismos nacionales han buscado definirlos, clasificarlos y construirlos como una colectividad culturalmente diferenciada. En muchos casos ser parte de una antigua comunidad indígena ha sido una condición impuesta a los kiliwas para hacerlos beneficiarios de los proyectos y apoyos destinados al rescate de “su cultura y sus tradiciones.” A lo largo de este proceso histórico de negociación y resistencia, los kiliwas han incorporado a su definición de etnicidad referentes identitarios diversos, que en algunos casos responden a requerimientos externos sustentados la imposición de criterios comunitarios.

A partir de la aplicación de la reforma agraria dentro del que fuera parte de su territorio tradicional los kiliwas han recurrido, por lo menos, a las tres estrategias de resistencia creativa señaladas por De Vos -la rebeldía ideológica, la simulación y la construcción de una colectividad suficientemente fuerte, pero sobre todo flexible- para hacer frente a los mecanismos de dominación y control establecidos, frente a los cuales no se han adaptado de forma pasiva, sino de manera creativa, llegando incluso a transformar estos mecanismos y a utilizarlos en su favor.

Es importante señalar que el hecho de enfatizar las acciones de resistencia que involucran a los kiliwa no significa negar los devastadores efectos que ha tenido su contacto con el Estado y la población nacional, entre éstos se incluye el voraz despojo territorial que hasta la fecha enfrentan, en general, los pueblos yumanos; la desaparición de casi todos los linajes que, según Meigs conformaban al grupo kiliwa en las décadas de 1920

y 1930³² y, finalmente, su incorporación subordinada a la sociedad dominante, en condiciones de mucha desventaja principalmente en términos políticos y económicos.

1.5. Estado, etnicidad y territorio

Este trabajo asume la propuesta de Laura Velasco, respecto a que la disputa por la definición de la identidad nacional, derivada de la conformación de una nación culturalmente homogénea, encuentra en las políticas territoriales una de sus principales expresiones (Velasco, 1998). Partiendo de esta aseveración, resulta necesaria una aproximación que permita definir lo que se entiende por territorio, así como comprender las distintas dimensiones que lo integran.

Giménez nos ilustra sobre la definición de territorio (del latín “terra”), como “cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada (o delimitable) en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional (Giménez, 1996).” Velasco, por su parte, retoma la concepción de territorio en los términos establecidos por Joël Bonnemaïson es decir, incluyendo su dimensión cultural, al definirlo como “un espacio apropiado mítica, social, política y materialmente por un grupo social que se ‘distingue’ de sus vecinos por prácticas espaciales propias [...] (Bonnemaïson, 1988 en Velasco, 1998: 116).” En este sentido, como afirma Velasco, hablar de territorio es hablar de territorialidad que, en términos de Miguel Alberto Bartolomé, puede definirse como “el conjunto de mecanismos mediante los cuales se construye el sentido de pertenencia a un territorio (Bartolomé, 2006: 87)” a través de procesos de “reconocimiento, invención o reinterpretación de identidades (Bartolomé, 2006:116).”

Sin lugar a dudas, esta territorialidad, entendida como la capacidad de los grupos sociales de conocer y dominar frente a otros hombres un espacio específico, permite el desarrollo de formas de vida y organización social también específicas, al obtener de éste medios de sustento para su reproducción. Así lo reconoce la mayoría de los especialistas en este tema (Montané, 2006; Giménez, 1996; Bartolomé, 1999; De la Peña, 1999), quienes reconocen la dimensión utilitaria e instrumental del territorio, es decir, el sentido

³² De los 13 linajes que Meigs reportó en 1939, en la actualidad existen sólo dos entre los kiliwa.

económico, ecológico e incluso jurídico de “un espacio estructurado y objetivo que puede representarse cartográficamente (Giménez, 1996: 35).” Por ejemplo, en el caso particular de los habitantes del desierto, como los kiliwas, esta territorialidad utilitaria e instrumental está condicionada por la dispersión de recursos - principalmente hídricos- para su supervivencia, lo que los ha llevado a desarrollar una mayor trashumancia que la de aquellos grupos localizados en lugares con elevada concentración de recursos como las selvas o los bosques. Es por ello que la territorialidad de los grupos aridoamericanos se caracteriza por la utilización de un amplio territorio (Ver Montané, 2004). En palabras de Giménez y Héau, esto significa que “los nómadas producen una territorialidad propia, cuyas fronteras se definen por el espacio que abarcan sus circuitos de trashumancia (Giménez y Héau, 2007: 8).”

Sin embargo, el territorio también reviste una dimensión cultural y es fuente constitutiva de la identidad étnica. Como lo sugieren distintos antropólogos, en esta dimensión juega un papel importante la conciencia espaciohistórica, los elementos geosimbólicos, y el componente afectivo. Giménez y Héau afirman que los territorios se encuentran tatuados por “la huella de la historia, en tanto que son espacios de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva (Giménez y Héau, 2007: 11).” Velasco (1998) y Bartolomé (2006), consideran que estas huellas son el resultado de una experiencia histórica en unidades socioespaciales específicas, que han dado lugar entre sus habitantes a la convicción de contar con un pasado común compartido o conciencia histórica. Se trata, a decir de Bartolomé, de la construcción de *vínculos profundos*, asociados tanto a la idea de familia original como al mito de origen; y de acuerdo con Velasco, de la elaboración de un esquema de significados de dicha experiencia histórica, dándole sentido de pertenencia a un espacio político diferenciado. En ello radica, de acuerdo a Lomnitz, el que estos espacios se constituyan en *sitios de producción cultural* (Lomnitz, 1995, en Velasco: 115). Es decir, en lo que Giménez denomina áreas donde se objetivan los rasgos culturales como pautas distintivas de comportamiento, y en donde se distribuyen las instituciones y las prácticas culturales de un grupo (Giménez, 1996).

Ahora bien, estos sitios de producción cultural son también sitios construidos culturalmente. A decir de Giménez, más que un “dato”, el territorio es un “producto” valorizado (Giménez, 1996: 11-12); en palabras de Bartolomé, más que un ámbito

inmutable, el territorio es una construcción humana con significaciones diversas y cambiantes (Bartolomé, 2006: 135). Al respecto, Simon Schama (1995) afirma que es difícil creer que exista un sólo sistema natural, desde los casquetes polares hasta los bosques ecuatoriales, que no haya sido, para bien o para mal, intervenido sustancialmente por la cultura. Más aún, según este autor, no se trata únicamente de una intervención en términos de transformación de la naturaleza con fines utilitarios, sino de una intervención a través de su imaginación y su representación. Para Schama, el simple hecho de nombrar, de asignarle una función ó un status a elementos de la naturaleza, son parte de su construcción cultural. “Después de todo -dice este autor- la naturaleza no se localiza a sí misma, no se nombra a sí misma...Ni podría la naturaleza, venerarse a sí misma (Schama, 1995: 7).” Schama concluye, reconociendo que todo “paisaje natural es el trabajo de la mente. Su escenario se encuentra construido tanto por diferentes estratos de memoria, como por capas de rocas (Schama, 1995: 7).”

De esta manera cobra sentido la consideración de Giménez y Héau, respecto a que desde el ángulo socio-cultural el territorio es un espacio cuasi-sagrado dotado de alta densidad simbólica. Además de ser un marco de vida (entorno de la vida cotidiana), patrimonio (elemento de la memoria colectiva), y un recurso (valorado en términos mercantiles), el territorio está dotado de una serie de significados sociales compartidos, instituidos por las múltiples representaciones con un valor simbólico que le son adjudicadas a diversos sitios, itinerarios, morfologías, parajes y lugares concretos que revisten una importancia religiosa, política y cultural (Giménez y Héau, 2007: 12). Se trata de los llamados geosímbolos, espacios vividos, frecuentados y amados, que alimentan la llamada topofilia definida por Giménez (1996) como apego afectivo al territorio y al lugar de origen, resultado de la filtración de una realidad territorial externa, marcada culturalmente, a una realidad territorial interna e invisible. Anthony Smith, refiriéndose al territorio en términos de *patria*, resume la relevancia de su construcción cultural, simbólica y afectiva en relación con la identificación étnica:

“El apego a ciertas extensiones de territorio, y a ciertos lugares dentro de dichas extensiones, tiene una cualidad mítica y subjetiva. Lo importante para la identificación étnica, más que la residencia o la posesión de la tierra, son esos vínculos o asociaciones sentimentales: es allí de donde somos. En muchos casos también se trata de una tierra sagrada, la tierra de nuestros antepasados, de nuestros

legisladores, de nuestros reyes y sabios, de nuestros poetas y sacerdotes, lo que la convierte en nuestra patria. Somos suyos, en la misma medida que ella es nuestra (Smith, 1997: 20).”

Así, si bien la asunción del territorio como referente histórico es importante en el proceso de construcción de la identidad étnica, la dimensión simbólico-afectiva del territorio también resulta fundamental (ver Bonnemaïson, 1988; Giménez, 1996; Velasco, 1998; De la Peña, 1999). Como se mencionó anteriormente, Bartolomé (2006) identifica básicamente dos mecanismos a través de los cuales se construye esta identidad territorial: aquellos asociados a una base normativa y los que son resultado de una base simbólico-expresiva, como la invención de un mito de origen, la idea de la familia original o los llamados geosímbolos descritos por Giménez y Héau (2009).

Cabe señalar que entre los kiliwas, este último tipo de mecanismos resulta particularmente importante dada su organización tradicional en linajes. De acuerdo con Garduño (2010a) y en coincidencia con distintos autores (Sahlins, 1968; Balandier, 2004; Clastres, 1978, 2004), el linaje como forma de organización por excelencia de los grupos nómadas, cazadores y recolectores, se sustenta en tres elementos: Un ancestro consanguíneo común de identificación patrilineal, un ancestro mítico compartido, y un origen geográfico específico o *paraje*. Para Garduño, esto explica por qué entre los kiliwas, la primera forma de identificación es la del linaje y paraje, antes que la vinculada a la comunidad (Garduño, 2010b); Así, los dos linajes kiliwas actuales se identifican con parajes específicos: los Uchurte, con el *Chuwilo Tai pok Kwa* (Arroyo Grande) y los Espinoza, con *Chuwilo Nmi Taipak* (Arroyo de León) (Carbajal, 1993: 1). De hecho, de acuerdo con los testimonios recopilados por Meigs a principios del siglo XX, Garduño señala que “los kiliwa tenían hasta tres formas diferentes de denominación. Por ejemplo, Vicente Espinoza, informante de Meigs, era japokel.k(a)wa por su ascendencia patrilineal; al mismo tiempo, Vicente era seminjapak(a)wa, considerando las características morfológicas sobresalientes del lugar de origen (el paraje) de su linaje; sin embargo, este kiliwa podía responder con facilidad como un meñuikañama’-kelmitutesa’ –kua’ipai(v), sobre la base de su padre mitológico; incluso, Meigs afirma que la definición más común de la identidad social de Vicente era Kano (wi), su sobrenombre que describía sus características físicas y de personalidad (Garduño, 2010b: 7).”

Por ello a pesar de que el ejido aglutinó a los miembros de las distintas familias y linajes kiliwas, sus miembros siguen recordando su paraje de origen o residencia, estando los Uchurte vinculados con el paraje de La Parra, en tanto que los Espinoza se identifican más con los sitios cercanos al Arroyo de León (Estrada, 2004).³³ Así mismo, esta identidad territorial construida sobre una base simbólico-afectiva, explica también porqué la llamada desterritorialización inducida por la globalización, no necesariamente significa desarraigo territorial.³⁴

Por otra parte, es importante señalar que el territorio, además de una determinación endógena, sociohistórica, cultural, simbólica y afectiva, también posee una determinación exógena, principalmente política. Al respecto, Velasco retoma el análisis de Vázquez sobre la apropiación de los espacios entre grupos indígenas de Veracruz, considerando que la configuración territorial es un hecho político, fruto del ejercicio e impugnación del poder, lo cual determina que existan formas de apropiación hegemónica del territorio, y espacios vividos desde la subalteridad. Sin lugar a dudas, nos dice este análisis comentado por Velasco, la delimitación administrativa de un territorio proviene principalmente de leyes y decretos formulados por los grupos gobernantes, que generalmente se han expresado en formas de tenencia de la tierra y en formas de acceso informal a ésta (Vázquez 1997, en Velasco, 1998: 116). En este sentido, reconoce Velasco, la diferenciación establecida por Giménez entre las escalas local, municipal, regional, nacional o supranacional de un territorio, nos permite pensar las diversas vías de construcción social del territorio y sus fronteras, en el contexto de las políticas gubernamentales del Estado y de los agentes sociales en esos territorios, pues por lo general, “las políticas territoriales expresan la tensa relación entre las culturas locales y el proyecto homogeneizador del Estado (Velasco, 1998: 119).”

En el caso de los kiliwas, esta tensa relación se expresa en los conflictos generados con el surgimiento de ejidos dentro de su territorio, a partir de la década de 1930 y con su propia sujeción a la figura del ejido en 1986. Las formas de tenencia y explotación de la tierra impulsadas por la reforma agraria a nivel nacional, se sustentaron en el modelo

³³ Para más información consúltese Tabla No. 5 en la página 63

³⁴ Para mayor información sobre esta discusión consultar a Giménez (2000, 2004), Smith (1997) y Velasco (1998).

mesoamericano de comunidad agrícola y sedentaria (SRA, 2010), que es contrario y ajeno a este grupo organizado a través de linajes, con patrones de asentamiento dispersos y con una economía extensiva que se desarrollaba a través de la movilidad estacional y residencial. De hecho, tuvieron que pasar casi 15 años para que los kiliwas aceptaran conformarse como un ejido, pues la Resolución presidencial dotatoria para este grupo fue emitida “el 16 de febrero de 1970, publicada el 2 de mayo de 1970 y ejecutada el 21 de marzo de 1986 (AGA, Exp. 23/29164)”.

* * *

Es así como podemos apreciar con mayor claridad la forma en que la identidad étnica elaborada sobre la base de una identificación socioespacial, no sólo se sustenta en los llamados vínculos profundos citados por Bartolomé, sino también en factores políticos, pues a decir de Verdery (en Velasco, 1998: 115), la acción del Estado no sólo produce diferencias sociales, sino también instituye formas de identidades. Por ejemplo, Teresa Portador (2004), al estudiar el caso de los zoques de Oaxaca se propone demostrar que la identidad de este grupo se reelabora a partir de la lucha por el territorio comunal, ya que sostiene que dicha identidad no sólo ha sido constituida por los rasgos culturales compartidos que los distinguen como un grupo social, sino a partir de las relaciones que han opuesto a otros grupos, con los cuales están en permanente disputa territorial (rancheros y campesinos, mestizos e indígenas). Si nos centramos en analizar los rasgos por sí solos, concluye esta autora, caemos en una visión simplista de la identidad étnica. En mi opinión, esto mismo ocurre en el caso de los kiliwas, quienes han encontrado en la defensa de su territorio un nuevo referente identitario que ha generado unión y articulación al interior del grupo y que ha reforzado el valor de su territorio un como espacio de identificación, al convertirse en “la tierra por la que pelearon nuestros ancestros (Clara Espinoza, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).”

Como veremos más adelante, con el propósito de intervenir, controlar o despojar el territorio a los kiliwas, los colonizadores europeos primero, las compañías deslindadoras y colonizadoras después, el Estado pos-revolucionario, los ejidatarios y los rancheros privados más tarde, han negado, oscurecido o inventado la identidad étnica de este grupo. Más aún, contra dichos propósitos, la acción hegemónica y agresiva de estos actores ha

resultado en un proceso de fortalecimiento de la identidad étnica de los kiliwas: la defensa cotidiana de la tierra ha conducido a la refuncionalización de una mitología y un discurso de la resistencia étnica que coloca al territorio más allá de su dimensión utilitaria, y enfatiza su carácter simbólico. De esta manera, esta defensa cotidiana de la tierra constituye la defensa cotidiana y el fortalecimiento de su cultura y su identidad.

2. LOS KILIWAS SON MUY ANTIGUOS

“Los kiliwas son muy antiguos, antes tenían mucha tierra. Hasta que llegaron los que dividen la tierra. Ahora los kiliwas pelean por poca tierra.”
Tradición oral kiliwa. *De tierras muy lejanas, 1987.*

Como lo han explicado algunos investigadores, los kiliwas constituyen el grupo yumano más antiguo (Aschmann, 1959; Meigs, 1939; Ochoa, 1979). 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 son el grupo yumano menos numeroso; con no más de 100 personas contabilizadas y con apenas cinco hablantes (INEGI, 2005; CDI; INALI, 2008), en la actualidad viven dispersos, principalmente, en el poblado de Valle de la Trinidad, en el Ejido Tribu Kiliwas,³⁵ en las ciudades de Ensenada y Mexicali, aunque también es posible encontrar a algunos de sus descendientes entre los pa ipai en la comunidad de Santa Catarina y en el ejido de San Isidoro (Véase Mapa No.2).

Comprender la situación actual que enfrentan los kiliwas implica necesariamente atender a las particulares condiciones geográficas, políticas e históricas que han impactado a este grupo. Como veremos en este capítulo, a lo largo del tiempo, éstas han determinado las transformaciones de su territorialidad, de su organización interna, de su relación con los otros grupos yumanos y con el Estado-nación, impactando en su etnicidad.

En los primeros apartados de este capítulo expongo algunos antecedentes sobre el origen geográfico y lingüístico de los kiliwas, así como los factores que han configurado su flexible territorialidad, incluyendo aspectos como sus patrones de supervivencia, de movilidad, de organización social y de asentamiento. En último apartado me interesa mostrar que, desde las últimas décadas del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, la flexibilidad de la territorialidad kiliwa permitió a este grupo hacer frente a los proyectos de

³⁵ En los documentos agrarios el nombre es Ejido Tribu Quilihuas, aunque la ortografía se modificó con el tiempo. En la actualidad los kiliwas se refieren al ejido llamándolo “el rancho”, “el ejido”, “Arroyo de León” o “Kiliwas”.

los distintos colonizadores, entre los que incluyo a los misioneros dominicos y a los mexicanos y norteamericanos que de forma predominante se establecieron, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en la región ocupada por los yumanos. Resulta interesante observar que, a pesar de las diferencias entre los colonizadores europeos y los colonizadores mexicanos, y sus respectivos proyectos, la tradición oral kiliwa los agrupa bajo la designación genérica de “los que dividen la tierra”. La llegada y establecimiento de “los que dividen la tierra” generó entre los kiliwas respuestas tan diversas, como diversos eran los proyectos de aquellos.

2.1. Origen, localización geográfica y singularidad cultural de los kiliwas

De acuerdo con la arqueología y la lingüística, los kiliwas, al igual que los demás grupos de filiación etnolingüística yumana, arribaron a la península procedentes del norte y noroeste de Norteamérica a través de una serie de oleadas migratorias cuyo inicio se ha situado a fines del periodo arcaico, hace alrededor de 6000 años.³⁶ De acuerdo con Don Laylander (1984) y Bendímez (1999), tras su establecimiento en la península, los grupos yumano y cochimí, pertenecientes entonces a un solo grupo, experimentaron procesos de diferenciación lingüística, geográfica y cultural, dando como resultado una primera separación en dos familias lingüísticas en una fecha aproximada al 2000- 2,500 a. C: la yumana peninsular o cochimí y la propiamente yumana del noroeste. De este último segmento surgirían, de acuerdo con estos arqueólogos, las actuales lenguas yumanas, así como otras ya desaparecidas. Dentro de este panorama y de acuerdo con el lingüista Mauricio Mixco (2005), dentro de la familia etnolingüística yumana el kiliwa es la lengua más divergente, lo cual podría expresar una temprana separación y relativo aislamiento de dicho grupo respecto a esta última, e incluso, una mayor antigüedad en su ocupación de la península. Esto ha conducido a Martha Kendall (1983) a sugerir una división de las lenguas yumanas en dos grandes grupos: el yumano nuclear, que incluye las tres ramas en que se han subdividido las lenguas de filiación yumana con presencia en México y Estados Unidos (grupo Pai, grupo Riano y grupo Delta-California) y, el kiliwa, sólo presente en el territorio

³⁶ La prehistoria de Baja California se ha dividido para su estudio en tres grandes periodos: El paleoindio, el arcaico y el prehistórico tardío (Bendímez, 2000).

mexicano y sin variaciones dialectales (Kendall, 1983).

TABLA No. 4. LENGUAS YUMANAS				
Hokano	Yumano-cochimí	Yumano	Yumano nuclear	<u>Pai</u> : yavapai, walapai, havasupai (EU); pa ipai (México)
				<u>Río</u> : Mohave, quechan, maricopa, haldchidhoma, kavelchadom, halyikwamai kahwan (E.U.); cucapá (México y EU)
				<u>Delta-Colorado</u> : ipai, kumiai, tipai (México y E.U) koal (México)
		Kiliwa (México)		
		Cochimí		
Fuente: Elaboración propia con base en Kendall (1983)				

De acuerdo con algunos especialistas, el territorio que ocuparon los grupos yumanos antes de la llegada de los pobladores europeos, “incluye la región que va desde el poblado de San Quintín en el oeste y, en el este, en la zona al sur de San Felipe, hasta la región sureña de California y sureste de Arizona en el norte (Bendímez y Sánchez, 1990: 39)”. Atendiendo a la estrecha dependencia de estos grupos hacia la naturaleza, es necesario considerar la heterogeneidad biogeográfica de la península, a fin de comprender las posibilidades que tuvo cada grupo para sobrevivir, así como las estrategias que emplearon (Cariño, 2000). De hecho, de acuerdo con Clastres los grupos de nómadas, cazadores y recolectores, “sólo pueden vivir en pequeños grupos dispersos sobre vastos territorios (Clastres, 1978: 50)” debido a la distribución de los recursos naturales.

Dentro del extenso territorio ocupado por los yumanos, éstos se establecieron en dos regiones divididas por el sistema montañoso de Baja California: la zona deltaica del Río Colorado, cercana al Golfo de California y las estribaciones occidentales de la Sierra de Juárez, orientadas al Océano Pacífico (Laylander, 1995). Mediante la transmisión generacional de un profundo conocimiento sobre la naturaleza y sus ciclos, a través de prácticas cotidianas asociadas al nomadismo estacional y a la movilidad residencial de bandas y linajes, los yumanos premisionales lograron “una definición básica de los espacios que eran del usufructo de cada grupo indígena e incluso de las bandas integrantes de cada

grupo, [así como de] zonas que por su importancia como fuentes de sustento eran usufructuadas por todos los grupos como áreas neutrales (Magaña, 1997:32)” durante periodos de abundancia.

De este modo, los grupos que se establecieron en las cercanías del Delta del Río Colorado, conocidos por ellos como ríaños, encontraron una abrupta geografía con climas extremos asociados al Desierto Sonorense, sin embargo, su cercanía con el río les permitió desarrollar una agricultura incipiente (León Portilla, 2000; Laylander, 1995; Zárate: 1986). Por su parte, los grupos que se asentaron hacia el litoral del Océano Pacífico, encontraron planicies y valles y un clima templado que hacia el sur se torna árido y seco (Magaña, 2009; Piñera 1991). Entre estos se encuentran los kiliwas, quienes se establecieron en el extremo sur de este territorio, principalmente en las estribaciones de la sierra de Juárez y San Pedro Mártir. Por esta razón, estos indígenas junto con los pa ipai, son conocidos como serranos o montañeses (León Portilla, 2000; Garduño, 1994; Zárate, 1986).

Esta ubicación sureña y aislada de los kiliwas dio origen a características particulares que los distinguen del resto de los yumanos. Además de las diferencias lingüísticas arriba señaladas, los kiliwas compartieron algunas prácticas rituales y de supervivencia que los vinculan con los cochimí (Aschman 1965; Garduño, 2010b). Por ejemplo, los kiliwas se distinguen del resto de los yumanos por haber incorporado una serie de prácticas cotidianas y elementos ceremoniales utilizados sólo por los cochimís.³⁷ Entre estas prácticas se encuentra la maroma o *lip lip*, la cual consistía en comer un pedazo de carne atado a una cuerda, con la cual el bocado se sacaba después de haber disipado las punzadas de hambre, pero antes de hacer la digestión completa; después, la operación se repetía entre la gente reunida hasta que la carne se consumía por completo (Mixco, 2005: 34).

En la dimensión ceremonial se encuentra el *ñiwey*, ceremonia que incluía el uso de capas de cabello humano que los misioneros identificaron como características de los cochimí. A decir de Meigs (1939), dichas capas eran utilizadas por los chamanes de estos grupos para llevar a cabo sus supuestos viajes a través de las estrellas y evitar ser golpeados

³⁷ Para una descripción más detallada de estas prácticas entre los cochimís puede consultarse el trabajo de Orozco y Berra (1867)

por una de ellas. En esta ceremonia también se practicaba el culto a los *ñimpujos* -pequeñas figuras antropomorfas de madera- así como la utilización de tablas ceremoniales (Garduño, 2010b; Meigs, 1939), elementos también característicos de los cochimí. El último *ñiwey* entre los kiliwas tuvo lugar, según Meigs, en 1893 y se realizaba con el objetivo de hablar con los *paijase* o espíritus de los muertos que habían fallecido en el periodo comprendido entre un *ñiwey* y otro (Zazueta, 2006). Estas prácticas han sido abandonadas, pero aún existe cierto conocimiento en torno al significado y uso ritual de las capas de cabello humano y los *ñimpujos*. Respecto a los *ñimpujos* es muy poco lo que se recuerda; en la actualidad algunos kiliwas les atribuyen funciones de protección para ellos, sus caminos y su territorio. Julia Uchurte menciona, por ejemplo, que:

En Kiliwas dicen que había unos monitos de madera en unas cuevas. Allá, en kiliwas, sí existe uno o existía uno. Dicen que son monitos, que no debe agarrarlos uno, porque te están cuidando. Dicen que esos son de muy antiguo, la verdad yo no sé si estarán, si todavía están. Las personas más mayores sí sabían dónde estaba. (Julia Uchurte, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

Así también, al encontrarse en el extremo sur de la región ocupada por los yumanos, los kiliwas no mantuvieron, ni establecieron lazos con las poblaciones asentadas en lo que actualmente es Estados Unidos,³⁸ esta situación les ha permitido tomar conciencia de su singularidad étnica, pues como lo señala Jairo Álvarez:

Ser kiliwa es un orgullo. Yo soy de aquí, somos únicos, en todo el país, aquí en Baja California, incluso en Estados Unidos no hay kiliwas. De todos los demás sí hay del otro lado, hay reservas indígenas, pero kiliwas nomás somos nosotros. De todos modos todos nos ayudamos, nos visitamos. Mi abuela luego va pa' allá que a las fiestas, que a vender sus artesanías que hace (Jairo Álvarez, abril 2009, Ensenada,).

Por otra parte, al igual que los cochimí, los kiliwa desarrollaron formas de vida asociadas a la explotación extensiva -en contraste con la intensiva- de su territorio a través de la caza, la recolección y la pesca. Ello supuso el practicar una movilidad estacional y residencial entre la costa, el desierto y la montaña³⁹ (Magaña, 2009, 1997; Echenique,

³⁸ De acuerdo con Everardo Garduño (1999), tras el establecimiento de la línea fronteriza con Estados Unidos, la situación de los yumanos permite distinguir tres grupos: aquellos que mantuvieron sus relaciones pese a estar divididos (los kumiai, los tipai y los cucapá); aquellos que en fechas recientes restablecieron sus lazos con poblaciones asentadas en Estados Unidos (los paipai, los havasupai, los hualapai y los yavapai); finalmente, los kiliwas, quienes no tienen ni han tenido contraparte en el vecino país.

³⁹ La movilidad estacional se refiere a los desplazamientos que los kiliwas hacían dentro de su territorio a lo largo del año, a fin de asegurar su acceso a los recursos que se encontraban estacionalmente en los cuatro nichos ecológicos que lo conformaban (Magaña, 2009). La movilidad residencial se asocia al fenómeno de

1991; Garduño, 2010a). Por esta razón, el territorio al que tenía acceso este grupo, no se encontraba delimitado por fronteras fijas, ni era ocupado permanente; por el contrario, este estilo de vida propició la flexibilidad de sus fronteras territoriales y la ocupación temporal de ciertos parajes. De esta manera, resulta fácil suponer que la territorialidad de estos indígenas dependía –como lo afirma Michelsen (1991)- del frágil equilibrio entre la disponibilidad de, y el conocimiento sobre, los recursos naturales y las relaciones intra e inter grupales. En un contexto de dispersión de recursos, resultaba fundamental no solamente el conocimiento profundo del territorio, la naturaleza y sus ciclos estacionales, sino también el manejo adecuado de la competencia, el conflicto y las alianzas (Magaña, 1997; Garduño, 1994: 95).

Y en efecto, cuando Peveril Meigs (1939) visitó la región kiliwa, entre 1926 y 1936, estos indígenas le manifestaron que su territorio colindaba con el de otros grupos, con quienes sus relaciones variaban de la estrecha cercanía a la hostilidad absoluta: Hacia el noreste de los kiliwas se localizaron los cucapás. Hacia el noroeste, rumbo a las mesetas costeras del Pacífico, el territorio kiliwa colindaba con el de los tipais y los kumias, en tanto que hacia la sierra de Juárez, sus vecinos eran –y siguen siendo- los pa ipais. Hacia la sierra de San Pedro Mártir sus vecinos fueron los juigrepas y los ñakipás. En el extremo sur sus vecinos fueron los ya mencionados cochimís.

En el extenso territorio de alrededor de 400,000 hectáreas que los kiliwas reconocían como propio, Meigs (1939: 4-15) encontró diversos nichos geográficos que incluían montañas, cañadas, valles, desiertos y costas. Las regiones que Meigs encontró son *La Zona de la Mesa*, ubicada hacia el oeste, una región semiárida localizada entre las mesetas de las Sierras de Juárez y San Pedro Mártir; el *Niay Wey* o Pico de San Matías, al extremo sur; el *Muwa Wey* o Cerro Salvatierra al norte; *las tierras altas de Arroyo de León*, separadas de la región de la Mesa por el Valle de la Trinidad, en donde se localiza la mayoría de los aguajes y arroyos disponibles en la región; *la Zona del Cañón* que va del Valle de la Trinidad hacia el este, rumbo a las costas del Golfo de California, y desciende abruptamente por el paso de San Matías hacia las cuencas aluviales del Colorado; por último, el *Desierto de San Felipe*, donde se localizan el Cerro Borrego y la Sierra de las

fusión fusión, que consiste en la dispersión extrema de un grupo dentro de un territorio en la épocas de escases y en su concentración dentro del mismo, en épocas de abundancia (Garduño, 2010).

Pintas, sobre la costa del Mar de Cortés.

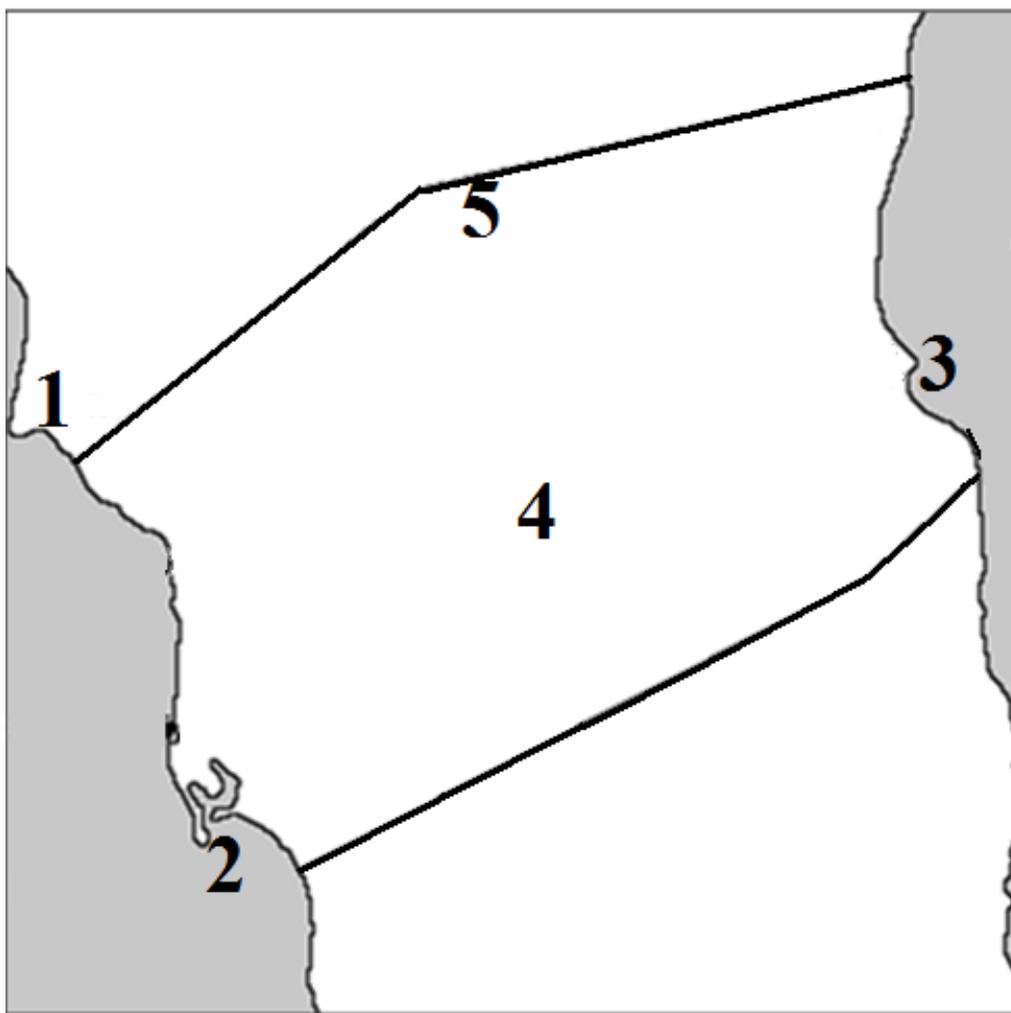


De acuerdo con Meigs, las dos terceras partes de este territorio ubicadas al este, formaban parte del desierto, el cual no era habitado de forma permanente; de hecho, sólo una tercera parte, la llamada *Zona del cañón*, era habitada de forma predominante, por lo menos hasta 1840. Los trece linajes que Meigs encontró se establecieron en zonas que les facilitaron su acceso a agua y a recursos, distribuidos en distintos parajes: ocho linajes se establecieron en la *Zona del cañón*, cuatro lo hicieron en las *tierras altas de Arroyo de León* y uno habitó en la *Zona de la Mesa*. Esto significa que a lo largo del año los kiliwas

⁴⁰ De acuerdo con Laylander (2010) Kuñám es el nombre dado por los kiliwas al Océano Pacífico e Iñóm el nombre del Mar de Cortés. De acuerdo con Meigs (2005) Casilepe y Ajantequedo son los sitios donde probablemente se estableció la Misión de San Pedro Mártir.

recorrían este extenso territorio a fin de acceder a recursos naturales a través de la caza, la recolección y la pesca.

MAPA No. 4. LOCALIZACIÓN DE REFERENCIAS CONTEMPORANEAS DENTRO DEL TERRITORIO KILIWA



- | | |
|-------------------------|---|
| 1. Punta Colonet | 3. Bahía de San Felipe |
| 2. Bahía de San Quintín | 4. Misión de San Pedro Mártir de Verona |
| | 5. Valle de la Trinidad |

Fuente: Elaboración propia con base en el Mapa 3 y el atlas de carreteras

2.2. Organización social, asentamiento y movilidad residencial

Históricamente, los kiliwas, al igual que el resto de los yumanos han constituido poblaciones numéricamente reducidas,⁴¹ cuya organización descansa en una “extraordinaria división”, que les permite conservar su autonomía social, económica y política en el conjunto del que forman parte (Clastres, 1978: 186). A sí, la unidad central de la organización social de los kiliwa era el linaje, conocido como *ichupu*. Cada *ichupu* estaba asociado a un ancestro mítico, a su propio jefe o cabeza de linaje y a un paraje dentro de un territorio específico de usufructo relativamente exclusivo (Meigs, 1939: 18). Dentro de este territorio del *ichupu* habitaban de manera dispersa y semiestable los distintos *maselkwas* o rancherías de familias vinculadas por lazos de consanguinidad. Así, el *maselkwa* era reconocido como el lugar de origen del linaje, determinando la identidad de sus miembros, frente al resto de los *maselkwas e ichupus*. Además cada *maselkwa*, era el eje de las actividades y las estrategias de subsistencia⁴² de los kiliwas, ya que el patrón de asentamiento y movilidad de las familias al interior del territorio del *ichupu* garantizaban su supervivencia. Por una parte, la dispersión hacía posible que todos los indígenas tuvieran acceso regular a los aguajes y arroyos en donde se asentaban, y desde donde se desplazaban en la búsqueda de presas de caza o plantas comestibles, para luego regresar.

Por otra parte, dependiendo de la disponibilidad de agua en estos sitios, los *maselkwas* cambiaban su lugar de residencia, siempre al interior del paraje del *ichupu*, con el objeto de aprovechar de forma relativamente exclusiva los recursos señalados y evitar así los conflictos con otros linajes o grupos étnicos. Al respecto, Alonso Thing, informante kiliwa, nos describe esta relación entre movilidad residencial y el acceso al agua:

Los kiliwas fueron como nómadas, porque había sequías y se tenían que mover, buscando el agua. Lo que pasa es que hay aguajes, lugares donde brota el agua. Hay varios aguajes y otros que ya no son aguajes, sino que brota el agua cuando llueve y luego llega la sequía y se seca. En el tiempo de verano cuando hace calor se seca, se

⁴¹ De acuerdo con la información presentada por Jorge Martínez, a lo largo del siglo XIX, la población yumana se mantuvo relativamente estable y enfrente una fuerte disminución en las primeras décadas del siglo XX (Martínez, 1998)

⁴² Utilizo el término de subsistencia entendiéndolo como “el conjunto de medios necesarios para el sustento de la vida humana (http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=subsistir)” y no como la acepción despectiva criticada por Clastres y que implica entender a estos grupos “como si su existencia se limitara a luchar interminablemente contra el hambre, ante la incapacidad de producir excedentes (Clastres, 1978: 13)”.

secan esos lugares, entonces tienen que moverse a la parte más cercana donde está el agua (Alonso Thing, abril 2009, Ensenada).

Dentro del territorio del *ichupu*, los distintos *maselkwa* se dispersaban para garantizar su acceso regular a los aguajes y arroyos en donde se asentaban (Wilken, 1997). Este era el paraje que era reconocido como el lugar de origen del linaje, determinando su propia identidad frente al resto de los *maselkwas e ichupus*.

TABLA No. 5. LINAJES KILIWAS ENCONTRADOS POR MEIGS

<i>Maselkwa</i>	<i>Ichupú</i>	Ancestro común	Tribu	Lugar original	
<i>Káysipukwín-lipák (a) wa</i>	<i>Japokel-k wa</i>	<i>Meñuikuñama</i>	Kiliwas	Entre la Sierra Salvatierra y Arroyo de León	
<i>Seminjá-pak (a) wa</i>				Arroyo Grande	
<i>Pachuwílu-pak (a) wa</i>				Entre Arroyo Grande y San Matías	
<i>Kwataja-lipa</i>				Entre los dos anteriores	
<i>Chu (wílu) tai pak (a) wa (Uchurte)</i>				Al final de Arroyo Grande	
<i>Uiñái 'ksaitenái-pak (a) wa</i>				Al extreme sur del territorio	
<i>Japel-pak (a) wa (¿Espinoza?)</i>					
<i>Táchipái-pak (a)wa</i>					
<i>Jail-pak (a) wa</i>					
	Juigrepa		Juigrepa	Al sur de kiliwas	
<i>Jasígre-pak (a) wa</i>				En la mitad oeste del Valle de la Trinidad	
Desconocidos	<i>Kweljwat</i>		Pa ipai	Partes altas de Arroyo Carricito y al pie de la Mesa	
	<i>Kekwalp</i>				
	<i>Jat'am</i>			<i>Jat'am</i>	
	<i>Ñakipa</i>	<i>Joa' kuñamá'</i>		Ñakipá	Sureste de los kiliwas
	Grupos de la costa.				Costa del Pacífico
	<i>Jankilawa</i>	<i>Jiákua'ipái</i>	Kiliwas		Desierto de San Felipe, al este del Muwa wey
	<i>Jiaulipa</i>				Cerca del Diablito
	<i>Jamsulch</i>	<i>Upá'kuñamá</i>	Pa ipai		San Isidoro
	<i>Kuweipai</i>				Norte del Valle de la Trinidad
	<i>J' itkwa</i>				San Miguel y La Huerta
	<i>Jek (e) wa</i>	Desconocido			Norte del Valle de la Trinidad
<i>Jejilja lipa</i>	Kiliwas				Manantial de San Matías
<i>Chpá' ja (l)-pak (a)wa</i>		Desconocido			Arroyo de chipa'ja

Fuente: Meigs (1939)

En la década de 1930, Meigs encontró trece linajes kiliwas (ver Tabla No.5). De acuerdo con Ochoa (1977) se trata de cuatro linajes, divididos en 16 subclanes, que se relacionan con uno de los cuatro antecesores míticos creados por el dios Meltí Ipa.⁴³ Tres de ellos corresponden a los kiliwas y uno a la “gente común”, es decir que este último agrupa al resto de los grupos yumanos. En la actualidad sólo dos de estos linajes están plenamente identificados: el de la familia Espinoza y el de la familia Uchurte,⁴⁴ reproduciendo el citado patrón de asentamiento y movilidad residencial.

Históricamente, las familias Uchurte y Espinoza, han vivido en parajes muy distanciados entre sí, donde fácilmente pueden obtener agua y otros recursos. El oeste del territorio kiliwa ha estado bajo el cuidado y dominio del linaje de Arroyo Grande que corresponde a los Uchurte, mientras que la parte este es ocupada por el linaje de los Espinoza. Según lo recuerdan los miembros mayores de cada una de estas familias, Hipólita Espinoza y José Uchurte, la disponibilidad de agua determinó sus patrones de asentamiento y su movilidad residencial. La muerte, fue también un factor no vinculado a la subsistencia determinaba esta movilidad, como se verá más adelante:

Aquí [Arroyo de León] antes estaba solo. Allá estábamos todos, por Arroyo del Pleito, por Tepí. Allá hay mucha agua, para allá puro de arroyo, aguajes, todo. No como acá, acá no hay agua; para allá puros arroyos. Antes por allá vivía, por Tepí, cuando estábamos chiquitos, finado mi apá, finado mi amá, todos chamacos andábamos allá, todos Espinoza. Mi papa don Rodolfo Espinoza, Doña Victoria Higuera González, mis hermanos, puros Espinoza, Cirilo, Antonio, Rosario por allá estábamos. Luego ya nos fuimos de allá, cuando murió finado mi apá. Ahora ya hay muchos ranchos, puros mexicanos, puros los gringos. Antes no, antes cada quien su casa, pero no se juntan. Antes la gente se acomoda donde hay agua, ahí hacen su rancho (Hipólita Espinoza, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

José Uchurte, por su parte, vivía junto con su familia en el aguaje de la Parra, localizado aproximadamente a 7 km del poblado de Arroyo de León:

Mi hermano uno se llama Cruz Uchurte, ese fue capitán. El otro [...] es Trinidad Uchurte [...] y el otro era Teodoro [...]. Nosotros vivíamos en La Parra, todos juntos ahí. Todavía está el aguaje ese ahí, todavía se nota donde estaba la casa. Yo

⁴³ El mito de origen kiliwa, recopilado por Meigs en 1939, se encuentra en los anexos de esta tesis. Ochoa Zazueta (1979) y Vidal (1997) ofrecen otras versiones de esta narración.

⁴⁴ De acuerdo con Garduño (2010a) y Ochoa Zazueta (1979) los nombres de los linajes se castellanizaron, en algunos casos buscando una pronunciación similar y en otros adoptando apellidos de la región como el de Espinoza, que es una reminiscencia al jefe político Rafael Espinoza, quien a mediados del siglo XIX se apropió del territorio kiliwa (Cf. p. 79)

nací por allá. Me vine pa' acá [Arroyo de León] porque murió toda mi gente, pero luego acá ya no me gustó porque no hay agua (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Ahora bien, las épocas de abundancia o concentración de recursos permitían integrar a los distintos grupos y linajes yumanos, además de suavizar temporalmente las relaciones entre ellos; estas reuniones fomentaban que los miembros de los distintos grupos encontraran pareja de un linaje distinto al suyo. La exogamia entre los yumanos explica los vínculos de parentesco que hasta la fecha existen entre ellos, así como la presencia de algunos descendientes de kiliwas, pa ipais, kumiai, tipai y cucapá en poblados que no forman parte del territorio tradicional de cada uno de estos grupos. De acuerdo con Hipólita Espinoza por ejemplo:

Mi mama era Doña Victoria Higuera González, su mamá era Juana González y mi apá, Rodolfo Espinoza Cañedo, ellos eran kiliwas, mi papá era kiliwa; mi amá era pa ipai de Catarina. Antes sí, todos nos juntábamos, nos conocíamos, en las fiestas. Hacíamos atole de maíz, de bellota, con carne de todo, de borrego, chivas, vacas, de venado también. Pero ora no, ya todos se fueron (Hipólita Espinoza Higuera, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

2. 3. Subsistencia y movilidad estacional

La subsistencia de los kiliwas se basaba en la cacería, la pesca y la recolección. Por ello, con el objeto de asegurar su sobrevivencia y mantener cierto equilibrio con la naturaleza para preservar sus fuentes de alimentos (Wilken, 1997), los distintos *maselkwa* se desplazaban por los cuatro nichos ecológicos señalados por Meigs, a lo largo de las cuatro estaciones del año.

Como podemos ver los kiliwa dividían el año solar en seis temporadas o estaciones, mismas que se identificaban con la prevalencia de un clima determinado, o con la disponibilidad de productos específicos de la naturaleza (Ver tabla No. 6). Correlacionando la información provista por esta tabla y la información obtenida de mis informantes, he agregado dos columnas a la misma, con el objeto de apreciar cómo cada temporada estaba también asociada a una actividad económica y una zona geográfica específicas.

TABLA No. 6. OCUPACIÓN ANUAL DEL TERRITORIO KILIWA				
Nombre kiliwa	Temporada	Equivalencia	Actividad	Zona geográfica
Isít (u) Jalá (u) pá	Cuando hace frío y llueve	Diciembre, Enero	Cacería	Parte baja de la sierra
Machupám Jalá (u) pá	Cuando hay quiote de mezcal	Febrero, Marzo, Abril	Colecta de agaves y moluscos	Desierto, costa
Pagutai Jalá (u) pá	Cuando el clima es templado	Abril, Mayo, Junio	Colecta de miel	Sierra
(A) Págu Jalá (u) pá	Cuando hace calor	Junio, Julio	Colecta de bellota	Sierra
Copá (u) jalá (u) pá	Cuando madura el piñón	Agosto, Septiembre	Colecta de piñón	Sierra
Copá cuníl	Cuando el frío se hace	Octubre, Noviembre	Cacería mayor	Partes bajas de la sierra
Fuente: Elaboración propia con base en Meigs (1939) y Garduño (2010b)				

Así, durante los meses de diciembre y enero, los kiliwas aprovechaban la existencia de nieve o el piso mojado por la lluvia para desarrollar actividades de caza en la sierra. Al parecer, la costumbre de cazar durante la temporada de nieve se asocia a la práctica de los depredadores en las montañas, quienes aprovechan la dificultad que tiene la mayoría de las especies, como el venado o borrego cimarrón, para huir con rapidez. Así también, como lo confirma nuestro informante Alfonso Thing, el piso mojado, producido por la lluvia en las partes bajas de la sierra, permitía “huellar”⁴⁵ con más facilidad a las presas.

Antes también cazábamos venado, conejo. Vas a los lugares donde hay monte, hay que guiarse con las huellas, sabes si la huella es de orita o si fue de ayer, cuándo pasó el venado por ahí. Cuando llueve vas al monte y ves la huella, entonces sabes que por ahí anda el venado. (Alfonso Thing Farlow, abril 2009, Ensenada).

En los meses de febrero a abril, los kiliwas se movían entre el desierto y las costas, colectando agaves y moluscos, respectivamente. De hecho, como podemos ver en la Tabla No. 6, esta temporada era identificada como “cuando hay quiote de mezcal”. Respecto a las costas, Meigs (1939) señala que antes de la llegada de los misioneros los kiliwas acostumbraban coleccionar moluscos, pescado y sal únicamente a San Felipe, en el Golfo de

⁴⁵ Huellar es una expresión que utilizan los yumanos para referirse a la acción de interpretar las huellas de humanos, animales e incluso vehículos, y establecer su antigüedad, e incluso la velocidad a la que un auto pasó por ese sitio.

California, ya que los grupos enemigos les restringían el acceso al Océano Pacífico. No obstante, con la llegada de los misioneros y el descenso de este tipo de conflictos, los kiliwa empezaron a visitar las playas del Pacífico durante esta temporada, para coleccionar sal (Meigs 1939).

Más tarde, conforme el clima empezaba a tornarse templado y posteriormente cálido, estos indígenas empezaban su ascenso a la sierra. A su paso por las partes bajas de ésta, los kiliwas podían coleccionar distintos frutos, flores y semillas entre las que destacan la biznaga, la palmilla, el mezcal y la islaya, y llegando a las partes altas se ocupaban coleccionando bellota y miel; finalmente, en los meses de agosto y septiembre, acudían a coleccionar piñón. Cabe señalar que esta actividad marcaba periodos de abundancia y exigía para su colecta la congregación de varias familias, situación que permitía además la convivencia entre los kiliwas y el resto de los yumanos, quienes acudían a la Sierra de Juárez con el mismo propósito. José Uchurte e Hipólita Espinoza, refieren su participación en esta actividad:

Al piñón también iba. Ese es por la sierra de acá, para el arroyo San Rafael [...] Al piñón iban varios, porque se necesitan muchos para pizcar la piña, todo, por eso iban varios. Pueden ir familias, ponen campo allá, y allí se quedan trabajando.⁴⁶ Se ponen ahí y están pizcando eso. Varios días como quince o veinte días, semanas, no le hace. Se juntaban familias, cuando había mucho piñón, lo juntaban y traían bastante (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas)

Por su parte, Hipólita Espinoza comenta que:

Aquí todos de kiliwas, todos, íbamos al piñón. Nosotros también, mi papá fue con nosotros, mi amá, nomás el Cirilo se quedó. Mis hermanos, todos fuimos a tatar piñones. Ahí nos estábamos, juntando, era muy trabajoso. Cuando estaba el piñón se venían de allá del Valle, se venían todos, todos, aquí al piñón. (Hipólita Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

Un elemento adicional que resulta importante para entender los modelos de subsistencia de los kiliwas es que, antes de su contacto con los europeos, sus actividades económicas no tendían a la acumulación, ni se orientaban al mercado o al intercambio. Como en otras sociedades tribales, las actividades económicas de los kiliwas, estaban enfocadas en cubrir las necesidades energéticas de los miembros del grupo (Clastres: 1978). De hecho, de acuerdo con Norma Carbajal, en la actualidad los grupos yumanos siguen

⁴⁶ Entre los hablantes de kiliwa es común expresar en presente acciones que tuvieron lugar en el pasado como ocurre en este y otros testimonios.

teniendo poco interés en la acumulación de recursos, situación que ha provocado el fracaso de numerosos proyectos productivos (Carbajal, 2011).⁴⁷

2.4. La territorialidad simbólica de los kiliwas

El territorio kiliwa integra tanto su apropiación utilitaria, como su construcción simbólica. De acuerdo a Giménez y Héau, aunque esta última es generalmente indisociable de su ocupación instrumental, “puede existir una apropiación simbólica sin ocupación instrumental [y] una apropiación utilitaria pero sin apropiación simbólica (Giménez y Héau 2007: 11)”. En este sentido, la noción de *maselkwa* entre los kiliwas, ejemplifica la relación entre ocupación utilitaria y ocupación simbólica y afectiva de su territorio. Como se señaló, cada *ichupu* o linaje contaba con un territorio específico en el que se distribuían las distintas rancherías o *maselkwas*. Las familias que integraban los distintos *maselkwas*, se desplazaban dentro del territorio de su *ichupu*, dependiendo de la dispersión o concentración de recursos para su subsistencia y para garantizar su acceso al agua. De esta manera, la territorialidad de los kiliwas, tenía una función utilitaria. No obstante, tanto el paraje como el *maselkwa* eran referentes identitarios de los distintos linajes y del grupo en su conjunto.

De acuerdo a Meigs (1939), la identidad de cada linaje estaba determinada no sólo por la existencia de un ancestro de sangre y un ancestro mítico, sino por estar vinculados con un paraje común, de tal forma que el nombre de cada kiliwa integraba estos tres elementos (Ver Tabla No. 5). Cada paraje servía como frontera simbólico-territorial entre un linaje y otro, mientras que el conjunto de parajes utilizados por los kiliwas constituían la estructura de su frontera simbólico-territorial frente a los otros grupos indígenas; estas fronteras iban de la costa del Océano Pacífico a la costa del Golfo de California, en las inmediaciones de la sierra de San Pedro Mártir.

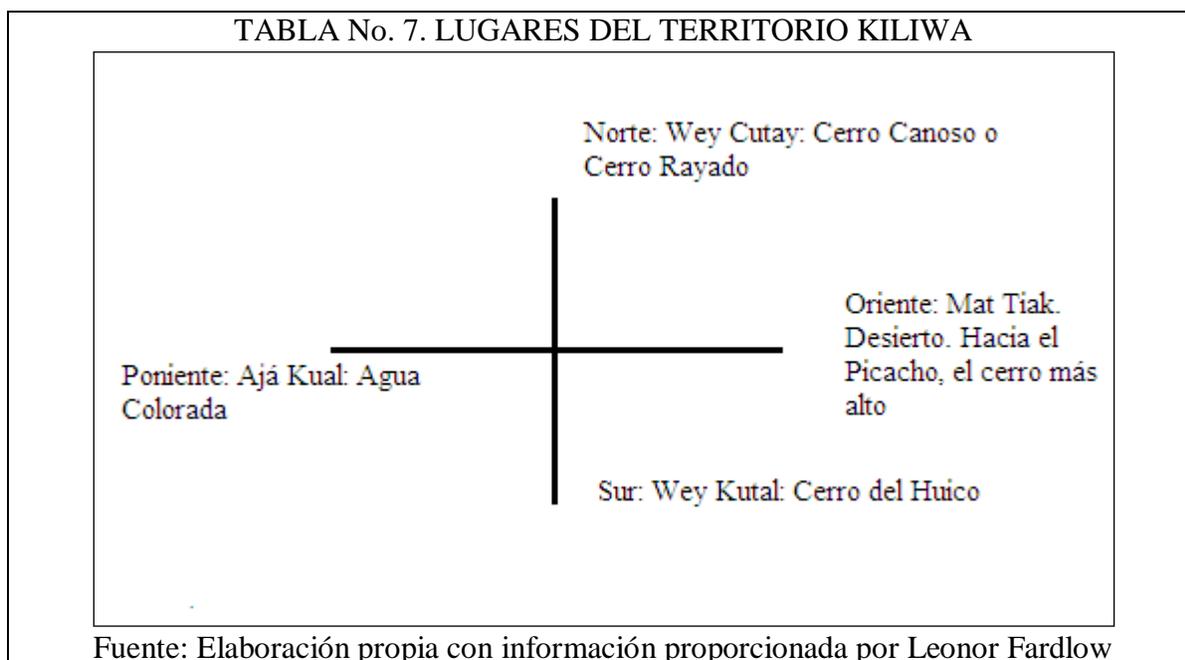
Por otra parte, la dimensión simbólica de la territorialidad kiliwa encuentra su piedra angular en la cosmogonía y cosmovisión del grupo. De acuerdo con los testimonios recopilados por Meigs (1939) *Metí Ipá*, el creador del universo, llegó a la Tierra desde una pequeña montaña roja, *Wey Coján*, localizada hacia el desierto, al otro lado del bajío,

⁴⁷ Un elemento que llama la atención en el mito de origen de los kiliwas es que *Metí Ipá*, su dios creador, falleció debido al agotamiento físico derivado del excesivo trabajo que implicó crear el mundo (Ver anexo).

después del paso de San Matías. Es por ello, que esta montaña, que actualmente no forma parte del territorio utilitario de los kiliwas, es un elemento fundamental de su territorialidad simbólica.

Una vez en la Tierra, Metí Ipá creó los mares, el sol, la luna, las plantas y los animales. De acuerdo con Emiliano Uchurte, informante de Meigs, Metí Ipá hizo cuatro borregos cimarrones y cuatro montañas. Después puso una colina en el sur, una en el norte, otra en el oeste y otra en el este. Los nombres de esas montañas son: Amátjuílu Wey Keméy (sur); T'kniámkas'kas wey Keméy (oeste); Metay Wey Keméy (norte) y Ne'k's'pam Wey Keméy (Este). Según este informante, estas cuatro montañas estaban en el espacio entre los cuatro mares y, en la cima de cada montaña Metí Ipá puso un borrego cimarrón que, con sus cuernos, sostenían una piel de creosota, para formar el cosmos. Los informantes de Meigs, le refirieron que Metí Ipá, tuvo cuatro hijos (Meñuíkuñama, Jiálkuá'ípái, Joakuñamá y Upá'kuñamá) a quienes ordenó procrearse y transmitir sus conocimientos para hacer arcos y flechas, proyectiles de piedra, fuego, redes de mezcal, ollas, casas, mantas. Ochoa Zazueta señala que a los descendientes de cada ancestro correspondía un área territorial específica asociada a cada una de estas cuatro montañas (Ochoa, 1979).

TABLA No. 7. LUGARES DEL TERRITORIO KILIWA



Cabe señalar que, según Leonor Fardlow, además de estas montañas que son evidencia de la cosmovisión kiliwa, había otros cuatro puntos importantes, en donde se habían ocultado los cuñados o *ñimpujos*, estas eran: *Mat tiak*, en el camino del desierto, rumbo al Picacho, por donde sale el sol; el *Wey cuyai* o Cerro Canoso, que se ubica al norte; el *Wey kutol* o Cerro del huico, localizado al sur y el *Ajakual*, o conocido como Agua colorada, donde se mete el sol (ver Tabla No. 7):

Tenían unos puntos en cada esquina: norte y sur y luego oeste y este. En todos esos lugares tenían unos monos de palo fierro, pintados de la cara con bocas y ojos, como un mono, como con orqueta el palo. En las cuatro esquinas había monos, lo tenían como valioso, como guardias, esos eran los que ellos tenían en cada esquina, eran la guardia de ellos, de sus tierras, de sus caminos. El más importante es el del desierto, ese camino lo usaban mucho, lo tomaban mucho en cuenta. Para ellos ese era el camino, muy derecho, para llegar con Dios. Por eso, cuando muere alguien, cuando lo están velando lo tienen que velar con la cabeza hacia el desierto. Por eso era el más importante, el *mat tiak* le decían (Leonor Fardlow, abril 2009, Ensenada).

De la misma forma, Leonor Fardlow se refiere a una montaña en donde había una cueva que en su interior resguardaba una cabellera, cuyo uso entre los kiliwas se ha considerado como una herencia de los cochimí:

Hay un cerro que era muy famoso, muy visitado de ellos, pero yo no me sé el nombre del cerrito. Arriba hay unos piñones, tenían una casita con paredes de carrizo. Ahí ponían veladoras, hacían velas de cera de las colmenas y le ponían como si fuera santo. Yo creo que le pedían algo, pero eso era una trenza de un indio y entre eso creo que había un monito. La trenza era de cabello de un indio, pero yo nunca supe quién era ese indio, cómo era, si era bueno o malo o hechicero (Leonor Fardlow, abril 2009, Ensenada).

De acuerdo con José Uchurte:

Las trenzas esas son de aquellos siglos pasados. Yo oí que están en unas cuevas, aquí [en Arroyo de León] también hay una. Las guardaron en las cuevas para que no se acaben (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Por otro lado, la territorialidad simbólica de los kiliwas, está fuertemente asociada a su vida ritual, la cual incluía la realización de varias ceremonias, principalmente aquellas relacionadas con la iniciación en la vida adulta y con la muerte. De acuerdo con los relatos que recopiló Iraís Piñón (2000), con Benito Peralta, pa ipai de Santa Catarina, las ceremonias de iniciación de los kiliwas y los pa ipai tenían lugar en el Valle de la Trinidad, sitio que hasta la fecha es lugar de residencia de varios de ellos aunque, al igual que la montaña Wey Coján, ya no forma parte de su territorio.

Así mismo, la muerte constituyó un aspecto de la vida ritual de los kiliwas que marcó su territorialidad simbólica (Zazueta, 2006). En torno a ésta llevaban a cabo importantes ceremonias -que en algunos casos persisten-, las cuales les permitían despedir y conmemorar a sus difuntos así como convivir con ellos; estas ceremonias se realizaban en lugares específicos dentro de su territorio tradicional. La cremación de los difuntos, fue uno de los eventos que determinó la existencia de lugares de respeto entre los kiliwas (Zazueta, 2006; Álvarez, 1975). Uno de los lugares en que se llevaba a cabo esta ceremonia es el lugar conocido como Diablito Picacho, situado a un día de camino del paraje Arroyo de León (Meigs, 1939). Sobre esta práctica Julia Uchurte recuerda que:

De kiliwas decían que antes quemaban a la gente, porque no había ni panteones. Ellos decían que juntaban leña. Hacían camillas pa' acarrear al muerto. Decían que los velaban, dos, tres días y ya, juntaban leña y cuando era hora de sepultarlo lo quemaban. Pos orita ya todo es moderno, pues ni la casa tumban ni nada. Antes no, antes todo lo tenían que tirar, que quemar. Nada agarraban. (Julia Uchurte, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

Otro ritual funerario era el *jamsip*, conmemoración ofrecida al difunto que se llevaba a cabo entre un mes y un año después del fallecimiento (Meigs, 1939: 52).⁴⁸ A esta ceremonia, conocida en la actualidad por otros grupos yumanos como *El lloro*, *keruk* o *takei*, acudían miembros de todos los grupos yumanos (Sánchez, 1986) quienes, durante la noche lloraban y se lamentaban, en tanto que a lo largo del día, durante los tres días que duraba la ceremonia, participaban en juegos, danzas, competencias y charlas (Meigs, 1939: 54). Al finalizar el *jamsip* se obsequiaba a los asistentes con alimentos y algunos objetos que los responsables de la ceremonia habían reunido con anterioridad. Según Meigs el último *jamsip* tuvo lugar en Arroyo de León en 1911, para conmemorar a 2 personas que murieron durante la revuelta magonista.

Más aún, ya en el siglo XX, una tradición funeraria que incidió no sólo en el establecimiento sino en la proliferación de nuevas marcas geográfico-simbólicas para los kiliwas, fue la quema de la casa y de las pertenencias del difunto, y la mudanza a una vivienda diferente alejada de la antigua. De acuerdo con Meigs (1939: 57), y coincidencia con lo que señala José Uchurte, la costumbre de cambiar la casa, respondía a que el espíritu

⁴⁸ A diferencia del *jamsip* kiliwa, el resto de estas ceremonias entre los yumanos ocurrían únicamente al haber transcurrido un año, y no antes como en el caso del *jamsip*.

de fallecido, rondaba el sitio donde había habitado:

Se quemaba todo, se quemaba casa, el lugar, todo cambia, casa, todo cambia, esa es costumbre que tenemos, porque a veces sí hay espíritus. Antes sí, antes casa de rama, entonces la misma casa lo puede cambiar, si es ramada lo puede quemar, pero si es de material ya es más difícil, sí se puede vivir en la misma casa pero costumbre de nosotros ese no es. No queremos nosotros que la casa quede igual, mejor buscamos otro lugar donde hacer casa, necesitamos cambiarnos a otra parte, nomás queda recuerdo, porque se nota donde estaba la casa (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Finalmente, la costumbre actual y cristiana de dar sepultura a los muertos ha dado lugar a la figura del panteón como lugar sagrado para los kiliwas. A través de distintos informantes se pudo conocer la existencia de al menos seis sitios donde ha existido o existe algún panteón: El Aguaje del Cuatro, el Jonuco, el pedregal, el desierto, Agua Colorada y Agua Caliente. En la actualidad sólo tres de estos panteones forman parte del territorio jurídicamente asignado a los kiliwas y sólo dos se han utilizado en las últimas décadas: el Panteón viejo, que se localiza en el pedregal y el panteón que se encuentra cerca del aguaje de El Cuatro.

Más aún, no sólo aquellos sitios con relevancia ceremonial constituyen marcas simbólicas que vinculan a los kiliwas de manera afectiva a su territorio, también se encuentran algunos sitios de relevancia arqueológica e histórica. Existen dentro del territorio kiliwa dos sitios en los que ellos han ubicado petrograbados, uno cercano al paraje de Los Albérchigos y otros más distribuidos en los sitios con piñonales. Con respecto a los sitios de relevancia histórica se encuentran sobre todo aquellos vinculados a las incursiones magonistas de 1911.⁴⁹

Es así que los kiliwas guardan una relación afectivo-simbólica con su territorio ancestral, pese a que en su mayoría no constituye parte del territorio que legalmente les fue reconocido, ni es usufructuado por ellos. Esta situación se refleja en la protección y cuidado de sitios que para ellos tienen relevancia arqueológica, histórica, religiosa o afectiva; como lo señala Leonor Fardlow: “A nosotros nos quitaron muchas tierras, pero los lugares que los antiguos, nuestras gentes de antes, nos platicaron, nosotros los tenemos como muy

⁴⁹ Algunos de estos sitios son el Álamo, Real del Castillo, San Miguel y el ejido Sonora (Abelardo Ceseña, Comunidad de Santa Catarina, 2009)

importantes, como el camino del desierto o las cuevas de los monitos (Leonor Fardlow, abril 2009, Ensenada)”

2.5. Nuevos pobladores

Este apartado ofrece información en torno a los intentos que se emprendieron para colonizar⁵⁰ y poblar la estratégica península de Baja California, así como de las respuestas que los yumanos ofrecieron frente a éstos en el periodo comprendido desde las últimas décadas del siglo XVIII hasta las primeras del siglo XX. Este espacio de tiempo puede dividirse en dos grandes etapas: la primera, el *periodo misional dominico*, abarca de las últimas décadas del siglo XVIII a las primeras del siglo XIX; la segunda conocida como el periodo de *poblamiento civil de la península*, se extiende a lo largo del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. De estas dos etapas, el periodo misional marca el inicio del contacto regular entre los grupos yumanos y la civilización occidental y se caracteriza porque los proyectos de ocupación de la península buscaron integrar a sus pobladores al sistema de pueblos de misión. Por su parte, el periodo del *poblamiento civil* puede dividirse en dos momentos: el primero, de 1821 a 1848, fue encabezado principalmente por mexicanos; mientras que el segundo, de 1848 a principios del siglo XX, incluyó también a norteamericanos. Así, puede hablarse de tres ciclos de conquista: el misional, el mexicano y el norteamericano (Spicer, 1967).

A partir del siglo XVIII, la incursión de los colonizadores tenía por objetivo reducir la ocupación territorial de los indígenas y usufructuar los recursos naturales de sus territorios, así como proteger estos territorios de los intereses extranjeros. Es por ello que indistintamente de su procedencia, antigüedad, lengua y cultura, estos colonizadores son identificados por los indígenas yumanos como *los que dividen la tierra*. Las acciones de los yumanos frente a *los que dividen la tierra* incluyeron tanto la negociación o el repliegue territorial, como la resistencia pasiva y activa, de modo que a los tres ciclos de conquista referidos por Spicer (1967) corresponden tres ciclos de resistencia indígena. Las acciones

⁵⁰ Se entiende por colonización: “el movimiento de personas y familias hacia un lugar previamente determinado con el objeto de establecer en él una comunidad local (Ruiz, 1988: 3).

de resistencia indígena incluyeron tanto el boicot, la fuga, el hurto o la intriga, como ataques armados a los nuevos pobladores y sus propiedades (Garduño, 2003).

Los que dividen la tierra llegaron por primera vez a la península de Baja California a mediados del siglo XVI, procedentes del sur, y no tuvieron contacto regular con los yumanos habitantes de la parte norte sino hasta las últimas décadas del siglo XVIII. Además, la hostilidad del medio geográfico, así como la lejanía de la península con respecto al centro de la Nueva España, hicieron que durante más de ciento cincuenta años soldados y funcionarios, exploradores particulares, piratas de distintas nacionalidades y, finalmente jesuitas y franciscanos, trataran de dominar y asentarse sin éxito en esta región legendaria, asociada con la mítica Calafia⁵¹ (Piñera, 1991).

2.5.1. El periodo misional dominico

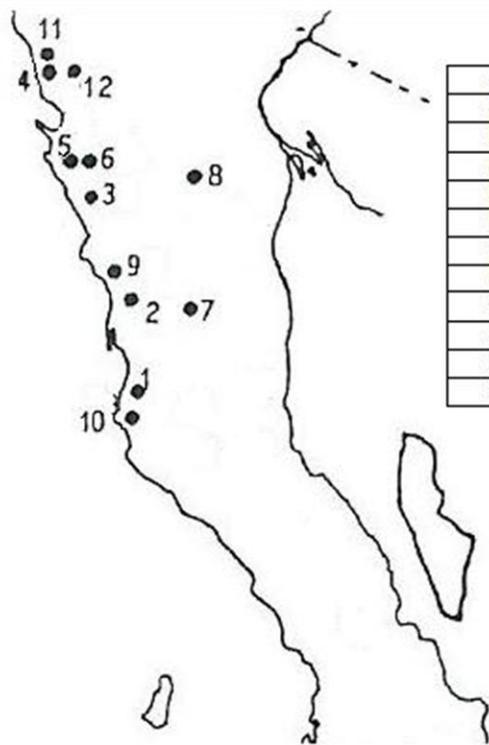
A partir de 1772 la orden de los dominicos quedó al frente de la evangelización y ocupación de la península, con la encomienda de administrar las misiones fundadas por los jesuitas al sur del paralelo 29 y de extender esta cadena misional hacia el norte, a fin de unirlos con la misión franciscana de San Diego de Alcalá (Zárate, 1988). De esta manera los dominicos establecieron alrededor de doce misiones que fueron el eje que estructuró la ocupación occidental de la península de Baja California por alrededor de ochenta años (Piñera, 1991).

Los dominicos buscaron asentarse en zonas con valles cultivables con acceso regular al agua y con una considerable población nativa que evangelizar, misma que sirviera de mano de obra para las actividades de subsistencia de la misión y sus pobladores (Meigs, 2000). Por ello, en un primer momento estos misioneros establecieron ranchos y más tarde concesiones en los valles cercanos al litoral del Pacífico, los cuales estaban habitados por los tipai, kumiai, ñakipá y yakakwai (Magaña, 1995: 212), y dejaron para un segundo momento al centro de la península, el cual era descrito de la siguiente manera: “sembrados de piedras, [con] muchas quebradas y despeñaderos, muchos arroyos secos y pedregosos, algunas tierras llanas y de pocas siembras, [pues] a donde hay agua no hay tierra y a donde hay tierra no hay agua y sin riego nada se cosecha (IIH, Exp. 1.6)”. Por

⁵¹ Sobre los intentos de colonización y ocupación de la península en épocas anteriores al periodo misional dominico pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Piñera (1991) y León Portilla (2000, 2006).

ello, no fue sino hasta la última década del siglo XVIII que los dominicos fundaron misiones en las sierras de Juárez y de San Pedro Mártir, hábitat tradicionalmente asociado a los kiliwas y a los pa ipais. En 1794 los dominicos fundaron la misión de San Pedro Mártir de Verona y en 1797 la misión de Santa Catalina Virgen y Mártir (IIH, 1.20; Meigs, 2005; Zárate, 1987).

MAPA No.5. MISIONES FUNDADAS POR LOS DOMINICOS AL NORTE DE LA PENÍNSULA DE BAJA CALIFORNIA



1. Nuestra Señora del Rosario Viñadaco	1774
2. Santo Domingo	1775
3. San Vicente Ferrer	1780
4. San Miguel Arcangel de la Frontera	1787
5. Santo Tomás de Aquino I	1791
6. Santo Tomás de Aquino II	1794
7. San Pedro Mártir de Verona	1794
8. Santa Catalina Virgen y Mártir	1797
9. San Telmo (visita)	1798
10. Nuestra Señora del Rosario de Abajo	1804
11. El Descanso	1812
12. Nuestra Señora de Guadalupe	1834

Fuente: Aguilar (1991)

En las misiones, los indios quedaban bajo la autoridad de los misioneros, quienes además de cristianizarlos buscaron –sin éxito- congregarlos en torno al sistema de pueblos de misión e involucrarlos en actividades tales como la explotación intensiva de la tierra mediante el cultivo de huertas o sementeras, y la cría de ganado mayor y menor. Por ello, los indios lograron adquirir en las misiones algunos conocimientos relativos a estas actividades. Así lo constata la siguiente descripción:

Hay cría de ganado vacuno, caballar, de lana y pelo, no excede de lo suficiente por no permitirlo el país [...]. Las siembras se verifican de maíz, trigo, frijol y cebada y aunque se alzan otras cosechas como caña dulce, vino, aceitunas, dátiles, higos, en

parajes determinados y en tan limitada cantidad que no merece atención (IIH, Exp. 1.1).

Sin lugar a dudas, el sistema misional fracasó en sus pretensiones de occidentalizar a los yumanos, debido en gran medida a las dificultades impuestas por el medio geográfico. Como lo señalaba Fray Luis de Sales en 1783, la hostilidad ambiental de la península determinó la existencia de condiciones de vida muy precarias para los misioneros, que hicieron difícil mantener a los naturales bajo el resguardo de las misiones:

La misión no tiene como poderlos mantener a todos como en muchas sucede todos los años, tenerlos en la misión es imposible; viéndose obligado el misionero, por la suma hambre y desdicha no sólo a no admitir gentiles para instruirlos, sino también a despedir a los ya instruidos y cristianos. [Los misioneros se ven] obligados a despedir a sus naturales al monte, poniéndose a unos en el trabajo de los otros (IIH, Exp.1.6).

Ahora bien, a pesar de las limitaciones que enfrentaron los dominicos, su presencia en la península tuvo un fuerte impacto entre los yumanos, pues alteró sustancialmente su territorialidad e introdujo nuevos conocimientos y formas de subsistencia. De hecho, se puede afirmar que la magnitud de los cambios que los grupos yumanos experimentaron durante el periodo dominico, está en relación con la cercanía y la regularidad del contacto que tuvieron con los misioneros. Por ejemplo, los ñakipá y los yakakwai que vieron totalmente invadidos sus territorios por los nuevos pobladores, experimentaron una paulatina pero contundente desaparición. Por su parte, los kumiais, tipais, pa ipais y kiliwas optaron por resistir a través de la reelaboración de su territorialidad, el boicot al sistema misional y la rebelión (León y Magaña, 2006).

Como parte de la reelaboración de su territorialidad, estos grupos reubicaron sus sitios de residencia y adaptaron su movilidad estacional a la ubicación de las misiones. En el primer caso, ante la progresiva presencia de los colonizadores europeos y su sistema misional, los yumanos se replegaron hacia las zonas más inhóspitas, lo cual les permitió mantenerse relativamente aislados de los misioneros o tener solamente un breve e irregular contacto con ellos, y así asegurar su sobrevivencia reteniendo gran parte de sus elementos culturales. En el segundo caso, algunos de estos grupos se adaptaron al sistema de rotación implementado por los dominicos, integrando a las misiones a sus recorridos estacionales, sobre todo para protegerse de los crudos inviernos de la sierra y paliar la falta de alimento en las montañas (Magaña, 2009). Por otra parte, de acuerdo con Garduño, a lo largo del

periodo misional dominico los yumanos emprendieron una serie de acciones que pueden interpretarse como estrategias de resistencia, éstas incluyeron desde “el boicot, la desobediencia y el hurto, [hasta] la rebelión activa (Garduño, 2003: 45).” Desde fechas muy tempranas, por ejemplo, los misioneros dominicos refirieron sus dificultades para mantener a los gentiles bajo su tutela; al respecto Fray Juan Formoso decía:

Son los indios muy amigos de huirse de sus misiones y hacerse cimarrones, algunos sin el menor castigo ni amenaza, por la libertad y [por] huir del trabajo y vivir en los montes como las bestias, por sus nativas comidas, y así montaraces se pasan la semana, el mes, los dos meses, el año y los años, pues sucede buscarlos y no hallarlos, llamarlos de paz y no venir (IIH, Exp. 1.6).

Otra de las preocupaciones expresadas por los frailes dominicos era la “natural desidia de los naturales (IIH 1.6)”, pues “no son los indios para cuidar de bienes y haciendas, pues si a su cargo se dejaran en un día se lo acabarían todo y al otro se irían al monte (IIH, Exp. 1.1)”.

Finalmente, el principal temor de los dominicos fueron los constantes ataques armados a las misiones, que los llevaban a solicitar y sugerir el establecimiento de más soldados para “asegurar lo conquistado (IIH Exp.1.1).” Las misiones franciscanas y dominicas que se establecieron en el territorio yumano no estuvieron exentas de ataques violentos por parte de sus antiguos pobladores: en 1775 los kumiais atacaron la misión franciscana de San Diego; la misión jesuita de Santo Tomás fue atacada por pobladores indígenas en 1803. En 1820 la misión de San Miguel fue objeto del levantamiento de indios armados. En 1836, indios identificados como kumiais, yumas y quechan atacaron por segunda ocasión la misión franciscana de San Diego y, en 1840, la misión de Guadalupe fue atacada por la población aborigen, mientras que la misión de Santa Catarina fue totalmente destruida (Zarate, 1986). Es interesante señalar que la primera mención que se hace de los kiliwas en fuentes históricas es, precisamente, debido a su participación en el ataque y destrucción de la misión de Santa Catarina (Rojo, 1879, en Estrada, 2000).

En conclusión, la acción dominica en el territorio yumano supuso la desaparición de algunos grupos, la incorporación de nuevos conocimientos y actividades de subsistencia como la agricultura o la ganadería; finalmente, los yumanos experimentaron también importantes reacomodos territoriales y cambios en su movilidad estacional. Asimismo,

resulta importante señalar que la acción de los misioneros provocó distintas acciones de resistencia pasiva y activa, por parte de los yumanos.⁵² En mi opinión, la flexibilidad de las fronteras territoriales de los yumanos es un elemento que permitió amortiguar o resistir el impacto de su contacto con los frailes dominicos. Durante las primeras décadas del siglo XIX, la situación política a nivel nacional y local, la precaria condición económica de las misiones dominicas y la renuencia de los pobladores aborígenes a someterse a la autoridad misionera, fueron factores que determinaron la salida de los misioneros dominicos,⁵³ sin que éstos lograran incorporar a los kiliwas a su proyecto “civilizador”.

2.5.2. *El poblamiento civil*

La salida de los misioneros dominicos del territorio bajacaliforniano, coincide con el surgimiento de México como nación independiente. En esos años, la ocupación deficitaria del norte de México fue una preocupación prioritaria del naciente gobierno mexicano, ya que como lo afirman Giménez y Héau durante esa época estos territorios se encontraban “apropiados sólo instrumentalmente por el Estado mexicano [y ocupados parcialmente] para contener la expansión de los colonos norteamericanos y para defender el honor de la nación (Giménez y Héau, 2007: 33)”. De hecho, según algunos diputados de la época, estas tierras estaban habitadas sólo por “tribus de salvajes” que ocupaban “terrenos nacionales”, pero que no formaban parte de la sociedad mexicana.⁵⁴ Es por ello que a lo largo del siglo XIX y gran parte del siglo XX, el Estado mexicano impulsó diversos proyectos de colonización⁵⁵ en Baja California (Samaniego, 2006).

⁵² Para más información sobre la resistencia de los yumanos al proyecto misional ver León y Magaña (2006).

⁵³ A pesar de que el decreto de secularización de las misiones tuvo lugar en 1833, muchos dominicos siguieron haciéndose cargo de éstas. Fue hasta 1855 que los dos últimos dominicos salieron de la península (Ochoa, 1979a). Las tierras de las misiones extintas fueron repartidas, no sin dificultades y pugnas, entre los rancheros cercanos a éstas.

⁵⁴ El senador Rodríguez de San Miguel opina, en 1849, que los indios de Chihuahua son: “tribus salvajes, no viven sujetas a ella [la Constitución], no son parte de nuestra sociedad, aunque ocupen físicamente nuestro territorio (El Universal, 24 de julio de 1849, en Héau y Rajchenberg, 2008)”. Aunque la postura de este senador provocó polémica y se refiere a un área alejada de los yumanos, permite formar una idea de las concepciones que privaban en torno a las poblaciones indígenas del noroeste del país en algunos sectores gubernamentales a mediados del siglo XIX.

⁵⁵ Dentro de los proyectos de colonización destaca el promovido durante el porfiriato a través de compañías deslindadoras como la Compañía Americana, la Compañía Inglesa o la River Land Company (Piñera, 2006). Durante el cardenismo los proyectos de colonización tomaron nuevos bríos como lo muestra el hecho de que

Específicamente en Baja California, durante la primera mitad del siglo XIX, la ocupación fue lenta y llena de irregularidades, mismas que reflejan las pugnas políticas que se experimentaban en los distintos niveles de gobierno.⁵⁶ Por ello, aunque desde 1804 se habían otorgado ya algunas concesiones en el Valle de la Trinidad (Martínez Zepeda, 2000: 169), que marcaron el inicio del establecimiento de ranchos ganaderos en estos territorios, tradicionalmente ocupados por kiliwas y pa ipais, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX que el gobierno dio paso a una serie de decretos y políticas para impulsar el poblamiento de las remotas tierras del norte y consolidar así su posesión sobre ellas. Esto marcó el inicio de la segunda etapa en la historia de contacto entre los yumanos y la civilización occidental, misma que tuvo repercusiones importantes en la territorialidad yumana. *El periodo del poblamiento civil*, fue encabezado primero, por rancheros mexicanos y, posteriormente, también por norteamericanos; paulatinamente rancheros mexicanos, norteamericanos y europeos, fueron estableciendo grandes latifundios en la región dividida en 1848, por la faja fronteriza entre México y Estados Unidos.

En este contexto, las tierras ocupadas por los yumanos y posteriormente por las misiones dominicas, se convirtieron en tierras baldías susceptibles de colonización, principalmente tras el decreto de secularización expedido en 1833. Así, a partir de 1857, la ocupación de las zonas cercanas a las sierras de Juárez y San Pedro Mártir se intensificó. Desde entonces, las tierras bajas del territorio kiliwa fueron propiedad de particulares, en este caso del Jefe Político Rafael Espinoza. Posteriormente, de 1863 a 1930, el Valle de la Trinidad fue ocupándose exponencialmente por grandes ganaderos como el noruego Salvador Melling o Thomas Wagner, así como por importantes compañías como la Cattle Bar Co. (Ochoa: 1979a: 273), quienes aprovechando las políticas oficiales⁵⁷ y el crecimiento económico derivado del descubrimiento de placeres de oro en San Rafael, y la

en 1936 se emitiera la Ley General de Población, que impulsó el poblamiento de Baja California a fin de poder convertirlo en estado de la Federación (Cruz, 2007).

⁵⁶ Por ejemplo, a nivel local, la pugna entre el gobierno civil y las órdenes religiosas dificultó la delimitación de ranchos y concesiones, al tiempo que el desconocimiento de los decretos de uno y otro bando fue una práctica común, generando un periodo de inseguridad en la tenencia de la tierra, según lo documentan Miguel León Portilla (2000) y David Piñera (1991).

⁵⁷ Durante el porfiriato se expidieron el Decreto de Colonización y Compañías deslindadoras (1883), durante el mandato de Manuel González, y la Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos (1894); estas disposiciones dieron un fuerte impulso a la colonización de Baja California que, principalmente estuvo a cargo de compañías deslindadoras (Piñera, 2006).

consiguiente consolidación de Real del Castillo como cabecera política, lograron formar un importante emporio ganadero. Años más tarde, tras el declive del centro minero de El Álamo, en 1900, un nuevo descubrimiento de placeres de oro atrajo a más población que se fue distribuyendo en una región cada vez mejor comunicada por brechas y caminos. Proliferaron entonces los ranchos ganaderos, tanto en los valles cercanos a las sierras como en sitios cercanos a la costa, hacia San Vicente y San Telmo.

Por otra parte, la inestabilidad social y política de la nueva república, hizo de las tierras del norte de México una presa fácil del expansionismo norteamericano (Katz, 1994), redundando en el establecimiento de una nueva delimitación territorial que convirtió a la Antigua California⁵⁸ en zona de frontera con Estados Unidos. Como es sabido, tras la firma del tratado de Guadalupe Hidalgo, la franja fronteriza dividió a los grupos yumanos, vinculándolos a las políticas indigenistas y de colonización de dos países diferentes. En el lado norteamericano se impulsó la creación de reservaciones a fin de concentrar a los pueblos nativos de la zona.⁵⁹ En el territorio mexicano, el avance del poblamiento occidental se fortaleció a partir de la segunda mitad del siglo XIX (Grijalva, 1987), fecha desde la cual la ocupación civil y la inmigración, nacional y extranjera, se convirtieron en el eje y motor de las políticas impulsadas por los gobiernos liberales.

Ahora bien, con todos estos eventos, aunque la flexibilidad característica de las fronteras territoriales de los kiliwas no se modificó, sus fronteras físicas se fueron contrayendo, dificultando paulatinamente su acceso a recursos naturales y en consecuencia, sus relaciones con otros grupos, con los que probablemente surgieron o se intensificaron algunos conflictos. Al respecto, es muy probable que la escasez de recursos y el reacomodo territorial provocados con el establecimiento de nuevos pobladores, agudizaran las tensiones entre los mismos grupos yumanos, y que la ocasión para que estallaran las disputas entre ellos fuera la presencia de los magonistas en la península en Baja California. En 1911, con la intención de establecer una república socialista, un grupo encabezado por los hermanos Flores Magón invadió Baja California (Bartra, 1989). Esto dio pie a una serie de confrontaciones armadas, entre los magonistas y el ejército federal. Algunos linajes

⁵⁸ En 1777 se hizo la división entre la Baja o Antigua California y la Nueva o Alta California y la capital se trasladó a Monterrey en Alta California (León Velasco; 1997).

⁵⁹ Para más información sobre los grupos yumanos en Estados Unidos, véase *Handbook of Northamerican Indians* (1978, 1983), vol. VIII y XIX.

kiliwas, pa ipais, tipais y kumiais se unieron a estas revueltas participando en los dos bandos confrontados (Owen, 1963). De acuerdo con Owen el conflicto revolucionario fue principalmente *una feroz disputa entre linajes* yumanos que se unieron a uno u otro bando, atendiendo a sus propios conflictos (Owen, 1963). En palabras de Abelardo Ceseña, en estos acontecimientos “hubo muerte de a de veras, no de mentiras, pues todos los rebeldes murieron (Abelardo Ceseña, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).” Las revueltas magonistas involucraron a los kiliwas, pa ipai, tipai y kumiai, quienes pese a sus vínculos culturales, lingüísticos o de parentesco, se dividieron entre las tropas magonistas y las del gobierno federal que los combatía, haciendo caso a sus propias rencillas, derivadas, al parecer, de las acciones de brujos o del robo de alimentos.⁶⁰

La respuesta de los kiliwas frente a la ocupación de sus tierras fue variable, algunos se replegaron hacia zonas más inhóspitas y otros se fueron integrando paulatinamente a las nuevas actividades de la región. Por ejemplo, en una fecha que la tradición oral sitúa entre 1830 y 1840, los linajes kiliwas se redistribuyeron dentro de sus propios territorios. En 1858 algunos linajes establecidos en Arroyo Grande –cercano al Cañón de Guadalupe-, al sur de la Sierra de Juárez, se desplazaron hacia Arroyo de León, en las estribaciones de la sierra de San Pedro Mártir (Estrada, 1998; Ochoa, 1979a:196), señalando un repliegue de los kiliwas que los asoció de manera definitiva a espacios geográficos que desde entonces fueron consolidándose como el corazón del territorio que en la actualidad reconocen como propio.

Por otro lado, algunos kiliwas se incorporaron en nuevas actividades, en 1861 Matías Moreno visitó esta zona y refirió la existencia de la tribu kiliwas “cuyo capitán se llama Luciano”, y documentó que aunque una parte de ellos vivía en estado salvaje, algunos se ocupaban en las Salinas de San Quintín (Bendímez, 1987). Así también, la multiplicación de ranchos permitió a los kiliwas incorporarse como peones y vaqueros. A partir de este periodo algunos yumanos llegaron incluso a contraer matrimonio con los nuevos pobladores de origen extranjero, como los Emes, los Machado y los Fardlow (Martínez, 2000; Bendímez, 1999). Las particularidades de cómo se dio este último caso,

⁶⁰ De acuerdo con Abelardo Ceseña, principal cronista de la comunidad pa ipai de Santa Catarina, desde finales del siglo XIX, los kiliwas solían robar las siembras de los pa ipai, quienes habían adoptado esta actividad desde el periodo misional dominico (Abelardo Ceseña, Comunidad de Santa Catarina, 2009).

puede ilustrarnos sobre el proceso de conformación de unidades familiares entre extranjeros e indígenas:

Mi papa es gringo, texano, tenía como 22 años cuando llegó al Valle de la Trinidad, llegó trabajando porque llegó con unos que son noruegos, que tenían muchos ranchos, son unos noruegos que llegaron de San Antonio del Mar. Mi papá llegó con los noruegos y le dieron trabajo en el Valle de la Trinidad. Iban a campar el ganado a Kiliwas y así conoció a mi mamá y se casó con ella. Porque mi mamá y mis tías trabajaban por el rancho de la Concepción, para abajo de donde estaba el rancho de los Melling, en San José de los Melling, tirando a San Pedro Mártir (Leonor Fardlow, abril 2009, Ensenada).

Desde el punto de vista cultural, estos procesos de incorporación a las actividades económicas regionales, principalmente a las de los ranchos ganaderos y la conformación de familias pluriétnicas, dio como resultado que los kiliwas desarrollaran su propia cultura del vaquero (Morales 1991; León y Magaña, 2006). Su conocimiento del entorno, derivado de su nomadismo estacional y de su movilidad estacional, les permitió establecer rutas que recorrían en función de las necesidades del ganado y de la localización de aguajes y resguardos a lo largo de montañas, cañones, costas y valles. Esta actividad, en la que los kiliwas han sido especialmente exitosos, les permitió mantener su movilidad, así como su conocimiento y sus vínculos con el territorio.

Los cambios, sin embargo, no se limitaron a la territorialidad de estos grupos. Con la intención de controlar a los yumanos y de integrarlos a las nuevas actividades productivas, las autoridades del Partido Norte reconocieron oficialmente a algunos de sus líderes a través del nombramiento de generales, mayores y capitanes,⁶¹ como se aprecia en un documento firmado en 1868 por Cecilio Alcerreca, subjefe político de la Frontera de la Baja California:

Los indios que se hallen en nuestras poblaciones deberán buscar amo para los trabajos admitidos y los que no tengan trabajo o no quieran trabajar, se retiraran a sus montañas donde tienen sus jefes (AHE, Exp. 1.23).

⁶¹ Ochoa Zazueta (1976) ha documentado que la figura de capitanes fue instituida por los misioneros, incluso desde el periodo misional jesuita, para organizar a la población. Entre los yumanos las figuras de capitanes, generales y mayores adquirieron gran importancia y reconocimiento oficial durante las últimas décadas del siglo XIX, época de la cual se conservan algunos nombramientos hechos por las autoridades locales. Esta forma de organización dista mucho del sistema de cargos, desarrollado predominantemente en el área mesoamericana. Los grupos yumanos no adoptaron nunca esta forma de organización.

El nombramiento de autoridades entre los yumanos fue uno de los cambios más importantes que se derivaron de la ocupación civil de la península, pues supusieron el establecimiento y reconocimiento de figuras centrales de autoridad. En el caso de los kiliwas, existe un documento fechado en 1862 y firmado por Agustín Sanginés que ratifica la autoridad del Capitán Luciano Espinoza (IIH, Exp. 12.4). Manuel Clemente Rojo refiere su relación con algunos de estos jefes, entre los que menciona al general pa ipai Clemente, al capitán Juan Manuel de San José de la Zorra, al jefe kumiai Jatñil y al necuano Gregorio Ñacuar (Estrada: 1998); con frecuencia, este subjefe político de La Frontera, solicitaba al gobierno del centro del país el pago por dinero, caballos y otros auxilios que daba a los jefes indígenas, a fin de mantener una buena relación con ellos (IIH, Exp. 1873.45 [13.2] [15.2], 1872.7 [11.33]).

Atendiendo a los nombramientos hechos por el gobierno, los capitanes, mayores y generales debían controlar el orden de sus grupos, evitar la embriaguez y el robo de ganado, e incluso negociar con las autoridades algunas de sus prácticas tradicionales, como lo hicieron los capitanes yuma y diegueño⁶² Kelly y Peu-Sho-que-Rous, quienes en 1908 se entrevistaron con F. Gamboa, quien a su vez informó al secretario de gobernación lo siguiente:

El principal objeto de esta entrevista según mi sentir, fue suplicar se liberen órdenes para que se les permita, a la muerte de algún indígena, destruir por medio del fuego, los objetos pertenecientes al muerto. Afirmando los aludidos capitanes que sería enteramente imposible convencer a los demás indígenas para que no efectúen tales actos fúnebres, siendo como lo es una costumbre arraigada desde tiempo inmemorial (AHE, Exp. 14.8).

Cabe señalar que las figuras de capitanes, generales y mayores continúan presentes entre los yumanos, con excepción de los kiliwas, y según recuerda Abelardo Ceseña, sus funciones fueron muy similares a las de los primeros jefes, hasta que se introdujeron las autoridades agrarias y los jefes supremos.

Por último, todos estos eventos que fueron parte del proceso de integración de los kiliwas, no fueron aceptados del todo por estos indígenas, ya que algunos grupos, o sus miembros, se mostraron renuentes a abandonar sus formas de vida, en franca rebeldía y

⁶² Diegueño es el término con el que los misioneros se refirieron a la población cercana a la Misión de San Diego de Alcalá y corresponde a los llamados kumiai, tipai e ipai (Laylander, 1999)

confrontación con los nuevos pobladores y las autoridades. Esto se puede deducir del siguiente informe elaborado por Agustín Sanginés, jefe político del Distrito Norte de la Baja California, en 1868:

“Los indígenas que habitan en las vertientes occidentales de la sierra que corre de Norte a Sur en este distrito son los peores de los que he conocido en el país, son errantes y muy indolentes, pues carecen por completo de hábitos de trabajo. Viven de productos silvestres como son bellota, piñón y algunos otros vegetales; ratas y otros animales que sin gran esfuerzo logran atrapar [o bien] viven de la rapiña y de producciones espontáneas. Hay en ellos completa ausencia de moralidad, y aunque faltos de valor, son capaces de cometer crímenes espeluznantes siempre que en la ejecución de ellos no corra peligro su individuo (IIH Exp. 8.25 y Exp. 9.23)”.

De hecho, entre 1898 y 1899 (IIH, Exp. 9.23 y Exp. 9.51), Agustín Sanginés atribuía a los indios que habitaban en Peñón Blanco, La Huerta, Nejí, el camino entre Ensenada y Real del Castillo y en general “en las vertientes occidentales de la sierra que corre de Norte a Sur en este distrito (IIH, Exp. 9.23)”, una serie de crímenes relacionados con asesinatos de rancheros extranjeros y con el robo de ganado. Cuando las autoridades buscaban encontrar y arrestar a los culpables, éstos llegaron a repelerlos con las armas y en otras ocasiones a esconderse de las autoridades debido a que, en más de una ocasión los indios de las rancherías “pusieron todos los medios que pudieron para encubrir a los culpables y evitar que fueran arrestados (IIH 9.51).”

Como puede observarse, a lo largo del siglo XVIII y, principalmente durante el siglo XIX, los kiliwas y los yumanos en general, tuvieron distintas reacciones frente a los nuevos pobladores que se establecieron en sus territorios. Sus respuestas variaron en estrecha relación con los proyectos a los que se vieron sujetos los yumanos y sus territorios, ya que las acciones de dominación y resistencia adquieren características muy particulares que dependen de situaciones históricas específicas (Foucault, 1988; Scott, 2000). A lo largo de los testimonios ofrecidos en este capítulo, puede observarse que lejos de ser víctimas pasivas en los procesos de colonización y poblamiento de Baja California, los yumanos recurrieron tanto a la resistencia pasiva como a la resistencia activa. Considero que en gran medida, sus acciones de resistencia fueron facilitadas por su movilidad, su organización a través de linajes y, en términos generales se apoyaron en su profundo conocimiento del territorio y en la flexibilidad de sus fronteras territoriales.

* * *

En conclusión, la llegada de “los que dividen la tierra” al territorio de los grupos yumanos alteró de manera definitiva su distribución territorial y su acceso a recursos naturales; también reconfiguró las relaciones entre ellos y supuso cambios internos en sus formas de autoridad y organización social, al imponer la figura de autoridades centrales, sin respetar a los jefes de linaje. Finalmente, la consolidación de la línea fronteriza dividió entre dos países el territorio ocupado por estos grupos. Sin embargo, a pesar de las profundas transformaciones derivadas del exponencial aumento de población y del establecimiento de la línea fronteriza, los grupos yumanos lograron mantener su acceso a recursos naturales, así como un relativo control y ocupación de las tierras que nominalmente pertenecían a los grandes latifundios;⁶³ incluso, lograron mantener su movilidad y su autonomía, gracias a la característica flexibilidad de sus fronteras socioterritoriales.

A partir de las políticas impulsadas por los gobiernos posteriores a la revolución mexicana, principalmente las relacionadas con la tenencia de la tierra, la territorialidad de los kiliwas se vio drásticamente alterada. Adicionalmente, el surgimiento y consolidación de los regímenes surgidos tras la revolución mexicana, trajeron consigo la implantación de nuevos mecanismos de participación y representación, situación que alteraría también las formas de resistencia utilizadas por los yumanos.

⁶³ De acuerdo con Arnulfo Estrada (2008) a raíz de la Ley de Colonización de terrenos Baldíos el territorio comprendido entre el paralelo 29° al sur y el paralelo 32°42' al norte fue concesionado a primero al alemán Adolfo Bulle, posteriormente a la Compañía Americana y finalmente, a la Compañía Inglesa

3. LOS QUE DIVIDEN LA TIERRA

En un futuro, nomás el nombre de Kiliwas le va a quedar al ejido
David Zárate, *Kiliwas, volverán a nacer*, 1992.

El despojo territorial es una de las principales amenazas que los kiliwas enfrentan en la actualidad. El propósito de este capítulo es mostrar que esta problemática va más allá del ámbito material, pues abarca un conjunto de discursos, políticas y acciones impulsadas por el Estado mexicano, a través de instituciones gubernamentales como la SRA o el INI,⁶⁴ que buscaron integrar a los kiliwas al proyecto nacional, a partir de la imposición de definiciones de los indígenas, de su territorialidad y de sus formas de vida y organización que han sido no sólo contrarias a los kiliwas, sino contradictorias entre sí.

Integrar a la población indígena al proyecto de Estado-nación emanado de la revolución mexicana fue una de las principales preocupaciones de los regímenes postrevolucionarios (Oehmichen, 2003). Ello supuso la creación de dos organismos gubernamentales fundamentales: la SRA⁶⁵ y el INI. La primera tenía la finalidad de retribuir a los sectores indígenas y campesinos su participación en la lucha armada mediante el reparto agrario, así como incorporarlos a las actividades productivas del campo (Oehmichen, 2003). Por su parte, a partir de 1948, el INI centralizó la ardua labor de lograr la unidad cultural y consolidar la identidad nacional, a fin de poder construir una “moderna” nación mestiza (Hernández, 1995; Lisbona, 2004).

Las acciones indigenistas impulsadas por el Estado mexicano postrevolucionario, tuvieron un fuerte impacto en la vida de los kiliwas, ya que como lo sugieren distintos autores (Bouysse, 1987), los procesos de dominación y asimilación, con los que puede

⁶⁴ El reparto agrario y la homogenización cultural de la población fueron dos de las políticas sociales fundamentales a través de las cuales los gobiernos postrevolucionarios buscaron garantizar la unidad nacional y legitimar su autoridad (Oehmichen, 2003). De este modo, las políticas agrarias e indigenistas se hallan bastante imbricadas, pues en gran medida, las políticas agrarias impulsadas por el Estado expresan los contenidos de las políticas dirigidas a la población indígena. Las distintas fases históricas del indigenismo en México, se han visto reflejadas en las políticas agrarias impulsadas por el Estado mexicano, de modo que para caracterizarlas resulta útil acercarse a los grandes trabajos que se han realizado en torno al indigenismo. Para más información sobre el tema pueden consultarse los trabajos de Aguirre Beltrán (1994); Díaz- Polanco (1979); Medina (1998), Oehmichen (2003).

⁶⁵ La Confederación Nacional Campesina (CNC) jugó un papel fundamental en este sentido, al convertirse en el órgano de participación y representación local de las comunidades rurales y campesinas. De hecho, durante la primera mitad del siglo XX, los indígenas no fueron considerados por el Estado, como colectividades culturales, sino como campesinos en vías de aculturación (Oehmichen, 2003: 27).

asociarse la aplicación de la reforma agraria entre los yumanos, no se reducen a modificar las formas de producir o a trasladar a los grupos a otros espacios físicos, sino que abarcan el campo de las significaciones, al incluir la imposición de formas hegemónicas de organización política o de apropiación del territorio, así como de las identidades asociadas a éste (Vázquez, 1997, en Velasco, 1998: 116; Vedery 1994, en Velasco, 1998: 115). Desde esta perspectiva, las políticas indigenistas y territoriales dirigidas a los kiliwas han tenido un impacto importante en su territorialidad e identidad étnica pues han introducido e impuesto mecanismos que legitiman y legalizan el usufructo y posesión de la tierra sustentados en la comunalidad y que confrontan su identidad territorial sustentada en la asociación linaje-paraje.

Finalmente, a las visiones confrontadas y contradictorias de los kiliwas y de las instancias gubernamentales en torno al territorio, se ha sumado la perspectiva de los nuevos ejidatarios quienes, al amparo de las definiciones gubernamentales y aprovechando la vulnerabilidad de este grupo, han justificado el despojo territorial, argumentando algunas veces, la existencia de diferencias culturales insalvables o bien la inexistencia de una comunidad indígena territorial y culturalmente distinguible o delimitada.

3.1. La reforma agraria: Los kiliwas, ejidatarios indígenas

En 1937 se estableció en Baja California la Comisión Agraria Mixta, órgano encargado de concretar a nivel local las políticas agrarias estipuladas en el artículo 27° constitucional (Velázquez, 2002). La aplicación de la reforma agraria en Baja California se caracterizó por dar prioridad al surgimiento de nuevos centros de población, así como por desconocer la existencia y los derechos agrarios de los grupos indígenas que no “cumplían” con las características comunitarias que el Estado y sus especialistas atribuyeron a los indígenas.

En lo que toca al primer aspecto es importante señalar que integrar el territorio de Baja California al proyecto de Estado-nación, así como protegerlo de amenazas extranjeras, fueron una de las principales preocupaciones que retomaron⁶⁶ los regímenes emanados de

⁶⁶ Desde las primeras décadas del siglo XIX se impulsó la colonización del norte de México independiente a través de una serie de leyes y decretos expedidos en 1823, 1824, 1834, 1843 y 1850. En términos generales

la revolución mexicana. A partir de la década de 1930 las políticas de colonización y reparto agrario tuvieron un gran impulso en Baja California, debido a que, como lo señala Marco Antonio Samaniego “el poblamiento era de vital importancia, y la formación de ejidos, además del reparto de tierra, permitiría que los habitantes estuvieran preparados para la defensa del territorio mexicano (Samaniego, 2006: 175)”.

En lo que respecta al segundo aspecto, resulta necesario considerar que las formas comunitarias de tenencia de la tierra, de organización y de subsistencia impulsadas por esta política social resultaron una confrontación para los yumanos cuya territorialidad está asociada a parajes vinculados a linajes específicos en constante desplazamiento, y no a una comunidad con límites territoriales fijos. Adicionalmente, las políticas gubernamentales asociadas con la distribución y acceso a la tierra impusieron nuevos mecanismos para legalizar y legitimar su usufructo y posesión, impusieron límites fijos al territorio de los yumanos y, finalmente, introdujeron nuevas estructuras de organización, participación y representación de orden comunitario y cooperativo como las Asambleas ejidales o comunales o las cooperativas, desconociendo o confrontando su identidad territorial sustentada en la identificación linaje-paraje, así como la figura de jefes y cabezas de linaje, promoviendo con ello la creación de unidades centralizadas y permanentes para la toma de decisiones.

A través del Artículo 27 Constitucional, el Estado mexicano instituyó el modelo mesoamericano de comunidad cooperativa, sedentaria y agrícola, como única forma colectiva de organización, posesión y usufructo de la tierra, pues como lo señala la propia SRA⁶⁷:

El calpulli es el punto de referencia más destacado de la organización social y productiva; el conocimiento de sus principales formas de operación es indispensable para comprender la evolución agraria del país. [Pues] además, hay grandes semejanzas entre el antiguo calpulli y el actual ejido (SRA, 2009).

Al estar sustentadas en modelos mesoamericanos de tenencia de la tierra y de organización social y política, tanto el ejido como los bienes comunales fueron contrarios a

estos decretos favorecían el establecimiento de militares y extranjeros (europeos de preferencia) en esta región del país (Massieu, 1988).

⁶⁷En 1928 se creó la Comisión Nacional Agraria que, en 1942, fue transformada en el Departamento de Asuntos Agrarios. En la década de 1960 esta dependencia fue convertida en el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC) y, finalmente, en 1974 éste fue sustituido por la SRA (SRA, 2009).

la territorialidad de los grupos yumanos, quienes a través de linajes aprovechaban un extenso territorio. A pesar de sus similitudes, la figura del ejido resultó aún 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 (INEGI, 2009); 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 (Ruiz, 1990)”⁶⁸; en el caso de los kiliwas esto supuso el desconocimiento de sus vínculos culturales, simbólicos y afectivos sobre su territorio. Segundo porque, contrario a lo que ocurre con el ejido, los bienes parcelarios de una comunidad, no pueden venderse, sino únicamente cederse entre miembros de la misma familia del comunero u otros avecindados (Tovar, 1999), 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, que vulnera aun más la territorialidad de estos grupos.

Más aún, las características de los yumanos, en confrontación con las definiciones estatales de los indígenas,⁶⁸ propiciaron que entre 1930 y 1970, las instituciones indigenistas y agrarias excluyeran de sus acciones a Baja California, o bien que desconocieran la presencia indígena en el estado, sus vínculos culturales y afectivos con el territorio y con ello su posesión de hecho y de derecho sobre tierras que fueron dotadas a nuevos pobladores. En cierta medida, desconocer la existencia de los kiliwas y sus derechos agrarios, permitió promover políticas de colonización dentro de su territorio, mediante “el traslado de campesinos de regiones con alta densidad demográfica a zonas susceptibles de colonizar, como Baja California (Vargas, 1980: 4)”, a los que se dio prioridad sobre los kiliwas. La presencia de estos nuevos pobladores, a quienes se reconocía la propiedad sobre los predios que hubieran ocupado por cinco años (AGA, 276.1/3137), impulsó el surgimiento de nuevos y exitosos centros de población que, al amparo de la reforma

⁶⁸Las definiciones gubernamentales de los pueblos indígenas incluyeron aspectos económicos y organizativos sustentados en la comunalidad, así como elementos culturales objetivos como la religión, la lengua, la indumentaria, e incluso el color de la piel (Bartolomé, 2006: 79).

agraria, reconfiguraron la territorialidad de los kiliwas, confinándolos a las partes más inhóspitas de las tierras que hasta entonces habían ocupado o utilizado.

Un claro ejemplo de esta situación lo constituye la formación del Ejido Valle de la Trinidad y de la Colonia Agrícola Lázaro Cárdenas, sitios tradicionalmente habitados por kiliwas y pa ipais. En 1936, algunos kiliwas y pa ipais se sumaron a la solicitud encabezada por Domingo Meléndrez, para obtener 3,400 has a fin de constituir el Ejido de Valle de la Trinidad (Ochoa, 1979a:62). La resolución provisional del Ejido Valle de la Trinidad se concedió el 11 de diciembre de 1939, sin embargo la mayoría de las familias kiliwas y pa ipais que habían participado en esta petición quedaron fuera del censo agrario y fueron orilladas por los mestizos a los terrenos de peor calidad (INI, Exp. 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 (Vargas, 1980). En 1953, se hicieron reacomodos en el ejido y se creó la colonia agrícola Lázaro Cárdenas, que inicialmente beneficiaba a 32 personas. De acuerdo con Víctor Rodríguez y Roberto Barrenechea “un poco antes de la década de 1950 empezó a llegar [a esta zona] gente que trabajaba de braseros en EU y que provenía de distintos estados del centro de la república (Guanajuato, Jalisco, Nayarit, Zacatecas, Michoacán, etc.). [Ellos fueron] los primeros colonos a los que se les dotó con estas tierras (Rodríguez y Barrenechea, 1972: 7).” 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. Ese mismo año, los grupos “Ruíz Cortines” y “Luchadores de Baja California” se establecieron también en el ejido Valle de la Trinidad, desplazando notoriamente a los kiliwas que ocupaban estas tierras.

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 Arroyo del Pleito, El Jonuco, Las Palomas y el Aguaje del Cuatro, aunque desde 1936 Braulio Espinoza ya había solicitado, sin éxito, el reconocimiento de estas tierras ante las invasiones del ganado de la familia Ramírez y de la familia de Leonardo Terán, en los predios Bajío de Picachos y Las Palomas, respectivamente (INI. Exp. Agrario). En noviembre de 1959, Reyes Espinoza Montaña solicitó a la oficina de Bienes Comunales del

Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, que se instaurara el expediente de reconocimiento y titulación de bienes comunales, para evitar despojos (AGA, Exp. 276.1/3137). En este contexto, la situación agraria de los kiliwas fue dictaminada, diez años más tarde, por el Secretario General del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), Luis G. Alcerreca, en los siguientes términos:

Considerando que este grupo no ha presentado ningún título que ampare bienes comunales⁶⁹[...] se servirá usted integrar expediente de dotación [ejidal]. Al tratar usted este caso deberá considerar que 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 comuneros, *ni de hecho, ni de derecho* (AGA, Exp. 23:29164).

Llama la atención el hecho de que a pesar de que este funcionario del DAAC, reconocía la existencia de los indígenas kiliwas, el hecho de que éstos no hubieran constituido una comunidad geográficamente definida y compacta, se convirtió en razón suficiente para desconocer sus derechos agrarios y negarles la posibilidad de acceder a la figura de Bienes Comunales. Así, en 1969, la Comisión Agraria Mixta determinó que el expediente agrario de los kiliwas, debía resolverse por la vía ejidal, “por oficio”, con el fin de “evitar que los terrenos que les son necesarios para su subsistencia, sufrieran menoscabo con motivo de otras dotaciones ejidales (INI, FD)”:

Aunque los interesados han iniciado un expediente de Confirmación y titulación de Bienes comunales, ante el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, la Comisión Agraria Mixta consideró un deber de justicia social, continuar de oficio el expediente de dotación ejidal (AGA, Exp. 23 32193).

De modo que, a pesar del interés de los kiliwas en obtener el reconocimiento y titulación de su territorio y pese a que existía una figura agraria destinada a la población indígena, las autoridades agrarias les impusieron una dotación ejidal, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 2 de mayo de 1970, que “beneficiaba” a 34 capacitados con 26, 910 has, de tierras de agostadero y cerril de mala calidad (AGA, Exp. 23:29164).

⁶⁹ Los títulos primordiales son documentos elaborados durante los siglos XVII y XVIII, donde se define la propiedad de un pueblo sobre sus tierras (Florescano, 2001). A fin de probar la posesión de los indígenas sobre la tierra que reclamaban, los funcionarios de la Secretaría Reforma Agraria les solicitaron en algunos casos *títulos primordiales*. En el periodo en que se hicieron los títulos primordiales los yumanos no estaban sujetos a las disposiciones del centro de la Nueva España, por lo que no cuentan con títulos primordiales; esta particularidad fue ignorada por los funcionarios agrarios.

El despojo territorial, derivado del establecimiento de nuevos centros de población, propició que las fronteras del territorio kiliwa se fueran contrayendo y endureciendo, dificultando con ello su acceso a los recursos naturales y por ende, afectando tanto sus actividades tradicionales de subsistencia, a través de la caza y la recolección, como sus formas de vida, sustentadas en la movilidad y la dispersión. En la década de 1970, el territorio que los kiliwas reconocían como propio había visto surgir, además del Ejido Valle de la Trinidad y la Colonia Lázaro Cárdenas, numerosos centros de población, ejidos y ranchos, como El Leandro Valle, El Tepí, el Plan Nacional Agrario, el Francisco R. Serrano y el Rancho Arroyo Grande (Ochoa, 1979a: 296). Muchos de estos nuevos poblados se beneficiaron con los bosques y las fuentes de agua que anteriormente utilizaban los kiliwas.

Lindero del Ejido Tribu Kiliwas y el Ejido Tepí



El cartel dice: “Toda clase de cacería realizada no hay autorización, está vedado, es ilegal. Por lo tanto es un delito federal no susceptible de libertad bajo fianza y, quienes lo cometen están sujetos a las acciones punitivas por parte de la Procuraduría de Protección al ambiente (PROFEPA) y a las que establece el artículo 420 del código penal federal, será sancionado hasta con 9 años de cárcel. Si algún cazador es sorprendido será remitido al ministerio público federal.”

A partir de la conformación de ejidos mestizos, las actividades de subsistencia de los kiliwas atentaron contra la propiedad de otros ejidos que se constituyeron dentro de lo que ellos han reconocido como parte de su territorio, e incluso, en lo que respecta a especies animales y vegetales, sus actividades de subsistencia han sido tipificadas como

delitos federales.⁷⁰ Esta problemática fue extensiva a otros grupos yumanos, como los paipais, como se desprende del documento firmado en 1947 por el jefe Irineo Ceseña:

Elementos capitalistas ajenos [...] nos invadieron una parte de nuestros terrenos y nos siguen amenazando con despojarnos todavía más de nuestras posesiones [...] en las cuales obtenemos nuestro sustento diario y además los reconocemos a través de generaciones como una herencia legada por nuestros antepasados, donde ellos eligieron para vivir, teniendo que luchar contra las innumerables inclemencias de la naturaleza, habiendo logrado y nosotros siguiendo con esa tradición, hemos permanecido en dicho lugar dedicándonos la mayor parte del tiempo a recolectar frutos y semillas silvestres... (AGA, Exp. 276.1/ 2097).

Como resultado de la aplicación de la reforma agraria los kiliwas fueron desplazados a zonas poco propicias tanto para el desarrollo de sus actividades de subsistencia, así como para la introducción de nuevas actividades productivas, según lo señalaba el capitán Cruz Uchurte:

Nos privaron de las partes de tierras más fértiles para favorecer intereses de personas ajenas a las familias indígenas kiliwas. En estas tierras, en las que por cualquier razón dichas personas se sientan con más derecho, nosotros tenemos la primacía de origen, de tiempo, de posesión y de tramitación para legalizar nuestras tierras. (AGA, Exp. 23:29164)

La formación de nuevos ejidos y centros de población dentro de su territorio no fue la única consecuencia que enfrentaron los kiliwas. Como se señaló, a fin de “protegerlos” del despojo territorial, los kiliwas –al igual que los demás grupos yumanos- fueron obligados a sujetarse a los modelos comunitarios de usufructo y posesión de la tierra impulsados por la SRA, es decir a conformar ellos mismos un centro de población ejidal. Congregar a los yumanos en torno a ejidos y comunidades resultó un acto arbitrario que socavó su organización a través de linajes segmentarios, ya que miembros de grupos distintos o de linajes confrontados debieron integrarse en un mismo poblado, o bien miembros de un mismo grupo o linaje fueron integrados a poblados diferentes. Algunos kiliwas que habitaban en el Valle de la Trinidad y sus alrededores, por ejemplo, fueron integrados a la dotación ejidal de San Isidoro, donde predominantemente obtuvieron

⁷⁰ Existen algunos testimonios respecto a que las zonas de piñones que utilizaban los kiliwas, como la de “Campo Caliente”, fueron quemadas por los nuevos propietarios en la década de 1980, a fin de evitar que siguieran recolectando piñón (Arnulfo Estrada, Ensenada, 2008; Hipólita Espinoza, Ejido Tribu Kiliwas, 2008; José Uchurte, Ejido Tribu Kiliwas, 2009).

derechos agrarios algunos pa ipais, entre ellos Bernardino Ochoa, quien en la actualidad vive en el Ejido Tribu Kiliwas:

El abuelo de mi amá era Rufino Uchurte, que es de los mismos Uchurte de la Parra, pero yo aquí no quise ser ejidatario, sabe porqué ya ni me acuerdo. Es que tengo derecho en San Isidoro (Bernardino Ochoa, julio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

El porqué que Bernardino Ochoa no recuerda puede encontrarse en los expedientes de dotación ejidal de los kiliwas, en los que se excluyó a aquellos “que ya han sido beneficiados por dotación en primera instancia que se concedió al poblado de San Isidoro, *integrado igualmente por indígenas kiliwas* que se han establecido en las congregaciones de San Isidoro y El Parral (AGA 29/)”. De acuerdo con las autoridades de la SRA, entre los excluidos se encontraban, además de Bernardino Ochoa, Apolonio, Bruno, Macario, Rafael, Angelita y Norberta –todos de apellido Uchurte-, además de Prisciliano, Jacinta y Asención –de apellido Duarte- “kiliwas que, encabezados por Margarito Duarte, no reconocen a Cruz Uchurte como capitán (AGA, Exp. 23 32193)”.

Algunos miembros de la familia Uchurte, de origen kiliwa, obtuvieron derechos agrarios en la comunidad de Santa Catarina, entre ellos los padres de Julia Uchurte:

Mi mamá era Raymunda Espinoza Higuera, ella nació en Kiliwas, ella me hablaba en kiliwa. Mi papá se llamaba Gertrudis Uchurte, él hablaba pa ipai y entendía el kiliwa también. José Uchurte es primo hermano de mi papa, Cruz, Trini, Ceferina, todos ellos son Uchurte, como mi papá. Ellos [Raymunda y Gertrudis] se vinieron para acá [a Santa Catarina] porque se les haría muy difícil allí donde estaban ellos [en Kiliwas]. Yo digo que por eso se vinieron para acá, porque aquí ya les dieron sus derechos. Ellos de allá venían. Mi abuelito, de mi mamá, se llama Rodolfo Espinoza y mi nana se llamaba Victoria González Higuera. Mi nana era kiliwa, y mi tata también. Ellos sí vivían allá en Kiliwas, pero ya aquí se quedaron. Yo ya nací aquí, me casé aquí. (Julia Uchurte, mayo 2009, Santa Catarina).

En la mayoría de estos casos, los kiliwas mantuvieron sus lazos con los parientes que obtuvieron derechos agrarios en lugares distintos al suyo, sin embargo paulatinamente dejaron de usar su lengua materna y fueron integrándose al grupo que los acogió, reconociéndose más como pa ipais que como kiliwas, puesto que: “ese derecho es como un sello que te deja ser más pa ipai y pos aunque seas medio kiliwa, si te vas para allá no tienes tanta chanza (Virginio Uchurte, junio 2009, Ejido Valle de la Trinidad)”.

Finalmente, la conformación del Ejido Tribu Kiliwas, supuso la imposición de nuevos mecanismos de participación y representación, siendo primordial la instauración de

figuras centrales de autoridad, contrarias a los jefes o “cabezas” de linaje, e incluso a las figuras de generales, mayores y capitanes, predominantes hasta la década de 1970. Estas figuras fueron reemplazadas por las de comisariados, ejidales y de bienes de comunidad, impuestas por la SRA:

En los setentas ya entró la reforma agraria y entonces los jefes fueron los comisariados. O sea que tuvimos que entrar al sistema, forzosamente, ya no podían ser generales ni nada, sino comisariados. Hubo un cambio drástico como quien dice, se acabaron los generales, los mayores... Se tenía que formar una mesa directiva en forma, con su presidente, secretario tesorero y suplentes y un consejo de vigilancia con sus respectivos suplentes y su mesa directiva (Abelardo Ceseña, mayo 2009 Comunidad de Santa Catarina).

La estructura organizativa del ejido descansa en la figura de la Asamblea Ejidal, el Comisariado Ejidal y la Junta de Vigilancia. La Asamblea Ejidal está integrada por todos los ejidatarios, quienes eligen entre ellos a los integrantes del Comisariado Ejidal y la Junta de Vigilancia. Por su parte, el Comisariado Ejidal se compone de un presidente, un tesorero y un secretario quienes, durante los tres años que dura su gestión, son los encargados de ejecutar las decisiones que los ejidatarios toman en el seno de la asamblea ejidal, además son los representantes legales del ejido y administran los bienes del mismo. Por último, la Junta de Vigilancia es el órgano encargado de verificar que el comisariado ejidal cumpla con las leyes agrarias, con el reglamento interno y con las decisiones de los ejidatarios; la junta de vigilancia está constituida por un presidente y dos secretarios. Sobra señalar que estas innovaciones produjeron cambios significativos en las formas de autoridad, participación y representación entre los kiliwas, ya que se sustentaron en figuras centrales de autoridad y no en la participación de los jefes de linajes, restringiendo la autonomía e independencia política de los linajes y familias extensas. Como lo señala José Uchurte, hermano del último capitán kiliwa:

Antes los capitanes no tienen junta. Cuando en aquel tiempo hay problemas sí hay junta, pero no toda la gente tampoco. [Sólo] los mayores se juntan a platicar lo que van a hacer y todo eso, los mayores de cada familia; me acuerdo que como 5 o 6 nomás se juntaban, los puros mayores. En ese tiempo son muy duros, cuando mandan de esos tiempos son muy duros [...] Y orita no está así, en el Valle ya lo arreglan, con dinero lo arreglan, antes no lo arreglan con dinero. Los capitanes no se vendían (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Julia Uchurte señala también esta situación entre los kiliwas:

Antes sí, hacían reuniones, si había algo se juntaba a la gente y decía “vamos a hacer o vamos a trabajar”. En aquel entonces no se llamaban asambleas, se llamaba invitación para platicar, puros mayores, ellos eran los que hacían el acuerdo para poder guiar la reservación y a sus hijos, nietos, ellos eran guías, cabeceras. Cuando se hacía un problema el jefe hablaba con la persona que te hizo daño, o te dijo o te pegó. Ellos lo arreglaban, solitos arreglaban los asuntos. Ellos están impuestos a la antigüedad de ellos, pero ya orita ya entran otras leyes, ellos no saben mucho de eso, leyes así mexicanas ya casi no le entienden. (Julia Uchurte, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

La creación del Ejido Tribu Kiliwas implicó transformaciones rotundas y perjudiciales en las formas de vida de este grupo. En primer lugar su territorialidad fue claramente modificada ya que, por un lado, se restringió su acceso y su aprovechamiento del territorio al área comprendida dentro de los límites fijos de un ejido,⁷¹ al tiempo que se dificultó que desarrollaran nuevas actividades productivas, al confinarlos en las tierras menos propicias para ello; adicionalmente las nuevas actividades productivas se sustentaron en modelos de explotación intensiva de los recursos y se vincularon con el mercado y la acumulación.⁷² En este sentido, y en coincidencia con lo señalado por Tonatiuh Castro (2000) respecto a los cucapás, puede afirmarse que, si bien la disolución del territorio kiliwa es resultado de un proceso lento y gradual, éste adquirió un carácter irreversible y contundente en el siglo XX. A partir de 1970, los kiliwa quedaron asociados de manera definitiva a espacios geográficos claramente delimitados, así como vinculados a formas de uso y explotación de la tierra impulsadas por el Estado o el mercado, que no son acordes a sus formas de subsistencia, organización o a su medio geográfico ya que requieren de infraestructura a la que no siempre resulta sencillo acceder.

Adicionalmente, los modelos comunitarios y corporativos vinculados con el ejido, debilitaron la organización social de los kiliwas a través de linajes, al congregarse o separarse a miembros de grupos y linajes distintos para formar arbitrariamente ejidos o comunidades; igualmente, al imponerles figuras centrales de autoridad, así como modelos de

⁷¹ De acuerdo con Meigs (1939) el territorio que los kiliwas reconocían como propio a principios del siglo XX, comprendía un área de alrededor de 400,00 has; a finales de siglo el territorio legalmente dotado a los kiliwas abarca una superficie de 26, 910 has.

⁷² Las formas de subsistencia de los kiliwas se contraponen con los modelos de explotación capitalista vinculados con el mercado y con la acumulación de excedentes. La confrontación de dos formas distintas de aprovechamiento de recursos, aunado a la disparidad en el acceso a infraestructura, explica porqué para los grupos mestizos resulta provechoso adueñarse del territorio kiliwa, ya que sus formas de explotación de recursos son más acordes con el modelo capitalista y se ha facilitado su acceso a infraestructura, como lo ejemplifica la situación en el Valle de la Trinidad.

organización, participación y representación ajenos a la organización de linajes y familias extensas con independencia y autonomía políticas. Finalmente, la sujeción de los kiliwas a la figura del ejido y no a la de Bienes comunales, supuso negar su existencia como grupo indígena y desconocer los derechos que la Constitución mexicana otorgaba a los grupos indígenas sobre las tierras que habían ocupado desde “tiempo inmemorial”, permitiendo además que, mediante la compra-venta de derechos agrarios, nuevos pobladores los despojaron del cercenado territorio que les fue “dotado”.

3.2. Los kiliwas y las políticas indigenistas: la comunidad de Arroyo de León

En 1974, Anita Álvarez fue la encargada de establecer el Centro Coordinador Indigenista Cucapá,⁷³ marcando con ello el inicio formal de la acción indigenista en Baja California. El establecimiento de un CCI en el estado significó el reconocimiento de la existencia de los yumanos, mas no de sus características culturales.⁷⁴ Los funcionarios indigenistas no cuestionaron entonces la pertinencia de los requerimientos comunitarios impuestos por la SRA a los yumanos para reconocer sus derechos agrarios sino que, por el contrario, buscaron convertirlos en “indios de primera” para poder garantizar sus derechos, como “ciudadanos de segunda”.⁷⁵

Durante las primeras décadas, las acciones emprendidas por la CCI en Baja California entre los yumanos se dirigieron a dos aspectos fundamentales: fijarlos dentro del territorio que les fue reconocido o dotado y rescatar su “cultura tradicional”. En lo que respecta al primer aspecto, los funcionarios indigenistas fomentaron entre los yumanos patrones concentrados de asentamiento, formas de vida sedentarias y modelos de organización comunitarios y cooperativos en torno a figuras centrales de autoridad; en lo que toca al rescate de su cultura tradicional, se impulsó el rescate de prácticas y rasgos

⁷³ El CCI Cucapá funcionó en Mexicali hasta 1975, año a partir del cual las oficinas del entonces INI se establecieron en Ensenada, ciudad en la que hasta la fecha se encuentra la delegación estatal de la CDI.

⁷⁴ Es importante señalar los criterios impulsados por los funcionarios indigenistas no constituyen un bloque monolítico ni atemporal. En las últimas décadas, algunos funcionarios indigenistas delegacionales se han sensibilizado ante las características y necesidades específicas de los grupos yumanos, confrontando y cuestionando los criterios que rigen la aprobación de apoyos y proyectos para estos grupos.

⁷⁵ Giménez (2000: 50), señala que un ciudadano de “segunda clase” es aquel que no puede acceder a todos los derechos que confiere la ciudadanía. Retomando esta reflexión, un “indio de segunda clase” es aquel que no puede acceder a todos los derechos que confiere la membresía étnica.

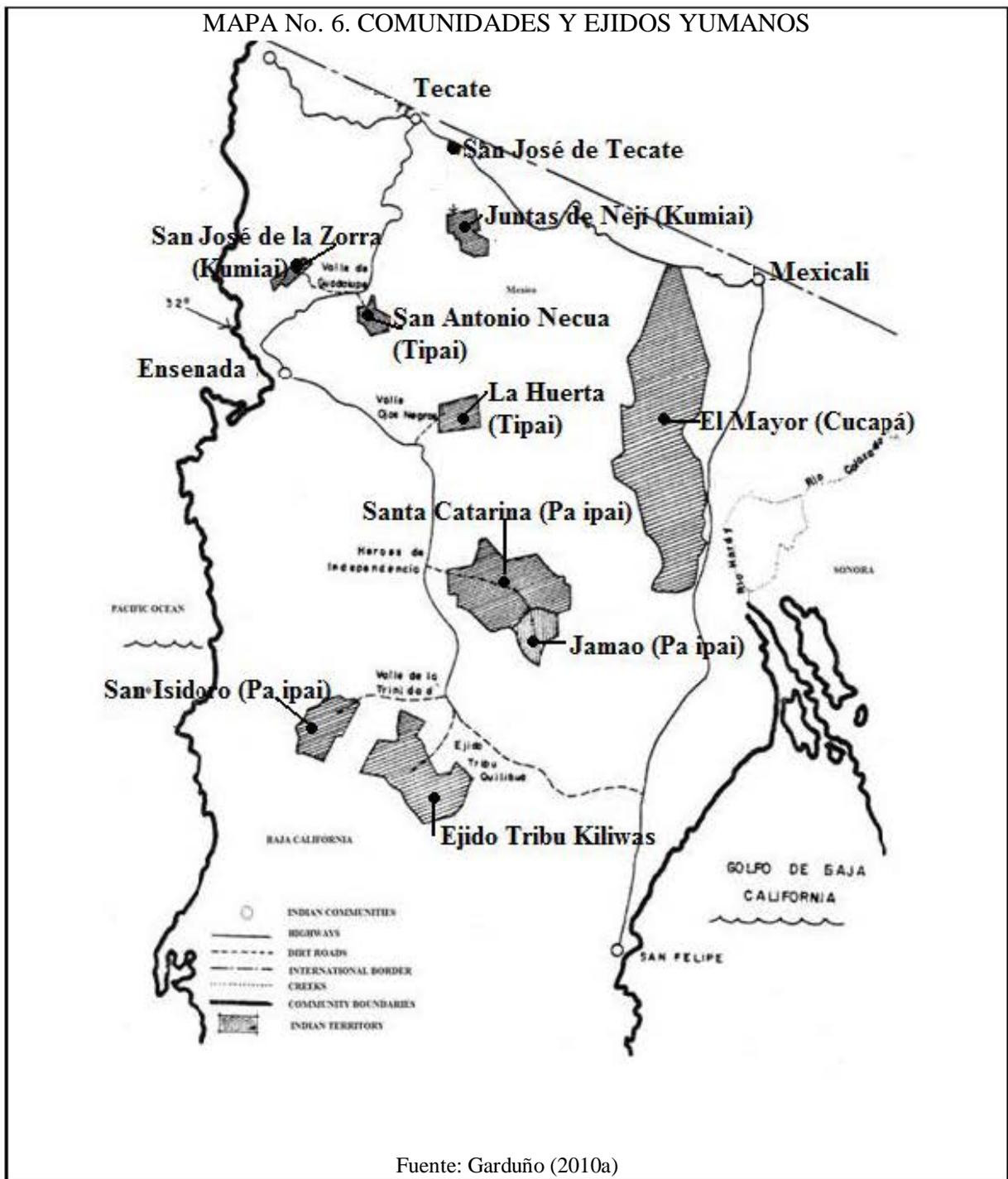
culturales de origen remoto o claramente observables como las fiestas, las danzas y los cantos tradicionales, el uso de la lengua materna o la producción de artesanías. Estas dos líneas de acción emprendidas por el INI reforzaron la idea de que el derecho de los grupos indígenas a poseer tierras descansaba en que éstos fueran una “antigua” comunidad, territorial y culturalmente distinguible.

Retomando algunos de los postulados de la llamada antropología crítica mexicana, que desde la década de 1960 había abogado por el respeto a la diversidad cultural asociada al área mesoamericana, los funcionarios indigenistas en Baja California, buscaron terminar con la “movilidad” y la “atomización” de los grupos yumanos, considerando que estos aspectos sólo podían favorecer “el desplazamiento de la tradición local y el desplazamiento lingüístico y cultural,” dando por resultado la trasfiguración, asimilación y extinción cultural (Barabás, 1994); para ello se emprendieron distintos proyectos que buscaron sedentarizar a estos grupos dentro de los territorios que les habían sido reconocidos o dotados. Paralelamente la distintividad cultural de los grupos étnicos fue asociada a rasgos extraídos de los grupos vinculados a la tradición mesoamericana, es decir a aspectos como “el sistema de cargos político- religioso, el tipo de indumentaria [...], los lazos de parentesco, la contigüidad residencial o los nexos organizacionales (Barabás, 1990: 237)”, características por demás ajenas a grupos como los yumanos, asociados a la tradición nómada, cazadora y recolectora.

La ausencia de estas características entre los yumanos, llevó a antropólogos como Ochoa (1979), a interpretar su situación en términos de asimilación y extinción cultural y a denunciar procesos de etnocidio,⁷⁶ sin considerar que la ausencia de estos aspectos se relaciona con las particularidades históricas y culturales que los distinguen de otras poblaciones y que les han permitido sobrevivir. Estos diagnósticos justificaron la intervención del INI que, a través de acciones jurídicas, de proyectos organizativos y económicos, así como mediante acciones de rescate cultural, buscó fortalecer a las

⁷⁶ Retomando a Pierre Clastres, Miguel Alberto Bartolomé (1990, 30) definió el etnocidio como “la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción.” En el caso de los yumanos, las acciones emprendidas para detener el supuesto etnocidio lo fortalecieron, pues el rescate de la cultura de los yumanos supuso la destrucción de sus “modos de vida y de pensamiento”, obligándolos a adoptar aquellos vinculados con comunidades indígenas sedentarias, cooperativas y agrícolas.

“comunidades” yumanas, aun en detrimento de otras formas de identificación más acordes con los yumanos, como aquellas relacionadas con el linaje y el paraje.



Una de las primeras acciones emprendidas desde el CCI de Baja California, fue establecer el número de “comunidades” yumanas, a fin de brindarles atención. Aunque en

la actualidad se reconoce la existencia de doce asentamientos yumanos en Baja California, es probable que los criterios utilizados entonces, llevaran a Anita Álvarez a reportar, en mayo de 1975, la existencia sólo de ocho (Ver Mapa No.6): Cucapá con quince familias, San Isidoro y Santa Catarina con cinco y veintisiete familias pa ipai respectivamente, Cañón de los Encinos y La Huerta con cinco y catorce familias cochimí, San José de la Zorra con ocho familias kumiai y Juntas de Nejí, sitio en que no se especifica el número de familias, pero que es habitado también por kumiais y, finalmente, la comunidad de Arroyo de León, integrada por seis familias kiliwas (Álvarez, 1975b). De este listado quedaron excluidos el destruido poblado pa ipai de Jamau y los poblados y pobladores kumiais de Peña Blanca, Tanamá y Aguaje de la Tuna.

Vinculada con el llamado indigenismo participativo, la acción de los funcionarios indigenistas en la resolución de los conflictos agrarios de los yumanos, descansó en los mismos criterios impuestos por la SRA, subrayando con ello la noción de antigua comunidad indígena como condición necesaria para acceder a la tierra. Ello supuso probar la antigua existencia de los yumanos, así como impulsar proyectos que fortalecieran las características atribuidas a las comunidades indígenas antes de poder regularizar su situación agraria. Por ejemplo, Anita Álvarez reportaba a Gonzalo Aguirre, director del INI, que algunas de sus labores en 1975, incluyeron:

[Haber] aportado algunos datos socio-históricos-antropológicos soportando el hecho de que nuestros indígenas son los primeros habitantes de Baja California, para que las autoridades agrarias tengan mayores elementos para evitar que la presión demográfica continúe excluyendo a algunos indígenas de los derechos que ancestralmente tienen a la tierra (Álvarez, 1975b).

En el caso particular de los kiliwas, las actividades promovidas por el INI incluyeron proyectos organizativos, económicos y culturales que permitieran asociarlos con una comunidad indígena cultural y territorialmente delimitada, a la que se hace referencia con el nombre de Arroyo de León.⁷⁷ Con este propósito se impulsaron proyectos productivos que permitieran a los kiliwas obtener su sustento dentro del espacio físico de “su comunidad”, al tiempo que se creó un poblado o núcleo urbano dentro del ejido, a fin de facilitar la introducción de servicios y proyectos; finalmente, en el ámbito cultural, se

⁷⁷ Arroyo de León es uno de los parajes que conforman el Ejido Tribu Kiliwas, en este sitio se impulsó la creación de una zona urbana donde se intentó congregarse a los kiliwas.

promovió el rescate de la lengua y de las festividades kiliwas, así como el nombramiento de autoridades “tradicionales”.

Establecer y reforzar *la figura de autoridades centrales*, agrarias y “tradicionales”, fue una de las prioridades del CCI Baja California, ya que esto permitiría contar con interlocutores claros, tanto para regularizar la situación agraria de estos grupos, como para impulsar proyectos productivos y culturales. A los comisariados, ejidales y comunales, impuestos por la SRA, se añadieron nuevas figuras de autoridad, impulsadas por el INI a nivel nacional, mediante el Consejo Supremo de Pueblos Indígenas. Siguiendo los lineamientos impuestos por el INI, quedaron excluidos para ocupar este cargo aquellos que no habían nacido en el espacio físico su comunidad (limitada entonces al territorio del ejido) o quienes no “dominaran perfectamente el lenguaje de la comunidad (CDI Ensenada, Exp. Agrario, 1984)”, es decir la mayoría de los kiliwas.

El Capitán kiliwa Cruz Uchurte 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” (CDI, Ensenada Exp. Agrario, 1984). De este modo en una sola persona recayeron tres cargos y funciones distintas: “Al mismo tiempo, Cruz Uchurte era capitán, presidente del comisariado ejidal y jefe supremo (Norma Carbajal, junio 2009, Ensenada)”.

Aunado a esto, los proyectos productivos impulsados por el INI en el Ejido Tribu Kiliwas favorecieron la explotación intensiva de sus recursos y se vincularon con las necesidades del mercado. Las figuras organizativas en las que se sustentaron los proyectos productivos impulsados por el INI y posteriormente por la CDI, fueron comunitarias y cooperativas. Los miembros de la “comunidad” debían comprometerse a “trabajar organizadamente *en grupos solidarios, cooperativos o de ayuda mutua* (INI, 1979)”. El INI por su parte se comprometió a dar capacitación técnica y a proporcionar insumos, así como la maquinaria y la infraestructura necesarias. En la década de 1970 se impulsó la ganadería, la apicultura y la horticultura a través del “Programa de extensión agrícola o apertura de tierras de cultivo” dentro del Programa de Desarrollo Integral Rural (PIDER):

Trajeron abejas de Sonora, yo trabajé en eso. Como en 1970 trajeron de esas abejas de caja, cuando se formó el ejido aquí en esta zona. Entonces trajeron 125 cajas. Pero esas abejas son bravas, sí pican, pero a mí no me pasa nada. Esas se juntan y pican la cara, las manos y todo, pero entonces se usa máscara, yo también usaba máscara (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

A partir de 1980 fue posible ampliar la oferta institucional mediante la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR) que, previa creación de cooperativas de empleo y de Comités Comunitarios de Planeación (COCOPLA), buscaba asegurar a sus miembros un ingreso regular. En la comunidad indígena de Arroyo de León se promovió la producción de jojoba, aprovechando su abundancia natural y la demanda que de este producto existía en Estados Unidos:

Lo de COPLAMAR fue en el 81 o el 82, empezamos a trabajar todos, éramos como 44 trabajadores. Trabajamos nosotros en cernir tierra y plantar jojoba. Ahí trabajábamos nosotros, en invernaderos fríos, que eran de COPLAMAR. Eso lo organizaron personas que venían de México (Leandro Martorel, 2009, Valle de la Trinidad).

Se consiguieron también créditos del Banco Nacional de Crédito Rural (BANRURAL) a fin de impulsar actividades ganaderas, considerando que “los indígenas tienen experiencia en el manejo de ganado vacuno, pues han trabajado como vaqueros fuera de su comunidad (Álvarez, 1975b)”:

Yo cuando empecé de vaquero tenía 10 años, solo aprendí, a mí nadie me enseñó. Era agarrar y amarrar ganado, becerros. Era casi de lo mío, yo tenía ganado ahí, en el Rancho de El Cuatro. Tenía un crédito de BANRURAL, tenía primeramente 18 reses, con crédito. En el 86, más o menos, no recuerdo muy bien. (Leandro Martorel, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Finalmente, la actividad económica que hasta la fecha ha tenido mayor éxito entre los kiliwas es la explotación de palmilla o yuca, planta de cuyo jugo se extrae la saponina, utilizada en la industria refresquera y farmacéutica. Los kiliwas participan básicamente en dos fases del procesamiento de la palmilla: su corte y la extracción de su jugo. La primera parte involucra principalmente al Ejido, de modo que la distribución de trabajo depende del Comisariado y la Asamblea Ejidal. Corresponde al comisariado Ejidal tramitar los permisos frente a las autoridades de protección ambiental, para poder realizar el corte de palmilla y determinar la cantidad que está en posibilidades de cortarse y venderse.

Lo que se obtiene de la venta de palmilla se distribuye entre los ejidatarios y se utiliza también para pagar el flete que la transporta a las plantas procesadoras y a los trabajadores involucrados –choferes y cortadores (CDI, Ensenada, Archivo Agrario). Estas actividades administrativas corresponden principalmente al tesorero del ejido, quien en la actualidad se encarga de hacer la distribución de utilidades, los pagos a los trabajadores, dar las pensiones a las personas de la tercera edad, así como de contactar compradores que debe aprobar la asamblea ejidal.

A partir de 1998, el gobierno del estado dio en comodato una planta procesadora a la Unión Regional de Productores Nativos del Desierto (UPRONADE).⁷⁸ Con esto se buscó garantizar precios justos en la compra-venta de palmilla y mejorar las condiciones económicas de los pa ipais de Santa Catarina, de los tipais de La Huerta⁷⁹ y de los kiliwas, que fueron involucrados en esta empresa. El compromiso de UPRONADE para con las comunidades y ejidos indígenas es comprarles toda la palmilla que corten, asegurándoles un precio igual o mejor al ofrecido en el mercado. Por parte de las comunidades indígenas el compromiso con UPRONADE es vender la palmilla exclusivamente a esta empresa, en la que la mayoría de ellos son socios.

La organización de la empresa UPRONADE es a través de una mesa directiva, integrada por un presidente, un tesorero y un secretario, además de un contador externo que, a partir de 2003, vigila las actividades de la mesa directiva. Al igual que en el Ejido estas autoridades están en funciones durante tres años y son elegidas democráticamente por todos los socios de la empresa, que suman, unos 300 o 350 socios (Sandra Aros, abril 2009, Ensenada).

⁷⁸ La Unión de Productores Nativos del Desierto (UPRONADE) se conformó en 1998 con el apoyo del INI, la SEMARNAP y el Gobierno del estado, con el objetivo de impulsar la explotación, industrialización y comercialización del fuste de palmilla. Originalmente se integraron a esta empresa los pa ipai de Santa Catarina y Jamau, los tipai de la Huerta, y los Kiliwas de Arroyo de León. La organización de UPRONADE es a través de socios, representados en una mesa directiva que está en funciones durante 3 años. Para 2001, debido a los conflictos al interior de UPRONADE los tipai y algunos pa ipai salen de la empresa; en esta época se integran a la mesa directiva algunos blancos y mestizos del Ejido Tribu Kiliwa. Con el cambio de mesa directiva los conflictos se agudizan y se hacen acusaciones de malversación de fondos. Como resultado de esta problemática, desde 2003, se impone a la empresa un contralor interno. Desde el surgimiento de UPRONADE, el control y manejo de la mesa directiva ha generado conflictos entre las principales familias del linaje Espinoza (Sandra Aros, Ensenada, 2009).

⁷⁹ En la actualidad los tipai no participan activamente en UPRONADE

Los proyectos productivos “se sustentaron en cooperativas de empleo o grupos de trabajo, y los indígenas tenían que vivir allá [en el Ejido Tribu Kiliwas] (Norma Carbajal, junio 2008, Ensenada)”. Ello supuso *la creación de un pequeño poblado*, o núcleo urbano, que buscaba facilitar la introducción de servicios, pero principalmente, terminar con la dispersión de los kiliwas que, en décadas anteriores, se habían establecido tanto en Arroyo de León, como en el Valle de la Trinidad y en la Ciudad de Ensenada, como respuesta a la escasez de recursos y al despojo territorial. En 1982, mediante programas de vivienda, derivados también de COPLAMAR, fue posible dar forma a una zona urbana dentro del Ejido Tribu Kiliwas, de modo que los linajes y familias que vivían en zonas alejadas fueron obligados a congregarse:

Antes los kiliwas vivían allá en San Matías, por un aguaje que perdieron con las leyes mexicanas, y se vinieron despacito a Arroyo de León y aquí ya se quedaron. Otros estaban por El Cuatro, en El Jonuco que está más para abajo, otros ahí donde le dicen La Parra. Antes vivía muy retirada la gente, ellos tenían sus ranchitos, *no estaban juntos como los pusieron ahora. El gobierno puso casitas y los juntó ahí, en Arroyo de León.* El gobierno les dio casitas así, porque no le gustó las casitas de ramas, pero eso es nuevo, el pueblito es nuevo (Julia Uchurte, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

También Leandro Martorel señala esta situación:

En el 81, 82, anduvo ayudando el INI, únicamente el apoyo que dio fue el de COPLAMAR. Regresaron muchas personas que se habían ido. Por ejemplo mi tía Leonor, mi tía Elisa, mi tía Elena, se han regresado, ellos estaban en Ensenada. También la Clara vino pa acá y aquí hizo su tierra, antes no, antes vivía en el Valle. Todos esos se regresaron para atrás. Les habló Ramón cuando era comisario, y él los habló, les comentó todo y ya todos se regresaron (Leandro Martorel, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Las posibilidades de acceder a un derecho agrario en el Ejido Tribu Kiliwas, así como de hacerse beneficiarios de los proyectos impulsados por el INI, propiciaron el retorno de muchos de ellos, quienes se habían establecido de forma relativamente estable en la ciudad de Ensenada o en el Valle de la Trinidad, respondiendo al sistema de linajes y familias extensas. Según lo señalan los descendientes de Josefa Espinoza por ejemplo:

Uno se crió aquí en la ciudad, pero ya posteriormente cuando se creó el ejido, o sea *era comunidad indígena, y ya cuando quedó como ejido*⁸⁰, Ejido Tribu Kiliwas, fue

⁸⁰ Al referirse a la existencia de una comunidad indígena los kiliwas hacen referencia a su situación antes de la intervención de la Reforma Agraria, cuando primaba la organización y la territorialidad a través de linajes y parajes. Este aspecto se desarrollará más adelante.

cuando ya nos comenzamos a ir para allá. Tendrá como unos 20 años que andamos por allá, en esas tierras. Como en el 78 me fui a kiliwas. Mi abuela, Josefa Espinoza, era nativa de allá, por eso nosotros teníamos derecho allá (Alfonso Thing, abril 2009, Ensenada)

Algunos miembros de la familia Espinoza Álvarez, descendientes de Reyes Espinoza, también refieren esta situación:

Cuando vivíamos en el Valle nos dijeron que nos iban a dar unos créditos de chivas, entonces ya nos venimos para acá. Se hizo un grupo y las cuidábamos entre todos (Teresa Arballo, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas)

Los proyectos del INI no se limitaron a concentrar a los yumanos dentro de los territorios reconocidos por la SRA, sino al rescate de “su cultura tradicional” a fin de fortalecer su identidad territorial a partir de definiciones sustentadas en aspectos comunitarios. Desde la década de 1970, estas labores han involucrado a ONG’s, antropólogos y otros profesionistas, grupos religiosos, así como a funcionarios indigenistas, cuyas definiciones de la cultura y del contexto en que ésta se reproduce, no siempre coinciden, llegando incluso a confrontarse.

Desde los primeros años de su gestión al frente del CCI, Anita Álvarez pugnó por rescatar la cultura tradicional de los yumanos; ello supuso el rescate de actividades tradicionales que los funcionarios indigenistas consideraron representativas de estos grupos. Entre los cucapás, por ejemplo, la realización de artesanías se facilitó gracias a que “María Esther Zuno de Echeverría regaló chaquiras y [eso] ha venido incrementando actividades de artesanías hechas por manos femeniles (Álvarez, 1975b:7)”. En 1975, Anita Álvarez consiguió, además, que una “licenciada en cerámica” se trasladara con los pa ipai para que “ayude a nuestros indígenas a perfeccionar su técnica (Álvarez, 1975b)”.

La fabricación de artesanías, la realización de fiestas tradicionales y el uso de sus lenguas, fueron algunas de las prácticas que fomentaron los funcionarios indigenistas entre los yumanos. Una vez que la mayoría de los kiliwas regresaron al ejido, se impulsaron distintas actividades colectivas de orden cultural que enfatizaran el carácter comunitario de este grupo, como las fiestas tradicionales, las artesanías y el uso de la lengua materna. La realización de las fiestas tradicionales del Kuri- kuri, fue una de prácticas tradicionales kiliwas que se buscó recuperar. En la organización de la primera “fiesta tradicional” participaron kiliwas de todas las edades, funcionarios del INI, antropólogos y el Instituto

de Culturas Nativas de Baja California, A.C. (CUNA), logrando que ésta se realizara, a partir de 1996, por tres años consecutivos. Gladis Arballo, joven kiliwa que radica actualmente en Ensenada, participó en la realización de la primera fiesta tradicional:

A mí me tocó organizar eso cuando tenía como 16 años. Yo era como ejidataria de allá. Eso de ejidatario ya entra, ya es aparte de la comunidad. Fernando Olmos fue el que me ayudó a organizar ese evento. Hubo artesanías, hubo las comidas tradicionales, pozole de maíz, mi abuelita hizo tortillas de trigo, luego hubo que el atole de bellotas, que de la bellota yo sí la conozco pero yo no sé cuando se da ni en donde se da (Gladis Arballo, mayo 2009, Ensenada).

Cuando en la década de 1950 se hizo el registro etnográfico de los kiliwas, 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* (De la Cerda, 1957: 27)”. 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. De acuerdo con Clara Espinoza:

La fiesta tradicional es el mismo Kuri que bailan ahora, pero entonces no tenían bules buenos, tenían botecitos pa sonarlos. Cantaban unos viejitos que ya se murieron, uno se llamaba Emiliano, el otro se llamaba Rufino, ellos les enseñaron y ya Cruz y Trini salieron después (Clara Espinoza, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

En lo que respecta al rescate de las lenguas yumanas, los primeros proyectos impulsados por el INI, tuvieron un efecto nocivo para los kiliwas quienes, debido a su escasa presencia numérica, fueron obligados a asistir a albergues donde se hablaba y enseñaba una lengua distinta a la suya:

Aquí, hay cinco hablantes de la lengua kiliwa. Aunque yo, por ejemplo, yo lo entiendo, pero no lo puedo decir, o hablo unas que otras palabras. Pos yo no tuve con quien aprender, porque de chicos íbamos a un internado en Santa Catarina y ahí se hablaba nomás pa ipai y español, y pos con mi mamá casi ni hablaba en kiliwa (Elías Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

Las acciones más exitosas respecto al rescate de la lengua kiliwa fueron impulsadas por el oceanógrafo Arnulfo Estrada quien ha promovido, desde la década de 1980, el registro y enseñanza de la lengua kiliwa, trabajando en Ensenada, en Valle de la Trinidad y en el Ejido. Inicialmente trabajó con Cruz Uchurte y, posteriormente con Leonor Fardlow

para rescatar: *“la lengua de los dos linajes: Representada primero por los Uchurte, del linaje de Arroyo Grande. Y el linaje de los Espinoza que son originarios de un lugar que se llama San Matías [...]. Ese trabajo era a la vez de registro y enseñanza de la lengua. Mezclamos los dos porque considerando la situación de la lengua, había entonces 7 u 8 hablantes, era urgente hacer las dos a la vez (Arnulfo Estrada, abril 2009, Ensenada, Homenaje a Leonor Fardlow).”* Como resultado de esta labor y en coordinación con el INI, Culturas Populares, la Dirección General de Educación Indígena y Consejo Nacional de Fomento Educativo se ofrecieron, entre 1996 y 1998, talleres para el rescate y enseñanza de la lengua en el Ejido Tribu Kiliwas y en el Valle de la Trinidad (Carbajal, 2001).

El rescate –y definición- de la cultura tradicional de los kiliwas, permitió enfatizar la existencia de atributos culturales distintivos “comunitarios”, remarcando su especificidad mediante objetos y prácticas a los que se atribuye un origen remoto. De acuerdo con algunos autores (Stephen, 1990; Lisbona, 2004), vincular la cultura de los grupos indígenas a la existencia de elementos y prácticas de origen prehispánico, supone su acartonamiento o congelamiento en el tiempo. Paralelamente, aquellos aspectos de la cultura de los kiliwas– como los linajes, la dispersión, la movilidad, los ritos fúnebres o el atuendo de vaqueros⁸¹ que no correspondían a la definición genérica de la identidad étnica elaborada por Estado simplemente han sido ignorados, bien considerados como un obstáculo para el desarrollo económico y cultural de la “comunidad” o utilizados como justificación para negar apoyo económico a proyectos culturales. Incluso elementos como su dispersión geográfica o su condición de minoría numérica han sido empleados como indicadores de la supuesta extinción cultural de este grupo, como se desprende del diagnóstico elaborado por la CDI, (2006).

Las acciones de rescate cultural emprendidas por el INI entre los kiliwas no redundaron en que éstos lograran que su territorio fuera reconocido mediante la figura de bienes comunales. El 21 de marzo de 1986, la situación agraria de los kiliwas fue “resuelta” mediante la ejecución del decreto presidencial dotatorio, para ello fue necesario regularizar

⁸¹ Existen numerosos testimonios en los que los kiliwas y otros yumanos denuncian que se les han negado apoyos y servicios destinados a la población indígena debido a que tienen la piel y los ojos claros (Lidia Aros, Ensenada, 2009), a que visten como vaqueros y no con taparrabos (Michel Evaristo Ceseña, Comunidad de Santa Catarina, 2009) o a que como son pocos, no “justifican el gasto” (Eliás Espinoza, Ejido Tribu Kiliwas, 2008).

el censo agrario, dando pie a una depuración censal. De los 34 miembros originales, 25 fueron privados de sus derechos agrarios debido a que habían abandonado los trabajos colectivos, a que habían vendido sus derechos agrarios o a que sencillamente no radicaban en el ejido, en muchos casos porque se integraron a otros ejidos o comunidades, principalmente con los pa ipai en Santa Catarina o en San Isidoro. El nuevo censo agrario, compuesto igualmente por 34 beneficiarios, incluyó mayoritariamente a los kiliwa; se integraron a este censo aquellos que habían regresado a vivir al ejido a finales de 1970 y principios de 1980 pero que durante la dotación ejidal original no tenían la edad para ser beneficiarios. Junto con los 29 kiliwas beneficiados obtuvieron derechos cinco ejidatarios sin filiación étnica kiliwa, algunos de ellos por ser avecindados –al ser cónyuges de algún ejidatario kiliwa- y otros por haberlos comprado.

La conformación del Ejido Tribu Kiliwas no remedió la problemática agraria de este grupo, pues instituyó requisitos y mecanismos que atentaron contra su territorialidad, al condicionar su acceso a la tierra al hecho de que los miembros de este grupo fijaran su residencia dentro del ejido y contaran con un derecho agrario. Esto redundó en que el valor material del territorio de los kiliwas primara sobre su cualidad como espacio de identidad. A larga la formación del ejido, introdujo nuevos conflictos para los kiliwas, principalmente a partir de 1992, cuando la reforma al Artículo 27° constitucional permitió enajenar o vender la tierra, facilitando que se incorporaran a la vida del ejido nuevos actores, que paulatinamente han logrado despojarlos de su tierra y sus recursos, imponiendo su propio proyecto de futuro.

3.3. La problemática agraria actual: Indígenas, ejidatarios y avecindados

Las acciones emprendidas por la SRA y el INI, que redundaron en la conformación del Ejido Tribu Kiliwas, fueron contraproducentes y contradictorias. Esto se observa en el nombre mismo del Ejido Tribu Kiliwas, pues por un lado se hace referencia a una forma de propiedad que desconoce la filiación étnica de quienes lo integran, al tiempo que enuncia la presencia indígena y la organización social de sus miembros en una Tribu y no en una comunidad. La conformación del Ejido Tribu Kiliwas generó cambios al interior del grupo y determinó su incorporación subordinada a la sociedad dominante, al forzar formas

comunitarias de organización y tenencia de la tierra y al permitir, a partir de 1992, la venta de derechos agrarios. En este apartado abordo las consecuencias que estas políticas tuvieron en ambos sentidos.

Al interior del grupo kiliwa, las políticas y acciones gubernamentales para rescatar a la “comunidad indígena de Arroyo de León” tuvieron efectos contraproducentes y se revelaron inadecuados en varios ámbitos. En primer lugar, el reconocimiento oficial de figuras centrales de autoridad, agrarias o “tradicionales”, debilitó la autoridad y capacidad de gestión de las cabezas de linaje, dejando a los kiliwas sin interlocutores claros para expresar sus problemáticas. Por otro lado, los modelos comunitarios y cooperativos de asentamiento y trabajo generaron fuertes conflictos al interior del grupo provocando en gran medida su fracaso. Finalmente, la conformación del ejido enfatizó el valor económico del territorio y consolidó las condiciones que favorecieron el despojo territorial de los kiliwas.

Entre 1970 y 1998 entre los kiliwas coexistieron varias figuras de autoridad, en primer lugar, se encontraba el capitán a quien se sumó la figura de comisariados ejidales y posteriormente la de jefes supremos. A partir de la década de 1960, hubo fuertes disputas entre los miembros de los dos linajes por contar con el reconocimiento del resto de los kiliwas y principalmente de las autoridades gubernamentales. De acuerdo con Leonor Fardlow, originalmente los capitanes debían pertenecer al linaje Espinoza:

El papá de mi mamá se llamaba José Espinoza. En kiliwa al jefe le decían kumei kutai que quiere decir hombre grande. Él era el jefe. Cuando él se murió se quedó un tío de mi mamá y así se fue quedando con los Espinoza. Ya de las últimas, cuando crecieron todos los demás, que ya estaba mi mamá, Braulio, Reyes, entonces ya ellos fueron jefes. Cuando Braulio estaba de jefe se metió el papá de Cruz Uchurte a pelear con ellos, Silverio Uchurte. Eran siempre pleitos y pleitos, gentes que no se podían ver los Uchurte con los Espinoza, porque los Uchurte eran del Arroyo Grande no de kiliwas (Leonor Fardlow Espinoza, abril 2009, Ensenada).

El reconocimiento oficial, permitió que un miembro del linaje Uchurte ocupara este cargo, desequilibrando las relaciones de poder entre los linajes:

Los kiliwas se encuentran divididos pues tienen dos capitanes, uno de los cuales posee un escrito de la delegación del año 1966, que lo acredita como capitán de los kiliwa, sin embargo, la mayoría no lo reconoce. Es apoyado por sus hermanos únicamente, sin embargo, como está reconocido legalmente ante las autoridades constitucionales como representante de los kiliwa a él recurre el gobierno para tratar

problemas que atañen al grupo. El otro capitán es una persona de edad avanzada, al cual lo apoya la mayoría de las familias que habitan la reservación pero no cuenta con el reconocimiento oficial (Rodríguez y Barrenechea, 1972).

Estas tensiones se hicieron aún más evidentes en la década de 1980, debido a la obligada convivencia entre miembros de distintos linajes y familias, como se desprende de un documento fechado en julio de 1982, en el que algunos miembros del linaje Espinoza se dirigieron a la Lic. Norma Bocanegra, subdirectora del CCI, para desconocer “los acuerdos tomados por Cruz Uchurte en representación de la comunidad [pues] no tienen validez alguna ya que jamás convocó a asamblea alguna para tomar en cuenta a la comunidad (CDI Ensenada, Exp. Agrario)”.

El escaso reconocimiento a las figuras centrales de autoridad promovidas por las distintas instancias gubernamentales parece ser confirmado, al menos desde 1987, en los reportes elaborados por el INI respecto a las “autoridades indígenas de las comunidades de Baja California.” Además de señalar la existencia de autoridades oficialmente reconocidas, se reportaba la existencia de “líderes naturales de la comunidad” y de “líderes de grupos familiares” que no responden a ninguna de las figuras de autoridad impulsadas por el Estado, sino a la tradicional organización a través de “grupos familiares”.

Con el fallecimiento de Cruz Uchurte y la introducción de nuevas figuras de autoridad, el cargo de capitán desapareció entre los kiliwa, único pueblo yumano en Baja California que no cuenta en la actualidad con una autoridad ‘tradicional’ reconocida. Asimismo, la figura de jefe supremo entró en desuso; Cruz Uchurte dejó el cargo a Leandro Martorel, quien teóricamente aun conserva este nombramiento: “Ahorita por el momento todavía estoy de jefe. Pero cambiaron los papeles, hicieron cambio de presidente, cuando entro Salinas ya era diferente, entonces ya no me citaron más (Leandro Martorel, mayo 2009, Valle de la Trinidad)”. El resultado de esta situación es que en la actualidad, los kiliwas no cuentan con interlocutores claros ni reconocidos para exponer sus demandas y su problemática ante las instancias correspondientes.

En lo que toca a los proyectos productivos impulsados a través del INI y posteriormente por la CDI, también hubo fuertes problemas que condicionaron su éxito. En primer lugar estos proyectos confrontaron distintas valoraciones del territorio, buscando instaurar un modelo de explotación intensiva de corte capitalista. La explotación intensiva

de los recursos del ejido, generó malestar entre algunos de los kiliwas de mayor edad, para quienes privaban sus vínculos afectivos con el territorio y sus recursos, más que su valor económico, según lo recuerdan en la actualidad los más jóvenes:

Una vez, mi tío Cruz Uchurte llorando dijo que le daba tristeza la tala de la yuca, porque eran troncos que él desde morrito los había visto que ahí estaban. Y que llegara alguien y de repente desaparecerlo por unos cuantos pesos, porque ni siquiera era el precio que pagan, que está pactado por el mercado, pero... pos no había otro trabajo y por eso la gente optó por cortarlo (Jairo Álvarez, abril 2009, Ensenada).

La falta de infraestructura condicionó el éxito de proyectos productivos como el de la jojoba o el de apicultura, pues de las 26.910 has que conforman el ejido tribu kiliwas, sólo 45 has son tierras de temporal y únicamente cinco son de riego (INI, 1987), de modo que como los señalaban algunos funcionarios indigenistas “cuando mucho se cultiva un cuarto de las hectáreas y se riega a cubetazos (Rodríguez y Barrenechea, 1972)”. De acuerdo con algunos kiliwas esto impidió que los proyectos productivos tuvieran éxito: “Eso [de la jojoba] funcionó un poquito nada más pero después se acabó, por falta de agua, de mantenimiento. No teníamos agua suficiente (Leandro Martorel, mayo 2009, Valle de la Trinidad).”qu

Zona urbana del Ejido Tribu Kiliwas



Fotografía: Eva Caccavari Garza

Como se desprende de estos testimonios, los kiliwas no sólo debieron enfrentar el despojo territorial, sino la falta de infraestructura dentro del territorio que les fue dotado. En algunos casos, el Estado apoyó de manera más efectiva a los grupos blancos y mestizos, cuyas formas de organización y producción, así como sus intereses y proyectos han resultado más acordes sus intereses y con las necesidades del mercado.⁸²

En este contexto de precariedad económica las tensiones entre linajes se agudizaron, de modo que los modelos cooperativos de trabajo y los patrones concentrados de asentamiento nunca pudieron enraizarse entre los kiliwas, según lo que refieren algunos de ellos:

Antes vivía lejana de otras personas, todos tenían su ranchito lejos y así estábamos bien, sin pelearnos. Luego ya nos pusieron juntos y pues muy cerquita enfada la gente. Todos los de aquí de que se enojan no se hablan, se pelean. Aquí así son todos, casi no estamos juntos. A mí me gusta estar sola. En el ejido kiliwa éramos varios, pero eso sí nos apartábamos. Nomás a veces nos visitamos, pero nomás cuando queremos, tampoco todo el tiempo (Clara Espinoza, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

En la actualidad en la zona urbana del Ejido Tribu Kiliwas existen solamente nueve casitas, algunas de ellas deshabitadas, ya que los kiliwas continúan prefiriendo los patrones dispersos de asentamiento, además de que mantienen su movilidad, en gran medida como respuesta a la falta de servicios o de empleo. De acuerdo con Jairo Álvarez, la mayoría de “los kiliwas de la reserva van y vienen al Valle o viven en ranchos” que están alejados entre sí por varios kilómetros, pero que cuentan con acceso a agua, a través de aguajes o arroyos. Es decir que, frente a las formas de vida sedentarias y a los patrones concentrados de asentamiento, los kiliwas han preferido su uso tradicional del territorio:

Hay terrenos para la vivienda, lo que es el lote, tienes derecho a una posesión para que hagas tu rancho. Donde están las casas orita se lotificó porque iban a meter el agua, y porque ahí pusieron el servicio de la luz, por eso se lotificó esa parte; pero no se ha logrado, por eso la gente vive en sus ranchos, cerca de donde hay agua (Alonso Thing, abril 2009, Ensenada).

⁸² En algunos casos los criterios establecidos por las dependencias gubernamentales para beneficiar a los ejidatarios o a los indígenas con créditos o proyectos han impedido que los kiliwas se beneficien de éstos (ver pág. 112), generando que el acceso a infraestructura sea desigual. Por otro lado, el poco interés de este y otros grupos nómadas en la acumulación choca con las formas de producción y explotación de recursos de corte capitalista (Clastres, 1978).

Finalmente, la falta de servicios ha dificultado que los kiliwas permanezcan tanto en la zona urbana, como en el ejido mismo; obligándolos a trasladarse continuamente entre el ejido y el Valle de la Trinidad o bien a establecerse de manera definitiva en poblados y ciudades, como el Valle de la Trinidad, Ensenada o Mexicali, donde sin duda resulta más sencillo acceder a escuelas, servicios de salud y, en términos generales, a una mejor calidad de vida.

En lo que respecta a los proyectos culturales su éxito estuvo condicionado por la falta de recursos, de interés, así como por los conflictos entre los linajes y entre las familias que los integran. La experiencia de Arnulfo Estrada en el proyecto de rescate de la lengua, en la década de 1990, ejemplifica esta situación. Para facilitar el trabajo de rescate y enseñanza de la lengua resultó efectivo hacer dos grupos con los miembros de uno y otro linaje, más que imponer modelos comunitarios de trabajo o enseñanza, ya que como él mismo lo refiere:

Era muy difícil unir a esos dos, ya sea con Leonor o con Cruz Uchurte. Decidimos entonces hacer dos grupos, uno lo comanda la hablante Leonor y el otro Cruz y empezamos a trabajar con esos dos grupos que representan de alguna manera cuestiones sociales, políticas, cuestiones familiares, que separaban a esos dos grupos. (Arnulfo Estrada, abril 2009, Homenaje a Leonor Fardlow, Ensenada).

Al interior del linaje Espinoza aparecieron también conflictos entre las familias extensas que se hicieron patentes, por ejemplo, en la participación o exclusión de los miembros de estas familias del mismo linaje dentro de las fiestas tradicionales:

Yo nunca me crié en eso, cuando yo quería, cuando yo estaba como ellos, siempre me hicieron a un lado, los mismos que organizaban las fiestas. Cuando hacían sus fiestas tradicionales a ellos siempre los inmiscuían ahí. Ellos hacían las fiestas tradicionales, pero cuando yo me quise meter ahí ellos nunca quisieron. A mí no me aceptaron, para mí eso sí tiene que ver. A mí ellos no me quisieron y yo ahora no sé cuáles son las costumbres, las fiestas (Brenda Álvarez, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Las fiestas tradicionales entre los kiliwa han incorporado nuevos elementos, que en ocasiones molestan a los mayores, pues de acuerdo con ellos van contra la costumbre de dejar ir a quienes fallecieron, y que incluyó la quema de todas sus pertenencias y no volver a mencionarlos una vez que habían muerto (Meigs, 1939:17). En la actualidad sólo Leandro Martorel canta en kiliwa, por ello se ha recurrido a la utilización de grabaciones de quienes ya fallecieron. José Uchurte, 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:

Yo de las fiestas de antes no me acuerdo, nomás he oído. Mi hermano sí cantaba y está grabado. Aquí hacen fiesta en julio, y por ahí va a cantar mi hermano, porque tienen un casete grabado. Con ese hacen la fiesta esa, la tradicional. El año pasado me avisaron y entonces yo fui y pusieron el casete ese. Y ya oí que estaba cantado mi hermano, y es cosa que no me gustó, no me quiero acordar porque me pega el triste y toda esa cosa. Porque es mi hermano que ya falleció y yo no quiero oír su voz, porque esa costumbre no tenemos nosotros (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

La realización de las fiestas del Kuri- kuri, tan valoradas por los organismos indigenistas, dejaron de realizarse entre los kiliwas hasta el 2008, debido a que, entre los grupos yumanos la muerte de alguno de sus miembros impone el luto riguroso, impidiendo que se realicen actividades festivas:

La fiesta tradicional se hace en las comunidades cada año, pero cuando una persona se muere, cuando un indio se muere pues se queda de luto la comunidad y el siguiente año ya no se hace, se vuelve a morir otro, se vuelve a quedar de luto y ya no se hace. Entonces eso fue lo que pasó, se murió una persona de ahí y ya no se hizo, se volvió a morir otra y luego ya no se hizo y así se fue perdiendo (Gladis Arballo, mayo 2009, Ensenada).

Finalmente, uno de los factores determinantes en el abandono de los proyectos culturales al interior del Ejido Tribu Kiliwas, ha sido la presencia exponencial de nuevos ejidatarios, para quienes el rescate de la “cultura tradicional” de los kiliwas no es una prioridad:

Ahora como ya es ejido aquí, se hace lo que el comisariado ordena, del trabajo. Ya de la fiesta nos encargamos los indígenas. Pos como es ejido y muchos vendieron o ya se fueron, orita está lleno de mexicanos y los mexicanos no saben de cultura. Ya hay muchas cosas que no se hacen como antes, antes los capitanes, tenían que ser indígenas, ellos le iban a poner más atención a la lengua a las costumbres, para que se viviera igual que antes, no como ahora que ya se están viendo más cosas (Teresa Arballo, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Como puede observarse, las acciones emprendidas por el Estado y sus funcionarios para convertir a los kiliwas en una comunidad indígena territorial y culturalmente distinguible tuvieron fuertes limitantes, derivadas en gran medida de la confrontación entre las definiciones ideales de los indígenas impulsadas por el Estado y la realidad de los kiliwas, cuyas características eran contrarias a éstas. A la problemática que las acciones

gubernamentales generaron al interior del grupo, se sumaron nuevos riesgos que amenazaron a los kiliwas, sus tierras y sus formas de vida, al permitir la incorporación de nuevos ejidatarios ya que, como se señaló, a diferencia de los bienes de comunidad, la figura del ejido permitió, la venta o cesión de derechos agrarios. A partir de 1994, con las reformas al artículo 27° constitucional, la venta de derechos agrarios entre los kiliwa se aceleró de forma exponencial.

Aprovechando las conflictivas relaciones entre familias y la precaria situación económica de los kiliwas, nuevos ejidatarios fueron incorporándose paulatinamente a la vida del ejido, en la mayoría de los casos, presionando a los kiliwas a vender sus derechos agrarios;⁸³ aunque desde su perspectiva, ellos están tratando de ayudar a la gente, comprándole sus derechos (Teodoro Reyes, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Resulta importante señalar que, paradójicamente, el primero en vender su derecho agraria fue el capitán Cruz Uchurte, debido a la gran cantidad de conflictos que se generaron en torno a este espacio, según su propio testimonio:

Puro pleito en el terreno. Por eso estoy yo así, viviendo allá [en el Valle de la Trinidad]. Ya fui jefe, ya fui todo, estuve treinta y tantos años puro peleando el terreno este. Gané tres veces, pero ya al último me ganaron con dinero [...]. Ahora ya me di cuenta cuáles son las leyes [...] el dinero son las leyes orita, no es la palabra, no es el licenciado, la ley es el billete orita (Cruz Uchurte. Kiliwas. Volverán a nacer, 1992).

De acuerdo con Leandro Martorel, la decisión del jefe kiliwa tuvo efectos nocivos entre ellos, pues propició que muchos, siguiendo las acciones del capitán, vendieran también sus derechos agrarios: *“Por ahí empezó, él vendió y les metió la ambición a sus propios hijos, por eso empezaron a vender sus derechos. Esa cosa fue muy triste, porque siendo él la cabecera, cómo vendió su tierra (Leandro Martorel, mayo 2009, Valle de la Trinidad)”*. Las tensiones al interior del ejido y su precaria situación económica son los principales argumentos que los kiliwas esgrimen como razones que propiciaron la venta de sus derechos agrarios, como lo señala Leonor Fardlow:

⁸³ Antes de las reformas de 1992 al artículo 27 constitucional, la venta de derechos agrarios fue considerada incluso como un delito; ello no impidió que se realizaran este tipo de transacciones en el Ejido Tribu Kiliwas, aun si se hacía referencia a ellas como si se tratara de una “cesión” más que de una compra-venta de derechos agrarios (CDI, Ensenada)

[Cruz] por problemas se salió, muchos mejor vendieron su derecho por salir, mi hermana vendió su derecho por lo mismo, porque cada junta que había le querían pegar, le gritaban. Tampoco yo vivo en Kiliwas, porque yo vendí mi derecho agrario y me vine, porque yo vivía solita y estaba enferma y se casaron todos mis hijos y me quedé sola; entonces yo me agüité mucho y dije cómo le puedo hacer y pos vendí mi derecho. (Leonor Fardlow Espinoza, abril 2009, Ensenada).

También Gladis Arballo, menciona esta situación:

Yo orita, pues ya me desparté mucho de allá, porque hubo muchos problemas, entonces, yo tuve que vender mi derecho por esos problemas, no quería estar allá y ya que lo hice me arrepentí muchísimo. Cada quien se está abriendo, se está apartando por los mismos problemas, hubo muchos pleitos. (Gladis Arballo, mayo 2009, Ensenada).

La venta de derechos agrarios ha permitido aliviar de forma momentánea las necesidades económicas de sus propietarios, según lo refieren Jairo Álvarez y Leandro Martorel:

La gente en el ejido está mal comiendo, mal viviendo. En el 86 la reserva se hizo ejido, y a raíz de eso muchos indígenas que tenían su derecho, que la mayoría se supone que eran indígenas, optaron, porque no había trabajo, por ceder los derechos para poder aguantar otro rato. El que no puede, no tiene nada que hacer más que vender su derecho y malbaratarlo, porque un derecho es una gran posesión de tierra (Jairo Álvarez, abril 2009, Ensenada).

Según Leandro Martorel:

Estuvo muy mala mi señora de aquellos años y tuvo que traspasar su derecho a David Valenzuela. En 45 mil pesos de aquellos años, hace como unos 10 o 15 años. [...] Resulta que anduvieron traspasando muchas personas los derechos, como el mío, así se fueron. Fíjate que a mí, siempre me agüita, pero ya no puedo hacer nada (Leandro Martorel, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

A partir de 1986 comenzaron a aparecer en las listas de asistencia de las reuniones del ejido, en los documentos de quejas elaborados por algunos kiliwas, y en los reportes del INI, menciones cada vez más constantes a la participación, intromisión e imposición de ejidatarios que los kiliwas no reconocían como “miembros de la comunidad indígena Tribu Kiliwas (INI, Exp. Agrario).” Baste como ejemplo un documento dirigido en 1990 a Ernesto Ruffo Apel, gobernador del estado:

[Solicitamos] que realicen una investigación para aclarar las graves irregularidades que a continuación describimos: Por qué los señores [...] originarios del Valle de Mexicali y que nunca fueron avecindados del territorio que ocupa el Ejido Tribu Kiliwas, ahora son miembros de este ejido [...]. Por qué se autoriza la expulsión de ejidatarios indígenas a través de engaños, presiones y amenazas [...] Por qué el

presidente del Comisariado ejidal está presionando a una ejidataria indígena para que venda su derecho agrario. Porque autorizó el presidente del comisariado ejidal la concesión del terreno de la escuela de la comunidad a un supuesto ejidatario, quien aprovechando la construcción del edificio escolar lo utilizó para su casa (INI, Exp. Agrario).

La presencia de nuevos ejidatarios ha aumentado exponencialmente a partir de 1992 con la reforma al artículo 27° constitucional. En 1994, cuando tuvo lugar la certificación de derechos agrarios, el censo se amplió a 47 ejidatarios, permitiendo la incorporación de 13 capacitados más. De los 34 ejidatarios reconocidos en 1986 seis fueron remplazados por nuevos ejidatarios. Dentro de este padrón ejidal el número de ejidatarios no kiliwa –diez- se duplicó respecto a 1986, y se sumaron ocho capacitados kiliwa, de modo que los kiliwa siguieron siendo mayoría dentro de la asamblea ejidal como propietarios de 37 derechos, frente a 10 ejidatarios “blancos”. De estos 47 ejidatarios 19 obtuvieron sus derechos en este año ya sea por la ampliación del censo, por heredar derechos agrarios de un familiar o debido a la venta de los mismos.

Para 1997, nueve ejidatarios kiliwas cedieron o traspasaron sus derechos agrarios, de modo que de 47 ejidatarios, sólo 29 eran kiliwas. Entre 1997 y el año 2000 la venta de derechos agrarios continuó, dando pie a que los kiliwa fueran minoría dentro del ejidos al tener únicamente 20 derechos agrarios, frente a 27 de nuevos ejidatarios. A estos 47 ejidatarios se sumaron 4 avecindados kiliwa que obtuvieron también derechos agrarios de modo que el padrón ejidal en la actualidad suma 51 ejidatarios. En el primer padrón ejidal solo 2 ejidatarios no eran yumanos. En 1986 de los 34 ejidatarios que fueron reconocidos cinco no eran kiliwas, para 1994 de los 47 ejidatarios 10 no eran kiliwas, apenas tres años después el número de ejidatarios no kiliwas aumentó a 18 y, entre 1997 y 2000, veintisiete de los 47 ejidatarios no eran kiliwas. En la actualidad el padrón ejidal de El Ejido Tribu Kiliwas se compone de 51 ejidatarios, siendo kiliwas sólo 15 (ver Anexo 7.3.).

Adicionalmente, a partir de las reformas de 1992 al artículo 27° Constitucional, las tierras que conforman el Ejido Tribu Kiliwas han sido utilizadas para colocar torres de la Comisión Federal de Electricidad y, partir de 1994, la compañía Fuerza Eólica, negoció con los ejidatarios la colocación de papalotes para producir energía eólica, aprovechando que las nuevas disposiciones agrarias permiten la renta de las propiedades ejidales a terceros. Además, como parte del proyecto estratégico multimodal Puerto Colonet las tierras

desérticas del territorio kiliwa se han visto sujetas a la especulación, despertando el interés de los ejidatarios no kiliwas en controlarlas y poseerlas. Estos nuevos proyectos han agudizado las tensiones al interior del ejido, respecto a las formas de propiedad y sobre todo en torno a quiénes serán los beneficiarios de los proyectos, como lo señala Elías Espinoza:

Ellos [los que no son kiliwas] se van a quedar con todo el desierto, porque se quieren quedar con los papalotes y porque por ahí va a pasar el ferrocarril y estas tierras van a valer mucho. Los que se queden allá con el desierto, van a salir ganones, como quieren hacer pequeña propiedad, van a ser los dueños, ya no va a ser de todos, eso es lo que están viendo ellos. O sea a las mejores tierras ya les tienen echado el ojo. Si están haciendo eso es para que se que la cuestión comunal se acabe, y para quedarse ellos las mejores tierras. Van a acabar con el ejido, pero no con la comunidad⁸⁴ (Elías Espinoza, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

A pesar de las reformas que impulsan el parcelamiento de los ejidos y la formación de pequeñas propiedades, en el Ejido Tribu Kiliwas sigue existiendo la propiedad comunal por lo que todo lo que se genera con estos proyectos económicos –exceptuando los ganaderos- debe repartirse proporcionalmente entre los ejidatarios, quienes tienen derecho a un lote –o posesión-, generalmente en la “zona urbana”, a 50 has para fincar un rancho y al usufructo de las tierras comunales (Reglamento interno del Ejido).

Los nuevos proyectos, las formas comunales en la tenencia de la tierra y la persistencia de la asociación paraje-linaje, han generado una nueva problemática al interior del Ejido Tribu Kiliwas que en mi opinión, ejemplifica el hecho señalado por distintos autores (Stavenhagen, 1998; Spencer, 2000; Wright, 2004) respecto a que muchos de los conflictos étnicos actuales, no se deben a diferencias culturales absolutas entre los grupos, ni a odios ancestrales entre ellos, sino a la continua disputa por la definición e imposición de concepciones y proyectos de futuro, así como por el control de recursos que se desprende de ello. Esto no significa negar la existencia de la diversidad cultural que existe

⁸⁴ Es de llamar la atención en este testimonio, la noción de comunidad utilizada por este líder kiliwa, para quien la existencia de su comunidad es en cierta medida, independiente de que los miembros de este grupo cuenten o no con un derecho agrario. De este testimonio se desprende que entre muchos kiliwas, los vínculos afectivos que los vinculan entre sí y con su territorio están por encima de la propiedad legal sobre las tierras. Ello no supone desapego a su territorio, sino el reconocimiento de que este apego prima sobre otros mecanismos de posesión y propiedad de la tierra. Este argumento es esgrimido también por algunos de los avecindados del ejido.

en ejido, sino considerar el uso que han hecho de ella los involucrados en la vida del mismo.

A esta problemática se suma la conflictiva situación originada con la venta de derechos agrarios y con el sitio de residencia que los kiliwas y los ejidatarios han elegido para vivir, de modo que en la actualidad no resulta sencillo definir de manera clara quienes conforman el Ejido Tribu Kiliwas y quienes deben beneficiarse con los proyectos económicos que se impulsan. La mayoría de los que viven en el ejido son kiliwas pero no son ejidatarios, la mayoría de los ejidatarios viven fuera del ejido, muy pocos ejidatarios son kiliwas y, finalmente, la mayoría de los kiliwas no son ejidatarios. Esta situación ha provocado conflictos y divisiones respecto a las formas de propiedad y de tenencia de la tierra que deberían regir en el ejido.

En términos generales, existen dos posturas confrontadas respecto al destino que deben seguir las tierras que conforman el Ejido Tribu Kiliwas: de forma predominante, los nuevos ejidatarios, quienes por lo regular no viven en el ejido, han tratado de impulsar el parcelamiento de las tierras de uso común a fin de establecer la pequeña propiedad; por otro lado se encuentran quienes viven en el ejido, la mayoría de ellos son kiliwas que no tienen derechos agrarios, pero consideran necesario que se mantenga la propiedad comunal dentro del ejido, del territorio legado por los ancestros:

Sí es cierto, hay muchos ejidos que ya se parcelaron, pero ellos son pura gente blanca, nosotros somos indios, somos indios de aquí, nativos, es lo que ellos no alcanzan a entender. Es que ellos ven la tierra como un signo de pesos, no como una herencia que les dejó sus ancestros, y que a nosotros nos costó malpasadas, pleitos (Elías Espinoza, 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Estas posturas implican dos perspectivas respecto al valor del territorio. Por un lado, para la mayoría de los nuevos ejidatarios este espacio no representa un territorio ancestral de identificación, sino una inversión sobre la cual se deben obtener ganancias económicas, independientemente de su valor simbólico o cultural. Alfonso Muñoz, quien compró un derecho agrario durante la década de 1990 y ocupó el cargo de presidente del comisariado ejidal en el periodo de 2000 a 2003, señala esta situación:

Este es un ejido y como ejido se tiene que comportar. Muchos de los habitantes del ejido, lo han confundido como comunidad indígena. Quieren mezclar el agua y el aceite, pero no se puede porque hay ya organismos como el INI para que se

preocupe por los indígenas, para eso les pagan, el ejido no. El ejido es ejido, como cualquier otro ejido, sin mezclar asuntos indígenas. La junta ejidal se debe limitar a cuestiones ejidales, lo que es exclusivamente del ejido: siembras, producción ganadera, producción de leche, producción de miel, asuntos pétreos. Lo que se pueda producir, lo que genere riqueza, lo que genere dinero para el ejido (Alfonso Muñoz, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Esta perspectiva, se confronta con la de los kiliwas que viven en el ejido, que en su mayoría no cuentan con un derecho agrario. Para este grupo, en el que también hay ejidatarios, resulta importante defender la propiedad comunal en el ejido, pues de acuerdo con algunos de ellos:

Desde entonces fueron vendiendo derecho, tras derecho. Pero al kiliwa no lo han comprado, hasta ahora, nada más compran el escrito, pero la tierra no, la tierra no se vende, porque nosotros somos criados y nacidos aquí, nos compraran el documento pero la tierra no. Entre ellos se quieren repartir todo, quieren quedarse con las mejor tierras y los proyectos comunales que tienen de todo el ejido, pero eso es de los indios. (Virginio Uchurte, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Estos dos grupos, sin embargo, no constituyen conjuntos homogéneos o drásticamente separados por diferencias culturales insalvables. Dentro del grupo que defiende la propiedad comunal en el ejido, se encuentran algunos ejidatarios que no son kiliwas, pero que consideran importante mantener y aprovechar las tierras comunales, pues además han sido víctimas de otros ejidatarios con más recursos económicos que ellos. Entre aquellos que han impulsado el parcelamiento del ejido, se encuentran también algunos ejidatarios y vecindados kiliwas:

La gente de aquí, luego se deja, y unos hasta los apoyan pues. Hay mucha gente que está aquí, del ejido, que está de acuerdo con ellos, que les hacen el paro; porque son los que tienen dinero, los que tienen palancas. Y a los indígenas nadie les hace caso ya (R. Espinoza, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Además, los dos grupos que actualmente se encuentran confrontados respecto al destino del ejido, cuentan con recursos desiguales para lograr que sus definiciones y proyectos de futuro imperen sobre los contrarios. Los ejidatarios kiliwas que viven en el ejido, cuentan con recursos limitados para evitar el parcelamiento, en primer lugar porque son minoría dentro de la Asamblea Ejidal, según lo señala Teresa Álvarez:

Ahora que es ejido ya no podemos opinar, aunque seamos indígenas, aunque es nuestra tierra ya no podemos opinar nada. Porque ya no tenemos nuestro derecho, pero de todas formas vivo yo aquí, en la mera entrada. Yo no lo vendí, fue un traspaso nomás, pero nosotros aquí nos quedamos. Ahora los que tienen derecho no

quieren que los que vendimos derecho vivamos aquí, por eso no quieren que haya escuela, ni nos consiguen trabajo, ni nada. Los blancos, los nuevos, que compraron los derechos, no quieren que vivamos aquí, pero esta es nuestra tierra, de nuestros antepasados, aunque ya no podamos opinar nada (Teresa Álvarez Espinoza, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Por otro lado, la situación económica de la mayoría de los kiliwas dificulta su acceso a asesoría legal, pues dependen de aquella proporcionada por la delegación estatal de la CDI, que debe atender no sólo a los pueblos yumanos, sino a los grupos indígenas asentados en el estado que numéricamente los superan, de modo que la atención que se requiere no siempre puede ofrecerse. Finalmente, su lejanía con las principales ciudades incrementa los costos para recibir atención o asesoría legal, que en muchos casos es cubierta por los propios interesados.

En el caso de quienes apoyan el parcelamiento del ejido, la Asamblea Ejidal es un mecanismo importante, ya que al ser propietarios de derechos agrarios, controlan este importante espacio de decisión, del que la mayoría de los kiliwas han quedado excluidos por haber vendido sus derechos o por nunca haberlos tenido. Al ser mayoría en las asambleas ejidales y ocupar los cargos del comisariado ejidal, los nuevos ejidatarios han impuesto su propia visión del ejido. De acuerdo con algunos kiliwas, los ejidatarios blancos han utilizado estos cargos como un recurso para impulsar sus proyectos, perjudicando en muchos casos a los kiliwas:

Ahora tenemos un representante que no es indígena, él no se dedica a atender los problemas de los indígenas. El representa al ejido, no a los indígenas. El propio comisariado ha traído personas pa que vendamos nuestros derechos. ¿Para qué queremos nosotros una representación así? Está mal que siendo representante del ejido ande ofreciendo los derechos de los compañeros. A lo mejor por eso no nos consiguen ni trabajo para que en lugar de estar aquí nos vayamos, dejemos todo aquí, lo nuestro (Elías Espinoza, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Dentro de los interesados en el parcelamiento se encuentra también, Teodoro Reyes, tesorero del ejido entre 2006 y 2009. Controlar el pago de trabajadores, así como la distribución de pensiones para los kiliwas de la tercera edad, son algunas de las funciones que recaen en el tesorero del ejido, y fue un recurso que le permitió ejercer presión para ganar adeptos al proyecto de parcelamiento del mismo. En más de una ocasión los ejidatarios y los cortadores de palmilla confrontados con este tesorero del ejido debieron nombrar representantes que cobraran sus sueldos para evitar confrontaciones y malos

tratos. En otras ocasiones el tesorero del ejido retiene los sueldos o las pensiones de aquellos ejidatarios que no están de acuerdo con el parcelamiento del Ejido como una forma de ejercer presión (Mónica González, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Por otro lado, debido a la renuencia y al descontento que existe respecto al parcelamiento del Ejido entre los kiliwas, los representantes del comisariado ejidal, junto con otros ejidatarios, han efectuado reuniones en el Valle de la Trinidad, a espaldas de aquellos que se oponen al parcelamiento. Como resultado de una de estas reuniones, que tuvo lugar el 5 de abril de 2009, se hizo un documento, que textualmente indica que ese día “fueron designados [ingenieros] para llevar a cabo trabajos técnicos de medición y escrituración de parcelas individuales por el grupo de ejidatarios de ejido tribu kiliwas”, a pesar de que en la Asamblea ejidale no se había llegado a un acuerdo al respecto y mucho menos se contaba con la autorización de la misma para efectuar dichos trabajos, como se establece en los requerimientos de El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE). Esto lo expresó el propio tesorero del ejido en una asamblea en la que algunos ejidatarios kiliwas lo cuestionaron al respecto:

Ejidatario kiliwa: pues hubo una junta y no nos avisaron a todos. Aquí dice, que en esa reunión fueron designados para llevar a cabo trabajos técnicos de medición y escrituración de parcelas individuales por el grupo de ejidatarios de ejido tribu kiliwas. Si pero aquí dice que fue asignado por el grupo de ejidatarios del ejido tribu kiliwas y ¿dónde está ese grupo?

Tesorero: Es que esa fue una reunión de nosotros individual, no fue del ejido. Esas parcelas son individuales. El grupo son, pos los que firmaron ese contrato, ese es el grupo. Una cosa es el acuerdo que se van a parcelar 50 has y ya acuerdo personal, si ya tienes la autorización del ejido tu puedes contratar quien hace la medición.

E: Por eso, todavía no está el acuerdo de que se va a parcelar. Primero ustedes tomaron el acuerdo y luego hacen esta reunión.

T: Pos eso lo estamos haciendo por el bien del ejido, pensando a futuro. Es que lo que se necesita ver es a futuro

Más aún, para algunos de los ejidatarios afines al parcelamiento del ejido, la existencia de diferencias culturales con los kiliwas, se ha convertido en otra herramienta importante para justificar las acciones que han emprendido excluyendo o perjudicando a los kiliwas. En algunos casos, por ejemplo, argumentando la existencia de estas diferencias a algunos ejidatarios llegaron a proponer la creación, dentro del ejido, de “una reservación para los indígenas que han vendido y que se les lotifique un predio para que se preserve la

cultura indígena en el ejido (CDI, Ensenada, Exp. Agrario)”. En fechas recientes, los criterios de pureza racial o la desaparición de elementos culturales objetivos justifican, de acuerdo con ellos, el parcelamiento del ejido:

Aquí hay comunidad indígena pero muy poca. Hay, pero son mezclados, en realidad los puros, puros, serán dos o tres y que tengan derecho... *kiliwas puros, quizá sea uno, dos ¿Ya cuál comunidad indígena va a ser?* [...] Pero, dada la forma de pensar de ellos... aquí quieren ser una comunidad, en la que se exigen servicios, agua, escuela. En otros ejidos ya no, ya se hizo pequeña propiedad. Sería mucho mejor, porque cada quien trabajaría su parcela, ya orita se estuvieran produciendo fuertemente si yo fuera dueño de mi propia tierra. (Alfonso Muñoz, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas,).

* * *

Como puede observarse, los discursos, criterios y mecanismos instituidos por el Estado para garantizar a los kiliwas sus derechos agrarios, no sólo no han logrado protegerlos o favorecerlos, sino que los han hecho más vulnerables frente a la sociedad dominante que, al amparo de las definiciones y mecanismos gubernamentales, han logrado despojarlos de su territorio.

Las acciones emprendidas por la SRA y el INI fueron contraproducentes y contradictorias. En primer lugar, los modelos comunitarios, sedentarios y corporativos, impulsados por estas instancias gubernamentales, resultaron contrarios a este grupo de tradición nómada, cazadora recolectora, organizado en linajes segmentarios y hostiles entre sí. Por lo demás, las acciones de estas dos instancias fueron contradictorias entre sí, y generaron condiciones de mucha vulnerabilidad para los kiliwas. Por un lado, el INI reforzó la dimensión cultural del territorio kiliwa, y propició que los miembros de este grupo adoptaran elementos culturales distintivos, que permitieran asociarlos con una comunidad indígena, reforzando la idea de que su derecho a la tierra estaba en estrecha relación con su residencia permanente en ella, así como con la existencia de diferencias culturales evidentes. Por su parte, la SRA, al imponer la figura del ejido, enfatizó el valor de la tierra como un recurso explotable en el marco de un proyecto de agricultura capitalista en la región, independientemente de los vínculos afectivos y simbólicos que los kiliwas tienen y mantienen con su territorio.

4. AHORA LOS KILIWAS PELEAN POR POCA TIERRA

“Los dominicos no aprendieron el dialecto de los indios [...] fueron los indios quienes aprendieron el castellano, y sin embargo estos padres para distinguir a los conquistadores de los conquistados, llamaban a los primeros gentes de razón y a los segundos indios, odiosa clasificación que está arraigada en el lenguaje de los fronterizos hasta el día de hoy.”

Manuel Clemente Rojo, 1890.

En el siglo XX, las políticas sociales del gobierno mexicano emanado de la revolución, implicaron un cambio rotundo en la vida de los kiliwas quienes, al amparo de la reforma agraria, vieron legalizada la invasión de su territorio por parte de grupos de campesinos y ganaderos que reconfiguraron su territorialidad, al tiempo que debieron sujetar su territorio a nuevas formas de propiedad y organización sustentadas en criterios comunitarios. En general, la formación de ejidos socavó la flexibilidad de las fronteras socioterritoriales de los yumanos, quienes a través de sus capitanes, generales y mayores, iniciaron una nueva etapa en la defensa de sus territorios que incluyó procesos jurídicos instaurados por el Estado.

A lo largo del tiempo, las acciones emprendidas por los kiliwas para defender su territorio y sus formas de vida han incluido tanto recurrir a instancias gubernamentales, como implementar un conjunto de acciones de resistencia creativa y cotidiana, como la *oposición simbólica* (Bouysse, 1987), *la simulación y la construcción de espacios sociales al margen del control de los poderosos* (Scott, 2000; De Vos, 2000). Estas acciones les han permitido apropiarse, transformar y utilizar a su favor los discursos e instituciones ideados originalmente para controlarlos o condicionar su incorporación al orden del Estado-nación mediante la imposición de formas comunitarias de tenencia y explotación de la tierra, de organización y de identidad territorial.

Con el tiempo, 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 y 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. En este capítulo expongo algunas de las acciones de resistencia creativa y cotidiana emprendidas

por los kiliwas para proteger su territorialidad y sus formas de vida frente a las distintas instancias gubernamentales y actores que han intervenido en la transformación de su territorialidad a partir de la aplicación de la reforma agraria.

4.1. Los primeros que pelearon por la tierra: Los kiliwas y la reforma agraria

Las políticas sociales impulsadas por el Estado mexicano a través de la SRA y el INI, generaron entre los kiliwas un proceso de resistencia, a fin de salvaguardar su territorialidad, recurriendo a los discursos y mecanismos impuestos por el Estado a través de sus instituciones agrarias e indigenistas a partir del cardenismo. En este sentido, la lucha agraria de los kiliwas, no ha sido sólo la lucha por la tierra, sino una afirmación y defensa de sus formas de vida y de los vínculos afectivos, simbólicos y culturales que han configurado su territorio como un espacio de identificación étnica (Smith, 1997). A lo largo del tiempo la lucha agraria de los kiliwas ha implicado la utilización de nuevas formas de resistencia, que son más acordes con su actual contexto histórico.

Como se señaló, antes de 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; 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 Uchurte, 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:

Ellos fueron los primeros que pelearon por la tierra, pero nunca quisieron hacer un convenio porque ellos se valían de que toda la Sierra del Picacho, todo el piñonal, del lado de la falda de San Pedro Mártir era de ellos. Allá se iban y piscaban piñón, mataban venados, hacían fiestas, había bodas y no sé qué tantas cosas hacían. Entonces ellos, recordando todo lo que hicieron desde chicos allá, creían que eso era de ellos. Lo que ellos peleaban era mucha tierra, peleaban la sierra, porque ellos habían vivido allá (Leonor Fardlow, abril 2009, Ensenada).

Considerando que los procesos de dominación no se reducen al plano material (Bouysse, 1987), es importante señalar que los procesos de resistencia tampoco se restringen al ámbito material, pues implican la capacidad de un grupo para ofrecer

oposición simbólica, es decir, para absorber, traducir y resignificar los códigos culturales hegemónicos que les son impuestos, adaptándolos a su realidad y a sus necesidades a fin de utilizarlos como una herramienta contrahegemónica (Bouysse, 1987; Gross, 2000; Wright, 2004). En este sentido, la oposición que los kiliwas han ofrecido a las políticas territoriales impulsadas por el Estado, expresa también su rechazo al proyecto de homogenización cultural impulsado por éste (Vázquez, 1997, en Velasco 1998) mediante el comunitarismo indigenista. Desde esta perspectiva, la noción de “antigua comunidad indígena” ha sido un elemento fundamental en la lucha agraria de los kiliwas, quienes formularon su propia definición, integrando su experiencia y sus necesidades con los criterios impuestos tanto por la SRA o el INI, como por los antropólogos y otros especialistas o profesionales. Los capitanes y demás jefes kiliwas jugaron un papel primordial en este sentido.

En primer término, el despojo territorial, asociado con la aplicación de la reforma agraria, propició el diálogo y la acción conjunta de los jefes yumanos, según lo recuerdan algunos kiliwas y pa ipais respecto a la actuación de sus capitanes, jefes y cabezas de linaje:

Más antes los que tienen capitán vienen hasta aquí [al Ejido Tribu Kiliwas] si hay algo. De San Isidoro vienen, de Santa Catarina también, vienen aquí a platicar con el capitán [del] trabajo, la tierra, todo eso. Y lo citan y también va a platicar. Antes así estaba la orden de ellos. Los capitanes se ayudaban, entre uno y otro se ayudaban con lo que se va a hacer (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Según recuerda Abelardo Ceseña, respecto a los pa ipais y los kiliwas, por ejemplo:

Vino de kiliwas la mamá de Leonor, Chepa, la finada y dijo que quería hablar con Juan Albáñez. Como la señora era kiliwa le hablaron a mi abuelo que también sabía. Ellos se citaron y se reunieron y platicaron, vino a saber cómo se estaba haciendo el procedimiento [del reconocimiento de tierras] pero no sé porqué allá Kiliwas se hizo ejido (Abelardo Ceseña, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

Posteriormente, 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 al Lic. 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*.

A partir de 1970, antropólogos y otros especialistas vinculados con el Estado, contribuyeron a construir entre los kiliwas, su propia noción de comunidad indígena, reforzando entre ellos la importancia de su origen remoto y de su identidad étnica como argumentos para acceder al reconocimiento de sus derechos, en este caso agrarios. Este fenómeno, se torna evidente en algunos escritos firmados por el capitán Cruz Uchurte, quien en 1977, se dirigía al Presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación para argumentar el derecho de los kiliwas sobre sus tierras en los siguientes términos:

Los quilihua o kiliwa o ko´lew detentan la posesión de las tierras materia de este juicio, desde tiempo inmemorial y corresponde etnológicamente a una de la cinco últimas prehistóricas de la parte norte de la Baja California y aunque en peligro de extinción hemos sobrevivido el abuso de los ganaderos que nos han despojado de nuestras tierras [...] En la última década ante las invasiones de ganaderos solicitamos la restitución legal que ustedes interpretan en su derecho para cuidar, preservar y proteger a las futuras generaciones de quilihuas en su ya pequeño hábitat donde descansan nuestros antepasados. En esta área existen nuestros panteones y centros ceremoniales, leyendas y tradiciones de la vida de los quilihuas, conocido esto desgraciadamente por antropólogos norteamericanos y sólo uno o dos mexicanos como [...] el antropólogo Ochoa Zazueta. Ahora los ganaderos argumentan una posesión dada hace unos pocos años por un gobierno; la posesión nuestra fue de dios, hace más de 1000 años según pruebas antropológicas y de la cual nosotros somos los únicos y últimos que la detentan (INI, Exp. Agrario).

Tras el establecimiento del CCI en Baja California, los escritos de Cruz Uchurte expresan su rechazo al despojo territorial, e incorporan las preocupaciones de antropólogos y funcionarios en torno al reconocimiento de la diversidad cultural y la obligación del Estado por preservar “*panteones, centros ceremoniales, leyendas*” así como a “*las futuras generaciones de kiliwas*”, haciendo eco de los señalamientos de la antropología crítica mexicana, que a partir de la década de 1960 había cuestionado los modelos indigenistas de incorporación y asimilación cultural (Hernández, 1995).

Adoptar la noción de antigua comunidad indígena no significó que los kiliwas renunciaran a su movilidad, ni que adoptaran modelos comunitarios de asentamiento u

organización. A lo largo de su lucha agraria, los jefes yumanos lograron absorber, traducir y resignificar la noción de comunidad indígena impulsada por los funcionarios y los antropólogos, incorporando en ella aspectos –como la organización social a través de linajes, la movilidad o la dispersión- que han definido tanto su territorialidad como su identidad étnica. La interacción de los kiliwas con funcionarios gubernamentales y con académicos ha incidido en la construcción de sus discursos en torno a la etnicidad, hecho que está en coincidencia con lo que señala Lisbona, respecto a que en México, “al menos tres grupos de actores [los indígenas, El Estado y los antropólogos] interpretan lo étnico en contextos diferenciados y con contenidos unas veces antagónicos y otras muy semejantes, pero siempre como posibilidades tácticas o estratégicas (Lisbona, 2004: 306)”.

A partir de su propia noción de comunidad indígena, los jefes yumanos emprendieron la defensa de su territorio y pugnaron por lograr su posesión legal mediante la figura de Bienes Comunales, rechazando el ejido. La reducción territorial, que se desprendió tanto del reconocimiento de bienes comunales como de las dotaciones ejidales fue asociada, por los jefes yumanos y posteriormente por la mayoría de ellos, al ejido. Esta perspectiva, compartida en general por los yumanos, explica la insistencia de sus jefes en el reconocimiento de su territorio por medio de Bienes Comunales, tanto como su rechazo a las dotaciones ejidales:

El territorio era de las reservaciones indígenas. Siguen siendo reservaciones, comunidades, pero el ejido entró por parte de la reforma agraria, con una garantía de robarle al indio, porque el indio siempre ha sido robado (Virginio Uchurte, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Además el ejido fue asociado a un sistema de organización y trabajo contrario a sus costumbres “comunitarias”, según lo expresó el General tipai Bernardo Aldama, en una carta dirigida al presidente, Gustavo Díaz Ordaz a quien solicitaba su intervención en 1970:

El *sistema comunal* bajo el cual estamos organizados no representa ningún problema y de esta forma hemos permanecido desde tiempo inmemorial. Nuestras costumbres y forma de vida no llegarían a adaptarse a las condiciones del sistema ejidal y estamos seguros de que, sí en cambio, será el punto de partida de multitud de diferencias y descontentos (AGA, Exp. 33/ 12 11).

La noción de comunidad indígena formulada y utilizada por los últimos capitanes kiliwas, les permitió exponer sus demandas territoriales en los términos prescritos por el Estado nacional, sin renunciar a sus actividades de subsistencia, a sus patrones de

asentamiento en torno a parajes o a su organización a través de linajes, como lo muestra un documento firmado por Reyes y Braulio Espinoza y Cruz Uchurte en la década de 1970, en el que presenta a los kiliwas como campesinos a pesar de no serlo, y en el que agrupa como parte de su comunidad parajes que se encuentran a kilómetros de distancia entre sí:

Los suscritos, campesinos⁸⁵ de la Tribu de los indios kiliwas, radicados desde el año de 1858, en los lugares conocidos con el nombre de Arroyo de León, Delegación El Álamo, Municipio de Ensenada, de este estado, y que forman las comunidades antiguas de Arroyo de León, El Cuatro, Arroyo del Pleito, y Agua de la Suerte⁸⁶ como lo podemos probar con los nombramientos de capitanes expedidos a favor de nuestros antepasados por la autoridades del Ex-territorio de Baja California [...] venimos ante Usted a solicitar el reconocimiento de tierras para satisfacer nuestras más apremiantes necesidades (AGA, Exp. 23/ 29 164).

Al presentarse en términos de una comunidad indígena, los jefes kiliwas se asumieron como ciudadanos con derechos agrarios y buscaron asegurar su posesión sobre grandes extensiones de tierra, lo que les permitiría proteger sus patrones dispersos de asentamiento, así como sus actividades de subsistencia a través de la caza y la recolección. Para ello, los jefes kiliwas recurrieron a los discursos y mecanismos jurídicos establecidos por el Estado para garantizar a sus ciudadanos el acceso a la tierra. Estas preocupaciones fueron expresadas por Reyes Espinoza en 1960, en una carta dirigida a Adolfo López Mateos, entonces presidente de la república:

Se pretende reducirnos el área de las tierras que por heredad hemos venido poseyendo, cosa que consideramos absurda y contraria a la Ley, ya que en un futuro no lejano, aumentará el número de miembros de la comunidad y si por desgracia se reduce el mencionado terreno no habrá suficiente espacio para acomodar a nuestros descendientes, [...] para lo cual se requiere de una cantidad grande de terreno [...]. No dudamos que usted [...] nos brindará su apoyo para que la Revolución hecha progreso llegue a estos lugares tan apartados (AGA. Exp. De Bienes Comunes 276.1/3137).

De acuerdo con Ochoa, en el caso de los kiliwas su rechazo al ejido fue influido por el antropólogo Ricardo Pozas, quien durante su estancia con los kiliwas en 1959, les explicó la conveniencia de conformarse como comunidad (Ochoa, 1979a: 280). En este mismo año, según refieren los documentos de la SRA: “se recibió la solicitud expresa de los

⁸⁵ La agricultura no es una actividad preponderante entre los kiliwas, debido a que la aridez del territorio exige contar con infraestructura para riego, con la que los kiliwas nunca han contado. Las principales actividades de subsistencia han sido la ganadería a pequeña escala y el trabajo asalariado y temporal.

⁸⁶ Los sitios mencionados en este documento son sitios donde habitaron distintas familias kiliwas. No se trata de una congregación o de una comunidad, sino de parajes que se encuentran a kilómetros de distancia entre sí.

vecinos de Arroyo de León [...] a fin de que se instaure expediente sobre *confirmación y titulación de Bienes Comunales* (AGA, Exp23/ 29 164)”. Diez años más tarde, en 1969, Cruz Uchurte expresaba su interés en el reconocimiento de Bienes Comunales al ingeniero Hiram Rocha, funcionario encargado de llevar a cabo el Censo General Agrario para sustanciar el expediente de dotación ejidal, mismo en el que los kiliwas prefirieron no participar:

El Señor Uchurte, me indicó que no estaban de acuerdo en que se levantara el Censo General Agrario, ni en que se siguiera el expediente de dotación del ejido, pues ellos quieren arreglar todo directamente por medio del INI y la Dirección General de Bienes Comunales, pues quieren que se les dote de *todas* las tierras que inicialmente ocuparon sus antepasados, gran parte de las cuales no se les dotarían por existir ya ejidos constituidos, y pequeños propietarios (AGA, Exp. 23/ 29 164).

Dentro de la noción de comunidad indígena impulsada por las instancias gubernamentales como la SRA o el INI, la figura de autoridades centrales jugó un papel primordial y es otro aspecto que ejemplifica la capacidad de los kiliwas para absorber y traducir las definiciones impuestas por el Estado, convirtiéndolas en una herramienta para defender y legitimar su derecho a la tierra. En la década de 1970, los líderes yumanos reconocidos por el INI eran: entre los Cucapá el Capitán Onésimo González; en San Isidoro Margarito Duarte Ochoa y Gertrudis Álvarez Uchurte y en Santa Catarina el General Juan Albáñez Higuera; en Cañón de los Encinos Julián Domínguez Crosswithe y en la Huerta el General Bernardo Aldama; en la San José de la Zorra el General Victoriano Carrillo y en Juntas de Nejí Evaristo Adams; finalmente, en Arroyo de León el Capitán era Cruz Uchurte (Álvarez, 1975b).

A partir de 1975, los funcionarios indigenistas reforzaron la figura de autoridades centrales y fomentaron su participación dentro de los espacios oficiales. Desde esta perspectiva, se fomentó la participación de los líderes yumanos en el Congreso de Pueblos Indígenas, celebrado en Janitzio en 1975 y posteriormente algunos de ellos fueron nombrados Presidentes de Consejos Supremos, cargo del que quedaron excluidos –siguiendo los lineamientos del INI y de la CNC- aquellos que no habían nacido en su comunidad (restringida entonces al territorio del ejido) o quienes no “dominaron perfectamente el lenguaje de la comunidad (CDI Ensenada, Exp. Agrario, 1984)”. Pronto,

los líderes yumanos utilizaron estos espacios para denunciar la problemática agraria que enfrentaban.

Las demandas que los líderes yumanos expresaron en las distintas reuniones promovidas por el INI, giraban en torno a cuestiones agrarias, principalmente respecto a litigios por linderos, despojos e invasiones; a la carencia de servicios básicos como agua potable, luz, caminos adecuados, así como de escuelas y albergues para los niños. En el caso de los kiliwas, el Capitán Cruz Uchurte fue nombrado presidente del Consejo Supremo, espacio que pronto utilizó, a favor de los kiliwas, como tribuna para denunciar los problemas agrarios que enfrentaban “solicitando la intervención del Consejo Supremo para evitar que continúen cometiendo actos contra los primeros habitantes de Baja California (Álvarez, 1975b).”

REUNIÓN DE AUTORIDADES INDÍGENAS CELEBRADA EN LA HUERTA EN
1975



De izquierda a derecha: Evaristo Adams de Nejí, Onésimo González de Cucapá, Margarito Duarte de San Isidoro, Clemente González de Jamau, Cruz Uchurte de Arroyo de León, Bernardo Aldama de La Huerta
Fuente: Ochoa (1976)

Desde 1986 y hasta su muerte en 1998, el último capitán kiliwa, continuó realizando un importante trabajo de rescate y difusión de su cultura, mediante talleres de enseñanza de

la lengua –de los que se desprendió un diccionario kiliwa-, dando entrevistas o participando en la realización de documentales. Sin embargo, debido a que vendió sus derechos agrarios y dejó de vivir en el ejido, no volvió a ocupar ningún cargo dentro de la asamblea ejidal, cediendo su puesto de jefe supremo a Leandro Martorel, quien sí vivía en el ejido y es hablante de kiliwa, según el mismo Leandro Martorel señala:

Entonces yo me eche de político. Me eche de político con la CDI, pero de aquellos tiempos se llama INI. Cruz Uchurte fue presidente del consejo supremo, y él la chanza me lo pasó a mí. Todos estuvieron de acuerdo que yo fuera presidente, en aquellos años. De presidente supremo todavía estoy nombrado, únicamente que perdí los papeles. Pero cambiaron los papeles hicieron cambio de presidente. Cuando entro Salinas ya era diferente, entonces ya no fui yo porque ya no me citaron (Leandro Martorel, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Con el tiempo, las figuras “tradicionales” de autoridad impulsadas por el INI, entraron en desuso, de modo que desde 1998 no hay autoridades tradicionales reconocidas ni por todos los kiliwas, ni por las instancias gubernamentales. Sin embargo, como resultado de su activa participación ante las instancias gubernamentales, la protección del territorio es una de las funciones que los kiliwas atribuyeron a sus jefes, cabeceras y capitanes, como lo refieren algunos de ellos: *“cuando entró la delimitación de terrenos el capitán se encargaba de ir a México, de promover que realmente se respetara la zona* (Alonso Thing, abril 2009, Ensenada,).” La protección y la reproducción de la cultura fue, de acuerdo con Teresa Álvarez, otra de las tareas que asumía el capitán: *“Antes los capitanes tenían que ser indígenas, ponían atención a la lengua, a las costumbres* (Teresa Álvarez, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).” De hecho, 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.

Este es el caso de Cruz Uchurte y Leonor Fardlow quienes, pese a haber vendido sus derechos agrarios, contaron o cuentan con el reconocimiento de los kiliwas y de las autoridades gubernamentales, principalmente debido a su labor en el rescate de la lengua y cultura kiliwas. En el caso de doña Leonor Fardlow, por ejemplo, a pesar de haber vendido sus derechos agrarios, continuamente visita el ejido, donde está su prima, una de las últimas hablantes de kiliwa. Su conocimiento de la cultura, las tradiciones y la lengua, le ha

permitido mantener, en cierta forma, su autoridad y reconocimiento entre los kiliwas, así como frente a las autoridades gubernamentales:

En kiliwas hubo una jefa muy buena, doña Leonor, pero no como los de antes, ella fue comisariada y resolvió todo lo de la tierra. Como se hizo ejido, orita los jefes son mexicanos y no saben de cultura; orita la que hace la cultura es Leonor, aunque ella vive en Ensenada. Cada vez que hacen algo ella va y representa a kiliwas, aunque ya no vive allá es de las pocas que todavía hablan, que sabe historias, artesanías (Julia Uchurte, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

Elías Espinoza es otro de los líderes kiliwas que en la actualidad cuenta con el reconocimiento al interior del grupo, frente a otros grupos yumanos, e incluso, frente a los nuevos pobladores y ejidatarios, debido a sus acciones en la defensa del territorio y la cultura:

Aquí [en el Ejido Tribu Kiliwas] hay un líder muy bueno, que es el señor Elías Espinoza, que es un líder nato, indígena, casado con otra líder, que es cucapá. Él está muy preparado (Alfonso Muñoz, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Según lo comenta Teresa Álvarez:

Aquí [en el Ejido Tribu Kiliwas] el que organiza todo lo de los indígenas, la fiesta y eso, es mi compadre Elías, entre todos le ayudamos, pero él organiza todo eso de arreglar el lugar donde se hacen las fiestas, buscar apoyos, buscar cómo conseguir la comida que se da a los que vienen, buscar los cantantes, los que van a bailar, quiénes tienen artesanías para vender, todo eso él lo hace (María Teresa Álvarez, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

A lo largo de su lucha agraria, los capitanes kiliwas lograron apropiarse y resignificar la noción de “antigua comunidad indígena” convirtiéndola en una herramienta fundamental para exponer sus demandas territoriales y legitimar su derecho a la tierra en los términos prescritos por el Estado y el derecho agrario, sin renunciar a sus formas de organización y de vida. Las acciones emprendidas por los últimos capitanes kiliwas no redundaron en el reconocimiento de su territorio bajo la figura de bienes comunales; sin embargo, sí le dieron a este grupo nuevas herramientas para luchar por el reconocimiento de sus derechos agrarios, entre las que destacan tanto la noción de antigua comunidad indígena, así como la existencia de diferencias culturales. Esta situación está en coincidencia con lo que señala Cristian Gross respecto a que si bien los procesos de modernización han atentado contra las tradiciones de los grupos indígenas, también les han dado nuevas herramientas para legitimar sus demandas (Gross, 200).

4.2. Simulación y objetivación estratégica de la cultura: los kiliwas y el indigenismo

La noción de antigua comunidad indígena impuesta por los funcionarios indigenistas a los kiliwas vino acompañada de una definición de “cultura tradicional” que circunscribió su especificidad cultural a un conjunto de prácticas, objetos y tradiciones de origen remoto, o bien a aquellos elementos pintorescos o folklóricos vinculados a formas de vida comunitarias. En este sentido las acciones de rescate cultural impulsadas por el INI y, posteriormente por la CDI se enfocaron en fomentar la realización de artesanías, fiestas, cantos y bailes tradicionales de los yumanos en general. En muchos casos estas acciones han generado una visión anacrónica de los kiliwas, como lo señalan algunos de ellos:

Yo me he encontrado tanta gente, mucha, mucha gente, que todavía nos califica de salvajes, que estamos en el cerro o que andamos con taparrabos y eso. Pos es que hay gente que no conoce la verdad, que no conoce las culturas que hay en México. Detrás de un escritorio no se puede decir, que los kiliwas son así o que les está pasando esto; ellos no saben cómo vivimos, qué es lo que hacemos diario, cuál es nuestra cultura (Elías Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

A pesar de estar en desacuerdo con este tipo de definiciones sobre su cultura y sobre ellos mismos, adoptar estratégicamente algunas de las características que se desprenden de las definiciones impuestas por Estado, les ha permitido a los miembros de este y otros grupos yumanos, acceder al reconocimiento de su existencia como grupos indígenas, contar con asesoría legal, becas, atención médica, e incluso contar con apoyos económicos para la realización de proyectos culturales o la construcción de casas. Esta situación los ha llevado a recurrir a una de las acciones de resistencia frecuentemente utilizadas por algunos grupos indígenas: la simulación. De acuerdo con autores como Scott (2000) o De Vos (2000), este mecanismo consiste en adoptar en la superficie, algunos rasgos externamente impuestos, a fin de “conservar y cultivar” la propia identidad y cultura, en un contexto social mayor sujeto al devenir histórico.

En el caso de los Kayapó de Brasil, Wright encontró que como resultado de su experiencia de contacto, los miembros de este grupo descubrieron que la cultura, que había aparecido como un impedimento en su relación con la sociedad dominante, podía ser utilizada como un recurso para negociar su coexistencia en un contexto más amplio, convirtiéndose en una herramienta importante para desafiar los procesos y las definiciones que los habían marginado de modo que: “con los torsos desnudos, ornamentos corporales y

largas danzas rituales, los Kayapó actuaron su ‘cultura’ como una estrategia en su oposición al Estado (Wright, 2004: 132).”

Reconocer la capacidad de los yumanos para simular u objetivar estratégicamente su cultura, no implica negar la existencia de diferencias culturales que se expresan en prácticas de origen remoto que los distinguen, sino considerar que éstas integran y expresan relaciones de poder y cambios históricos que han configurado la experiencia de estos grupos. La capacidad de las instancias gubernamentales encargadas del rescate cultural para determinar los aspectos culturales relevantes entre los yumanos se reafirma a través del control que tienen en la distribución de recursos económicos para apoyar los proyectos culturales. Conviene señalar, sin embargo, que el discurso oficial en torno a las tradiciones y la cultura de los yumanos no es homogéneo, ya que existe una fuerte confrontación respecto a los criterios que guían la selección de proyectos a nivel federal y estatal. A diferencia de lo que ocurre en la delegación estatal de la CDI, a nivel federal predominan criterios demográficos y comunitarios para otorgar apoyo económico a los proyectos culturales. Además, se da prioridad a aquellos proyectos relacionados aspectos folklóricos de la cultura, como el canto o la danza tradicionales, dejando de lado aspectos que resultan relevantes para algunos yumanos, como el relacionado con la historia de su lucha agraria.

En el verano de 2009 un comité evaluador, integrado por diez personas relacionadas con la investigación, la difusión y el apoyo gubernamental a los pueblos indígenas de Baja California, fue convocado por la delegación estatal de la CDI para dictaminar algunos proyectos culturales. Los participantes en este dictamen aprobaron proyectos culturales propuestos por familias de distintos grupos yumanos que se encuentran asentadas en parajes alejados de sus comunidades, considerando aspectos como los conflictos entre linajes, la baja densidad demográfica de la población yumana y la pérdida acelerada de aspectos culturales como la lengua o la tradición oral. A esta reunión asistió también una representante de las oficinas centrales de la CDI, quien cuestionó la aprobación de los proyectos sujetándose a los señalamientos derivados de las normas de operación establecidas a nivel federal.

El proceso de dictaminación se prolongó por casi 10 horas, en medio de una discusión acalorada y desigual que enfrentaba dos perspectivas contrarias: los

dictaminadores, que eran mayoría numérica y que han estado más cercanos a los yumanos, apoyaron los proyectos que, de acuerdo con la funcionaria de la CDI, no cumplían con los “requisitos de operación” establecidos desde el centro del país. En términos generales, las opiniones de esta funcionaria se sustentaron en criterios demográficos, ya que por lo general se ofrecen más recursos a poblaciones numéricamente más grandes, geográficamente más concentradas y culturalmente más distinguibles que los yumanos, provocando por un lado que “el tamaño de su grupo se haya convertido en razón para desatenderlos (Vargas, 1980: 8)” y por otro, que se refuercen los aspectos folklóricos de la cultura de estos grupos, al desvincularla de su memoria y de su presente.⁸⁷ En esta primera dictaminación, todos los proyectos propuestos por los yumanos fueron aprobados, sin embargo en la segunda dictaminación, llevada a cabo en el Distrito Federal, sólo uno de ellos obtuvo la aprobación y los recursos para llevarse a cabo.

Esta situación ha propiciado que algunos yumanos generen estrategias que les permitan acceder a los recursos destinados para ellos, adoptando públicamente la imagen de comunidades armónicas y culturalmente distinguibles, incorporando o enfatizando en sus expresiones culturales aquellos elementos que los funcionarios indigenistas valoran y apoyan económicamente; ello les ha permitido obtener recursos económicos e incluso apropiarse y utilizar a su favor las definiciones y los espacios identitarios que externamente les han impuesto, como lo señalan, por ejemplo, un joven cantante pa ipai y un joven kiliwa, que critican el uso de la identidad étnica y la cultura como medio para obtener recursos:

Ahora todos piden proyectos. A nosotros como nos vieron como vaqueritos pos no nos quisieron dar apoyos. A unos les dieron ayuda para vestuario de vaqueros, pero para que les dieran el proyecto se vistieron con taparrabos. Nunca se visten así, sólo para pedir el apoyo. Yo creo la próxima que pidamos apoyos, pos nos vestimos con taparrabo.... (Evaristo Michel Ceseña, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

Ser kiliwa se construye, se cree que uno es, no se hereda así nomás. Unos dicen que son indios, sólo porque es un buen negocio, no tanto porque en realidad lo sean, ponle que en realidad lo sean, pero no creo que tengan sus tradiciones y luego las

⁸⁷ En 2009 se dictaminaron dos proyectos de la “comunidad pa ipai” de Santa Catarina. Uno buscaba apoyo para adquirir vestuario para un grupo de cantantes tradicionales. Otro de los proyectos buscaba crear un archivo comunitario, que agrupara documentos, entrevistas y fotografías relacionadas con la lucha agraria de los pa ipais. A pesar de que a nivel estatal se dictaminó a favor de los dos proyectos, a nivel federal sólo el de los cantantes tradicionales fue favorecido con apoyo económico.

sacan, porque de ahí se vienen los apoyos y a mi ver eso está mal (R. Espinoza, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

A partir de estos testimonios, es posible observar el carácter plástico y situacional de la identidad étnica, así como su politización. Ya que como estos jóvenes yumanos lo señalan, en ciertos momentos la identidad étnica “se destaca exageradamente, como si fuera la única identidad importante (Giménez, 2004: 87).”

Además, a partir de la participación de los funcionarios indigenistas en el “rescate” de la cultura kiliwa, los miembros de este grupo han rescatado algunos elementos, innovado algunos aspectos y refuncionalizado algunas de sus prácticas, desafiando con ello las definiciones estáticas de cultura y evidenciando su capacidad de agencia. La realización de los Kuri- kuri y el impulso a la fabricación de artesanías entre los kiliwas y los demás grupos yumanos arrojan luz en este sentido.

Tradicionalmente, las fiestas del Kuri- kuri, cumplían la función de suavizar los conflictos entre los miembros de distintas familias, linajes o grupos yumanos, promoviendo su convivencia en épocas de abundancia de recursos (Garduño, 2010a). En la actualidad la realización de los Kuri- kuri sigue fomentando el contacto entre los kiliwas y los demás grupos yumanos, fortaleciendo sus lazos. En los preparativos para la realización del Kuri- kuri en el verano de 2008, por ejemplo, participaron voluntariamente varios kiliwas que viven en el ejido, principalmente en el acondicionamiento de la ramada, que se hizo aproximadamente un mes antes de la fiesta. En términos generales, la organización de los Kuri- kuri en el Ejido tribu Kiliwas recae entre los kiliwas, fomentando su convivencia en un ambiente festivo:

De la fiesta nos encargamos los indígenas. Si vamos a hacer un bailable ensayamos antes, preparamos los vestidos. La gente mayor, las mujeres mayores, usan vestidos floreados largos. A los niños les hacemos sus taparrabos, sus faldas de álamo. De repente canta mi tío Leandro, porque los que cantaban ya fallecieron, entonces también ponemos el casete (Alondra Arballo, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Los Kuri- kuri, siguen permitiendo la convivencia de los kiliwas con otros grupos que asisten a esta fiesta, trasladándose para ello varios kilómetros, considerando que algunos de ellos viven en Sonora, o en Estados Unidos:

A nuestra fiesta tradicional nosotros invitamos a todas las comunidades, de hecho ya han venido. El video que tenemos ahí se hizo de una fiesta tradicional, entonces

vinieron muchos indígenas de otras partes, hasta de Estados Unidos. Vinieron muchos que nunca nosotros pensamos que iban a venir y ora lo que tratamos es volverlos a invitar otra vez, para que vengan, pos a cantar, a bailar, a platicar... a estar juntos (Elías Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

Además, la realización de los Kuri- kuri se ha convertido en un espacio de concientización y denuncia respecto a su problemática agraria. Según el testimonio de Gladis Arballo, por ejemplo, la primera fiesta tradicional realizada en el Ejido Tribu Kiliwas en la década de 1990, incorporó dramatizaciones relacionadas con el despojo territorial:

En la fiesta que organizamos hubo cantos, bailables, dramas. Hubo un drama de unos niños que llegaron. Hicimos un drama, que llegaron unos niños blancos y querían arrebatarnos sus tierras ahí a los indios y hubo pleitos ahí, pues, lo que se está viendo ahora, eso lo hicimos en la fiesta entonces (Gladis Arballo, mayo 2009, Ensenada).

Asimismo, los Kuri- kuri, incorporan nuevas preocupaciones de los yumanos:

Hubo un tiempo que mi abuelo me decía que se iba perdiendo la cultura, ya no se iban haciendo los festivales, ya no había cantantes. Por eso nos enseñó a nosotros, nos explicó qué dice cada canción y para qué se canta. Además nosotros tenemos una canción que inventó mi abuelo. El significado de esa canción es que las etnias de Baja California están juntas, que tienen que estar juntas, por eso la cantamos en los festivales (Michel Evaristo Ceseña, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

Originalmente, estas fiestas tenían lugar únicamente en las comunidades o ejidos con población yumana, en fechas recientes se ha impulsado su realización en otros espacios, como universidades o plazas públicas de la ciudad de Ensenada, a fin de difundir las tradiciones yumanas y visibilizar a esta población, cuya existencia fue negada de forma sistemática hasta la década de 1970. En este sentido, los Kuri- kuri son un espacio que ha permitido a los yumanos visibilizarse frente a la sociedad dominante. Esta situación ha sido clave en el reconocimiento de su existencia, en la afirmación de su identidad étnica, así como en el acceso a recursos y en la configuración de discursos y prácticas mediante los cuales los miembros de estos grupos legitiman su derecho a contar con un territorio tradicional:

Aquí hay unas costumbres que no tienen los que no son kiliwas, otra gente de afuera está impuesta a otras cosas. Las comidas son diferentes, las fiestas tradicionales del Kuri, no las hacen los que no son indígenas, ni *las artesanías*. Es que los indios sabemos más cosas de la antigüedad. Los indios podemos valer más que los blancos o que los mestizos, porque nosotros tenemos más costumbres de la antigüedad,

porque como quien dice ellos salieron de nosotros, pero ahora nos quieren quitar la tierra y a mi ver eso está mal, porque nosotros estamos aquí antes que ellos (María Teresa Álvarez, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Otro ejemplo en este sentido lo constituyen las artesanías que históricamente distinguen a los yumanos entre sí. Los kiliwas se han especializado en la elaboración de muñecas y alforjas, así como en la fabricación de objetos de madera, principalmente de aquellos tradicionalmente utilizados para la cacería o la guerra como el *ipopok* o mazo de guerra. Los kumiai y los tipai elaboran principalmente cestería de junco y sauce, así como aretes y collares fabricados con semillas de bellota. Los pa ipai se han especializado en la fabricación de cerámica, en tanto que los cucapás son expertos en la elaboración de adornos de chaquira. A partir de la década de 1970, con la participación del INI, la fabricación de artesanías se convirtió también en una práctica económica redituable para los yumanos, quienes anteriormente se ocupaban en otras actividades productivas, como lo señala la cucapá Inocencia González:

Cuando se acabó la pesca en la Laguna Salada, me regresé al Mayor con mis hijos, regresé a coser artesanías; luego Anita Williams nos traía chaquira, para que enseñara a hacer artesanías a mis hijas, a mi familia, y ya luego empezamos a vender (Inocencia González, junio 2008, El Mayor Cucapá).

Resulta importante señalar que algunas de estas actividades distintivas se han introducido recientemente entre unos grupos y otros. Por ejemplo, los kiliwas, con la influencia de los cucapás, han comenzado a realizar artesanías de chaquira combinándola con semillas de palmilla. Los pa ipais en la actualidad elaboran también cestería, introduciendo innovaciones en lo que respecta a los objetos que se realizan. Algunos pa ipais realizan también muñecas de tela, que anteriormente sólo realizaba la kiliwa Leonor Fardlow. Los cucapás de Sonora comenzaron a fabricar y vender “baleros cucapá”, rescatando este “juguete tradicional” que fabricaba solamente una de las familias que integran este grupo (Alonso Pesado, abril 2009, Ensenada).

Es así que las artesanías se han convertido en un elemento importante para la subsistencia de los yumanos, ya sea porque las instancias gubernamentales ofrecen apoyos económicos a quienes las realizan o bien porque su venta en los Kuri- kuri y en otros eventos culturales, permite a los yumanos contar con un ingreso extra; ello explica tanto las

innovaciones, como su interés en impulsar y rescatar su fabricación, según lo refieren algunos artesanos kiliwa- pa ipai:

Hace poco dieron un apoyo para artesanos y ahí salen artesanos a morir. Y es cosa que no es cierto, no son artesanos. De repente se hacen artesanos, para los apoyos, pero no es que hagan un trabajo. En pocas palabras unos no saben ni hacer artesanías pero se quieren hacer los artesanos para ganar dinero (R. Espinoza, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

Entre los kiliwas, las novedades alcanzan también la tradición oral que incorpora algunas historias del despojo y destrucción que han sufrido. La piedra del hechicero, por ejemplo, refleja cómo los kiliwas reconstruyen su pasado en función del presente (Hernández, 1995) y cómo los miembros de este grupo continúan construyendo marcadores geográficos que sintetizan su historia, su presente y las disputas que enfrentan, interna y externamente, para construir su territorialidad y su identidad étnica.



La piedra del hechicero, se localiza en el Camino real del Ejido Tribu Kiliwas. Para algunos miembros de la familia Espinoza Álvarez, esta piedra es como un santo o como un intermediario, una especie de ancestro que los cuida (Jairo Álvarez, abril 2009, Ensenada).

Dentro de esta versión, la importancia que tenía la piedra del hechicero para los kiliwas prehispánicos, provocó su destrucción por parte de los misioneros que llegaron a colonizarlos. En la actualidad, algunos kiliwas le ofrecen flores, cigarros o agua, además de que acostumbran despedirse o saludar al destruido hechicero cada vez que salen o regresan del ejido. Otros kiliwas, sin embargo, no coinciden con esta versión de la historia y han recurrido incluso a los periódicos locales para desacreditarla públicamente como un invento reciente y no como una antigua tradición:

Ese es un invento que sacaron hace poco. Dicen que es una piedra hechicera y ahí está al lado del camino. Yo no sé de dónde sacaron eso. Antes, pero ni tanto, porque son pocos años, le pedían, le ponían flores, le daban cigarros, le ponían agua cada vez que pasaban, decían que era pa' eso. Pero yo creo que son cosas nuevas que hacen, antes no nos dijeron que hubiera eso de la piedra. Por eso me río yo pensando de dónde se sacarán tantas cosas (R. Espinoza, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Piedra del Hechicero en el Ejido Tribu Kiliwas



Fotografía: Eva Caccavari Garza

Independientemente de la antigüedad que tiene el culto de la piedra del hechicero, o de la desigual importancia o veracidad que le dan a su historia los miembros de los distintos linajes y familias kiliwas, resulta importante señalar que la piedra del hechicero les ha permitido a algunos de ellos, integrar las historias de despojo y destrucción que ha sufrido

su grupo, objetivándolas en este marcador geográfico, cuya novedad no le resta relevancia. La piedra del hechicero, refleja en gran medida algunos de los conflictos que se viven al interior del grupo kiliwa, así como la problemática agraria que los vincula y que les permite fortalecer su etnicidad como un mecanismo para legitimar su derecho sobre su territorio y sus recursos.

Las tradiciones kiliwas incorporan nuevos elementos derivados de su experiencia presente y de su historia, desafiando las perspectivas estáticas, folklorizadas y acartonadas de su cultura, que la circunscriben un conjunto de prácticas, e incluso objetos, de origen remoto como si estos grupos estuvieran al margen del devenir histórico y de las transformaciones de su contexto (Lisbona, 2004, Stephen 1990). A estas perspectivas estáticas de su cultura, se contraponen la visión y la experiencia de los kiliwas y en general de los grupos yumanos:

Nosotros tenemos cultura de aquí, pero también nos vamos y agarramos cultura de otras partes y la hacemos. Las ollas son de personas ya muy mayores que las hacían antes y ora nosotros también las estamos haciendo, lo de las ollas ya es muy antiguo, de personas que ya fallecieron. Pero las canastas y eso pos ya es nuevo. Los atrapasueños, ese trabajo yo no sé de donde viene, se me hace que es de Arizona y aquí también lo hacemos. Unos se van y traen cultura de otras partes y lo hacen también aquí, por eso yo digo que nosotros sí seguimos haciendo cultura, vamos haciendo cultura con lo antiguo y de lo nuevo que traemos de otras partes (Julia Uchurte, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

Más aún, el participar en espacios públicos adoptando las características culturales impuestas por el Estado, les ha permitido a los kiliwas acceder a proyectos y recursos que utilizan para reproducir y reforzar aspectos de su cultura o de sus formas de vida que ellos mismos consideran relevantes, independientemente de las definiciones estatales. El último proyecto de vivienda impulsado por las instancias gubernamentales entre los kiliwas ejemplifica esta situación. A partir de 2008 inició un nuevo programa de apoyo a la vivienda destinado a la población yumana. Cada poblado yumano definió quiénes serían los beneficiarios de este proyecto y cómo se distribuirían los recursos.

En el Ejido Tribu Kiliwas el apoyo ofrecido consistió en brindarles el material de construcción necesario para levantar, en total once cuartos con baño⁸⁸ (bloques, cemento, varillas, y muebles de baño). A diferencia del intento por formar una zona urbana en el

⁸⁸ En el Ejido Tribu Kiliwas no hay sistema de drenaje, por lo que se trata de baños con fosa séptica.

Ejido Tribu Kiliwas durante la década de 1980, con el actual proyecto de vivienda la mayoría de las casitas se construyeron a lo largo del Camino Real que atraviesa el ejido, y se encuentran bastante alejadas entre sí. Otros propietarios prefirieron mantener su distancia y construyeron sus cuartos en sitios alejados del camino pues

La costumbre es que uno hace su casita aparte. A mí casi no me gusta ir donde están todos, no me hallo. Aunque me den casa, a mí no me sale decir yo me voy allá al pueblito, no me halló yo allá, yo vivo más a gusto donde está solo (Leandro Martorel, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Casa construida en el Ejido Tribu Kiliwas con los apoyos de vivienda



Fotografía: Eva Caccavari Garza

Los patrones dispersos de asentamiento que privan en el ejido se han reproducido en otros lugares donde viven los kiliwas. Tanto en el Valle de la Trinidad como en la ciudad de Ensenada, los kiliwas viven sitios alejados entre sí, que en general son de difícil acceso para los extraños. Tanto fuera como dentro del ejido, las características de las viviendas y los patrones de asentamiento confirman que los kiliwas asumen los elementos de distintividad cultural y los rasgos comunitarios promovidos por el Estado únicamente en los espacios y en las actividades culturales promovidas por los funcionarios indigenistas. En este sentido la objetivación estratégica de su cultura, ha permitido a los kiliwas acceder a

recursos económicos que les permiten reproducir y reforzar aspectos de que no han sido fomentados ni favorecidos por las instancias gubernamentales, como la dispersión o la movilidad, pero que han sido fundamentales para asegurar su sobrevivencia y configurar su resistencia, permitiéndoles mantener su autonomía y fortalecer sus lazos.

4.3. *¡Ahí vienen los vaqueros, esos valientes!*⁸⁹ Los kiliwas y los nuevos ejidatarios

De acuerdo con Scott (2000: 22), “las formas y el contenido que adopta la disidencia son únicos de acuerdo con las necesidades propias de la cultura y la historia de los actores que los adoptan”, en este sentido es importante considerar que la dispersión y el aislamiento, vinculados con las actividades relacionadas con la ganadería son aspectos que han configurado la resistencia de los kiliwas frente al despojo territorial. Considero que estos aspectos les han permitido configurar un espacio social seguro, al margen del control de los poderosos que- de acuerdo con Scott- es fundamental para que los miembros de un grupo dominado elaboren y expresen su disidencia. En el caso de los kiliwas, contar con un espacio social seguro ha sido clave para elaborar y mantener un discurso contrahegemónico sólido, actualizar su conocimiento del territorio, así como ejercer cierto control sobre él, desafiando en muchos casos los mecanismos que fueron instituidos por el Estado para garantizar y regular la tenencia de la tierra y el acceso a sus recursos.

4.3.1. Dispersión, movilidad y aislamiento

Cuando en la década de 1950, Roger Owen (1959) visitó las comunidades y ejidos yumanos aseguró que un visitante o turista podría pasar la noche en uno de estos poblados sin notar diferencias notables. Durante mi estancia en los poblados yumanos pude encontrar tres importantes diferencias en relación con otros ejidos o centros de población. En primer lugar, la mayoría de estos poblados se localizan a varios kilómetros de terracería de las principales carreteras y centros de población del estado, siendo el aislamiento una de sus

⁸⁹ Al ver llegar a los vaqueros a un sitio elegido para montar campo, uno de los pequeños que los esperaba expresó de forma entusiasta esta opinión, causando risa entre quienes lo escucharon. Las actividades relacionadas con la ganadería se asocian sin embargo a la resistencia física, valentía, autonomía y rebeldía, características que los kiliwa exaltan como parte importante de su identidad.

principales características.⁹⁰ Por otro lado, los patrones dispersos de asentamiento distinguen a los poblados yumanos de cualquier otro ejido o centro de población en el estado. Al referirse a estos asentamientos, Garduño ha señalado, por ejemplo, que “una de sus principales características es la desolación y la notable presencia de una población predominantemente de ancianos. [Siendo seguramente] el caso más extremo el del ejido kiliwas [constituido por] distantes caseríos que se encuentran a varios kilómetros de distancia entre sí (2010a: 22).” La lejanía en que se encuentran las casas y ranchos dentro del ejido, así como los climas extremos de la región, hacen simplemente imposible trasladarse caminando de una casa a otra, además para cualquier extraño que no sepa huellear, o leer el paisaje dentro del ejido, resulta muy fácil perderse.

La dispersión y la lejanía que caracterizan a los poblados yumanos son aspectos ambivalentes pues por un lado estas características han dificultado que se les brinde la atención adecuada y que se les ofrezcan servicios básicos, haciendo de la falta de servicios e infraestructura otra de las características distintivas de estos poblados:

Lo que hace distinta a la comunidad de otros lados es que en la comunidad no hay prepa, no hay tiendas, son ocho kilómetros de aquí la tienda; hay dos tienditas pero de puros dulces. Aquí la gente hace sus artesanías, aquí no se mira la tele porque no hay señal, no llega la antena. Hace como 2 o 3 años pos no había ni luz (Arlette Ceseña, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

Por otro lado, sin embargo, estas características han permitido a los yumanos mantener su autonomía y regular o evitar su contacto con propios y extraños. De acuerdo con algunos yumanos, por ejemplo, la elección de sitios aislados para vivir les permitió protegerse de los soldados y de los blancos. En la actualidad, esto también les permite saber quiénes entran a su territorio, cuánto tiempo permanecen en él, así como conocer, acceder y utilizar rutas y parajes poco conocidos para otros pobladores de la región (Agustín Domínguez, junio 2009, San Antonio Necua; Norma Meza, junio 2009, Juntas de Nejí; Julia Uchurte, mayo 2009, Comunidad de Santa Catarina).

⁹⁰ De los diez poblados yumanos que pude visitar en 2008 y 2009 solamente dos -El Mayor indígena Cucapá y Tanamá- se encuentran sobre la carretera, para acceder al resto de los poblados que visité tuve que recurrir a raites, pues no existe transporte público que llegue hasta estos poblados, separados de los principales centros de población y carreteras por varios kilómetros de terracería.

Enramada y salón social en el Ejido Tribu Kiliwas en un día ordinario



Fotografía: Eva Caccavari Garza

Enramada del Ejido Tribu Kiliwas en un día de reunión con autoridades municipales.



Fotografía: Eva Caccavari Garza

Debido a la dispersión en que se encuentran los ranchos de los kiliwas, los encargados de brindarles atención médica, distribuir recursos o dar información, no tienen acceso a todos los kiliwas que viven en el ejido o en el Valle de la Trinidad, de modo que dependen de que ellos mismos acudan a la zona urbana del ejido para participar de estas acciones. Niños, jóvenes, adultos y ancianos se reúnen, generalmente bajo la ramada del ejido, para escuchar las propuestas de los funcionarios, para recibir recursos, apoyos o servicios médicos. Al mismo tiempo, cuando alguna propuesta o suceso no es de su interés los kiliwas se dispersan y puede resultar imposible encontrarlos. Esta situación fue referida desde la década de 1960 por el funcionario encargado de llevar a cabo la diligencia censal del expediente agrario de los kiliwas:

Terminada su reunión trataron someramente lo relativo a la diligencia censal que se llevaría a cabo, misma en la que no estuvieron de acuerdo por lo que se dispersaron. Viendo que era imposible llevar a cabo la diligencia censal, invité a Cruz Uchurte, capitán de la tribu a entrevistarse con el delegado de la Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización; lo mismo aconsejé al Sr. Braulio Espinoza Montaña, pues sus decisiones también son tomadas en cuenta por los miembros de la tribu (AGA, Exp. 23/ 29 164)

La dispersión y el aislamiento que caracterizan a los poblados yumanos, así como su conocimiento del territorio, les permitieron configurar su territorio como un espacio social seguro al margen del control de las autoridades y de los nuevos pobladores, así como desafiar sus proyectos. En el pasado esto se materializó mediante un conjunto de atentados anónimos contra la propiedad (Scott, 2000) y, en fechas más recientes, involucrando a los kiliwas en la construcción de espacios y mecanismos alternos de participación que, en cierta medida, les permiten crear un contrapeso a las decisiones que se toman en la Asamblea Ejidal y que excluyen a quienes no cuentan con un derecho agrario.

En lo que toca al primer aspecto, es relevante señalar que durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, las autoridades civiles y militares tuvieron serias dificultades para someter a los yumanos a su autoridad, así como para garantizar la seguridad de los nuevos pobladores y sus propiedades. Según reportaba Agustín Sanginés por ejemplo, en 1899 un juez de paz de Tecate fue agredido y herido “por los indígenas de Nejí cuando investigaba el robo de ganado. [El juez de paz] llegó y vio que efectivamente habían matado vacas, así que llamó al indio que hace de jefe de la ranhería,

llamado El Diablo, para tomar informes de él, y éste en lugar de acudir, se armó, lo mismo que los demás indios, y todos agredieron al juez (IIH: 9.51)”.

La caza furtiva, el hurto, la ocupación de tierras, la recolección ilegal de granos, el robo de ganado, los engaños, son algunas de las estrategias utilizadas por los grupos subordinados a fin de impedir o mitigar la explotación y la apropiación externa de su trabajo o sus recursos, y son la manera en que se materializa y expresa su rebeldía ideológica (Scott, 2000). En este sentido, el abigeato llegó a ser un mecanismo utilizado por los kiliwas y otros yumanos para afirmar la propiedad y el control sobre su territorio y sus recursos, así como para desafiar a los nuevos pobladores. Ello explica que desde el siglo XIX, los miembros de los grupos yumanos protegieran a quienes participaban de estas actividades, como lo refirió en más de una ocasión el jefe político Agustín Sanginés, quien reportaba que en esos casos, los indios no sólo se negaban a dar auxilio a las autoridades, sino que ponían todos los medios posibles para encubrir a los culpables y evitar que fueran arrestados (IIH, Exp. 9.23). Mantener a las autoridades estatales al margen de la resolución de este tipo de conflictos fue para los kiliwas, una forma de mantener su autonomía:

Más antes, cuando se roba una vaca, que nunca falta [...] a la gente no la metían a la cárcel, aquí mismo lo arreglan y aquí queda todo. La gente de aquí se ponen de acuerdo, mejor no lo vamos a acusar. Todos se pusieron de acuerdo y ahí se acabó todo. Orita no hay nada de eso, orita, donde quiera roban, donde quiera matan, (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Por otro lado, atender al desarrollo de la ganadería entre los kiliwas, permite ejemplificar algunas de las acciones que han emprendido en la actualidad a fin de mantener su control y conocimiento sobre el que consideran su territorio, aspectos que, de acuerdo con Julio Cesar Montané (2004), son fundamentales en el proceso de construcción social del territorio. Así mismo, este aspecto de la vida de los kiliwas permite comprender el surgimiento, construcción y mantenimiento de espacios y mecanismos alternativos de participación y toma de decisión que permiten a los kiliwas actualizar y mantener su acceso a recursos, así como elaborar y expresar su resistencia y rechazo al despojo territorial.

En primer lugar, la ganadería representa una fuente de ingresos importante, ya sea porque les ha permitido emplearse como vaqueros o porque algunos de ellos tienen su

propio ganado. En segundo lugar, a través de las actividades relacionadas con la ganadería, los kiliwas han logrado conservar y transmitir su conocimiento sobre el territorio, sus aguajes, parajes, arroyos, rutas y recursos. Además, algunas de sus actividades como vaqueros les han permitido a los kiliwas que no cuentan con un derecho agrario construir espacios y mecanismos de participación al margen de la Asamblea Ejidal. Finalmente, la ganadería se ha constituido también como una fuente de conflictos entre los kiliwas y los ejidatarios vecinos.

A partir de la aplicación de la reforma agraria y con el surgimiento de nuevos centros de población en el territorio que los kiliwas reclamaban como propio, una manera de evitar que otros ejidos invadieran con su ganado el territorio kiliwa, fue exigir que los propietarios asumieran los costos que implicaba dicha invasión o que se aseguraran de controlar los recorridos del ganado, en caso contrario el ganado debía permanecer en el ejido a fin de cubrir el costo de su mantenimiento. Cuando la figura de capitanes estaba vigente entre los kiliwas, éstos se encargaron de hacer respetar los límites de su territorio frente a las invasiones de ganado de otros propietarios. De acuerdo con el testimonio de José Uchurte por ejemplo, en el tiempo de los capitanes cuando el ganado invadía el territorio kiliwa los propietarios del mismo debían pagar una indemnización o resignarse a perderlo:

Si por fuera, si tienes unos animales y entró aquí, en esta tierra, tenías que avisar al capitán, porque si no le avisas, si nomás entran, sí te multan. Tal día vas a venir a sacar tus animales y mientras aquí va a quedar. Animales que estén en el valle, y si pasan para acá, si no tiene vaquero, entonces ya entra para acá y ya tiene días y ya come zacate. Y entonces vienen y nomás lo quiere sacar y ya no se puede, necesita pagar y si no pagas ahí se queda el animal. Y también otras personas que vienen a sacar miel o algo, necesitaba avisar y si les da permiso pasa y si no, no pasa tampoco, todo estaba muy duro antes. El mandamiento que tenía el capitán así era. En ese tiempo sí estaba duro, castigaban duro a los que se meten (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Retener al ganado perteneciente a personas de los ejidos que cercaron el territorio de los kiliwas fue un mecanismo utilizado con frecuencia, generando conflictos entre los kiliwas y los ejidatarios vecinos, como lo refieren algunos documentos:

La situación legal imperante nos ha impedido cercar nuestros terrenos [...] lo que ha ocasionado que desde hace más de 10 años el ganado del Ejido Tepí ha pastado ilimitadamente en nuestros terrenos. [Lo más grave] es que los ejidatarios del Tepí aprovechan cualquier pretexto para provocarnos en nuestros propios terrenos, con

numerosas demandas penales que existen en nuestra contra por el hecho de que semovientes de su propiedad que desaparecen en nuestros terrenos, aseguran que nos los robamos. Además el mencionado ganado daña las plantas de de jobo que hemos plantado dentro de la Cooperativa de Reforestación y Empleo de COPLAMAR. [...] Sabemos que es imposible cercar pero sí sugeriríamos que los miembros del ejido Tepí garanticen que los vaqueros que tienen a su servicio que su ganado no entre a *territorio kiliwa*, ya que como hemos mencionado esta es la fuente de todos los conflictos (AGA, Exp. 23/ 29 164).

4.3.2. Nuevos espacios de participación

Frente a la inoperancia de las formas de propiedad, autoridad, organización y representación promovidas por las instancias gubernamentales, los kiliwas han encontrado en el aislamiento, la dispersión, la movilidad, y en las actividades relacionadas con la ganadería, nuevos mecanismos de participación en la toma de decisiones del ejido que les permiten seguir controlando su territorio y sus recursos, así como tomar parte en las decisiones que les atañen, independientemente de contar con un derecho agrario o de residir fuera del territorio del ejido. Como se señaló, para los kiliwas el uso práctico del territorio ha imperado sobre la propiedad jurídica de la tierra, ello ha provocado que muchos de los kiliwas que vendieron su derecho agrario y otros que nunca lo han tenido, radiquen en el territorio del ejido, ya sea como avecindados o porque algún familiar con derecho agrario les permite instalarse dentro de su posesión, lo que los convierte en la mayoría de los habitantes dentro del ejido, que sin embargo no cuentan con mecanismos oficiales de participación.

Una de las principales consecuencias que ha tenido la venta de derechos agrarios por parte de los kiliwas es su exclusión de la Asamblea Ejidal, espacio en el que únicamente cuentan con voz y voto quienes tienen sus derechos agrarios a salvo. La participación mayoritaria de personas sin ascendencia kiliwa ha propiciado que en este espacio se traten, de forma casi exclusiva, cuestiones relacionadas con asuntos económicos del ejido, dejando de lado cuestiones relativas al ámbito cultural y en muchas ocasiones también aquellas relacionadas con las condiciones de vida de los kiliwas que, sin ser ejidatarios, viven en Arroyo de León.

La necesidad de intervenir en las decisiones que atañen a las condiciones de vida, al acceso a recursos, bienes y servicios ha propiciado que se establezcan otros mecanismos de

participación en la toma de decisiones que están al margen de la asamblea ejidal y en las que los que los kiliwas tienen mayoritariamente el control, a pesar de no ser mayoría numérica. Los kiliwas encuentran en la realización de las vaquereadas⁹¹ un espacio adecuado para expresar, al margen de los ejidatarios blancos y de aquellos con quienes están en conflicto, sus posturas y las acciones a seguir en torno a cuestiones tan importantes como el parcelamiento del ejido, el acceso al trabajo o la elección del comisariado ejidal. A partir de las discusiones que se generan en este espacio, los kiliwas que habitan en el ejido y que no son ejidatarios han logrado tener participación en las decisiones que atañen al territorio en que viven.

Las vaquereadas son una actividad cuya realización toma varios días e involucra tanto a hombres como mujeres. Debido a que el ganado de los kiliwas se encuentra disperso dentro del ejido, es necesario que cada cierto tiempo pequeños grupos de vaqueros salgan a buscarlo para juntarlo en un corral a fin de contarlo, herrarlo, vacunarlos, etcétera. Las vaquereadas involucran a un número variable de vaqueros que se trasladan a un lugar específico –por lo general alejado del poblado del ejido–, elegido estratégicamente a fin de reunir el ganado de alguno de los participantes en la vaquereada:

La gente de aquí tiene ganado, desparramado, y pueden salir mañana o pasado, a campear los vaqueros su ganado, a ver dónde anda, en caballo salen y andan por allá lejos. Con las vacas se necesita caballo y monturas y todo eso. Aquí, casi todos son vaqueros, casi todos tienen ese animal, por eso salen a campear su ganado (José Uchurte, abril 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Regularmente la participación de las mujeres en las vaquereadas se limita a acompañar a los vaqueros el primer día, para saber dónde están, así como para ayudarles a montar campo y a preparar los alimentos que se consumirán en el transcurso de la vaquereada. En otros casos la participación de las mujeres se restringe a colaborar económicamente para comprar herraduras, cuerdas, alimentos, agua, etcétera. Sin embargo existen casos en los que las mujeres han participado como vaqueras, pues también ellas tienen experiencia en este sentido (Sandra Aros, abril 2009, Valle de la Trinidad).

⁹¹ Si bien la vaquereada es una tradición mestiza, al integrarse a las labores ganaderas impulsadas en la región desde el siglo XIX, los kiliwas han adoptado esta actividad que tiene por objetivo juntar el ganado. Algunos kiliwas poseen caballos y ganado, mismo que han obtenido a través de créditos gubernamentales o han ido comprando poco a poco. Por lo general el ganado de los kiliwas se encuentra desparramado en el territorio del ejido.

Durante el verano de 2009 pude participar en una vaquereada que tenía por objetivo reunir el ganado que un rancho mestizo vendería a un grupo de cuatro kiliwas y ejidatarios que consiguieron para ello un crédito de CONAFOR. En la vaquereada participaron ocho vaqueros, de los cuales sólo dos eran ejidatarios –un kiliwa y un mestizo- cuatro de ellos avecindados –dos pa ipai, un kiliwa y un mestizo- y dos eran vecinos de ranchos colindantes con quienes los kiliwas que organizaron la vaquereada tienen buena relación. Dentro del grupo beneficiado con el crédito ganadero se encuentran cinco ejidatarios, de los cuales cuatro son kiliwas y de ellos tres son mujeres. La participación de las mujeres en esta ocasión limitó a acompañar a los vaqueros el primer día, a preparar los alimentos y a colaborar económicamente.

Los organizadores de la vaquereada visitaron a los involucrados, en el Ejido y en el Valle de la Trinidad, para reunir los fondos económicos necesarios y para informarles de las actividades que realizarían. Posteriormente compraron todo lo necesario para permanecer en el cerro por varios días, principalmente agua y alimentos. Cuando todo esto se compró, los vaqueros se reunieron en el ejido desde donde se trasladaron a caballo al sitio escogido para montar campo, mientras que las mujeres del grupo y los niños terminaron de cargar las camionetas y se trasladaron en éstas al mismo sitio.⁹² En este caso se eligió un rancho que pertenece al Ejido Tepí, aprovechando la participación de un miembro de este ejido en la vaquereada. Las mujeres del grupo, junto con sus hijos, llegaron al sitio elegido en dos camionetas en las que transportaron todo lo necesario para preparar la comida y montar campo. Los vaqueros llegaron alrededor de una hora después, a la hora de comer. A lo largo de la comida e inmediatamente después se aclaró, con la charla, el segundo objetivo de la vaquereada: dar a conocer y discutir los problemas más urgentes del ejido: el parcelamiento, el acceso al trabajo y el cambio de comisariado ejidal.

⁹² Las grandes distancias que normalmente recorren los kiliwas, así como lo accesible que es adquirir un vehículo propio debido a la cercanía con la frontera, ha hecho que la mayoría de ellos tengan al menos un coche propio. Debido a la necesidad de trasladarse muchos kiliwas empiezan a manejar desde los 10 o 12 años de edad.

¡Ahí vienen los vaqueros!



Fotografía: Eva Caccavari Garza

En fechas anteriores a la realización de la vaquereada, el presidente y el tesorero del Ejido Tribu Kiliwas organizaron reuniones en el Valle de la Trinidad a espaldas de la Asamblea Ejidal. En estas reuniones algunos ejidatarios contrataron ingenieros para medir parcelas individuales, iniciando con ello el parcelamiento del ejido sin contar con la aprobación de la Asamblea Ejidal. Uno de los ejidatarios participantes en la vaquereada, había asistido a estas reuniones, comprometiéndose con los ingenieros para que éstos delimitaran su parcela. Las irregularidades⁹³ ocurridas para llevar a cabo las mediciones propiciaron que este ejidatario lo consultara con sus familiares cercanos en el espacio de la vaquereada. Esto dio pie a una fuerte discusión en la que participaron todos los asistentes – independientemente de su calidad de ejidatarios o de su filiación étnica- quienes expresaron su opinión respecto a las actividades impulsadas por el comisariado ejidal para lograr el parcelamiento del ejido a espaldas de la Asamblea y de los habitantes del mismo.

En el espacio de la vaquereada fue posible, en primer lugar, dar a conocer a los participantes que algunos miembros del comisariado ejidal estaban promoviendo estas reuniones. Por otro lado, como resultado de la discusión generada, la decisión de los ejidatarios participantes respecto al parcelamiento del ejido fue cuestionada, logrando finalmente llegar a un acuerdo y a una postura en común contraria al parcelamiento, en la

⁹³ Debido a que el procedimiento de medición se hizo a espaldas de la asamblea ejidal los trabajos de medición se complicaron y los ingenieros no cumplieron –o no habían cumplido al realizarse la vaquereada- con las fechas que habían acordado para llevar a cabo la medición

que se incluyó la opinión de los vecindados que participaron en la vaquereada y que días más tarde fue expresada en la Asamblea Ejidal. El acuerdo tomado en la vaquereada impidió temporalmente que se continuara con la realización de los trabajos de deslinde y medición de parcelas individuales, pues los participantes dejaron al descubierto las acciones del presidente y tesorero del ejido y se opusieron a que se hiciera la medición mientras no se contara con la aprobación de la asamblea para parcelar el ejido.

Otro de los temas tratados durante la vaquereada fue la elección de nuevas autoridades del comisariado ejidal. Salvo que la Asamblea Ejidal decida destituirlos, los miembros del comisariado ejidal y la junta de vigilancia permanecen en funciones por tres años. Generalmente las elecciones confrontan a dos planillas que se integran durante la asamblea ejidal en la que tiene lugar la elección de nuevas autoridades. Como se ha señalado, en la asamblea ejidal participan únicamente los ejidatarios pues se prohíbe incluso la entrada de familiares de los mismos, de modo que los vecindados no participan de forma directa en la elección de autoridades.

En esta vaquereada los kiliwas –independientemente de su calidad de ejidatarios– propusieron a posibles candidatos para integrar una planilla en las elecciones que tendrían lugar un mes después. Se plantearon algunas estrategias a fin de garantizar su triunfo, así como para evitar que el tesorero del ejido manipulara la votación presionando a los ejidatarios que tienen créditos abiertos en su mercado de abasto, pues de acuerdo alguno de los participantes en la vaquereada: “No se vale que los que quieren ser comisariados compren a la gente. Que si votas por mí, yo te voy a dar un dinero, un crédito; ellos compran los votos y así no debería de ser (R. Espinoza, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).” Finalmente, otra de las cuestiones que se trató en la vaquereada fue la contratación de palmilleros. Uno de los participantes en la vaquereada era jefe del grupo de trabajo y había sufrido presiones de otros ejidatarios y del tesorero del ejido para contratar o despedir trabajadores. Al jefe del grupo de trabajo corresponde comunicar personalmente a los trabajadores las decisiones que toman los miembros del grupo de trabajo, muchas veces sin el respaldo abierto de quienes las promueven. La discusión respecto al trabajo permitió acordar que las decisiones del grupo de trabajo debían comunicarse por escrito a los palmilleros.

Como resultado de esta reunión en el espacio abierto por la vaquereada, se llegó a acuerdos respecto a tres aspectos importantes en la vida del ejido: evitar en lo posible parcelamiento, llevar un registro escrito de los acuerdos tomados por el grupo de trabajo y, finalmente, la posible conformación de una planilla para las elecciones de comisariado. Los acuerdos que se tomaron en el espacio de la vaquereada permitieron a los ejidatarios kiliwas que participaron, presentar una postura uniforme cuando se llevó cabo la Asamblea Ejidal en la que se discutió el parcelamiento del ejido; por otro lado ofreció opciones al jefe de trabajo a fin de establecer mecanismos más claros respecto a la contratación o despido de palmilleros, limitando en cierta medida el poder del tesorero del ejido para controlar el acceso al trabajo; por último se iniciaron las acciones relacionadas con la elección del nuevo comisariado ejidal.

* * *

A lo largo de su historia de contacto con los nuevos pobladores, los kiliwas han desarrollado distintas estrategias de resistencia y negociación, a fin de proteger su territorio y con éste sus formas de vida; durante el periodo misional y el del poblamiento civil de la península, los grupos yumanos respondieron mediante el repliegue o el reacomodo territorial, a través de la fuga, el hurto, el boicot o la intriga, o bien recurriendo a la resistencia activa que incluyó el ataque armado a los pobladores y a sus propiedades; en gran medida, estas formas de resistencia se sustentaron en la flexibilidad de sus fronteras socioterritoriales y en su conocimiento del territorio. A partir de la aplicación de la reforma agraria dentro del que fuera su territorio, la flexibilidad de la territorialidad de los yumanos se transformó, de modo los miembros de estos grupos fueron obligados a recurrir a otros mecanismos de negociación y resistencia. En este contexto, los kiliwas iniciaron un complejo proceso de resistencia creativa y cotidiana, que les ha permitido hacer frente al despojo territorial, actualizar su territorialidad y fortalecer su etnicidad integrando nuevos referentes y prácticas a sus conocimientos, definiciones y prácticas tradicionales. Así, en el último cuarto del siglo XX, entre los mecanismos de resistencia utilizados por los kiliwas se encuentra la petición jurídica del reconocimiento de sus derechos agrarios, la simulación estratégica de su cultura objetivada, así como recurrir a nuevos usos y apropiaciones del territorio, a través de la figura de avecindados. Estos mecanismos han permitido el surgimiento de nuevos espacios de socialización y participación al margen del control del

Estado o de los nuevos ejidatarios, como es el caso de las vaquereadas. Sin lugar a dudas la implementación de nuevos mecanismos de lucha por parte de los kiliwas ha impactado en la construcción de su etnicidad.

5. LOS CONFLICTOS INTERNOS Y LOS NUEVOS DILEMAS DE LA ETNICIDAD

Como resultado de su lucha agraria, los kiliwas han adquirido la capacidad de absorber y resignificar, a partir de su experiencia y necesidades, las definiciones y mecanismos impuestos por el Estado mexicano a través de la SRA y el INI. La noción de antigua comunidad indígena, la objetivación estratégica de su cultura y el contar con un espacio social oculto, donde significar y expresar su disidencia, son tres elementos que les han permitido integrar su movilidad, su dispersión y su organización social a través de linajes, a las definiciones gubernamentales y académicas, asociadas con el comunitarismo indigenista. Esto ha dado por resultado la construcción de una colectividad fuerte, e igualmente flexible, que les ha permitido hacer frente a las nuevas amenazas sobre su territorio, así como controlar, en cierta medida el acceso a sus recursos.

Sin lugar a dudas, integrar las definiciones y discursos oficiales a sus prácticas y experiencias históricas y cotidianas ha impactado en la configuración de la identidad étnica de los kiliwas. De este modo, su etnicidad engloba no sólo diferencias culturales que son resultado de su historia y sus peculiaridades, sino que refleja y expresa un conflictivo proceso de construcción social en el que han intervenido tanto los kiliwas, como el Estado, los antropólogos y la sociedad dominante, actores cuyos intereses y proyectos están sujetos al devenir histórico en un contexto mucho más amplio. En ese sentido la etnicidad kiliwa integra múltiples referentes, que adquieren relevancia y visibilidad en relación con los intereses, circunstancias y contexto de los kiliwas, quienes por lo demás no constituyen un bloque homogéneo o monolítico.

Considero que la organización social de los kiliwas y la relación que mantienen con su territorio son dos elementos interrelacionados que reflejan este conflictivo proceso de construcción social de su etnicidad, así como del carácter disputado, dinámico y flexible de este proceso. Esta perspectiva está en contraposición con aquellas definiciones que, vinculando lo étnico a criterios rígidos, inmutables o establecidos a priori, pronostican la futura e inevitable extinción de los kiliwas. Es esta la discusión que abordo en este capítulo.

5.1. Los linajes comunitarios kiliwas

Como se ha venido señalando, a partir de la aplicación de la reforma agraria dentro de su territorio, los kiliwas debieron sujetarse a los modelos comunitarios de organización y de tenencia de la tierra. A partir de su lucha agraria, los miembros de este grupo lograron adaptar estos modelos a su propia organización a través de linajes segmentarios y familias extensas, como una forma de asegurar su sobrevivencia tanto cultural como física. Ello ha supuesto la creación de nuevas formas de organización política en las que se “combinan la estructura y contenido de formas antiguas con nuevas realidades sociales y políticas (Stephen, 1990: 123)”.

Como se ha venido señalando, la territorialidad de los kiliwas se sustentó en la organización social a través de bandas y linajes que controlaban de forma relativamente exclusiva el acceso a un determinado territorio y a sus recursos (Magaña, 2009, 1997; Cariño, 2000; Echenique, 1991). Durante las primeras décadas del siglo XX Meigs refirió la existencia de 13 *ichupu* o linajes kiliwas, que estaban conformados por un conjunto de *maselkwa*, o grupos familiares, asentados en parajes específicos. A lo largo del tiempo esta forma de organización ha permanecido, adaptándose y transformándose atendiendo a las nuevas realidades políticas y sociales de este grupo.

Una de las transformaciones más importantes y dramáticas de la organización del sistema de linajes segmentarios entre los kiliwas, a partir de su historia de contacto, ha sido la desaparición de la mayoría de éstos, pues, de los 13 linajes cuya existencia reportó Meigs (1939) en la década de 1930, sobreviven solamente dos: los Uchurte, representados únicamente por José Uchurte, y los Espinoza. Los Espinoza se encuentran divididos entre las dos familias más numerosas que conforman este linaje: los Espinoza Álvarez y los Fardlow Espinoza. Es decir que, si bien la mayoría de los linajes kiliwas han desaparecido, aquellos que persisten siguen organizándose de manera segmentaria y estableciéndose de forma dispersa.

Por otro lado, el carácter patrilineal de los linajes se ha alterado. Originalmente la pertenencia a un *maselkwa* o a un *ichupu*, se transmitía a través de los padres y los abuelos (Meigs, 1939), en la actualidad, sin embargo, los miembros de las distintas familias kiliwas

reclaman su adscripción étnica por la vía materna, más que apelando a vínculos de carácter patrilineal:

Yo soy de ascendencia kiliwa, aunque mi abuelo era gringo. La diferencia de ser kiliwa es la genealogía. Mi abuela era nacida de ahí, mi mama nació allá y uno igual pues (Alfonso Thing Fardlow, abril 2009, Ensenada).

Soy kiliwa porque soy hijo de una kiliwa, mi abuela es kiliwa, crecí en Kiliwas, tengo costumbres de kiliwa, aunque no hablo kiliwa, lo entiendo. Ser kiliwa es un orgullo, aunque a muchos les da pena. (Jairo Álvarez, abril 2009, Ensenada).

De acuerdo con Ralph Michelsen esta situación –que se expresa en la matrilocalidad- es resultado de la mezcla de las mujeres yumanas con hombres sin esta filiación étnica. La unión de mujeres kiliwas con miembros de otros grupos –yumanos, norteamericanos o mexicanos-, fue un hecho frecuente por lo menos desde de la segunda mitad del siglo XIX, y sigue siendo una práctica común. Así, Leonor Fardlow señala:

Pos yo me casé con un mexicano, porque todos en kiliwas somos parientes, y yo no me quería casar con un pariente, si hay muchos que no son de nosotros, que no son parientes, pos mejor con uno de fuera (Leonor Fardlow, abril 2009, Ensenada).

También Sara Álvarez, nieta de doña Leonor refiere esta situación:

Mi hijo es igual que yo, yo soy hija de una kiliwa y un pa ipai y mi hijo igual, porque yo soy kiliwa y su papá es pa ipai. Yo nunca he sido ejidataria, pero sí sé de allá, de cómo se vive allá en el rancho, porque de chicos un tiempo allá vivimos, porque mi abuela es kiliwa, mi mamá es kiliwa (Sara Álvarez, abril 2009, Ensenada).

Este hecho ha sido favorecido también por la separación de los varones respecto de la familia, debido a su migración o a su fallecimiento, “en tales casos, y hay muchos, los descendientes [...] reclaman afiliación con el chumul⁹⁴ materno (Michelsen, 1991: 154)”. Paulatinamente, estas transformaciones han colocado a la mujer en una situación que desafía el carácter patriarcal que se atribuye a los grupos indígenas, propiciando que gradualmente se refuerce el papel de las mujeres en la conservación de la cultura y la legitimación de la lucha agraria (Garduño 2010a).

En tercer lugar, debido a la conformación de ejidos dentro del territorio que ocupaban, los miembros de los linajes y familias extensas kiliwas fueron despojados de muchos de los parajes y fuentes de agua con los que estaban asociados tradicionalmente:

⁹⁴ El chumul es un término equivalente al linaje o ichupu.

Con eso de los ejidos nos fueron quitando mucho terreno, el lugar donde yo vivía de chamaca ya no quedó con nosotros, ni otros lugares tampoco, así que ya no era igual, ya no es igual y pos por eso muchos se fueron, nos fuimos (Victoria Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

Mujeres kiliwas



Fuente: APCE

Antes de la aplicación de la reforma agraria, los miembros de estos dos linajes se encontraban distribuidos dentro del territorio en torno a aguajes. Contra los intentos por congregarse a los kiliwas en torno a la zona urbana del ejido, ellos han preferido mantener sus patrones dispersos de asentamiento, a pesar de no poder regresar a los parajes que anteriormente ocupaban.

La reducción territorial a la que fueron sometidos los kiliwas no redundó en que los miembros de este grupo renunciaran a su movilidad o dispersión; por el contrario, muchos kiliwas respondieron al despojo territorial, ampliando su rango de movilidad, dispersándose individualmente o en grupos familiares. Algunos kiliwas permanecieron en sitios cercanos a Arroyo de León, mientras que otros se trasladaron a sitios cada vez más lejanos, como San Vicente, en el Valle de Guadalupe, o Santo Tomás, así como a las ciudades de

Ensenada y Mexicali, donde resultaba más sencillo conseguir empleo y así enfrentar la escasez:

Como no había trabajo en ninguna parte y siempre me gustó trabajar me fui a la Calentura, cerca de San Vicente, donde estuve trabajando con una tía. De ahí me fui a San Quintín, donde hacía queso, pa venderle a los del otro lado y ahí me estuve hasta que me fueron a buscar mis sobrinas y me vine de vuelta al ejido (Victoria Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

TABLA No. 8. DISTRIBUCIÓN DE LAS FAMILIAS KILIWAS EN 1969	
Familia	Paraje
Espinoza Cañedo	La Parrita, El Jonuco, La Cieneguita, El Aguaje del Burro, Valle del Picacho
Espinoza Montaña	El Cuatro
Espinoza Álvarez	El Cuatro
Espinoza Higuera	El Jonuco
Uchurte Espinoza	La Parra
Fuente: Elaboración propia con base en AGA, Exp. 23/ 29 164	

El lugar en el que se establecieron los miembros de los principales linajes entre 1960 y 1980, da cuenta de la vigencia de su sistema de organización durante este periodo, así como de la importancia de la dispersión del grupo como un mecanismo de sobrevivencia frente a la escasez. Los miembros del linaje Uchurte se establecieron en La Parra, paraje cercano a Arroyo de León; por su parte, el linaje Espinoza, numéricamente más extenso, se dispersó, principalmente en dos grupos familiares, separándose los descendientes de Reyes Espinoza Montaña y los de Josefa Espinoza Cañedo. Los primeros, la familia Espinoza Álvarez, se establecieron de forma predominante en el Valle de la Trinidad, área que los kiliwas consideraban como parte de su territorio:

Nosotros todavía vivimos allá en el Valle de la Trinidad. Ahí estuvimos viviendo mucho tiempo y después nos vinimos otra vez para acá. Y dice mi mamá que pos antes ellos, con su papa se iban para el Valle y acampaban dos o tres días. Así fue como se fue quedando gente en el Valle, todo el tiempo han vivido kiliwas allá. Porque mucho mas antes, pos yo creo que ni nacíamos nosotros, el valle de la Trinidad era de los kiliwas (Elías Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

Paralelamente, los descendientes de Josefa Espinoza, la familia Fardlow Espinoza, se trasladaron a sitios más alejados del que fuera su territorio tradicional, estableciéndose de forma predominante en la ciudad de Ensenada, como lo muestran los testimonios de

algunos de ellos:

Yo nací en rancho Mike, crecí en el rancho y luego anduve por muchos lados trabajando, hasta que ya me quedé en Ensenada, aquí nacieron mis hijos, aquí vivimos, luego regresamos a Kiliwas, pero estaba muy solita allá, entonces vendí mi derecho y ya me vine pa' tras (Leonor Fardlow, abril 2009, Ensenada).

Los kiliwas, al igual que otros yumanos, que radican en la ciudad de Ensenada, han mantenido sus patrones dispersos de asentamiento y, a diferencia de otros grupos indígenas que viven en el estado, no han conformado unidades territoriales claramente distinguibles, apelando a su costumbre de vivir alejados unos de otros:

Cuando vine a vivir a Ensenada estuve un tiempo en casa de mi hijo, pero pues yo ya me impuse a estar sola y para no enfadarme, ni enfadarlo pos mejor me fui a vivir a una casita que es de una sobrina que está en Estados Unidos. Es que a nosotros, más nos gusta estar solos, mejor estamos todos regados y ya cuando queremos pos nos visitamos (Sandra Aros, abril 2009, Ensenada).

A pesar de los cambios trascendentes que han experimentado los kiliwas, la dispersión de recursos sigue siendo una constante en la vida de la mayoría ellos, principalmente de aquellos cuya subsistencia está relacionada a las actividades productivas que se han promovido en el ejido en torno al corte y procesamiento de la palmilla. Estas dos actividades se realizan en sitios que están bastante alejados entre sí; la organización del trabajo en ambos casos descansa en formas de trabajo y participación asociadas a cooperativas. A través de su movilidad y dispersión, los kiliwas han logrado flexibilizar estas formas de organización, ligadas al comunitarismo indigenista, para hacerlas compatibles con su sistema de linajes segmentarios y familias extensas y asegurar así su acceso a recursos ahora escasos.

Los miembros de las dos principales familias del linaje Espinoza se han establecido en los dos sitios donde tienen lugar las actividades relacionadas con la explotación de palmilla. La familia Espinoza Álvarez radica, de manera predominante, en el Ejido Tribu Kiliwas y en el Valle de la Trinidad; esto les permite emplearse como cortadores de palmilla. Por otro lado, los miembros de la familia Fardlow Espinoza, radican principalmente en Ensenada, ciudad en la que se localiza la planta procesadora de palmilla UPRONADE.

Casa Kiliwa en la ciudad de Ensenada



Fotografía: Eva Caccavari Garza

Al ser mayoría en el ejido pese a que no todos ellos son ejidatarios, los miembros de la familia Espinoza Álvarez controlan de forma cotidiana el acceso al trabajo en el corte de palmilla. En el corte de palmilla participan de forma predominante los ejidatarios kiliwas y sus familias, organizados en un grupo de trabajo que cuenta con un jefe de grupo. El grupo de trabajo está conformado por 12 trabajadores, sin embargo, en la actualidad no todos son ejidatarios. Este grupo de trabajo decide el número de trabajadores adicionales que deben emplearse en el corte de la palmilla. Los ejidatarios que no viven en el ejido pueden asignar a un trabajador que los supla, dando aviso al jefe de grupo. La contratación y el pago a los trabajadores ha sido una situación muy conflictiva, pues más allá de la condición de ejidatarios, predominan las relaciones familiares al momento de determinar a quién se contrata y cuánto se le paga:

Hay un grupo de 12 trabajadores palmilleros. Unos son kiliwas y otros no. Luego no a todos nos quieren dar trabajo, aunque seamos kiliwas, aunque seamos ejidatarios. La cosa es que los del grupo están ganando más que los trabajadores y trabajamos iguales. Eso está mal, porque mira, yo te voy a decir una cosa: la yuca es de los indios, eso nos pertenece a los indios y está mal que venga gente de fuera y se aproveche (R. Espinoza, mayo 2009, Valle de la Trinidad).

Día de corte de palmilla en el Ejido Tribu Kiliwas

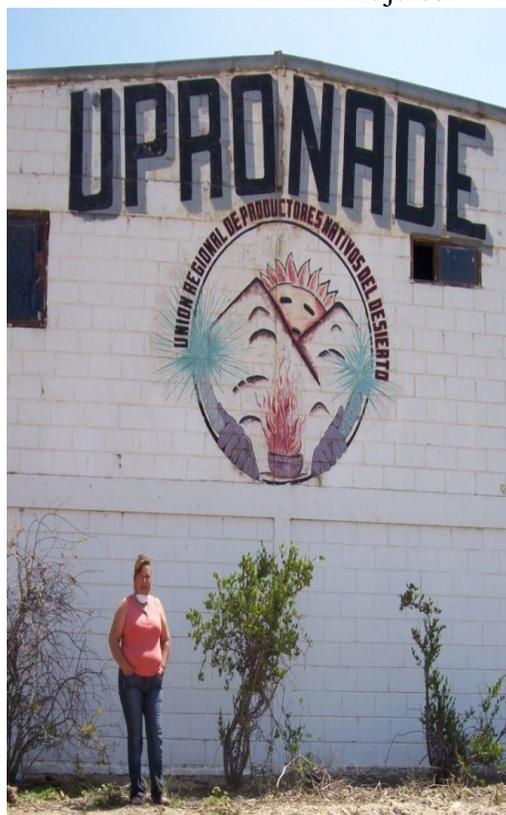


Fotografía: Eva Caccavari Garza

En contraste, los miembros de la familia Fardlow Espinoza y algunos ejidatarios kiliwas que vendieron sus derechos agrarios o que nunca los han tenido, radican principalmente en la ciudad de Ensenada. A partir de 1998, se estableció en comodato una planta procesadora de palmilla, en las afueras de esta ciudad, a fin de beneficiar a los indígenas involucrados en esta actividad. De acuerdo con Alfonso Thing, (2009, Ensenada,) a pesar de la conveniencia de instalar esta planta procesadora cercana a los poblados yumanos donde se extrae la palmilla, los conflictos entre grupos y familias propiciaron que ésta se instalara a varios kilómetros de los mismos. Muchos de los kiliwas que no radican en el ejido laboran en esta empresa, ocupando incluso cargos en la mesa directiva. La posibilidad de emplearse en UPRONADE les ha permitido a muchos kiliwas mantener sus lazos entre ellos y con quienes habitan en el ejido, a pesar no contar con un derecho agrario –y pese a vivir fuera del ejido.

En la actualidad la mesa directiva de UPRONADE está en manos de los yumanos, sin embargo, el Ejido Tribu Kiliwas no vende la palmilla a esta empresa. Algunos ejidatarios arguyen que UPRONADE no ha podido asegurar los mejores precios en la compra de palmilla, sin embargo, es de llamar la atención que los miembros de cada una de las dos principales familias kiliwas confrontadas han logrado controlar de forma predominante las dos principales fuentes de recursos y de acceso a empleo que, además se hallan físicamente alejadas entre sí.

Mujeres kiliwas en UPRONADE



Fotografía: Eva Caccavari Garza

En el Ejido Tribu Kiliwas la familia Espinoza Álvarez es mayoría, y a pesar de no contar en la actualidad con ningún miembro en el Comisariado, su presencia predominante –como ejidatarios, pero sobre todo como vecindados- les ha permitido controlar el acceso al trabajo y decidir dónde vender la palmilla, ignorando el acuerdo existente con la empresa UPRONADE. A pesar de haber vendido sus derechos agrarios los miembros de la familia Espinoza Álvarez, descendientes de Reyes Espinoza Cañedo, han logrado controlar, de forma relativamente exclusiva, el acceso a recursos y al trabajo dentro del Ejido, situación para la que aprovechan sus vínculos con ejidatarios no kiliwas que tienen una mejor posición económica. Por otro lado, los descendientes de Josefa Espinoza Cañedo, principalmente los Fardlow Espinoza, han logrado retener el control dentro de UPRONADE, evidenciando y dando vigencia a la organización a través de linajes y familias semihostiles entre sí, que se encuentran en competencia por recursos escasos.

Finalmente, la dispersión y la movilidad que caracterizan a los kiliwas, les han permitido no sólo hacer frente a la creciente escasez de recursos, sino mantener y actualizar, sus lazos tanto entre ellos, como con su territorio. La obligación de participar en

las asambleas ejidales, así como la necesidad de mantenerse en contacto con sus familiares, hace que los ejidatarios kiliwas se trasladen constantemente desde el Valle de la Trinidad o desde Ensenada al ejido. Los kiliwas –ejidatarios o no- que viven en el ejido también se trasladan constantemente, en algunos casos para acceder a servicios, para participar en eventos culturales, acudir a instancias gubernamentales diversas o visitar a sus familiares, con quienes a pesar de la distancia física mantienen un contacto regular:

Nosotros aquí nos movemos, como lo dice la historia, como grupo nómada. Vamos y venimos, vamos y venimos. Si venimos de Ensenada y llegamos aquí [al Ejido Kiliwas], aquí nos quedamos. Si vamos a Ensenada, a los de allá los visitamos, a veces nos quedamos ahí con ellos cuando andamos así, haciendo un trámite en Ensenada. Y así andamos, así nos movemos todos (Elías Espinoza, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

La presencia de avecindados kiliwas en el Ejido, la persistencia de sus vínculos atendiendo a la organización a través de familias y linajes semihostiles entre sí, así como la incorporación de nuevos ejidatarios mediante la compra-venta de derechos agrarios han provocado que el acceso a recursos y a trabajo resulte una situación en extremo conflictiva que impacta en el funcionamiento del Ejido y en la subsistencia de los kiliwas, sean o no ejidatarios. Más allá de su condición de ejidatarios, el acceso a los recursos del ejido, al trabajo e incluso el lugar de asentamiento elegido por los kiliwas sigue dependiendo en gran medida de los vínculos y conflictivas alianzas entre familias respondiendo a la dispersión o concentración de recursos.

5.2. Los nuevos dilemas de la etnicidad

No existe una manera homogénea de ser kiliwa. A partir de la aplicación de la reforma agraria se instituyó como única forma de identidad territorial de los indígenas, aquella ligada al espacio físico y cultural de una comunidad. La imposición de este nuevo espacio identitario entre los kiliwas, resultó una confrontación a su identidad sustentada en identificaciones territoriales a partir de linajes y familias extensas. Los kiliwas no adoptaron pasivamente las nuevas definiciones, sino que emprendieron un proceso de resistencia que les permitió integrar los referentes identitarios impuestos por el Estado a sus propios espacios y definiciones de identidad étnica.

Esta situación está en concordancia con lo señalado por Stephen (1990), respecto a que los esfuerzos por incorporar o asimilar grupos a un todo mayor en términos culturales, económicos o sociales han generado procesos inversos, de oposición, en los que se produce una intensa conciencia colectiva, dando por resultado la existencia de identidades étnicas persistentes (Stephen, 1990). Considero que la persistencia de la identidad étnica kiliwa se sustenta en su capacidad para integrar múltiples referentes, ya esto le ha dado un carácter flexible y permite explicar la relevancia que adquieren los distintos referentes identitarios en los múltiples espacios sociales, políticos y culturales en los que los miembros de este grupo participan, dando a su identidad étnica un carácter situacional.

Entender la conformación actual de la etnicidad kiliwa implica atender a tres factores: la persistencia de su identidad a través de los referentes del linaje y el paraje, la incorporación del espacio identitario a partir de la noción de comunidad y, finalmente a la lucha que este grupo emprendió para defender su territorio como espacio utilitario, pero principalmente como espacio de identificación étnica. A partir de estas consideraciones es posible entender los conflictos que existen al interior del grupo para definir su identidad; además esto permite entender que, a pesar de los conflictos internos en torno a la definición de la identidad étnica, los miembros de este grupo se consideran a sí mismos como miembros de una comunidad indígena, en sus interacciones con el Estado o frente a los grupos blancos o mestizos. Finalmente, la lucha agraria de los kiliwas les permitió integrar a su definición de identidad étnica, no sólo rasgos culturales compartidos, sino intereses comunes que son resultado de sus relaciones con otros grupos con quienes se encuentran en permanente disputa territorial. De este modo la definición de la identidad étnica de los kiliwas a partir de la noción de antigua comunidad indígena, no remite a la ocupación permanente de un espacio físico y delimitado, sino a la creación de un nuevo espacio identitario que integra tanto diferencias culturales, como definiciones externas y factores de índole político.

Al interior del grupo kiliwa, la comunidad como espacio identitario creado por el Estado está filtrado por su organización social a través de linajes segmentarios y familias extensas. Esta situación se refleja en la relevancia que dan los miembros de las dos principales familias kiliwas a los aspectos que el Estado mexicano atribuyó a las comunidades indígenas: vivir dentro del un espacio físico claramente delimitado y ser

depositario de elementos culturales distintivos fácilmente observables, como el conocimiento de la lengua o la fabricación de artesanías. En la actualidad, entre los kiliwas, existen principalmente dos posturas divergentes respecto a la definición de su identidad étnica. Para los miembros de la familia Espinoza Álvarez, quienes radican predominantemente dentro del territorio del ejido, el lugar de residencia es uno de los elementos más importantes que determinan su identidad y su membresía étnica. Por su parte, para los miembros de la familia Fardlow Espinoza, establecidos mayoritariamente en la ciudad de Ensenada, el conocimiento de la cultura tradicional y las costumbres – asociada generalmente al conocimiento de la lengua y de prácticas ancestrales- es el elemento que destacan para afirmar su pertenencia étnica.

Los aspectos a los que dan relevancia los miembros de las dos familias kiliwas más numerosas reflejan su relación con distintas instancias gubernamentales, cuya cercanía les permite acceder a diferentes tipos de recursos. Ello explica que la relevancia que cada familia da a aspectos como el lugar de residencia o la lengua, responda en cierta medida a las definiciones gubernamentales de cultura, tradición e identidad étnica, así como a la relación que tiene cada familia con las distintas instancias gubernamentales. Por un lado, los kiliwas que habitan en el ejido hacen especial énfasis en la importancia que tiene en la configuración de la identidad vivir dentro de su territorio tradicional, como circunstancia clave que les permite estar al tanto de los problemas, haber convivido con los más viejos y conocer las costumbres de antes, como lo ejemplifica el testimonio de Alondra Arballo:

No sé exactamente qué me hace kiliwa, yo creo que estar aquí, en parte por la tierra. Yo siempre he vivido aquí. Bueno si me fui, a Mexicali, pero no me gustó y me regresé. Dije no yo no soy de aquí, yo soy de Kiliwas, y me vine pa acá otra vez, aquí a mi tierra (Alondra Arballo, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Para este grupo de kiliwas, aquellos que viven fuera del ejido tienen poco interés en su tierra, en sus gentes, por lo que incluso han cuestionado su membresía étnica:

Las gentes que están allá, en el ejido, dicen que ellos son kiliwas porque ellos viven allá y que los que no vivimos ahí somos blancos. A nosotros nos dicen: ‘ustedes son blancos porque viven en la ciudad, y no saben cómo vivimos’ (Alonso Thing Fardlow, abril 2009, Ensenada).

Por otro lado, para los kiliwas que no viven en el ejido, el conocimiento de la cultura, las tradiciones, las artesanías y en general de las “costumbres de antes”, son un

factor muy relevante de su etnicidad, que predomina sobre el lugar de residencia que eligen. En este sentido cabe destacar la experiencia de doña Leonor Fardlow quien, tras haber vendido su derecho agrario, vive en la ciudad de Ensenada. En la actualidad doña Leonor es una de las principales depositarias del conocimiento, la historia y la cultura kiliwas. Además, al ser bilingüe y estar alfabetizada ha podido contribuir enormemente en la conservación y rescate de la cultura tradicional y la tradición oral, igualmente es la única que elabora alforjas de cuero y muñecas. Su conocimiento de estos aspectos de la vida de los kiliwas refuerza su pertenencia étnica, y además le ha valido el reconocimiento de diversas instituciones como la CDI estatal, la UABC o CUNA, a pesar de que no vive en el Ejido Tribu Kiliwas y no tiene un derecho agrario.

A pesar de los conflictos que existen entre los miembros de las dos principales familias kiliwas en torno a la definición de su identidad y a la relevancia que adquieren los dos principales referentes que cada una de ellas esgrime, frente a otros grupos los kiliwas se presentan como miembros de una comunidad indígena armónica; según lo señala Julia Uchurte, por ejemplo:

Esos sí, los kiliwas son muy unidos pa' los trabajos, que si hay un trabajo entre todos sacan el trabajo, aunque estén peleados se ayudan. No se dejan uno sólo que trabaje, si ellos tienen troque o algo le ayudan al otro. Ellos no muy fácil se dejan; son poquitos pero son muy unidos, es lo que ellos tienen, que se dan la mano unos con otros (Julia Uchurte, mayo 2009, Santa Catarina).

Aunque en la actualidad hay sólo cinco hablantes de kiliwa y únicamente tres de ellos radican dentro territorio del ejido⁹⁵ y pese a que la mayoría de los kiliwas no radican en el ejido, frente a otros actores, los kiliwas al igual que el resto de los yumanos consideran que “el miembro ideal de una comunidad yumana es aquél que vive en esa comunidad, habla la lengua nativa de esa comunidad y tiene relación consanguínea con alguna de las familias que habitan dentro de la misma (Garduño, 2010a: 121)”. Desde esta perspectiva, frente al conocimiento de la cultura o frente al lugar de residencia, son los lazos familiares los que predominan al momento de afirmar la filiación étnica de los miembros de este grupo, como lo comenta Diana Espinoza:

⁹⁵ Los cinco hablantes de kiliwa son Hipólita Espinoza Higuera, su hijo Eusebio Álvarez Espinoza, su sobrino Leandro Martorel Espinoza, su prima Leonor Fardlow y José Uchurte Espinoza. Leandro Martorel, José Uchurte y Leonor Fardlow vendieron su derecho agrario. José Uchurte y Leonor Fardlow no viven en el Ejido. Todos son mayores de 50 años.

Nosotros tenemos nuestra familia, nuestros parientes. Ellos son los verdaderos; los kiliwa, kiliwa, son Churi, Polita, los originales, originales. Pero yo también me considero kiliwa, porque conozco las tradiciones y eso, aunque yo no hable la lengua, aunque seamos mezclados, yo sí me siento kiliwa porque somos familia todos (Diana Espinoza, mayo 2009, Valle de la Trinidad)

También Marcelino Martorel expresó esta impresión:

Aquí todos somos familia, todos somos primos, hermanos, todos somos una familia. Luego entre todos se echan unos contra otros, y es lo que no entiendo, porqué no se quieren si somos uno solo, si somos una familia. Yo todo el tiempo se los he dicho, si todos estamos unidos, somos uno solo y es más fuerte la cosa. Necesitamos ponernos de acuerdo con lo que queremos. Unidos hacer el esfuerzo para recuperar lo que es de nosotros, la tierra y las tradiciones y todo eso (Marcelino Martorel, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Los conflictos que involucran a los kiliwas con otros actores ha provocado que, más allá de los conflictos que existen entre los kiliwas para definir la relevancia que distintos referentes tienen en la configuración de su identidad étnica, los kiliwas exalten como componente fundamental, sus vínculos familiares.

Además, considero que como resultado de su lucha agraria y del reconocimiento de la diversidad cultural por parte del Estado, la identidad étnica y las diferencias culturales que existen entre los kiliwas y otros grupos han sido positivamente valoradas por los miembros de este grupo, en la actualidad para la mayoría de los miembros de este grupo, “es un orgullo ser kiliwa”; para la mayoría de ellos “ser indio es un orgullo”. Esta situación no siempre fue así, pues de acuerdo con Leonor Fardlow, ella decidió no enseñar el kiliwa a sus hijos para evitar que fueran discriminados:

Mis hijos no saben kiliwa porque yo nunca les enseñé. Yo pensaba a dónde van a ir, con quien van a platicar, se van a reír de ellos, ni trabajo van a conseguir cuando digan que son indios. De las discriminaciones contra nosotros yo oí mucho, que los indios son esto, son lo otro. Pero pos está mal porque los indios somos los meramente mexicanos, sabemos más cosas de la antigüedad, artesanías, tenemos más costumbres de la antigüedad (Leonor Fardlow, abril 2009, Ensenada).

La posibilidad de acceder a becas, su participación en eventos culturales a nivel estatal y nacional, su lucha agraria, han sido elementos que han influido en la valoración positiva de la identidad étnica entre los kiliwas, así como en su interés por el rescate de la cultura tradicional y de su pasado. Esta situación ha sido fortalecida con la actual lucha agraria de los kiliwas. Como parte de su defensa de su territorio algunos miembros de este grupo han recurrido, a diversas instancias (nacionales e internacionales) que exaltan y

reconocen el valor de la diversidad cultural y el derecho de los grupos indígenas a tener el control y la propiedad sobre su territorio tradicional.⁹⁶ Esto se refleja en el testimonio de Elías Espinoza, quien afirma:

Es que la nueva ley de la ONU protege el territorio de los indígenas. Nosotros sí estamos informados de nuestros derechos. Nosotros ya hemos ido a cursos, a reuniones con el gobierno, ya estamos informados. No porque seamos indios no tenemos derechos, porque somos indios el gobierno más tendría que protegernos (Elías Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

Integrar las definiciones externas de la identidad étnica, con sus propios referentes identitarios y con su lucha agraria, ha dado a la identidad de este grupo un carácter plástico y flexible que desafía las nociones y definiciones rígidas de lo étnico. Así ser miembro de una comunidad no significa renunciar a la movilidad o a la dispersión que caracteriza a los kiliwas, como lo señala una de ellas:

Yo nací en Ensenada, luego nos buscaron para qué nos fuéramos a vivir al rancho [al Ejido Tribu Kiliwas]; como no había mucho trabajo allá, me fui a Estados Unidos. En Chulavista duré año y medio y después me regresé pa trás, viví entonces en Real del Castillo Viejo, pero luego me regresé al Valle de la Trinidad, luego me fui, de vuelta a Kiliwas, porque siempre tuve mi casita propia allá, siempre la he tenido, pos allá es mi tierra. Luego me fui al Valle de nuevo porque, pues trabajo en Kiliwas no hay mucho. En el Valle trabajé de cocinera y también en el campo. Ahí me compré mi lote, hice mi casita y con eso sigo y con mi rancho, nomás que ora vivo en Ensenada, por UPRONADE, y así, voy vengo. Pero a mí lo indio nadie me lo quita, es un orgullo para mí decir que soy kiliwa, como mi amá, como mi nana Josefa, ellas también anduvieron por varias partes (Sandra Aros, abril 2009, Ensenada).

Independientemente de su lugar de residencia o de su situación agraria con respecto al ejido, para los kiliwas, ser miembros de una comunidad indígena, conocer y difundir su cultura y defender su territorio se han convertido en mecanismos para legitimar su derecho a poseer y a habitar la tierra por la que pelearon sus antepasados:

⁹⁶ Existen diferentes instrumentos jurídicos que reconocen y protegen los derechos indígenas; en México estos incluyen convenios internacionales, así como leyes nacionales y estatales. Dentro de estos se encuentran: El artículo primero de la *Declaración universal de los derechos humanos*; el *Convenio 169 de la OIT* (1989); *La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2007); el *Apartado B* del Artículo 102 de la (1992); el Artículo 4° de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (1992); el Artículo 2° de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*; *La Ley General de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas* (2003) y para el caso específico de los yumanos *La ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California* (2007) (INALI, 2010). La existencia de estos instrumentos no ha supuesto el fin de la discriminación, reconocimiento y ejercicio de los derechos de los indígenas; para más información al respecto puede consultarse el trabajo de Oehmichen (2007), entre otros.

El ejidatario tiene un papel, como dueño de la tierra; pero de cuando yo me acuerdo aquí no había ejido, no había nada, era comunidad. Antes aquí todos eran kiliwas, no había ni un mexicano, vivíamos en paz. Por eso yo digo que esta tierra es de los kiliwas, porque aquí nacimos, aquí vivimos. Está mal que nos saquen, porque los kiliwas pelearon la tierra para ellos, por eso nosotros aquí estamos (Clara Espinoza, mayo 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Paulatinamente, las acciones relacionadas con la defensa del territorio se han convertido en elementos importantes no sólo para legitimar la autoridad de un miembro dentro y fuera del grupo, sino que incluso se han constituido en elementos significativos en el reconocimiento de su pertenencia étnica y en la configuración de la etnicidad kiliwa:

Pos es que ser kiliwa es pelear por la tierra, porque aquí se trata de pelear lo que más podamos y si alguien no se considera indio, si no pelea por su tierra, pos no lo han hecho porque no quieren, yo estoy peleando no por mí, sino por mis hijos que algún día van a necesitar de esta tierra. Ahí está todo el papeleo, ¿cuánto estuvo peleando mi tío Braulio? ¿mi tata Reyes? Lo pelearon eso ellos para que tuviéramos nosotros y les dejáramos algo, un futuro a nuestros hijos, entonces para qué estamos aquí si no lo vamos a defender. A lo menos yo sí le tengo a mor a mi tierra yo sé que sí le voy a dejar algo a mis hijos (Elías Espinoza, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

De este modo, como lo señala Teresa Portador (2004) respecto a los zoques, la identidad de los kiliwas se ha constituido no sólo a partir de rasgos culturales compartidos, sino a partir de relaciones que los han opuesto a otros actores, con quienes disputan o negocian su acceso al territorio; es decir que es la interacción social y no el aislamiento geográfico y social, el factor preponderante para la persistencia de diversidad cultural (Barth, 1976). En el caso de los kiliwas, la lucha por la tierra se ha convertido en un referente importante de su etnicidad, de modo que como lo afirma Hernández (1995) respecto a los mames, en la actualidad, ser kiliwa no sólo es hablar la lengua, hacer artesanías o participar en las fiestas del Kuri- kuri, sino pelear por la tierra. Esta opinión fue expresada, entre otros, por Marcelino Martorel quien señaló:

Yo todo el tiempo se los he dicho, que aquí todos somos igual, aunque nos vayamos del ejido, todos somos indios. Hay que hacer esfuerzo para recuperar lo que es de nosotros, las tradiciones y todo eso, pero sobre todo la tierra, porque aquí vivieron nuestros antepasados. Esas cosas, la tierra, yo creo es lo más importante que tenemos los que somos kiliwas. (Marcelino Martorel, junio 2009, Ejido Tribu Kiliwas).

Reconocer que la identidad étnica de los kiliwas integra tanto diferencias culturales, definiciones impuestas externamente así como factores políticos, supone que ésta está

sujeta al devenir histórico y que, por lo tanto no se trata de una esencia milenaria que se transmite de forma inmutable de generación en generación. De hecho los criterios rígidos impuestos externamente como rasgos definitorios de la identidad de este grupo son rechazados e incluso utilizados de forma estratégica, como lo muestra el testimonio de este informante:

Unos que tienen la piel más oscura, mexicanos, dicen que yo no soy indio, porque no tengo la piel oscura, pero si nos vamos a las raíces o a las costumbres, así se topan con pared, porque yo tengo muchas costumbres y creencias de indio.

Mira, para mí es un orgullo ser kiliwa, pero como no parezco indio y a veces ni mexicano, pos pude cruzar al otro lado como americano, con un amigo gringo, aunque no tengo papeles. Me hizo el favor él porque yo quería ver a mis parientes, a mis kiliwas que andan por allá. Pasamos en su coche, me dijo que no hablara, enseñó sus papeles y como me vieron gringo, pos nos dejaron pasar (R. Espinoza, abril 2009, Ensenada).

Otro de los elementos que los kiliwas, y en general los yumanos, han desafiado, son las perspectivas estáticas o acartonadas de su cultura, que la circunscriben un conjunto de prácticas, e incluso objetos, de origen remoto como si estos grupos estuvieran al margen del devenir histórico y de las transformaciones de su contexto (Lisbona, 2004, Stephen 1990). A estas perspectivas de su cultura, sustentadas sólo en el pasado, se contraponen la visión y la experiencia de los kiliwas y en general de los grupos yumanos, quienes señalan: “las cosas han cambiado mucho de cómo eran antes, por eso de nuestras tradiciones nosotros tomamos lo que nos conviene y dejamos lo que ya no nos sirve, aunque sí lo respetamos (Norma Meza, junio 2008, Valle de las Palmas).”

* * *

Los kiliwas no constituyen un bloque homogéneo o monolítico, entre otras cosas porque como se señaló, históricamente ha prevalecido entre ellos la identidad sustentada en la identificación paraje-linaje. Además, la movilidad de los kiliwas, que ha ampliado su rango geográfico y su intensidad, como respuesta al despojo territorial y a la falta de servicios o de empleo dentro de su ejido, ha generado que los kiliwas entren en contacto con otros actores, cuya relación varía, en gran medida, dependiendo del lugar de residencia que eligen para vivir. Esta situación se refleja en la importancia que los miembros de cada linaje, y de las dos familias que componen el linaje Espinoza, dan a los elementos que configuran su identidad étnica; de modo que para quienes viven fuera del ejido, el

conocimiento de la lengua, la cultura o las tradiciones se constituye como el elemento fundamental; para quienes viven en el ejido, es la territorialidad la que sustenta su identidad. La situación agraria y el lugar de residencia de cada kiliwa son otro de los factores que marcan diferencias al interior del grupo al momento de definir su membrecía étnica, situación que en muchos casos ha generado conflictos entre ellos.

También considero relevante enfatizar que, en algunos casos, la relación que los kiliwas mantienen con el Estado ha generado entre ellos articulación y unidad, como en lo que respecta a su lucha agraria. Como resultado de esta relación, se han generado cambios importantes en la configuración del grupo, que han dado un nuevo lugar a ciertos sectores del mismo, como en el caso de las mujeres, quienes representan no sólo un sustento económico para sus familias, sino que se han constituido como las principales depositarias y transmisoras de su cultura y tradiciones.

En conclusión, es importante señalar que los kiliwas son grupo creativo y propositivo, cuya identidad se construye en contextos específicos y refleja no sólo la existencia de vínculos profundos relacionados con los lazos territoriales y consanguíneos, sino su capacidad para responder a los discursos creativos del poder, en un contexto cambiante; esto se refleja en “la absorción selectiva de la modernidad económica y cultural desde la lógica de la propia identidad (Giménez, 1994:179)”. A lo largo de su lucha agraria, los kiliwas han recurrido a la apropiación y refuncionalización de mecanismos y discursos impuestos por el Estado (como en el caso de la noción de “comunidad indígena”), permitiéndoles asegurar la reproducción de su cultura y de su identidad, respondiendo no sólo a definiciones externas sino a sus propias necesidades e historia.

6. CONCLUSIONES: LOS KILIWAS Y SU PACTO DE VIDA

Una de las primeras sorpresas que tuve durante mi trabajo de campo fue encontrarme rodeada de niños kiliwas de todas las edades en más de una ocasión. Esta situación contradecía evidentemente el supuesto pacto de muerte que me había llevado a interesarme en el estudio de este grupo. Al preguntar a mis anfitriones sobre el tema, Elías Espinoza me contestó que la difusión del pacto de muerte era resultado de una mala interpretación por parte de los medios de comunicación o del gobierno, puesto que los kiliwas seguían vivos, estaban rescatando su cultura y luchando por recuperar el territorio del que fueron despojados a partir de la aplicación de la reforma agraria:

Nosotros todavía nos seguimos reproduciendo, todavía aquí estamos, aquí vivimos. Y nosotros somos kiliwas, mi mamá era kiliwa, yo soy kiliwa y a mi hija le estoy enseñando nuestra cultura, nuestras tradiciones, lo que mi mamá a mí me enseñó... y creo que todos los kiliwas, pues lo mismo. Pero pos a lo mejor al gobierno le conviene decir que nos estamos extinguiendo, le conviene que ya no existamos, porque ya...pos de despojos de territorios aquí en Baja California se ha visto bastante. Todos estos problemas vinieron con la reforma agraria, con el INI que era antes. Entonces perdimos muchas tierras nosotros, muchas tierras perdimos y seguimos perdiendo; pero nosotros no nos vamos a dejar, por eso yo sigo peleando, porque aquí, esta es mi tierra, aquí yo nací, aquí yo me crié y yo sí le quiero dejar algo a mis hijos (Elías Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

A lo largo de mi trabajo de campo constaté que, como me lo señaló Elías Espinoza, los kiliwas no están llevando a cabo un pacto de muerte sino que, por el contrario, se encuentran comprometidos en el rescate de su cultura y en el fortalecimiento de su etnicidad, en gran medida como respuesta a las acciones agrarias e indigenistas, impulsadas por el Estado a partir de la década de 1930. Esto me llevó a interesarme en la lucha agraria de los kiliwas, en las acciones que están llevando a cabo para definir y rescatar su cultura, así como en los mecanismos que les han permitido hacer frente a los procesos de dominación que han enfrentado, principalmente en lo tocante al despojo territorial.

Este cambio de enfoque, reveló que los supuestos y nociones a partir de los cuales me había acercado al estudio de los kiliwas, considerándolos como víctimas pasivas que experimentaban un proceso de extinción física y cultural, resultaban insuficientes e inadecuados para comprender la compleja problemática que ha configurado y fortalecido la etnicidad de este grupo. En primer lugar porque los kiliwas no han sido víctimas pasivas de los procesos de dominación que indudablemente han enfrentado, sino sujetos activos y

propositivos que, a lo largo del tiempo han recurrido a distintas estrategias de resistencia para asegurar su sobrevivencia cultural y física y para proteger tanto su territorio como sus formas de vida. En segundo lugar, porque los miembros de este grupo no constituyen un bloque homogéneo o aislado de individuos, vinculados a tradiciones inmutables, como para considerarlos como descendientes de poblaciones que a la llegada de los europeos se encontraban en una especie de “paleolítico fosilizado” (León Portilla, 2000); al igual que cualquier otro grupo humano, los kiliwas, su cultura y su identidad, están insertos en un contexto social más amplio, que involucra relaciones de poder con otros actores, mismas que están sujetas al devenir histórico. Finalmente, considero que afirmar que los kiliwas son un grupo étnico condenado a la extinción, por ser un grupo demográficamente pequeño o por no constituir una comunidad cultural y territorialmente distinguible, implica no sólo desconocer sus características, sino reproducir su aniquilación simbólica (Héau y Rajchenberg, 2007), al restringir el reconocimiento de su identidad étnica a nociones rígidas y esencialistas, vinculadas con el comunitarismo indigenista (Sariego, 2005).

Por ello fue preciso recurrir a aquellos enfoques que entienden la cultura y, por ende la identidad étnica (Giménez, 2005), como resultado y expresión de un proceso dialéctico que involucra tanto a los indígenas como al Estado y a los profesionales, todos ellos posicionados diferencialmente dentro de estructuras sociales y de poder que no se mantienen estáticas (Clifford, 1988; Rosaldo, 1991; Hernández, 1995). Desde estas perspectivas fue posible entender que en la actualidad, la etnicidad de los kiliwas integra tanto aquellas prácticas y características vinculadas con su tradición nómada; como definiciones y discursos políticos y científicos que restringen el reconocimiento de la identidad étnica a la existencia de una comunidad cultural y geográficamente delimitada. Tomando en cuenta estas consideraciones, en esta tesis retomé el señalamiento de Velasco (1998), respecto a que las disputas por el reconocimiento y conformación de las identidades étnicas y nacionales, tienen su mejor expresión en las políticas territoriales. Por esta razón, en esta investigación abordé el estudio de la identidad étnica de los kiliwas a partir de la configuración de su territorialidad, así como de las transformaciones a las que se ha visto sujeta a lo largo de su historia de contacto y, de manera más específica, a partir de la aplicación de la reforma agraria.

La territorialidad de los kiliwas, antes de la llegada de “los que dividen la tierra”, tuvo características muy particulares que son resultado de la adaptación de este grupo nómada a un medio geográfico muy hostil. Históricamente, la territorialidad de los kiliwas estuvo delimitada por su movilidad y enmarcada por sus rutas y caminos, por ello, el concepto kiliwa de territorio, no remite a la ocupación permanente del mismo, ni se restringe a espacios geográficos claramente delimitados o fijos. Así, aunque generalmente la apropiación afectiva y simbólica de un grupo sobre su territorio es indisoluble de su ocupación utilitaria, en el caso de los kiliwas, como en el de otros grupos nómadas, ha existido “una apropiación simbólica sin ocupación utilitaria (Giménez y Héau 2007: 1)”.

De hecho, la territorialidad kiliwa se sustentó en la organización a través de linajes (*ichupus*) y familias extensas (*maselkwa*) que compartían un ancestro mítico común, sus vínculos patrilineales y su asociación con un paraje específico, que era reconocido como lugar de origen del linaje. De este modo tanto el paraje, como el *maselkwa* se constituyeron como referentes identitarios de los distintos linajes y del grupo en su conjunto. Esto, aunado a la constante competencia por el acceso a recursos, propició que los kiliwas no desarrollaran un sentido de comunidad (Zárate 1987), ni relaciones sustentadas en la solidaridad (Garduño, 2010a).

Estas características de los kiliwas y de su territorialidad, resultaron una ventaja frente a la llegada de nuevos pobladores a la península, a partir de las últimas décadas del siglo XVIII. Su movilidad, su adaptación al medio y la flexibilidad de sus fronteras socioterritoriales les permitieron, en un primer momento, mantenerse relativamente al margen de los misioneros dominicos, así como de sus intentos por congregarlos en torno a un *pueblo de misión*. Más aún, de acuerdo con Magaña (1997), los grupos yumanos en general, lograron incorporar a las misiones dentro de sus rutas migratorias anuales, sin someterse totalmente a las pretensiones de los dominicos para sedentarizarlos. Las acciones de resistencia emprendidas por los yumanos para hacer frente a los misioneros, incluyeron su repliegue territorial, huir de las misiones e incluso el ataque y destrucción de algunas de ellas. De hecho la primera referencia histórica a los kiliwas es precisamente su participación en el ataque a la misión de San Pedro Mártir (Rojo, 1879, en Estrada, 2000).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los yumanos se enfrentaron a nuevos proyectos de colonización y ocupación de la península, en los que la figura de *ranchos* y las actividades ganaderas fueron medulares. Esta etapa marca un nuevo repliegue de los kiliwas dentro de su territorio pues, de acuerdo con su tradición oral, en 1858 algunos linajes establecidos en Arroyo Grande, se desplazaron hacia Arroyo de León, en las estribaciones de la sierra de San Pedro Mártir (Estrada, 1998; Ochoa, 1979:196) lo que los asoció de manera definitiva a espacios geográficos que, por lo menos a partir de entonces, se consolidaron como el corazón de su territorio. Nuevamente, la movilidad y la dispersión de los kiliwas, les permitieron sustraerse de los nuevos pobladores, regular su contacto con ellos e incorporarse selectivamente a las nuevas actividades que éstos traían consigo. A partir de esta fecha, la exogamia de los kiliwas involucró no sólo a los miembros de los grupos yumanos, sino que incluyó matrimonios con las nuevas familias mestizas, como en el caso de los Fardlow. Por otro lado, la ganadería se convirtió en una actividad de subsistencia fundamental para los kiliwas, quienes desde entonces se han consolidado como excelentes vaqueros, y han adoptado algunos elementos relacionados con esta actividad, convirtiéndolos en rasgos distintivos de su identidad. Así, a pesar de que el siglo XVIII marca el inicio del contacto entre los kiliwas y la sociedad occidental, los miembros de este grupo lograron sustraerse de los proyectos de estos nuevos pobladores, regular su contacto con ellos e integrarse de manera selectiva a algunas de las actividades, como la ganadería.

Indudablemente, la llegada de “los que dividen la tierra” al territorio de los grupos yumanos, alteró su distribución territorial, dificultó su acceso a recursos naturales y reconfiguró las relaciones entre ellos. A pesar de estas profundas transformaciones, los kiliwas lograron mantener su acceso a recursos naturales, así como un relativo control y ocupación sobre las tierras que nominalmente pertenecían a los grandes latifundios; incluso lograron mantener su movilidad y su autonomía, gracias a la característica flexibilidad de sus fronteras socioterritoriales. Esta situación se volvió insostenible a partir de las políticas impulsadas por los gobiernos posteriores a la revolución mexicana, principalmente aquellas relacionadas con la tenencia de la tierra.

Como se documenta en el tercer capítulo, la tercera década del siglo XX marca el inicio de la incorporación del entonces territorio de Baja California, al orden del Estado-nación emanado de la revolución mexicana (Velázquez, 2000). Esto supuso impulsar

políticas sociales que permitieran integrar y homogeneizar la estructura agraria de Baja California con la del resto del país. En lo que toca a los grupos yumanos, la idea que privaba en torno a ellos, era la de su inexistencia, puesto que, se partía de la convicción de que estos grupos ya no existían, al sostener que “los aborígenes de Baja California, formaron tribus en estado primitivo y salvaje, que no dejaron sino vestigios rudimentarios de su existencia (Valadés, 1963)”. Así, a partir de la aplicación de la reforma agraria dentro de su territorio, los kiliwas debieron enfrentar dos retos de forma paralela: Por un lado, protegerse frente al despojo territorial y, por otro, visibilizarse y probar su existencia como grupo étnico frente a instancias gubernamentales, como la SRA y el INI, a fin de garantizar su acceso a los derechos agrarios que el Estado había destinado a la población indígena. En este sentido la lucha agraria de los kiliwas implicó no sólo la defensa de su territorio en términos materiales o utilitarios, sino que incluyó la disputa por el reconocimiento de su identidad étnica, asociada a modelos vinculados con sus formas de vida nómada y no a los modelos comunitarios impulsados por el Estado.

Históricamente y de forma cotidiana, los kiliwas han desafiado las características que tanto los antropólogos, como el Estado han atribuido a los pueblos indígenas, asociándolos a una comunidad claramente delimitada y fácilmente distinguible, a partir de un conjunto de rasgos o criterios objetivos como la lengua, la vestimenta, el primado de ritos religiosos o el color de la piel. Sin embargo, la imposición de estos requisitos como condición necesaria para reconocer su existencia y con ello sus derechos agrarios, llevó a los kiliwas a adoptar la noción de antigua comunidad indígena, impulsada por el Estado y sus especialistas, como una estrategia para proteger su territorio y legitimar sus demandas agrarias.

La lucha agraria emprendida por los kiliwas a partir de la década de 1930, redundó en el reconocimiento de su existencia por parte del INI que, en 197, estableció en Mexicali las primeras oficinas del CCI en Baja California. Sin embargo, el reconocimiento de la identidad étnica de los kiliwas y de su existencia no significó que se reconocieran sus particularidades o sus formas de vida y territorialidad, como se desprende del hecho de que su territorio fuera reconocido mediante la figura del ejido y no a través del reconocimiento y titulación de bienes comunales, que era la figura agraria destinada a las poblaciones indígenas del país. Esto colocó al territorio de los kiliwas en la mira de pobladores mestizos

quienes, desde la conformación del ejido, han presionado a los ejidatarios kiliwas consiguiendo en muchos casos comprar sus derechos agrarios a precios injustos.

Adicionalmente, los funcionarios indigenistas no sólo no cuestionaron la pertinencia de aplicar modelos comunitarios para responder a las necesidades de este grupo de tradición nómada; sino que, por el contrario, atendiendo a estos modelos, los kiliwas fueron –y han sido considerados– por el INI y posteriormente por la CDI, como un “*pueblo indígena en riesgo de extinción*”. Esto justificó la imposición de elementos que, de acuerdo con las definiciones del Estado, debían caracterizar a los indígenas. Así, durante las primeras décadas de acción indigenista entre los kiliwas, se impulsó la creación de un pueblo, se instituyeron figuras centrales de autoridad, se promovieron actividades productivas mediante cooperativas de empleo y se promovió el rescate de su “cultura tradicional”, asociándola a elementos de origen remoto como la lengua, las artesanías o los bailes y cantos tradicionales de este grupo.

Frente a los distintos actores que, a partir de la reforma agraria, se han involucrado en la configuración de la territorialidad kiliwa, los miembros de este grupo han desarrollado mecanismos de resistencia particulares, que les han permitido mantener cierto control sobre su territorio y sus recursos. Estas acciones de resistencia responden, en gran medida, a la problemática específica que involucra a los kiliwas con cada uno de estos actores. Adicionalmente, la resistencia de los kiliwas han tenido características muy particulares, puesto que “las formas y el contenido que adopta la disidencia son únicos de acuerdo con las necesidades propias de la cultura y la historia de los actores que los adoptan (Scott, 2000: 22)”. En este sentido es importante considerar que la dispersión y el aislamiento, vinculados con las actividades relacionadas con la ganadería, son aspectos que han configurado la resistencia de los kiliwas frente al despojo territorial.

Así, frente a las definiciones impuestas por la SRA, los kiliwas respondieron mediante la oposición simbólica, es decir, absorbiendo, resignificando y traduciendo la noción de “antigua comunidad indígena” a fin de presentar sus demandas territoriales en los términos prescritos por el Estado. Frente al INI, las acciones de resistencia implementadas por los kiliwas han incluido la simulación y el boicot. La primera, se expresa en la objetivación estratégica de su cultura, respondiendo a definiciones tradicionales y estáticas

que la asocian a objetos y prácticas pintorescos de origen remoto; mientras que el boicot ha sido utilizado por los miembros de este grupo para condicionar el éxito de los proyectos organizativos, productivos y culturales, sustentados en criterios comunitarios. Finalmente, frente a los nuevos ejidatarios que los han despojado de su territorio y de los espacios de toma de decisión, los kiliwas han respondido creando espacios alternativos de participación, aprovechando algunas de sus actividades cotidianas como las vaquereadas. Esto ha permitido que aquellos kiliwas que viven en el ejido, pero que no cuentan con un derecho agrario, puedan expresar sus preocupaciones y necesidades y asegurarse de que éstas sean expresadas y tomadas en cuenta en las Asambleas ejidales. Así mismo, como resultado de su lucha agraria, algunos líderes kiliwas se han apropiado de los discursos contenidos en convenios internacionales y en la legislación federal y estatal que reconocen y promueven el ejercicio de los derechos indígenas.

Finalmente, en el último capítulo de esta tesis, sostengo que como resultado de sus acciones de resistencia frente al despojo territorial y a la imposición de definiciones comunitarias de la identidad étnica, los kiliwas han logrado fortalecer su etnicidad combinando viejas estructuras con nuevas realidades sociales y políticas. Coincido en este sentido con los señalamientos de Stephen (1990) respecto a que los esfuerzos por incorporar o asimilar a grupos a un todo mayor en términos económicos, políticos o sociales han generado procesos inversos, de oposición, en los que se produce una intensa conciencia colectiva, que da por resultado la existencia de identidades étnicas persistentes que integran múltiples referentes.

De este modo, como resultado de su lucha agraria, los kiliwas han integrado a su definición de identidad étnica, aquellos referentes que son resultado de su tradición nómada, como su identificación con parajes específicos y sus vínculos a través de linajes. Por otro lado, la identidad étnica de los kiliwas incluye algunos de los elementos asociados con las definiciones y criterios promovidos por el Estado y los antropólogos, es decir que los kiliwas se asumen como miembros de “una antigua comunidad indígena” cultural y geográficamente delimitada, a pesar de que la mayoría de ellos no radican dentro del territorio de ejido y no hablan el kiliwa. Integrar la noción de antigua comunidad indígena, como un referente identitario de los kiliwas ha supuesto su capacidad para absorber, resignificar y traducir desde su experiencia y respondiendo a sus propias necesidades, esta

noción rígida y tradicionalmente entendida como una unidad espacial, social y cultural claramente delimitada. En el caso de los kiliwas, el concepto de comunidad está filtrado por su organización social fragmentaria. Esto se refleja en las disputas en torno a la relevancia que adquieren para los miembros de las dos familias kiliwas más numerosas, aspectos como su lugar de residencia o el conocimiento de su cultura para definir su pertenencia étnica. Así, al interior del grupo kiliwa, el concepto de comunidad no tiene un carácter armónico, sino disputado, que refleja la persistencia de su organización social a través de linajes y familias extensas que compiten por el acceso a recursos.

La relevancia que los miembros de cada familia otorgan a la residencia o al conocimiento de la cultura, reflejan en gran medida las relaciones que tienen con las instancias gubernamentales; asimismo, enfatizar diferenciadamente estos aspectos les ha permitido acceder a distintos recursos. En este sentido, las disputas en la definición de la etnicidad kiliwa al interior del grupo, reflejan también las disputas por el control y el acceso a los recursos del Ejido Tribu Kiliwas, principalmente en lo tocante a las actividades relacionadas con la palmilla. Así, la movilidad y la dispersión a través de grupos familiares, que históricamente han caracterizado a los kiliwas, les ha permitido controlar su acceso a recursos, utilizando para ello las dos fuentes de empleo impulsadas por el Estado a través de modelos cooperativos y comunitarios de organización: el corte de palmilla, que se gestiona y organiza a través de la asamblea ejidal y el procesamiento de esta planta, que se realiza en UPRONADE, una empresa organizada como una cooperativa.

Por otro lado, la problemática agraria que los miembros de este grupo comparten, ha favorecido que exista un tercer elemento al que dan relevancia en la configuración de su etnicidad: los vínculos familiares que todos ellos comparten. En estas circunstancias, las definiciones de la identidad étnica kiliwa construidas al interior del grupo, se confrontan con las definiciones oficiales y acartonadas de identidad étnica y cultura que las asocian a criterios demográficos, geográficos y culturales definidos genéricamente. Para los kiliwas su cultura no resulta una entidad estática, cerrada o estable, ni un conjunto uniforme de ideas o significados compartidos por los kiliwas a lo largo del tiempo; por el contrario la cultura kiliwa es un “un proceso activo de construcción de significado y de disputa sobre la definición de términos y conceptos clave, incluyendo la de sí misma (Wright, 2004: 131).” En consecuencia, su identidad étnica, es resultado y expresión de este proceso, en el que los

kiliwas participan activamente. Esto da a la identidad étnica de los kiliwas un carácter dinámico, disputado y situacional que es atravesado por relaciones de poder, por lo que también adquiere una carga política. Así, la etnicidad de los kiliwas no se sustenta en diferencias culturales insalvables, sino en distintos factores económicos, sociales, políticos, convirtiéndose en una herramienta que les ha permitido negociar espacios de participación dentro de un contexto más amplio sujeto al devenir histórico.

Por ello, desde las perspectivas que entienden la identidad étnica como un cúmulo de rasgos culturales inmutables de origen remoto, que se proyectan en el tiempo al margen de las relaciones de poder y de las transformaciones históricas y sociales, los kiliwas pueden ser vistos como un grupo irremediabilmente condenado a la extinción. Estas perspectivas sin embargo, no sólo desconocen las particularidades históricas y culturales de este grupo, sino que reproducen y refuerzan sus condiciones de vulnerabilidad, al restringir su problemática a cuestiones como ‘el rescate de su cultura tradicional’ o a reforzar la existencia de una comunidad geográfica, demográfica y culturalmente distinguible. La imposición del Ejido Tribu Kiliwas es quizá uno de los ejemplos más dramáticos en este sentido. Pese a ello, los kiliwas han recurrido a estrategias de resistencia y negociación que les han permitido asegurar su sobrevivencia física y cultural, integrando en las definiciones de su identidad étnica no sólo elementos remotos o pintorescos, sino sus problemáticas e intereses actuales, mismos que están estrechamente relacionados con la defensa de su territorio y con la construcción de espacios sociales, económicos y políticos más dignos e incluyentes.

De hecho, a lo largo de esta investigación constaté que a las nociones rígidas y esencialistas que asocian la identidad étnica a la existencia de una comunidad territorial y culturalmente distinguible, se contraponen la movilidad, la dispersión y la organización social a través de linajes y familias extensas de los kiliwas, constituyéndose como elementos fundamentales les han permitido hacer frente a la imposición de nuevas formas de propiedad de la tierra y de identidad territorial. Así, el despojo territorial no redundó en la destrucción de los vínculos primordiales de este grupo con su territorio, sino que significó en primer lugar, reelaborar e integrar de forma selectiva aquellos referentes identitarios –como la noción de antigua comunidad indígena– que les han permitido fortalecer y flexibilizar su etnicidad; en segundo lugar mantener sus vínculos con el

territorio; en tercer lugar, el despojo territorial llevó a los kiliwas a refuncionalizar aquellos aspectos de su cultura e identidad que les permiten asegurar su sobrevivencia cultural y física –como su organización social a través de linajes-, para finalmente, posicionarse y visibilizarse frente al Estado y la sociedad en general.

Asimismo, la realización de esta tesis me permitió percibir el profundo desconocimiento que existe en torno a la situación histórica y actual de los kiliwas. Hasta la fecha, existen sólo dos textos académicos enfocados en los kiliwas: uno de ellos publicado en 1939 y sin traducción al español (Meigs, 1939) y otro, publicado en 1979 (Zazueta, 1979). En la actualidad no existe en el catálogo de los pueblos indígenas de la CDI, ningún estudio especializado sobre este grupo, a pesar de que desde esta instancia gubernamental se afirma que los kiliwas se encuentran en peligro de extinción y se emprenden programas de rescate cultural que en muchas ocasiones resultan perjudiciales, al imponerles criterios demográficos y comunitarios como condición para favorecerlos. De este modo, la presente tesis es una contribución al conocimiento de este grupo, de su historia, de sus peculiaridades culturales, así como de su situación actual. Considero que ampliar y actualizar el conocimiento que existe en torno a los kiliwas es un elemento fundamental y urgente que permitirá implementar acciones que resulten benéficas para este grupo.

En mi opinión, los mecanismos y requisitos impuestos por las instituciones gubernamentales para dar atención a los kiliwas, siguen sustentándose en criterios comunitarios, ignorando por un lado, que el verdadero sustento de la acción social entre los kiliwas, no es la comunidad, sino la familia extensa y posteriormente el linaje (Carbajal, 2011); por otro lado, al no tener en cuenta, que su identidad étnica descansa principalmente en la asociación linaje-paraje y, finalmente, desconociendo que su territorialidad se construye a través de la movilidad y la dispersión, y que, en cierto modo, ésta es independiente del lugar que los miembros de este grupo han elegido para vivir o de su situación agraria como ejidatarios o avecindados. Ignorar estos aspectos ha provocado que muchos proyectos productivos destinados a favorecer a este grupo fracasen o provoquen conflictos entre ellos; también que en la actualidad los kiliwas no cuenten con interlocutores reconocidos (ni al interior del grupo, ni frente a las instancias gubernamentales) y finalmente, que aquellos que no cuentan con un derecho agrario o que no viven dentro del ejido sean excluidos, casi sistemáticamente, de los beneficios y apoyos

destinados a la población indígena, a pesar del interés y compromiso de muchos de ellos por rescatar, reproducir y transmitir su lengua, sus tradiciones y en general su cultura.

Los kiliwas son el grupo yumano más antiguo (Aschman, 1959; Meigs, 1939; Ochoa, 1979) y probablemente el más vulnerable en Baja California. El despojo territorial es una de las principales amenazas que enfrenta este grupo, ya que a decir de ellos mismos:

Al habernos quitado las mejores tierras, nos quitaron fuentes de empleo, y luego como no hay ni escuela, ni doctor, pues la gente tiene que irse o vende sus derechos. Eso ha generado desintegración porque aunque seamos dueños de esta tierra ya no podemos decidir nada, porque no tenemos el papel que nos avala. A los nuevos ejidatarios no les importa la cultura, las fiestas. Los blancos no quieren que los que ya no tienen derechos [agrarios] vivan aquí. Pero esta es nuestra tierra, aquí nacimos, por ella pelearon nuestros ancestros y es la herencia que, por lo menos yo, sí le quiero dejar a mis hijos (Elías Espinoza, junio 2008, Ejido Tribu Kiliwas).

Dentro de esta perspectiva, regularizar la situación agraria de los kiliwas, teniendo en cuenta la presencia de avecindados, resulta una cuestión imperativa. Asimismo considero que las acciones destinadas a favorecer la reproducción cultural y el desarrollo económico de este grupo deben enfocarse, principalmente en tres aspectos. En primer lugar, resulta necesario reconocer y fortalecer la vigencia de la organización social a través de linajes y familias extensas mediante proyectos productivos, sociales y culturales sustentados en la organización en grupos familiares, más que en más que en modelos comunitarios o cooperativos de trabajo. En segundo lugar, es preciso favorecer la existencia y participación de los líderes familiares o cabezas de linaje como autoridades con capacidad de gestión y representación frente a las instituciones gubernamentales, a fin de que los miembros de este grupo cuenten con interlocutores claros para exponer sus necesidades y demandas. Por último, me parece apremiante generar mecanismos de participación que incluyan tanto a aquellos kiliwas que no viven en el ejido, como o a quienes no cuentan con un derecho agrario; en este sentido es primordial no dejar de lado la creciente participación y compromiso de la mujeres kiliwas, tanto en la defensa de su territorio como en la preservación y transmisión de su cultura.

A lo largo de esta tesis me ha interesado mostrar que a través de su historia, los kiliwas han sido sujetos activos y propositivos que han mantenido la vitalidad de su cultura y su identidad en un contexto cambiante y desventajoso para ellos. A pesar de las profundas transformaciones que han experimentado tanto su territorialidad, como sus formas de vida o

su organización social, los kiliwas han asegurado la reproducción de su cultura mediante complejos procesos de resistencia y negociación, que han resultado en el fortalecimiento y valoración positiva de su identidad étnica. Sin duda, el despojo territorial y el desplazamiento lingüístico, son elementos que amenazan la reproducción cultural de este grupo; por ello es imperante reconocer y respetar sus características culturales, para garantizar espacios que fomenten una participación más justa y digna a los miembros de este grupo.

7. ANEXOS

7.1. Algunos mitos kiliwas

Meigs, Peveril (1939), *The kiliwa indians of Lower California, E.U.: University of California Press (64-69)* [Traducción libre Eva Caccavari Garza].

Cómo fue creado el mundo

Versión de Emiliano Uchurte.

Cuando el mundo fue creado no había nada. No había cielo. No había montañas. Sólo oscuridad, como en la noche.

Llegó un hombre, *Metipá*. Él vivía en la pura oscuridad, en la noche. Entonces se sentó y pensó en todas las cosas que iba a crear. Después tomó un pequeño buche de agua y la escupió hacia el sur, después escupió hacia el norte. Luego tomó una gran cantidad de agua y un poco se derramó de su boca y escupió al oeste. Ese mar, del oeste, tiene mucha agua y es malo, mata a la gente. Después tomó un buchecito de agua y lo escupió al este; por eso ese mar es bueno, las olas son muy pequeñas. Después se hicieron mares, pero muy pequeñitos (conteniendo sólo el agua que escupió).

Después hizo un cigarro, fumó y sopló hacia los mares. Ya era un día y los mares eran un poco más grandes. Después pensó que debería hacer el cielo, él no sabía cómo iba a hacer el cielo. Entonces pensó, y se quitó la piel de su cuerpo. Luego hizo cuatro borregos cimarrones y cuatro montañas. *Metipá* puso una montaña en el sur, después puso otra montaña en el norte, luego otra en el oeste y después otra en el este. Los nombres de estas montañas son: *Amátjuílu Wey Kémey*, montaña sur de los chamanes; *T'kniámkas'kal WeyKemény*, del oeste; *Metái Wey Kemény*, del norte; *Ne'k'spám Wey Kemény*, del este. Colocó las Cuatro Montañas de los Chamanes en los espacios entre los cuatro mares.

Metipá pensó que con su piel sería capaz de hacer el cielo, apoyándola sobre las montañas, pero no, se hundió porque estaba muy fresca y no era suficientemente rígida. Entonces puso un borrego cimarrón en cada montaña (las montañas estaban todavía muy cerca). Los dos cuernos de cada borrego eran de diferente color: los cuernos de un borrego eran café oscuro y azul; los de otro amarillo y café claro; los de otro brillante y gris y los del otro rojo y blanco. Después trató de poner la piel sobre los borregos cimarrón, pero se hundía porque estaba muy fresca. Entonces hizo un topo (*cercánmichán*) y el topo excavó

un túnel alrededor del mundo (que todavía era tan pequeño como el piso de la *wa'*),⁹⁷ haciendo una cresta alrededor. Después el hombre puso la piel sobre esta cresta. Entonces el topo fue debajo de la piel y le dio unas palmaditas, encima de su cabeza, con las manos (que los topos tienen las palmas de las manos muy grandes), empujando toda la piel y haciendo el cielo. Finalmente ya no se hundió, el cielo se mantuvo.

Después *Metipá* pensó que debería hacer el sol. Primero trató de sacarlo de su codo, pero no pudo. Él también trató de sacarlo de su muslo, y no pudo. Después trató de sacarlo de lo alto de su cabeza y no pudo. Finalmente, lo sacó de su boca (porque la boca es caliente: cuando hace mucho frío echa humo). Entonces estaba muy caliente y el calor era insoportable. Entonces quiso hacer el arbusto de creosota.⁹⁸ Él quiso hacerla de modo que diera sombra (este tipo de planta siempre está verde y da mucha sombra). Finalmente, el hombre se sentó a la sombra, pero el calor era insoportable. Entonces hizo la víbora de cascabel. La víbora se estiró para empujar al sol más arriba y lo empujó hasta que se pegó en el cielo. Entonces *Metipá* hizo un animal (el caballo). Él puso sus manos en las rodillas y su sombra se convirtió en un caballo. Cuando se incorporó tenía las semillas de todas las plantas. Después hizo al coyote, hizo al perro, hizo gente, hizo ropa. Él hizo todo.

Finalmente, todo estaba hecho. El hombre se enfermó por mucho tiempo. Él estuvo acostado en una cama de *jilpák* (un tipo de planta buena para las enfermedades), pero eso no lo alivió. Él hizo otra cama de *smérjpíl* (rama santa). Nada lo alivió y se murió. *Metipá* era un hombre muy grande que nadie podía levantar. Todos estaban alrededor de él llorando en todos lados por tres noches; pero nada ayudó. Y un hombre estaba pensando en muchas cosas, para ver cómo podían levantar el cuerpo. Finalmente, este hombre, Séman, empezó a cantar.

Bueno, él estaba cantando ahí para ver si los vientos podían ayudarlo: los vientos de allá, de allá, de allá, de allá: los vientos de todas las cuatro direcciones. Bien, el hombre los reunió a todos ellos. El hombre era un pequeño pajarito (muy chiquitito con una cola muy larga; que hace 'chee-chee-chee'; y construye un nido colgante muy bonito). Tan rápido como los vientos se juntaron, el cuerpo se elevó. Entonces Séman se puso debajo del

⁹⁷ Casa

⁹⁸ *Larrea tridentata*, planta conocida también como gobernadora

cuerpo y él solo lo cargó (era como de veinte pasos de largo). Ellos tenían todo casi listo para quemarlo. Y pronto lo quemaron. Es por eso que la gente debe morir algún día.

La Creación

Versión de José Espinoza

Metipá, el creador, salió de la tierra de un paso. El salió de la tierra desde una pequeña montaña roja, *Wey Coján*, “montaña buena”. La montaña está hacia abajo, hacia el desierto, al otro lado del bajío que está más allá del paso de San Matías. *Metipá* primero hizo a sus cuatro hijos: *Meñuíkuñamá’*, *Jiálkuá’ipai (v)*, *Joá’ kuñamá*, y *Upá’kuñamá’*. Después *Metipá* hizo la luna y la puso en el este. *Meñuíkuñamá’* pensó que ahí la luna estaba bastante mal, entonces la tomó del cielo y la colgó en el oeste: por eso la luna siempre se pone en el oeste. Después *Metipá* quiso hacer el sol; lo tenía en su estómago. Él lo sacó por su boca y lo puso en el cielo, pero le pareció más bien mal, entonces se lo tragó. Luego trató de sacarlo por sus genitales, pero no pudo y lo volvió a poner en su estómago. Entonces trató de sacarlo a través de su recto, y lo hizo, y lo colgó en el cielo, en el este. Por eso la gente tiene quemado el recto.

Luego, *Metipá* empezó a hacer plantas, montañas, animales y ya que hizo todas las cosas, les puso nombre: antílope, borrego cimarrón, conejo y todos. Después hizo los cuatro mares. Todo era pequeño; cuando *Metipá* salió a la tierra sólo había un pequeño pedazo de tierra, y todo tenía que crecer, como crecen las personas. Entonces él hizo que todo creciera un poco. Después de morir y de haber sido quemado, él hizo una mariposa nocturna (*a’aukupojúm*), del tipo que los mexicanos llaman cigarrón. Este fue el último animal que él hizo; se había olvidado de hacerlo antes, entonces lo hizo cuando se acordó. Cuando *Metipá* murió, regresó a la tierra y sus huesos se convirtieron en las venas de las rocas de las montañas, todavía se pueden ver. *Metipá* había enseñado a sus cuatro hijos a hacer las cosas: arcos, flechas, puntas de flechas (cabezas), fuego, redes de mezcal, ollas, casas, mantas y demás; ellos fueron los primeros en hacerlas. *Metipá* les ordenó a sus hijos hacer estas cosas para la gente, casarse y tener hijos.

La inundación

Narración construida por Meigs a partir de un relato fragmentario de José Espinoza.

La inundación tuvo lugar en el desierto de San Felipe, al sur de *Amú Wey*. Había un chamán llamado Keméy Juwílu. El mató una liebre. El tomó las “lomitas”(?)⁹⁹ y las puso de un lado, entonces crecieron y se convirtieron en gente. Ellos eran sus hijos.

Entonces había un círculo de fuego para cazar conejos y los hijos de *Kémey Juwílu* se unieron. Los niños tomaron la delantera y el viejo se quedó atrás. La gente había ordenado los tejones, *mwjwápikuyák*, para hacer un agujero en la tierra. Cubrieron el agujero con ramas.¹⁰⁰ La gente comenzó a acercarse en círculo, y ordenaron a los dos niños que se sentaran en las ramas sobre el agujero. Los niños cayeron al agujero y fueron asesinados, la gente rellenó el agujero con tierra. *Meñuikuñamá*’ los había matado: la gente en la cacería era su gente. Ellos mataron a los niños porque el viejo solía venir y matar un conejo, no más. Después hizo a los niños, pero los niños mataban muchísimos conejos. Esto enojó a la gente, que hizo la trampa para matar a los niños.

El papá de los niños vino y los buscó por todos lados pero no los pudo encontrar. El había matado un conejo; cuando lo estaba buscando, un pájaro le dijo quién había matado a sus hijos. Luego, el abrió al conejo, sacó sus partes (cosas blancas, *nimí* o *pasaiu*) y las aventó a las cuatro direcciones. Entonces las nubes de verano se juntaron sobre la parte superior del Arroyo *Jankil*, más allá de *Kay Sipukwin*, y llovió, y toda la gente de Maikwiak fue muerta. Toda la gente murió con la pura violencia de la tormenta, de la lluvia y del frío.

El chamán y su gente se quedaron en una cueva en el Cañón *Jankil*; el nombre de la cueva era *Metáilunáipai* (v), “cueva de las personas del mundo”. Así, todos ellos se protegieron de la lluvia. Todos los animales se metieron a la cueva, los animales tenían nombres: *cogáu*, *jamsílik*, *cutol*, *chimkál* (un pájaro). Semán (un pájaro pequeño que es y tiene la juntura de las alas rojas, porque cargó a *Metipá* cuando *Metipá* estaba muerto y la sangre escurrió ahí). *Sá’temú* un pequeño pájaro azul, uno que dice ‘chu-chu’, se quedó atrás cuando los otros entraron a la cueva. Fue muerto y se convirtió en pájaro después

⁹⁹ Así aparece en el relato de Meigs.

¹⁰⁰ La carne de distintos animales se cocía en un horno en la tierra

(Todos los animales en la cueva era gente). Por eso se acostumbra decir íjíp chù' cuando se fuma, porque estaba muy frío y sólo podía decir "chu'chu".

Después de la inundación, la gente regresó a los lugares donde vivía. A lo largo del lado del desierto de la sierra, estos lugares, todos cañones, eran de norte a sur: *Jawá'* (justo al sur de San Matías); *Kojay*, *Jankil*, *Ja'nimisú*; *Jawá*; *Kuchí* (los juigrepa vivían de al sur de este lugar); *Temú*, *Jwakënpai*; *Ja-íl*; *Jasupáp*; *Metwaywálo*; *Japiñá*; *Japelujá*; *Jankil* (otro); *Jacopal*; *Junaypijí*; *Kaysiñáo*. De sur a norte, empezando justo al norte del San Matías, los cañones eran: *Newíchuwílu*; *Muñajachán*; *Kaychág*; *Chuwílutai* (Arroyo Grande [el cañon kiliwa más septentrional]); *Juá'pok*; *Ja'mú* (los indios de San Miguel vivían aquí); *Ja'sa'* (otro). Los últimos tres de estos cañones estaban ocupados por los *Jasáipakawa*.

Nota de Meigs: De acuerdo con Emiliano, cuando ocurrió la inundación toda la gente se fue al norte, quizá a California, y estuvieron ahí en la cueva, hasta que termino la inundación. Cuando regresaron, el primer lugar en el que se detuvieron fue Japók. Un hombre se quedó ahí y los demás fueron a varios lugares. Emiliano recuerda el nombre de tres compañeros de este hombre, que eran: Chútai (antepasado de Emiliano), quien fue a Arroyo Grande; Uñáíksatenai, quien se fue a un lugar cercano a Arroyo Grande y, *Japél*, quien se fue a *Japí*, un lugar situado entre los dos anteriores.

7. 2. LISTAS DE EJIDATARIOS, AVECINDADOS Y POSESIONARIOS 1970-2000

1970 Dotación	1986 Depuración censal	1994 Certificación	1997	2000
1. Clara Espinoza Álvarez	1. Clara Espinoza Álvarez	1. Clara Espinoza Álvarez	1. Clara Espinoza Álvarez	1. Clara Espinoza
2. Natalia Espinoza Álvarez	2. Natalia Espinoza Álvarez	2. Natalia Espinoza Álvarez	2. Natalia Espinoza Álvarez	2. Natalia Espinoza Álvarez
3. Hipólita Espinoza Higuera	3. Hipólita Espinoza Higuera	3. Hipólita Espinoza Higuera	3. Hipólita Espinoza Higuera	3. Hipólita Espinoza
4. José Ochurte Espinoza	4. José Ochurte Espinoza	4. José Ochurte Espinoza	4. José Ochurte Espinoza	4. José Ochurte Espinoza
5. Trinidad Ochurte Espinoza	5. Trinidad Ochurte Espinoza	5. Trinidad Ochurte Espinoza	5. Leonor Farlow	5. Felipe Peralta Espinoza
6. Teodoro Ochurte Espinoza	6. Teodoro Ochurte Espinoza	6. Teodoro Ochurte Espinoza	6. Hilario Félix Espinoza	6. Elisa Fardlow
7. Cirilo Espinoza Higuera	7. Cirilo Espinoza Higuera	7. Cirilo Espinoza Higuera	7. Delfina Arballo Espinoza	7. Eusebio Álvarez Espinoza
8. Graciela Espinoza Álvarez	8. Graciela Espinoza Álvarez	8. Graciela Espinoza Álvarez	8. Cenobio Duarte Espinoza	8. Gloria Espinoza Álvarez
9. Ceferina Ochurte Espinoza	9. Ceferina Ochurte Espinoza	9. Porfirio Grijalva Espinoza	9. Santiago Aros Farlow	9. Ramón Espinoza Álvarez
Pierden derechos en 1986	Nuevos Ejidatarios	10. Patricia Arballo Espinoza	10. Leandro Martorel Espinoza	10. Teresa Álvarez Espinoza
10. Francisco Álvaro Álvarez	10. José Chee Albáñez	11. Paula Farlow Espinoza	11. Francisco Aros Fardlow	11. Alonso Thing Farlow
11. Águeda Álvarez Romero	11. Clotilde Espinoza Cañedo	12. Leonor Farlow	27. Gladis Arballo	12. Salvador Thing
12. Teodoro Álvarez Sáenz	12. Gabino Martorel Espinoza	13. Hilario Félix Espinoza	28. Carmen Álvarez Espinoza	13. Elías Espinoza
13. Gertrudis Álvarez Uchurte	13. Luis Espinoza Espinoza	14. Delfina Arballo Espinoza	12. Felipe Peralta Espinoza	14. Faustino Álvarez
14. Manuel Álvarez Uchurte	14. Alfredo Aros Farlow	15. Cenobio Duarte Espinoza	13. Elisa Fardlow	15. Olafo Martorel Ochoa
15. María Espinoza Cañedo	27. Porfirio Grijalva Espinoza	16. Santiago Aros Farlow	14. Eusebio Álvarez Espinoza	16. Francisca Espinoza
16. Braulio Espinoza Montaña	28. Patricia Arballo Espinoza	17. Leandro Martorel Espinoza	15. Gloria Espinoza Álvarez	17. Sandra Aros Fardlow
17. Juan Espinoza Álvarez	29. Paula Farlow Espinoza	18. Felipe Peralta Espinoza	16. Ramón Espinoza Álvarez	18. Teresa Aros Farlow
18. Armando Espinoza Álvarez	21. Leonor Fardlow	19. Elisa Fardlow	17. Teresa Álvarez Espinoza	19. Carlos López Farlow
19. Virginia Espinoza Álvarez	22. Hilario Félix Espinoza	20. Eusebio Álvarez Espinoza	18. Alonso Thing Farlow	20. Daniel Thing Fardlow
20. Gerónimo Espinoza Higuera	23. Delfina Arballo Espinoza	21. Gloria Espinoza Álvarez	29. Salvador Thing Farlow	1. Antonio Gutiérrez
21. Dominga Espinoza Arballo	24. Cenobio Duarte Espinoza	22. Ramón Espinoza Álvarez	20. Elías Mendoza Espinoza	2. María Ángeles Villagrán
22. Félix Espinoza Arballo	25. Santiago Aros Farlow	23. Teresa Álvarez Espinoza	21. Faustino Álvarez Estrada	3. J. de los Ángeles Serrato
23. Rodolfo Espinoza Cañedo	26. Leandro Martorel Espinoza	1. Antonio Gutiérrez Encinas	22. René Olafo Martorel	4. Sergio Muñoz Gil
24. Rosa Espinoza Higuera	15. Felipe Peralta Espinoza	2. Miguel Torres Murrieta	23. Francisca Espinoza Álvarez	5. Armando Thing Loya
25. Maximino Higuera Montaña	16. Elisa Farlow	3. Filomeno Muñoz Gil	24. Sandra Aros Fardlow	6. José Jorge Armenta*

26. José R. Manríquez H.	17 Eusebio Álvarez Espinoza	4. Ramón Valenzuela Olavarría	25. Teresa Aros Farlow	7. Liz Muñoz Gil
27 Francisca Ochoa Montaña	18. Gloria Espinoza Álvarez	NUEVOS FIRMANTES	26. Carlos López Farlow	8. Alfonso Muñoz Gil
28 Josefa Espinoza Cañedo	19. Ramón Espinoza Álvarez	5. María Ángeles Villagrán	1. Antonio Gutiérrez Encinas	9. Víctor Barrera López*
29. Cruz Ochurte Espinoza	20 Teresa Álvarez Espinoza	6. J. de los Ángeles Serrato	2. Miguel Torres Murrieta	10 Enrique Méndez T.
30. Gertrudis Ochurte Álvarez	1. Antonio Gutiérrez Encinas	7. Sergio Muñoz Gil	3. Filomeno Muñoz Gil	11 Jesús Méndez Terrazas*
31. María Guadalupe Ochurte	2. Miguel Torres Murrieta	8. María del Rosario Morales	4. Ramón Valenzuela Olavarría	NUEVOS FIRMANTES
32. Rufino Ochurte Cañedo	3. Filomeno Muñoz Gil	9. Armando Thing Loya	5. María Ángeles Villagrán	12. Julian Muñiz Arroyo
1. Roy Regland Álvarez	4. Ramón Valenzuela Olavarría	10. Cristian Ruiz Regland	6. J. de los Ángeles Serrato	13. Filomeno Muñoz Scott
2. María Ema Serbi	5. Armando Thing Loya	14. Alejandro Torres Fardlow	7. Sergio Muñoz Gil	14 Teodoro Reyes G.
		25. Héctor Martorel	8. María del Rosario Morales	15. Teodoro Reyes G.
		25. Alonso Thing Farlow	9. Cristian Alonso Ruiz Regland	16. José Vargas Rodríguez
		27. Salvador Thing Farlow	10. Armando Thing Loya	17. Salvador Ángeles C.
		28. Elías Mendoza Espinoza	NUEVOS FIRMANTES	18. Gustavo Carrillo A.
Ejidatarios blancos		29 Faustino Álvarez Estrada	11. Jaime Rentería Méndez*	19. Juan Cruz Espinoza*
que pierden derecho		39. René Olafo Martorel	12. Jorge Armenta*	20. Petra Monzón
		31. Francisca Espinoza Álvarez	13. Liz Muñoz Gil	21. Guadalupe Félix López*
		32. Sandra Aros Fardlow	14. Alfonso Muñoz Gil	22. Sergio Fernández
		33. Teresa Aros Farlow	15. Víctor Barrera López*	23. Gregorio Madera
		34. Carlos López Farlow	16. Enrique Méndez Terrazas	24 Juan Manuel Martínez *
		35. Gladis Arballo	17 Jesús Méndez Terrazas*	25. Alejandrina Serrato S.
		36. Carmen Álvarez Espinoza	18. Rafael Rocha Angulo	21. Brenda Álvarez M.
		37. Francisco Aros Fardlow	29. Daniel Thing Fardlow	22. Zulema G Álvarez
			Avecindados	Avecindados
			Virginia Espinoza Álvarez	Virginia Espinoza Álvarez
			Manuel Murillo Álvarez	Manuel Murillo Álvarez
			Adiana Thing Fardlow	Adiana Thing Fardlow
			Fermín Mendoza Espinoza	Fermín Mendoza Espinoza

Fuentes: Archivo General Agrario, Exp. ; FD ; CDI Ensenada Expediente Agrario; Archivo del Comisariado Ejidal.

7.3. Lista de comisariados ejidales

Lista parcial de comisariados del Ejido Tribu Kiliwas			
FECHA	Presidente	Secretario	Tesorero
1975-¿?	Cruz		
1978-1981	Ramón Espinoza	Cruz Ochurte	Clara Espinoza
1981-1984	Rosario Martorel	Ramón Espinoza	Alicia Wagner
1984- 1987	Leonor Fardlow	Miguel Torres	Eliza Farlow
1987-1990	Miguel Torres	Antonio Gutiérrez	Filomeno Muñoz
1990-1993	Felipe Peralta	Patricia Arballo	Gloria Espinoza
1993/1994	Patricia Arballo	Armando Thing	María Teresa
1994-1997	Delfina Arballo Espinoza	Alonso Thing	María Teresa
1997-2000	José Jorge Armenta	José Rivera	J. de los Ángeles
2000-2003	Alfonso Muñoz		
2003-2006	Elías Espinoza	Salvador Ángeles	Alonso Thing
2006-2009	Gregorio Madera	Teodoro Reyes	Sandra Aros

7.4. Entrevista a José Uchurte, realizada en el Ejido Tribu Kiliwa el 30 de mayo de 2009.¹⁰¹

Eva: ¿Me puede decir quién es usted, cómo se llama?

José: José Uchurte, soy indio kiliwa, aquí nací...nací por el arroyo de la Parra que está en la parte de allá, más lejos.

E: Sus papás ¿cómo se llamaban?

J: Silverio, Silverio Uchurte, es mi papá y mi mamá María Espinoza.

E: ¿Su familia anduvo arreglando los problemas de la tierra, verdad? ¿Usted se acuerda?

J: Eso son que arreglaron de mi hermano, esos son los que arreglaron toda esa cosa. Ellos son los que hablaron toda esa cosa. Yo no, yo no hablé esa cosa. Mis hermanos que murieron. Entonces ya murieron, y ya no hay quien hable y entonces yo también hablo esa cosa cuando vienen a preguntarme y yo le ayudo, lo que yo sé....todavía estoy en eso

E: ¿Cómo se llamaban sus hermanos, qué hacían?

J: Mi hermano uno se llama Cruz Uchurte, él fue capitán. Y el otro, que se murió también, es Trinidad Uchurte, ese era cantante. El otro es Teodoro, ese no se cuenta trabajo y también ya murió pero él no se cuenta, él no metió nada de eso. Nosotros vivíamos en La Parra, todos juntos ahí. Todavía está el aguaje ese ahí, todavía se nota donde estaba la casa.

¹⁰¹ Esta primera entrevista a José Uchurte tuvo lugar antes de que entregara su derecho agrario. Fue necesario hacer la entrevista en dos partes.

Yo nací por allá. . Me vine pa' acá porque murió toda mi gente, pero luego acá ya no me gustó, porque no hay agua

E: ¿Y cómo era la vida cuando estaban por La Parra?

J: De niño me acuerdo nomás jugando, que me acuerde. No hay otra cosa, jugando con piedras con canicas y esas cosas. Cañuelas también pero ya no me acuerdo. Y también hice el arma, también jugaba con flechas de palo, para jugar nada más. Jugamos con otros chamacos carreras, luchas, también *piak*. Ese son un palo largo, que tiene como amplio de la puta, el otro compañero trae uno de ese igual. También me acuerdo cuando jugaba la gente grande, jugaba con el palo, como bola, como pelota así, así limpio. Lo pusieron en medio, en una tierra que hace bordo y lo ponen la pelota de palo, en medio. Si uno estaba ahí, le pegó y aquel estaba lejos esperando allá y este le pegaba y llega ahí y el de atrás pegaba. Si pasa lo corretea y lo jugaba el que está parado, el palo lo pone ahí y lo tumba al otro. Si puede si lo tumbas, así jugaba y así jugaban. Uno contra otro.

E: De niño ¿usted fue a la escuela?

J: No, fíjate que no, escuela sí que no, no fui. Vivía siempre acá, pero sí he salido. Pero no, no soy de escuela. Cuando ya grande yo si salía por trabajar por ranchos, por Mexicali, San Felipe, todo eso, trabajando en ranchos así.

E: Y de niño, ¿cómo era su casa?

J: De la casa son de ramada todo este, de dos aguas. Pero abajo son puras ramadas y arriba el techo son puro tule todo ese; el que nace en el agua ese lo cortas y lo pones arriba y se hace el techo de la casa con eso. Antes así vive la gente. La casa de tule se acaba, y esta no se acaba, pero la casa de tule sí se acaba y necesitas poner otro techo otra vez de tule, porque se acaban podridos y se tienen que ir cambiando. Y abajo sí no se acaba, no se pudre, arriba sí. Y así todo cuando vivían tiempo atrás, hacen casa de esas de puro tule.

E: ¿Y qué más hacía de niño? ¿Qué hacía su familia?

J: Como a los 11 empecé a cuidar cabras, por ahí así, porque yo no llevo cuenta de eso. Un señor que me conoció aquí en el valle, me ayudó a sacar la cuenta, yo le dije desde cuando tengo animal y la edad que tengo. Yo mismo no me di cuenta. Antes teníamos también borregos de lana, mi papa tiene y yo cuidaba y sí me gustó tener animal de eso, porque todo el tiempo los saco, como orita voy a sacar y puedo pastorear por cualquiera parte y no es mucho trabajo. Entonces ya me gustó, pero mi papa lo vendió todo, cuando yo tenía como 12, 14 años, porque él ya estaba viejo y ya no los podía cuidar; pero yo sí podía y me gustaba, ni me enfada ni nada, nada, así cuidando. Pero lo vendió todo. Entonces compró vacas, con las vacas eso sí casi no me gusta, porque esas no se cuidan a pie, esas se necesita caballo y monturas y todo eso.

E: ¿Cómo está el asunto del ganado?

J: La gente de aquí tiene ganado, desparramado, y pueden salir mañana o pasado, a camppear los vaqueros su ganado, a ver dónde anda, en caballo salen y andan por allá lejos. Con las vacas se necesita caballo y monturas y todo eso. Aquí, casi todos son vaqueros, casi todos tienen ese animal, por eso salen a camppear su ganado. Mis hermanos si hicieron eso. Ellos eran vaqueros pero a mí no me gustó, pero si andaba a caballo y con el ganado, pero a mí el ganado no me gustó. A mí nunca me gustó ese animal. Ya más adelante yo compraba chivas. Me dieron una vaca y la vaca parió varios años y tuvo ya como cinco o seis reses, entonces las vendí y compré ya chivas. Entonces sí empecé otra vez, hasta orita todavía tengo chivas. A veces compraba hasta 50 y luego las vendía, dejaba como 20 y volvían otra vez. Dos veces al año tienen crías y así seguían.

E: Y cuando vivían en la Parra ¿qué comían?

J: Miel, venado, plantas. La miel esa hay en el campo y necesitas sacar. Orita sí hay poco, en junio, julio, agosta ahí nomás llega. En ese tiempo ya se acabó la flor y ya no hay más miel. Las abejas sí pican todo la cara las manos, pero unos usan mascara. Pero cuando están en las piedras, en el campo no usan mascara. Ese llega uno atizan y le meten el humo y las abejas salen, y se corta la penca que tiene miel, y se echa en un bote y se va limpiando.

Hay una gente que tiene sangre muy corriente y les salen más ronchas o se enferman. Nomás con uno que le pican ya se está muriendo, lo tienen que llevar al doctor, porque tiene la sangre corriente. A mí no, a mí apenas me sale poquito, porque tengo sangre buena.

Trajeron abejas de Sonora que trajeron, yo trabajé en eso. Como en 1980 trajeron de esas abejas de caja, cuando se formó el ejido aquí en esta zona. Entonces trajeron 125 cajas. Pero esas son bravas, si pican pero a mí no me pasa nada. Esas se juntan y pican la cara, las manos y todo, pero entonces se usa máscara, yo también usaba mascara. Esas abejas se acabaron como a los 6 7 años y las cajas quedaron vacías. No les gustaron la flor, el clima.

Llegaron dos personas del sur a enseñarnos, a mí y a mi hermano. A los Espinoza no les dieron, porque así fue el programa. Nosotros pedimos así el programa. Los que pidieron les llevaron: la Huerta, Catarina, San Isidoro pidieron se los trajeron. Los demás no lo pidieron.

E: ¿También cazaban?

J: Sí, hacíamos eso, antes. Cuando estaba joven sí cazaba venados y todo eso. Por ejemplo, orita puede salir uno allá en el cerro. Entonces es que uno sepa donde hay venado, se mira, buscando, se miran huellas. Orita sé que si hay, parte por allá del cerro y acá también hay, orita, orita sí hay.

E: ¿Cómo hacían para cazar?

J: Para cazar pueden ir dos personas, si lo agarra por buena suerte mata uno, pues son pesados, para cargarlos. Lo matan, y ya lo traen, le amarran las cuatro patas a un palo largo y así lo trae. Le sacan las tripas y ya traen pura carne.

E: ¿Cómo fue la primera vez que fue a cazar?

J: La primera vez yo fui solo y no fui a cazar venado, fui a buscar un caballo, a caballo iba yo, yo sabía donde andaba. Llevaba un rifle, un 22, por si salía un león por ahí, no falta, por eso llevaba rifle. Entonces, por un terreno abandonado andaba y me salió un venado, cerquita estaba, abajo de la sombra porque era tiempo de calor. Cerquita salió y paró ahí, entonces yo bajé el rifle y le tiré ahí, y le pegué. Y esa fue la primera vez que yo tiraba con 22 también. Nomás volteé y vi al animal, le tiré y sí le pegué. Pero le metí tres o cuatro balazos todavía para que se cayera, no era muy grande; ese era chico y luego murió. Yo había visto primero, ese fue el primero que mate, y yo no sabía cazar nada. Después yo andaba con otro compañero y sí estaba trabajoso para cazar venados. Yo iba con otro kiliwa, Reyes Espinoza y él sí sabía, él no buscaba como así, mirando por allá. Aquí está buscando la huella, y si la agarró, entonces van tirando la huella, la sigue. Los venados caminan mucho, en tiempo del invierno caminan mucho. Es mejor cazarlos de verano, porque por el calor no caminan mucho, andan cerquita de los agujajes. Y en invierno no toman agua, se van bien lejos, caminan toda la noche. Eso es lo que tienen ellos.

E: ¿Y siempre cazaba con Reyes?

J: No siempre, a veces sí con él, y como a las dos o tres veces de ir con él ya aprendí como se hacía, entonces ya me iba solo. Mataba al venado, le saco las tripas lo dejo ahí. Vengo a la casa, no le hace que este lejos, yo vengo a pie. Y allá tengo un árbol grande y los cuelgo pa' arriba y ahí lo dejo y vengo por el animal y voy lo traigo. Ya que lo traía pos era como fiesta.

E: ¿Y las mujeres también iban a cazar?

J: Aquí las mujeres no, no van. Pero en otras partes cazan las mujeres con arco, por allá por La Huerta. Aquí las mujeres nunca salen, puro hombre sale a la cacería. A la miel también puro hombre, pero a la miel a veces sí iban mujeres. La Clara es la que sabe, y la Polita también, saben sacar miel del monte. En aquellos tiempos, pero orita ellas ya no pueden. Pero a cazar no.

E: ¿Y qué más comían? ¿También piñón?

Al piñón también iba. En julio, en agosto, en septiembre, son tres meses de esa cosa. Ese es por la sierra de acá, pero orita es poco, no mucho, pero sí hay orita. Al piñón iban varios, porque se necesita pizcar la piña, todo eso, por eso son varios. Pueden ir familias, pones campo allá, y allí se quedan trabajando. Se ponen ahí y están pizcando eso. Varios días

como 15 o 20 días, no le hace. Allá se llevaban comida, bastante. Iba de todo, del Valle, algunos saben mucho todavía, de por allá, por el Tepí, también fueron.

E: ¿Y qué más comían José?

J: De que yo me acuerdo puro de ese nomás, la biznaga también; orita sí hay orita que es tiempo. Esas son, ya que hay bolas, lo pizcan y lo pueden coser como frijol. También le echan cebolla y así se comen así aquí. El mezquite, ese se come nomás, porque es dulce. El quiote es del mes pasado y orita pos ya se acabó. La palmilla también dan fruto, pero orita no hay flor, no dio flor ni nada. Tiene mucha semilla, tiene cascara. Se quita la cascara cuando esta blandito, y lo pone a cocer otra vez.

E: Y he oído que comían bellota, ¿aquí se comía?

Sí, la bellota también se comía. Ese está lejos, por el arroyo de San Rafael, por allá arriba, en El Milagro, por ahí también ahí eso. Yo iba a eso con mis hermanos, estábamos como dos o tres semanas. Por allá hay agujajes y juntabas botes. Ese sí estaba trabajoso, mucho. Se juntaban familias, cuando caen del suelo lo juntan y lo traen, bastante, cuando ya maduran se caen del árbol y de ahí lo juntan. Necesitan machacar todo eso y le sacan lo que está adentro, todo, y le pone al sol y se abre solo, y le quitas toda la cáscara y tienes que moler, hasta que queda bien blandito como harina. Mi nana quebrara tanto como una rama y le pones arriba un costal y le pones agua y va goteando así, para que se le quite lo amargo. Como dos o tres veces tienes que hacer para quitar lo amargo. Necesita varios costales encimados, y se queda el puro polvo arriba. Hasta que no está amargo. Eso se sigue haciendo. Se come como atole, son blanditos esas cosas, y olorosa. Se come, si hay carne con carne y si no hay puro de ese, o con miel. A mí la bellota no me gusta mucho, mejor comía tunas, pero la bellota casi no me gusta mucho. En Catarina lo he comido con carne o le echo azúcar y me la como, aunque dicen que no le eche azúcar.

E: Oiga José, yo he oído que su hermano era capitán... ¿Cómo eran los capitanes, se acuerda?

J: Sí, me acuerdo poco, no mucho. Mi hermano era capitán, mi papá, que se llamaba Silverio Uchurte él también es capitán antes. Braulio también, sí fue jefe, pero mi papá primero y después se hizo Braulio. Reyes no fue. Después fue Cruz, es el último.

E: ¿Y los capitanes qué hacían?

J: Pos orita, como el que aquí hay orita, el comisariado, que si hay problemas cosas de esas pos lo arreglan, la tierra, que metan otra gente, lo sacan, orita como los problemas que está orita.

E: ¿Pero es igual el comisariado y el capitán?

J: No, más antes los capitanes no tienen junta. Cuando en aquel tiempo hay problemas sí hay junta, pero no toda la gente tampoco, los mayores se juntan a platicar lo que van a hacer y todo eso, los mayores de cada familia. Me acuerdo que como cinco o seis nomás se juntaban, los puros mayores. En ese tiempo son muy duros, cuando mandan de esos tiempos son muy duros; por ejemplo si por ahí, esta está tierra 26, 910 has, aquí estamos en Kiliwas, entonces uno si por fuera, si tienes unos animales y entro aquí en esta tierra tienes que avisar al capitán, porque si no le avisas si nomás entran, si te multan. No los saca pero los animales ahí va a quedar, tal día vas a venir a sacar tus animales y mientras ahí va a quedar. En ese tiempo sí estaba duro, los castigaban duro. Animales que estén en el Valle, y la línea llega pa 'acá, entonces si pasan para acá, si tiene vaquero, y ya mismo pueden voltear está bien; pero si no tiene vaquero, entonces ya entra pa' acá y ya tiene días y ya come zacate. Y entonces vienen y nomás lo quiere sacar y ya no se puede, de aquí adentro, necesita pagar y si no ahí se queda el animal. Y también, otras personas vienen a sacar miel o algo, necesita avisar al capitán, y si les da permiso pasa y si no, no pasa tampoco, todo está duro antes. El mandamiento que tenía el capitán así era. En ese tiempo sí estaba duro, castigaban duro a los que se meten. Por un robo más duro.

E: ¿Cómo era con un robo, José?

J: Una cosa que roban, que no lo hagan les decía. Más antes, cuando se roban una vaca que no falta, toda cosa que roban, a la gente no la metían a la cárcel, les decían que no lo hicieran, aquí mismo lo arreglan y aquí queda todo. El capitán en eso sí se mete, los ponía de acuerdo, les decía que no roben. Aquí mismo lo arreglan y aquí queda todo. La gente de aquí se ponen de acuerdo, mejor no lo vamos a acusar. Y ya, todos se pusieron de acuerdo y ahí se acabó todo. Antes, si no respetan al capitán, lo lleva al Álamo, del Álamo ya pasa a Ensenada, así hacen la cosa. Orita no hay nada de eso, orita, donde quiera roban, donde quiera matan y se van al Valle y ya lo arreglan, con dinero lo arreglan, antes no lo arreglan con dinero, los capitanes no se vendían. Antes no, como era poca gente, son mayores y esos siempre respetan, y por eso no pasaban muchas cosas y orita, pos ya no hay respeto. Antes no hay eso.

E: ¿Y qué más cuidaba el capitán, además de los robos?

J: Dicen que más antes, más antes, más antes, más atrás, dicen que más duro. En ese tiempo, aquellos dicen que se matan, aquí mismo más antes. Unos se matan entre ellos mismos, si tiene problema, algo, pleito, sí se matan; antes, más tiempo más atrás. Sus gentes de ellos se matan, más antes. El que mata no le pasa nada, se pusieron de acuerdo y ahí lo arreglan. Se ponen de acuerdo que no van a decir que lo mataron ni nada. Orita, por ejemplo, si viene unos gentes o se matan o de aquí uno lo mata uno de aquí. Entonces la gente de aquí se ponían de acuerdo, mejor no lo vamos a acusar. No lo castigaban, pero lo que hizo mal que no lo vuelva a hacer, ya con uno, con ese ya estuvo.

E: Oiga José, y al capitán ¿quién lo escogía? ¿Cómo lo escogían?

J: Todos escogían al capitán, todas las familias, lo pusieron para que lo respetaran toda la gente. Cada quien tiene pero uno obedecían más. Aquí nomas los que tienen capitán, de san Isidoro viene hasta aquí si hay algo; Santa Catarina también viene aquí platicar con el capitán todo eso. Y lo citan y también va a platicar. Antes así está la orden de ellos. Los capitanes se ayudaban, entre uno y otro se ayudaban con lo que se va a hacer.

E: ¿Y tenía que ser de alguna familia el capitán de los kiliwas?

J: Los capitanes tenían que ser de aquí. Si es Espinoza, Uchurte no importa, si son de aquí no le hace. Que no pusieran otra gente, nomas los de aquí. Lo que sé es poco, pero sí sé eso.¹⁰²

¹⁰² Como estaba oscureciendo suspendimos la entrevista en este punto, para retomarla un par de semanas después.

7. 5. ANEXO FOTOGRÁFICO¹⁰³



Leonor Fardlow Espinoza



Hipólita Espinoza

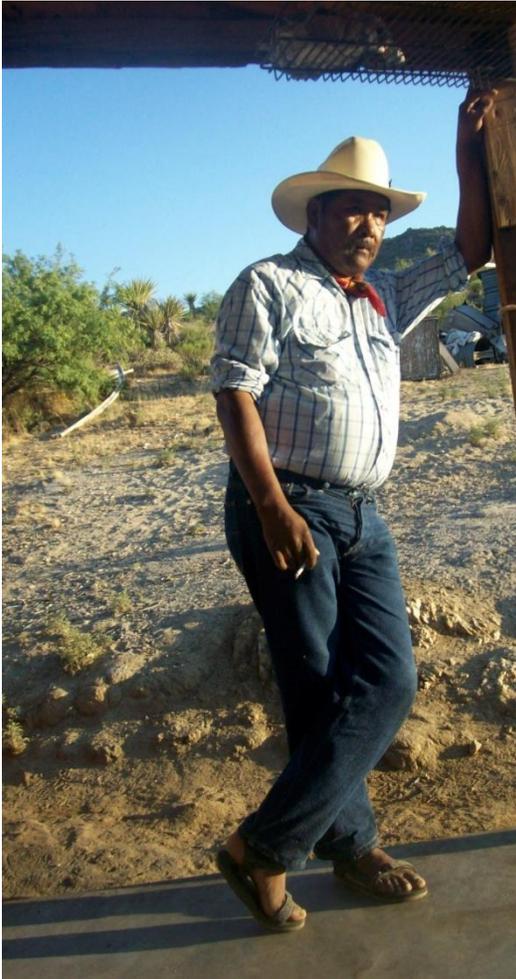
¹⁰³ Todas las fotografías son de Eva Caccavari Garza



José Uchurte



Leandro Martorel



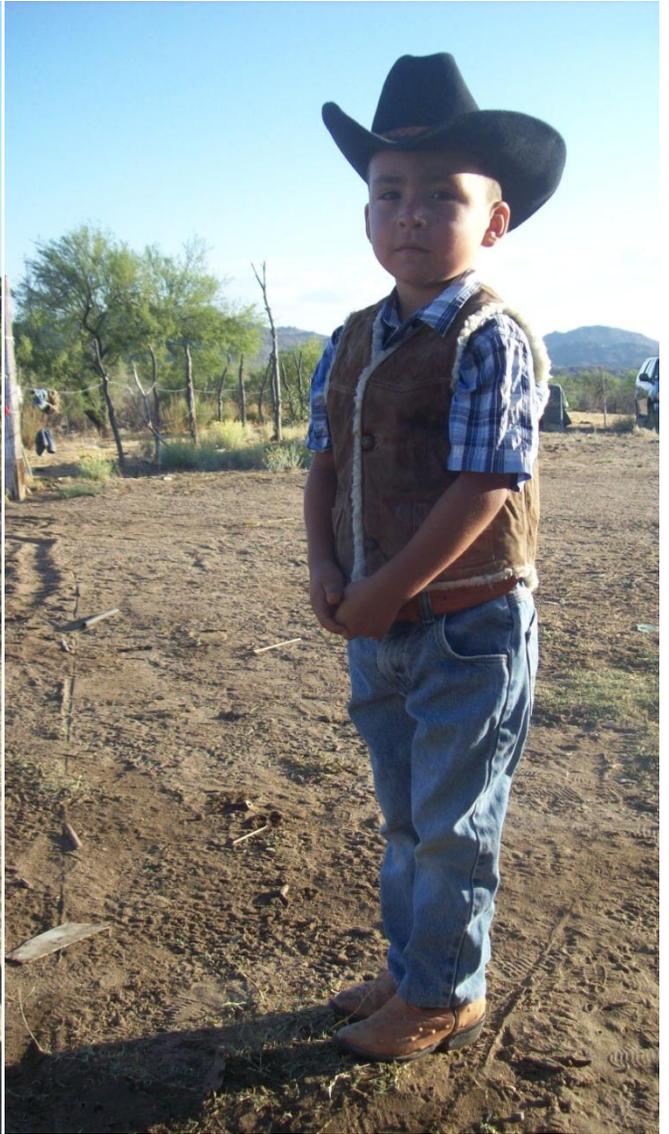
Eusebio



Alía



Felipe Peralta



Onésimo



Julia Uchurte, Hipólita Espinoza y Yolanda Sandoval



Sandra Aros



Clara Espinoza Álvarez y su nieto



Carmen y su hijo



Elías Espinoza y su hija



Alondra y su hijo



Mantenimiento de la enramada del salón social



Iglesia del Ejido Tribu Kiliwas



Día de corte de palmilla en el Ejido Tribu Kiliwas



Instalaciones de UPRONADE



Vaqueros en el Ejido Tribu Kiliwas



Poblado del Ejido Tribu Kiliwas



Detalle de petrograbado en el Ejido Tribu Kiliwas

8. REFERENCIAS

8.1. Referencias bibliográficas

AGUILAR, JOSÉ

1991 *Misiones en la Península de Baja California*, México, D.F., México: INAH

AGUIRRE, GONZALO

1991 *Regiones de refugio*, México D.F., México: FCE

ALANÍS, FERNANDO

2001 La colonización de Baja California con mexicanos provenientes de Estados Unidos (1935-1939) [En línea]. Recuperado el 16 agosto de 2009 en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/136/13602606.pdf>

ÁLVAREZ, ANITA

1975a *Los primeros pobladores de Baja California*, Baja California, México: Gobierno del Estado de Baja California

1975b *Informe de labores* [Manuscrito no publicado], Baja California, México: INI

1983 *Cocopa*, en *Handbook of North American Indians*, 10, Washington D.C., E.U.A.: Smithsonian Institution

ANDERSON, BENEDICT

2005 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (2a reimp), México D.F., México: FCE

ASCHMAN, HOMER

1959 *The Central Desert of Baja California, Demography and Ecology*. Berkeley, E.U.A.: University of California Press

BALANDIER, GEORGE

(2004) *Antropología política*, Buenos Aires, Argentina: Del Sol

BARABÁS, ALICIA

1996 La multietnicidad en Oaxaca, en *México: La pluralidad en peligro*, México: INI-INAH, 45-61

BARTH, FREDRIK

1976 Introducción, en *Barth, Fredrik (Comp.) Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México D.F., México: FCE

BARTRA, ARMANDO

1980 La revolución mexicana en la perspectiva del magonismo, en *Interpretaciones de la revolución mexicana*, México D.F., México: UNAM/Imagen

BARTOLOMÉ, MIGUEL

2006 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México* (3° ed.), México D.F., México: Siglo XXI editores

BEAUCAGE, PIERRE

2000 Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América, en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México D.F., México: CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, 299-321

BEDÍMEZ, JULIA

1999, marzo Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California, *Antología de la Arqueología de Baja California*, 14-31

2000 Aportaciones de la arqueología a Baja California, en Velázquez Catalina (coord.), *Baja California. Un presente con historia, Vol. I*, Baja California, México: UABC.

BENDÍMEZ, JULIA Y RAÚL NAVEJAS

1992 Los mitos como parte del sistema de creencias de los indígenas de Baja California, *Estudios fronterizos. Revista del Instituto de investigaciones sociales*, UABC, 24-25: 61-86

BENDÍMEZ, JULIA Y YOLANDA SÁNCHEZ

1990 Una visión general de las sociedades indígenas autóctonas de Baja California, en Trujillo, Gabriel (coord.), *Minorías en Baja California*, Baja California, México: INEA, 35-57

BONFIL, GUILLERMO

1983 Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 27: 181-191

1994 *México Profundo. Una civilización negada*. México, D.F., México: Editorial Grijalbo

BONNEMAISON, JÖEL

1981 Voyage autour du territoire, *L'espace géographique* [En línea]. Recuperado el 16 agosto de 2009 en:http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_5/b_fdi_02-03/02206.pdf

BOURDIEU, PIERRE

1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, España: Editorial Anagrama

BOUYSSÉ-CASSAGNE, THERESE

1987 *La identidad Aymará*, La Paz, Bolivia: HISBOL-IFEA

CABEDO, VICENTE

2004 De la intolerancia al reconocimiento del derecho indígena, *Política y Cultura*, 00 (01), 73-93

CARDOSO, ROBERTO

2007 *Etnicidad y estructura social*, México D.F., México: CIESAS/UAM/ Universidad Iberoamericana

CARIÑO, MICHELINE

2000 Destrucción de la simbiosis hombre-espacio, en Catalina Velázquez (coord.), *Baja California. Un presente con historia*, Baja California, México: UABC

CARBAJAL, NORMA

2001 *Ejido Tribu Kiliwas* [Manuscrito no publicado], Baja California, México: INI

2005 *Grupos nativos de Baja California* [Manuscrito no publicado], Baja California, México: INI

2009 *Modelo de Atención Diferenciada en Materia Cultural* [Manuscrito no publicado] Baja California, México: CDI

2011 *Modelo de Atención Diferenciada en Materia Cultural* [Manuscrito no publicado] Baja California, México: CDI

CDI

2006 *Lenguas indígenas en riesgo* [En línea], recuperado el 20 de mayo 2008 en http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=category&id=39&Itemid=56

2011 *Atlas de los pueblos indígenas de México* [En línea] Recuperado 11 de enero 2011: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=200027

CHENAUT, VICTORIA

1988 Las dos fronteras: pescadores, poblamiento y ecología, *Papeles de la Casa Chata*, 4 (4), 3-10

CLASTRES, PIERRE

1978 *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, España: Monte Ávila Editores

2004 *Arqueología de la violencia*, México, D.F., México: FCE

CLIFFORD, JAMES

1998 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, España: Gedisa

COMAROFF JONH Y JEAN

1992 Sobre totemismo y etnicidad, en Camus, Manuela (Comp.) *Las ideas detrás de la etnicidad*, Antigua, Guatemala: CIRMA

CONNOR, WALKER

1998 *Etnonacionalismo*, Madrid, España: Trama Editorial

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE BAJA CALIFORNIA

1957 En Periódico Oficial No. 23 [En línea]. Recuperado el 26 de septiembre de 2008 en:
<http://www.sefoa.gob.mx/LEYES/CONSTITUCION%20POLITICA%20DE%20ESTADO%20DE%20B.C.pdf>

CRUZ, NORMA

2007 El poblamiento de Baja California y la influencia de la política de población en el periodo cardenista, *Estudios fronterizos* [En línea]. Recuperado el 16 de enero de 2012 en:
<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=53081604>

DAVIS, EDWARD

1921 Early cremation ceremonies of the Luiseño and Diegueno Indians of southern California. *Museum of the American Indian*, 3, 86-110

DE LA CERDA, ROBERTO

1957 Yumano-cochimi, en *Etnografía de México*, México D.F., México: UNAM

DE LA PEÑA, GUILLERMO

1999 Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada, *Desacatos* [En línea]. Recuperado el 16 agosto de 2009 en:
http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/01%20Indexado/Saberes_1.pdf

DEL RÍO, IGNACIO

1984 José de Gálvez en Baja California, *Memoria del VIII Simposio de Historia y Antropología* [En línea]. Recuperado el 16 agosto de 2009 en:
<http://www.simosio.uson.mx/memorias/PDF%20RH/Memoria%20VIII%20PDF/Jos%E9%20de%20G%E1lvez.pdf>

DE VOS, JAN

2000 De la costumbre colonial a los credos modernos: el proceso de mutación religiosa entre los mayas de Chiapas y Guatemala, en Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México D.F., México: CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, 1-28

DEL VALLE, SUSANA

2000 Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades, en Reina Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México D.F., México: CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa,

DELGADO, MANUEL

2005 Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada, en Lisboa Miguel (Coord.), *La comunidad a debate*.

Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo, Michoacán, México: COLMICH/UNICAH

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

- 1979 La teoría indigenista y la integración en Díaz-Polanco, H., Allub, L., Guerrero J., Michel M. (et al) (coord.), *Indigenismo modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, D.F., México: Ed. Juan Pablos/ CIIS, 9-45.
- 2007 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México D.F. México: Siglo XXI editores/ El Colegio de Sinaloa.

DIETZ, GUNTER

- 1999 *Etnicidad y cultura en movimiento. Desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos* [En línea]. Recuperado el 13 septiembre de 2009 en: www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/56/cnt/cnt5.pdf

DUSSEL, ENRIQUE

- 2006 *20 tesis de política*, México D.F., México: Siglo XXI.

ECHENIQUE, FELIPE

- 1992 Sociedades prehistóricas o históricas en las Californias. Ensayo de un momento de su historicidad, *Estudios fronterizos. Revista del Instituto de investigaciones sociales*, 24-25: 161-178

ERIKSEN, THOMAS

- 1996 Ethnicity, Race, Class and Nation, en Hutchinson, John y Anthony Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford: O.U.P., 28-31

ESCALANTE, PABLO

- 1993 Mesoamérica, Aridamérica y Oasisamérica. En Manzanilla, L. y López L. (coord.) *Atlas histórico de Mesoamérica*, México D.F., México: Larousse

ESTRADA, ARNULFO

- 1998 La importancia de las autoridades indígenas en el Partido Norte de la Baja California, en *Memoria del Seminario de Historia de Baja California*, Baja California, México: UABC.
- 2004 Ecos de una cultura: Los kiliwa [Manuscrito no publicado], Baja California, México

FÁBREGAS, ANDRÉS

- 1997 *Ensayos antropológicos 1990-1997*, Chiapas, México: UNICACH
- 2008 Continuidades y discontinuidades en la Gran Chichimeca: Un planteamiento preliminar, en Fábregas, Andrés, Alberto Nájera y Claudio Esteva (coord.), *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*, México: UDG/UAZ/ Colegio de San Luis/ Colegio de Jalisco

FLORESCANO, ENRIQUE

2001 *Etnia, Estado y Nación*. México, D.F., México: Taurus

FOUCAULT, MICHEL

1988 Postfacio de Michel Foucault. El sujeto y el poder, en Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México D.F., México: UNAM, 227-244

1990 *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, España: Paidós

1992 *Microfísica del poder*, Madrid, España: La Piqueta

GALINDO, JESÚS

1997 *Sabor a ti. Metodología cualitativa en investigación social*, Xalapa, México: Universidad Veracruzana.

GARDUÑO, EVERARDO

1994 *En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, México, D.F., México: CONACULTA

2001 De comunidades inventadas a comunidades invisibles: Hacia un marco teórico para el estudio de los yumanos en Baja California, *Estudios Fronterizos*, 2 (4), 19-48

2003 Los indígenas del norte de México: icono de una frontera transnacional, en Valenzuela, José (Coord.), *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, México D.F., México: FCE, 130-169.

2006 Hiperespacios y campos transnacionales de acción social en construcción. El caso de los grupos yumanos de Baja California, en Garduño, Everardo (Coord.), *Cultura, agentes y representaciones sociales en Baja California*, Baja California, México: UABC/ Miguel Ángel Porrúa.

2010a *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas e invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California* [Manuscrito no publicado], UABC, Baja California, México

2010b *Los kiliwa* [Manuscrito no publicado], UABC, Baja California, México.

GELLNER, ERNEST

2001 *Naciones y nacionalismo*, Madrid, España: Alianza Editorial

GLEDHILL, JOHN

2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona, España: Bellaterra

GIFFORD, EDWARD

1918 *Clans and Moieties in Southern California* [En línea]. Recuperado el 30 agosto de 2008 en http://www.archive.org/stream/clansmoietiesins00giffrich/clansmoietiesins00giffrich_djvu.txt

1931 *The Kamia of Imperial Valley* [En línea]. Recuperado el 30 de agosto de 2008 en http://openlibrary.org/books/OL6764191M/The_Kamia_of_Imperial_valley

GIMÉNEZ, GILBERTO

- 1994 Comunidades primordiales y modernización en México, en Giménez, Gilberto y Ricardo Pozas (Coord.) *Modernización e identidades sociales*, México D.F., México: UNAM/IFAL
- 1996 Territorio y cultura, *Culturas contemporáneas*, 2 (4), 9-30
- 2000 Identidades étnicas: estado de la cuestión, en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México D.F., México: CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa
- 2004 Cultura e identidades, *Revista Mexicana de Sociología*, 66,77-99
- 2005 *Teoría y Análisis de la Cultura*, 1, México, D.F., México: CONACULTA,
- 2006 El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales* [En línea]. Recuperado el 26 de septiembre de 2008 en <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/gimenez.pdf>

GIMÉNEZ, GILBERTO Y CATHERINE HÉAU

- 2007 El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad, *Culturales. Revista del CIC-Museo*, 3 (5), 7-42

GÓMEZ, ALFREDO

- 1995 Los usos del Río Colorado y la subsistencia de los indígenas cucapá en el Valle de Mexicali. 1852-1944, en *Estudios fronterizos. Revista del Instituto de investigaciones sociales*, 35-36, 215-237

GRIJALVA, AIDE

- 1987 Algunas propuestas metodológicas para el estudio de la Baja California durante la segunda mitad del siglo XIX”, en *Estudios fronterizos. Revista del Instituto de investigaciones sociales*, 24-25, 14-15,

GROSS, CHRISTIAN

- 2000 Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad, en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México D.F., México: CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa

GRUNER, EDUARDO

- 2004 Introducción, en Balandier Georges, *Antropología Política*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol, 7-59

GUTIÉRREZ, NATIVIDAD

- 2000 El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global, en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México D.F., México: CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, 93-100

HÉAU, CATHERINE Y ENRIQUE RAJCHENBERG

- 2007 La identidad nacional. Entre la patria y la nación: México, siglo XIX. *Cultura y representaciones sociales* [En línea]. Recuperado el 30 de enero de 2009, en <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num4/RajHeau.pdf>

HEIZER, ROBERT

1983 Introduction, en *Handbook of North American Indians*, 10, Washington D.C.,E.U.A: Smithsonian Institution, 1-5

HERNÁNDEZ, ROSALVA

1995 Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano, *América indígena*, 55 (1-2), 146-169

HINTON, ALEXANDRE

2002 The dark side of modernity: Toward an Anthropology of Genocide, en Hinton, Alexander, *Annihilating difference: the anthropology of genocide*, California, E.U.: University of California Press

HINTON, THOMAS Y ROGER OWEN

1957 Some Surviving Groups in Northern Baja California, *América Indígena* 17(1): 87-102.

HOBSBAWM ERIC Y TERENCE RANGER

2002 *La invención de la tradición*, Barcelona, España: Ed. Crítica

INEGI

2005 *II Censo Nacional de Población y Vivienda*, México D.F., México: INEGI

JÁUREGUI, JESÚS

2008, abril ¿Quo vadis, Mesoamérica? *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 8, 3-32

JOHANSEN, BRUCE Y MAESTAS, ROBERT

1982 *Wasi'chu. El genocidio de los primeros norteamericanos*, México, D.F., México: FCE

KATZ, FRIEDERIK

1994 *Ensayos mexicanos*, México, D.F., México, Alianza Editorial

KELLY, WILLIAM

1977 *Coocopa ethnography*, E.U.A. : University of Arizona Press

KENDALL, MARTHA

1983 Yuman languages, en *Handbook of North American Indians*, 10, Washington D.C.,E.U.A.: Smithsonian Institution, 6-13

KROEBER, ALFRED

1925 *The Handbook of the Indians of California*[En línea]. Recuperado el 30 de agosto de 2008 en http://books.google.com.mx/books?id=YDdn0WNMQMYC&printsec=frontcover&dq=handbook+of+the+indians+of+california&source=bl&ots=fEYIa3sEkc&sig=Cg5_LQo2uVFjGr4znOzZ9Kq5K0o&hl=es&ei=pbOwTbymD5

LAYLANDER, DON

- 1992 Organización comunitaria de los yumanos occidentales, *Estudios fronterizos. Revista del Instituto de investigaciones sociales*, 24-25: 31-60
- 1995 The question of prehistoric agriculture among the western yumans, *Estudios fronterizos. Revista del Instituto de investigaciones sociales*, 35-36: 187-203
- 1999 Una exploración de las aportaciones culturales, *Antología de arqueología de Baja California*, 41-45
- 2006 Issues in Baja California Prehistory, en Laylander, Don y Jerry D. Moore (eds.) *The prehistory of Baja California: advances in the archaeology of the forgotten peninsula*, E.U.A: The university Press of Florida, 7-24

LEÓN PORTILLA, JOSÉ

- 1985 Los indígenas de la frontera entre México y Estados Unidos, en Miranda Mario y James W. Wilkie (ed.), *Reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza. III Reunión de Universidades Mexicanas y de Estados Unidos* (23-25 octubre 1983), México D.F., México: ANUIES/PROFMEX, 195-219
- 2000 *La California mexicana. Ensayos acerca de su historia*, México D.F., México: UNAM/UABC

LEÓN, LUCILA

- 1997 Indígenas y misioneros en la frontera dominica en Martha Edna Castillo, Miguel Wilken y Laura Martínez (Eds.), *Baja California Indígena. Symposium IV*, Baja California, México: CUNA

LEÓN, LUCILA Y MARIO MAGAÑA

- 2006 La frontera misional dominica, en Samaniego, Marco (coord.) *Breve historia de Baja California*, Baja California, México: UABC/Porrúa

LISBONA, MIGUEL

- 2004 *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*, México D.F., México: UNAM

LUOMALA, KATHERINE

- 1978 Tipai Ipai, en *Handbook of North American Indians*, 8, Washington D.C., E.U.A.: Smithsonian Institution, 592-609

MAGAÑA, MARIO

- 1995 Los ñakipá: Grupo Indígena Extinto en *Estudios Fronterizos. Revista del Instituto de investigaciones sociales*, 35-36, 205-212
- 1997 Nomadismo estacional indígena en Baja California. En *Baja California Indígena. Symposium IV* (Comp.), Baja California, México: CUNA, 31-42

- 2004 El poblamiento de Baja California durante el siglo XIX: Reflexión desde la historia demográfica, *Estudios fronterizos* [En línea]. Recuperado el 30 agosto de 2008 en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/530/53051005.pdf>
- 2005 *Ni muy tristoná, ni muy tristoná... Testimonios de mujeres pa ipai y kumiai de Baja California*, México, D.F., México: CONACULTA
- 2009 *Poblamiento e identidades en el área central de Baja California, 1769-1870*. Trabajo de grado, Doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, Michoacán, México

MAGER, ELISABETH

- 2008 *Lucha y resistencia de la Tribu Kikapú*, México D.F., México: UNAM
- 2010 *Casinos y poder. El caso del Kickapoo Lucky Eagle Casino*, México: UNAM/CIESAS

MARTÍNEZ, JORGE

- 2000 Fundación de ranchos y colonización civil en La Frontera, 1822-1848, en Velázquez, Catalina (coord.), *Baja California. Un presente con historia*, Baja California, México: UABC
- 2010 *Testimonios sobre la población indígena, 1803-1918* [Manuscrito no publicado], Baja California, México: UABC

MARTÍNEZ, JULIETA

- 2006,22 de noviembre Kiliwas en riesgo de desaparecer, advierten. *El Universal* [en línea]. Recuperado el 25 de noviembre de 2006, de <http://www.eluniversal.com.mx/estados/63079.html>

MATHES, MICHAEL

- 2006 Ethnohistoric evidence, en Laylander, Don y Jerry D. Moore (eds.) *The prehistory of Baja California: advances in the archaeology of the forgotten peninsula*, E.U.A: The university Press of Florida, 42-66

MC GUIRE, RANDALL

- 2002 The meaning and limits of the Southwest/Northwest. *A perspective from Northern Mexico, Boundaries and territories: prehistory of the Us southwest and northern México*. Arizona State University, 54, pp.173-183

MC GUIRE, THOMAS

- 1978 Walapai, en *Handbook of North American Indians*, 8, Washington D.C.,E.U.A: Smithsonian Institution, 25-37

MEDINA, ANDRÉS

- 1996 Introducción. En Korsbaek, L. *Introducción al sistema de cargos*, México: UAEM, 7-25
- 2000 *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México D.F., México: UNAM

MEIGS, PEVERIL

- 1939 *The Kiliwa Indians of Lower California*, California, E.U.: University of California Press
- 2005 [1935] *La frontera misional dominica en Baja California*, Baja California, México: UABC

MICHELSEN, RALPH

- 1991 La territorialidad del indígena americano de la tierra alta de la Baja California, *Estudios fronterizos. Revista del Instituto de investigaciones sociales*, 24-24, 230-244

MICHELSEN RALPH y HELLEN C.SMITH

- 1966 Honey Collecting by Indians in Baja California, Baja California, Pacific Coast Archaeological Society Quarterly, 3 (1)

MIXCO, MAURICIO

- 1983 Kiliwa Texts. When I Have Donned My Crest of Stars, en *Anthropological Papers*, Salt Lake City, E. U.A.: University of Utah Press.
- 1985 *Kiliwa Dictionary*. Utah, E.U.A.: The University of Utah Press
- 2006 The indigenous languages, en Laylander, Don y Jerry D. Moore (eds.) *The prehistory of Baja California: advances in the archaeology of the forgotten peninsula*, E.U.A: The university Press of Florida, 25-41

MONTANÉ, JULIO

- 2004 Las fronteras sonorenses, en Pérez-Taylor, Rafael y Hernán Salas (eds.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchoff*, México, D.F., México: UNAM

MONTEMAYOR, CARLOS

- 2008 *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. México, D.F., México: De bolsillo

MORALES, GRACIELA

- 1981 Grupos indígenas de Baja California, México, INI

NALDA, ENRIQUE

- 2008, abril ¿Qué es lo que define Mesoamérica? *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 8, 3-32

NAVARRO SMITH

- 2007 Los indígenas no hablan bien. Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México, *Culturales. Revista del centro de investigaciones culturales*, 3(5), 105-134

OCHOA, JESÚS

- 1975 La política indigenista de la ley federal de la reforma agraria en México, *Estudios fronterizos*, 10, 1-7

- 1976 Caciques, Señores, Capitanes y Gobernadores. Nombramientos Indígenas en Baja California, *Calafia. Revista de la Universidad Autónoma de Baja California*, III (3):15–25.
- 1977 El mito fundamental en la vida social kiliwa. Análisis contextual, *Calafia. Revista de la Universidad Autónoma de Baja California*, 3 (4),
- 1979a Distribución Actual de los Grupos Indígenas de Baja California. *Calafia*, 4 (1), 10–18
- 1979b *Los kiliwas y el mundo se hizo así*. México, D.F., México: INI

OEHMICHEN, CRISTINA

- 2003 *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*, México D.F., México: UNAM

OROZCO Y BERRA, MANUEL

- 1867 *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México: Imprenta Andrade y Escalante [En línea]. Recuperado el 11 octubre de 2011 en: http://www.archive.org/stream/geografadelasle00berrgoog/geografadelasle00berrgoog_djvu.txt

ORTNER, SHERRY

- La teoría antropológica desde los años sesentas* [En línea]. Recuperado el 13 septiembre de 2009 en: <http://www.unc.edu/~restrepo/simbolica/>

OWEN, ROGER

- 1963 Indians and Revolution: The 1911 Invasion of Baja California, Mexico, En *Ethnohistory*, (10) 4

PIÑERA, DAVID

- 1991 *Ocupación y uso del suelo en Baja California. De los grupos aborígenes a la urbanización dependiente*, México: UNAM/UABC
- 2006 Las compañías deslindadoras y los orígenes de las poblaciones, 1885-1906, en Samaniego, Marco (coord.) *Breve historia de Baja California*, Baja California, México: UABC/Porrúa

PIÑÓN, IRAÍ

- 2000 La música de las etnias bajacalifornianas, en Catalina Velázquez (coord.), *Baja California. Un presente con historia*, 2, Baja California, México: UABC, 179-201

PORTADOR, TERESA

- 2004 *La defensa por el territorio: los zoques de Santa María Chimalapa, Oaxaca*. Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

INALI

- 2008 Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012, PINALI (2008, 6 de octubre). INALI,

Reunión extraordinaria del Órgano de Gobierno del Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas, México: Gobierno Federal

REINA, LETICIA

- 2000a Introducción, en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México D.F., México: CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, 1-28
- 2000b Raíces y fuerza de la autonomía indígena, en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México D.F., México: CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, 1-28

RESTREPO, EDUARDO

- 2004 *Teorías contemporáneas de la etnicidad*, Cauca, Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca

RITTER, ERIC

- 1999 Los primeros bajacalifornianos, *Antología de arqueología de Baja California*, 51-62

RODRÍGUEZ, VÍCTOR Y ROBERTO BARRENECHEA

- 1972 *Informe de trabajo sobre la investigación realizada en el Valle de la Trinidad* [Manuscrito no publicado], Baja California, México: INI

ROJO, MANUEL

- 2000 [1879] *Apuntes históricos de la frontera de la Baja California*, Introducción y notas de Carlos Lazcano Sahagún y Arnulfo Estrada, Colección de documentos sobre la historia y la geografía del Municipio de Ensenada No 1, Chihuahua, México: Gobierno del Estado

ROSALDO, RENATO

- 1991 Reimaginando las comunidades nacionales, en Valenzuela, José (coord.) *Decadencia y auge de las identidades*, Baja California, México: COLEF

RUIZ, MARIO

- 1987 *Derecho agrario revolucionario. Bases para su estudio*. México D.F., México: UNAM

SALAZAR, ANA

- 2009, abril ¡La gran barata!: El plan de SECTUR en las costas del Pacífico mexicano para la población *baby boomer*: consecuencias socioculturales y ambientales, *Topofilia. Revista de arquitectura, urbanismo y ciencias sociales*, 1, 1-18

SAMANIEGO, MARCO

- 2006 La formación de una economía vinculada con Estados Unidos. Relaciones de poder entre los gobiernos locales y federales, en Samaniego, Marco (coord.), *Breve historia de Baja California*, Baja California, México: UABC/ Porrúa

SÁNCHEZ YOLANDA

1986 *Ritos fúnebres de los indígenas de Baja California* [Manuscrito no publicado], Centro de Documentación, Ensenada

SANCHEZ YOLANDA Y GABRIEL TRUJILLO

1987 *De tierras muy lejanas. La cultura indígena en Baja California*, Baja California, México: SEP

SARIEGO, JUAN

2005 La comunidad indígena en la Sierra Tarahumara. Construcciones y deconstrucciones de realidades y conceptos, en Lisbona Miguel (Coord.) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Michoacán, México: COLMICH/UNICAH

SCHAMA, SIMON

1995 *Landscape and memory*, Nueva York, E.U.A.: Alfred Knopf

SCHWARTZ, DOUGLAS

1978 Havasupai, en *Handbook of North American Indians*, 8, Washington D.C., E.U.A.: Smithsonian Institution

SCOTT, JAMES

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*. México D.F., México: Editorial Era

SIGRID KHERA Y PATRICIA S. MARIELLA

1978 Yavapai, en *Handbook of North American Indians*, 8, Washington D.C.,E.U.A: Smithsonian Institution

SOLARES, JORGE

1989 *Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica*. Debate No. 2, Guatemala: FLACSO-Programa Guatemala

SOTO, ADOLFO Y JUAN CARLOS LÓPEZ (Productores).

1993 *Kiliwas, volverán a nacer* [Documental], Baja California, México: La tierra de la iguana

SPENCER-GROLLOVÁ, DANIELA

2000 El Estado comunista. La mitificación de la historia, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa

SPICER, EDWARD

1967 *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, México and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson, E.U.A.: University of Arizona Press

STAVENHAGEN, RODOLFO

2001 *La cuestión étnica*, México, D.F., México: El Colegio de México.

STEPHEN, LYNN

1990 La cultura como recurso: cuatro casos de autogestión en la producción de artesanías en América Latina, *América indígena*, 50 (1), 123-136

1991 *Zapotec Women*. Austin, E.U.A.: University of Texas Press

1996 The Creation and Re-creation of Ethnicity: Lessons from the Zapotec and Mixtec of Oaxaca. *Latin American Perspectives* 89, 23(2): 17-36

STERN, STEVE

1987 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid, España: Alianza Editorial.

STEWART, KENNETH

1983 Mohave, en *Handbook of North American Indians*, 10, Washington D.C., E.U.A: Smithsonian Institution, 55-70

SWARTZ, MARC, VICTOR TURNER Y ARTHUR TUDEN

1966 Antropología política: Una introducción, *Alteridades* [En línea]. Recuperado el 11 de enero de 2009, en <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt8-10-swartz.pdf>

TOVAR, CARLOS

1999, febrero Asesoría e interpretación de la Ley Agraria, en *Derechos Humanos. Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, 7 (35), 132-137

TUTINO, JOHN

2000 Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en las historias de México, Guatemala y Perú, en Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México D.F., México: CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, 1-28

VALADÉZ, ADRIÁN

1963 *Temas históricos de Baja California*, México D.F., México: Editorial Jus

VARGAS JESÚS

1980 *Informe demográfico* [Manuscrito no publicado], México, INI

VÁZQUEZ, EMILIA

1997 La apropiación del espacio entre los nahuas y popolucas en la Sierra de Santa Martha, Veracruz, en Hoffman, Odile y Fernando I. Salmerón (comp.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México: CIESAS, 113-131 [En línea]. Recuperado el 30 de

agosto de 2008: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers10-12/010013213.pdf

VÁZQUEZ, HÉCTOR

2002 Procesos identitarios, minorías étnicas y etnicidad: los mapuches de la República Argentina, *Amnis* [En línea]. Recuperado el 13 septiembre de 2009 en <http://amnis.revues.org/167>

VELASCO, LAURA

1998 Identidad cultural y territorio: Una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos, *Región y sociedad. Revista del Colegio de Sonora*[En línea]. Recuperado el 11 de enero de 2009, en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/102/10201503.pdf>

VELÁZQUEZ, CATALINA

2002 Sujeción Administrativa de Baja California, 1915-1952, en Velázquez, Catalina (coord.), *Baja California un presente con historia*, 2, Baja California, México: UABC. 201-217

VIDAL ANTONIO

1997 *Testimonios de la llamarada. Cantos y poemas indígenas del noroeste de México y de Arizona*, Sonora, México: Gobierno del estado

VILLALOBOS, CÉSAR

2007 Entre textos, contextos y pretextos. La investigación arqueológica en Sonora, en Pérez-Taylor Rafael, Miguel Olmos y Hernán Salas (ed.) *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, . (ed.), México, D.F., México: UNAM-COLEF, 35-52

WATERMAN, THOMAS

1910 The religious practices of Diegueño Indians. *American Archaeology and Ethnology*, 8, 338-343

WEBER, MAX

1998 *El político y el científico*, Madrid, España: Alianza Editorial

WIEVIORKA, MICHEL

2006 Identidades, desigualdades, globalización, en Sánchez, María (Coord.) *Identidades, globalización e inequidad. Ponencia magistral de la Cátedra Alan Touraine*, México, D.F., México: Universidad Iberoamericana, 37-51

WILKEN, MICHAEL

1993 Una separación artificial: Grupos yumanos en México y Estados Unidos” en *Estudios fronterizos. Revista del Instituto de investigaciones sociales*, 35-36

1997 Management of Natural Resources among Indigenous Groups of Baja California: Traditional Practices and contemporary Perspectives, en Martha

- Edna Castillo, Michael Wilken y Laura Martínez (Eds.), *Baja California Indígena. Symposium IV*, Ensenada, CUNA
1998 Desarrollo sustentable en las comunidades indígenas de Baja California, Baja California, México: CUNA.

WILKEN, MICHAEL Y DON LAYLANDER

- 2006 Ethnography, en Laylander, Don y Jerry D. Moore (eds.) *The prehistory of Baja California: advances in the archaeology of the forgotten peninsula*, E.U.A: The University Press of Florida, 67-81

WOLF, ERIC

- 2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, D.F., México: CIESAS

WRIGHT, SUSAN

- 2004 La politización de la cultura, en Boivin, Mauricio, Ana Rosato, Victoria Arribas (coord.), *Constructores de otredad* [En línea]. Recuperado el 26 de septiembre de 2008 en http://www.iigg.fsoc.uba.ar/grassi/textos/constructores_01.pdf

ZÁRATE, DAVID

- 1986a *Hechizo del Oeste, o el Uso del Toloache en las Ceremonias Iniciáticas de los Kumiai* [Manuscrito no publicado], Baja California, México
1986b *La educación de los Kumiai a través de Algunas Ceremonias* [Manuscrito no publicado], Baja California, México

ZAZUETA, RICARDO

- 2006 Legado de nuestra tierra. La visión de la muerte en la antigüedad indígena de la california peninsular, México, Universidad Iberoamericana

8.2. Archivos consultados

Archivo General Agrario (AGA)

- Expediente del Ejido Tribu Kiliwas, Exp. 23/ 29 164
Expediente de Bienes Comunales Kiliwas, Exp. 276.1/3137
Expediente de la Comunidad Misión de Santa Catarina, Exp. . 276.1/ 2097
Expediente del Ejido de San Isidoro, Exp. 23/32193
Expediente del Ejido La Huerta, Exp. 23/29787

Archivo Histórico del Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC (IIH)

- 1770 Planes, propuestas y disposiciones para dividir la administración de las misiones de las Californias, entre los religiosos franciscanos del Colegio Apostólico de San Fernando y los dominicos de la provincia de Santiago, Exp. IIH: [7.6]

- 1771 Informes de Rafael Verger, guardián del Colegio Apostólico de San Fernando, sobre la fundación de las misiones de la Alta California, Exp. IHH: [1.26]
- 1782 Recomendaciones de Felipe de Neve, gobernador de las Californias, a Pedro Fagés su sucesor, sobre cómo mantener la paz con los indígenas, Exp. IHH: [5.41]
- 1783 Informes de los religiosos dominicos encargados de las misiones de la Baja California, sobre las necesidades y pobreza en que viven las misiones de dicho lugar, Exp. . IHH: [1.6]
- 1790 Solicitudes de los religiosos dominicos encargados de las misiones de la Baja California del pago de sínodos atrasados. Incluye censos de población de las misiones de dicho lugar, Exp. IHH: [1.1]
- 1793 Informe de Diego de Borica, gobernador de las Californias, sobre la situación en que se encuentran las misiones administradas por franciscanos y dominicos, correspondiente a 1793 y 1794, Exp. IHH: [2.23]
- 1795 Aviso de fray Fermín Francisco de Lasuén, presidente de las misiones de la Nueva California, de que fray Antonio Jaime desea ser trasladado a la misión de San Antonio de Padua, así como del envío de misioneros a elegir sitios para fundar cinco nuevas misiones, de la muerte de dos indígenas y del hallazgo de un aguaje en San Diego., Exp. IHH: 1.42
- 1796 Censo de población, agricultura y ganadería que reportaron los presidios, misiones y pueblos de ambas Californias en 1796, Exp. IHH: [6.34]
- 1798 Informes de los religiosos del orden de Santo Domingo, encargados de las misiones de la Baja California, del estado en que se encuentran dichas misiones, con padrones de población e inventarios de ganado y cosechas, Exp. IHH: [2.3]
- 1795-1806 Padrones de población de las misiones dominicas de la Baja California, con un cuadro elaborado por Pablo Herrera Carrillo, Exp. IHH: [1.20]
- 1798 Informes generales sobre las misiones de la Baja California, administradas por los religiosos dominicos, Exp. IHH: [2.5]
- 1799 Informes generales sobre las misiones de la Baja California, administradas por religiosos dominicanos, Exp. IHH: [2.7]
- 1803 Informe de José Joaquín de Arrillaga, [gobernador interino de las Californias] sobre las misiones de la Baja California: inventarios, padrones de población y estado en que se encontraban en 1801 y 1802, Exp. IHH: [1.6]
- 1803 Informe de Rafael Arviña, presidente de las misiones de la Baja California, sobre inventarios, padrones de población y estado en que éstas se encontraban en 1801 y 1802, Exp. IHH: [1.7]
- 1804 Informe de José Joaquín de Arrillaga, gobernador de ambas Californias, sobre el número de indígenas, ganado y cosechas de las misiones y presidios de ambas Californias, Exp. IHH: [1.7]
- 1805 Informe de Miguel Gallego, presidente de las misiones de la Baja California sobre inventarios, padrones de población y estado en que éstas se encontraban en 1803 y 1804, Exp. IHH: [1.9]
- 1805 Informe de José Joaquín de Arrillaga, [gobernador de la Alta California], sobre las misiones de ésta: inventarios, padrones de población y estado en que se encontraban en 1805 y 1806, Exp. [1.10]

- 1807 Informe de Miguel Gallego, presidente de las misiones de la Baja California, sobre inventarios, padrones de población y estado en que éstas se encontraban en 1805 y 1806, Exp. IHH: [1.8]
- 1807 Informes generales sobre las misiones de la Baja California, administradas por religiosos dominicos, Exp. IHH: [2.4]
- 1809 Informe de Domingo Barreda, maestro prior de la Provincia de Santo Domingo de México, sobre las misiones de la Baja California. Menciona la disminución de la población indígena, Exp. IHH: [2.5]
- 1820 Informe de fray Mariano Payeras, presidente de las misiones de la Alta California, sobre las causas del descenso de la población indígena en la Alta California desde su fundación hasta la fecha, Exp. . IHH: : [2.100]
- 1824 Acuerdo de la diputación provincial de la Alta California sobre reparto de tierras a los indígenas de las misiones de esa región, Exp. IHH: [1.41]
- 1824 Rebelión de los indígenas de las misiones dominicas de La Frontera de la Baja California, de los de San Diego y de los de las márgenes del Río Colorado, en la Baja California, Exp. . IHH: 1824.14 [1.57]
- 1824 Sublevación de los indígenas en las misiones de Santa Catarina y San Miguel, en la Baja California, Exp. IHH: 1824.34 [2.2]
- 1825 Hostilidades y robos de los indígenas de las misiones de San Miguel y San Diego, en la frontera de la Baja California, Exp. IHH: 1825.23 [2.33]
- 1825 Dictamen de la Junta de Fomento de las Californias sobre las instrucciones que deben darse al jefe político de esos territorios para que informe sobre su situación, clima, producción, habitantes, indígenas, islas, repartimiento de tierras, comercio y defensa, Exp. IHH: 1.12
- 1827 Envío de la Junta de Fomento de las Californias al presidente de la república de una iniciativa de ley relativa a dichos territorios, Exp. . IHH: 1.16
- 1848 Apuntes sobre la situación social, política, económica y religiosa del territorio de la Baja California, IHH: [1.35]
- 1852 Informe de Rafael Espinoza, jefe político de Baja California, sobre la docilidad de las tribus indígenas de Santa Catarina, Exp. IHH: 1852.24 [8.44]
- 1869 Instrucciones del presidente de la república para que se otorgue al jefe político de la Baja California una suma de dinero para atender necesidades de las tribus indígenas de La Frontera, Exp. IHH 123 [2.60]
- 1869 Solicitud de Manuel Clemente Rojo, subjefe político de La Frontera de la Baja California, de presupuesto para auxiliar a las tribus indígenas de esa región, Exp. 1869.4 [10.39]
- 1870 Demanda de Marte de la Cruz, capitán indígena de las tribus yumas, dieguinas y cucapás de las márgenes del Río Colorado, de protección y ayuda para sus tribus, Exp. IHH: 1870.4 [10.45]
- 1870 Petición de Marte de la Cruz, capitán de las tribus yuma, dieguinas y cucapás, de protección y ayuda para los indígenas que pueblan las márgenes mexicanas del Río Colorado. Incluye informe del jefe indígena sobre la situación de estos indígenas y el tráfico de terrenos y comercio de estadounidenses en la región, Exp. 137 [3.12]
- 1872 Solicitud del Subjefe Político de La Frontera [Partido Norte] de la Baja California de apoyo para el establecimiento de una escuela pública y de auxilios para los indígenas de la región, Exp. IHH: 1872.7 [11.33]

- 1873 Solicitud de Manuel Clemente Rojo de pago del dinero que usó para ayudar a los indígenas de La Frontera, Baja California, Exp. IHH: 1873.45 [13.2] [15.2]
- 1876 Advertencia de José María Villagrana, subjefe político del Partido Norte de la Baja California, sobre el peligro de una rebelión de los indígenas de La Frontera, instigados por algunos estadounidenses. Tijuana, 2 noviembre 1876, Exp. IHH: [2.79]
- 1876 Informe de José María Villagrana, subjefe político del Partido Norte de la Baja California, sobre la actitud hostil de los indígenas de La Frontera hacia los trabajos de la Comisión de Terrenos Baldíos de la Baja California. Tijuana, 21 agosto 1876, Exp. . IHH: [2.75]
- 1876 Propuesta de Antonio Canalizo, jefe de la Comisión de Terrenos Baldíos de la Baja California, para que se establezca una fuerza militar en La Frontera que evite el paso de estadounidenses y los ataques indígenas. Tijuana, 19 agosto 1876, Exp. IHH: [2.74]
- 1876 Advertencia de José María Villagrana, subjefe político del Partido Norte de la Baja California, sobre el peligro de una rebelión de los indígenas de La Frontera, instigados por algunos estadounidenses. Tijuana, 2 noviembre 1876. Exp. IHH: [2.79]
- 1876 Rebelión de tribus indígenas de Tecate, Baja California, Exp. . IHH: 1876.15 [14.26]
- 1887 Informe de Mariano Valdespino Figueroa, inspector de colonias en la Baja California, de las denuncias de jefes de las tribus indígenas de la región por el temor a despojo de sus tierras por la Compañía Internacional Colonizadora Mexicana [Compañía Mexicana Internacional de Hartford], Exp. IHH: Exp. 179 [3.54]
- 1887 Protestas de tribus indígenas de la Baja California que temen que la Compañía Internacional Colonizadora Mexicana [Compañía Mexicana Internacional de Hartford] los despoje de sus tierras, Exp. . IHH: 1887.45 [27.6]
- 1889 Aviso de Agustín Sanginés, jefe político y comandante militar del Distrito Norte de la Baja California, del atentado que sufrió el Juez de paz de Tecate cometido por los indígenas de Nejí. Propuesta para que esos indígenas sean enlistados en el ejército y enviados fuera del distrito, Exp. IHH: [9.51]
- 1896 Informe sobre las costumbres y características de la población indígena que habita en las inmediaciones del Río Colorado, Exp. . IHH: Exp. 208/1 [4.21]
- 1896 Mensaje de Agustín Sanginés, jefe político y militar del Distrito Norte de la Baja California, sobre la inconveniencia del acuerdo de la Secretaría de Relaciones Exteriores que permite a W. C. Hoffman y Francisco Estudillo, encargados de las reservaciones indígenas de Yuma, Arizona, ingresar a territorio mexicano para deportar indígenas yumas, cucapás y dieguinos prófugos de esa reservación, Exp. IHH: [8.45]
- 1898 Informe de Agustín Sanginés, jefe político y comandante militar del Distrito Norte de la Baja California, sobre algunos crímenes cometidos por indígenas y propuesta para incorporarlos a la sociedad, Exp. . IHH: [9.23]
- 1908 Descripción de algunos grupos indígenas de la península de Baja California, Exp. IHH: 3.10

- 1945 Denuncia de Zeferino Mata, representante de 35 familias indígenas, por invadir tierras pertenecientes al rancho El Álamo. Propuesta de Juan Felipe Rico Islas, gobernador del Territorio Norte de la Baja California, de la fundación de una unidad agraria indígena bajo el control del gobierno local para resolver dicho conflicto, Exp. . IIH: [1.49]
- 1946 Solicitud de Irineo Ceseña, general de la reserva indígena de Santa Catarina, de títulos de propiedad debido a las invasiones que han sufrido de sus terrenos, Exp. . IIH: [1.46]
- 1954 Denuncia de los indígenas de San José de la Zorra en Guadalupe, Baja California, por despojo de sus tierras, Exp. . IIH: [27.38]
- 1954 Denuncia de los indígenas de San José de la Zorra en Guadalupe, Baja California, por despojo de sus tierras, Exp. . IIH: [27.38]
- 1955 Denuncia de Braulio Espinoza Montaña, representante de la tribu indígena quiligua [kiliwas] en contra de las autoridades de Mexicali, Baja California, Exp. . IIH: [27.57]

Archivo Histórico de Ensenada (AHE)

- 1868 Disposiciones para el orden y buen gobierno acordadas por Cecilio Alcerreca [Subjefe político de la Frontera de la Baja California], Exp. CAWM [1.23]
- 1900 Padrón de ciudadanos, Exp. CAWM [2.27]
- 1903 Informe del encargado de Santa Catarina, Exp. CAWM [2.46]
- 1905 Noticias que pide el Jefe político y militar sobre la Asociación financiera internacional, Exp. CAWM [4.38]
- 1908 Prácticas crematorias de los indios diegueños y yumas, Exp. [14.8]
- 1918 Relación de pueblos, congregaciones, haciendas y ranchos de Baja California, Exp. CAWM [8.24]
- 1940 Censo general de población y antecedentes que hasta la fecha existen, Exp. CAWM [14.46]
- 1951 Parte oficial de la batalla del 22 de junio de 1911 y otros textos, Exp. CAWM [11.16]
- 1980 La rebelión de los yumas en 1781, CAWM [12.3]

Fondo documental del Instituto Nacional Indigenista (INI)

- 1990 Kiliwas, Expediente Agrario

Delegación estatal de la CNDI en Baja California (CDI, Ensenada)

- 1990 Propuesta de Reglamento interno del Ejido Tribu Kiliwas
- 2003 Kiliwas, Expediente agrario

Archivo del Comisariado del Ejido Tribu Kiliwas (ACE)

8.3. Fuentes orales

KILIWAS					
Nombre		Edad	Familia o linaje	Lugar de la entrevista	Año
1	Adiana	40-50	Farlow Espinoza	Ensenada, Arroyo de León; en su casa, en casa de familiares	2008
2	Alondra	20-30	Álvarez Espinoza	Arroyo de León, durante el corte de palmilla	2008/2009
3	Alonso	40-50	Farlow Espinoza	Ensenada, en UPRONADE	2009
4	Anabel	10-20	Espinoza Álvarez	Valle de la Trinidad, en su casa	
5	Brenda	20-30	Espinoza Álvarez	Valle de la Trinidad, en su casa	2009
6	Carmen	30-40	Espinoza Álvarez	Arroyo de León, en casa de familiares	2008
7	Christian	20-30	Espinoza Álvarez	Arroyo de León, durante el corte de palmilla	2009
8	Clara	60	Espinoza Álvarez	Arroyo de León, en su casa.	2008/2009
9	Diana	10-20	Espinoza Álvarez	Valle de la Trinidad, en su casa	
10	Elías	30-40	Espinoza Álvarez	Arroyo de León, Valle de la Trinidad, Ensenada.	2008/2009
12	Eusebio	40-50	Espinoza Higuera	Arroyo de León, en casa de familiares	2008
13	Evodia	30-40	Espinoza Álvarez	Valle de la Trinidad, en su casa, casa de familiares, trayectos hacia el Ejido.	2009
14	Gladis	30-40	Espinoza Álvarez	Ensenada, en UPRONADE	
15	Hipólita	60	Espinoza Higuera	Arroyo de León, en su casa	2008/2009
16	Jairo	20-30	Fardlow Espinoza	Ensenada, en UPRONADE	2009
17	José*:	60-70	Uchurte	Arroyo de León, en su casa	2009
18	Juan Ángel	20-30	Espinoza Álvarez	Arroyo de León, durante el corte de palmilla	2009
19	Leandro	40-50	Espinoza Higuera	Arroyo de León, Valle de la Trinidad, en casas de familiares, en actividades colectivas	2008/2009
20	Leonor*:	60-70	Fardlow Espinoza	Ensenada, en su casa	2009
21	Lilia	40-	Fardlow	Ensenada, en casa de familiares	2009

		50	Espinoza		
22	Ma. Teresa	40-50	Espinoza Álvarez	Arroyo de León, durante el corte de palmilla.	2009
23	Marcelino (†)	30-40	Espinoza Higuera	Arroyo de León, durante el corte de palmilla	2009
24	Sandra	40-50	Fardlow Espinoza	Ensenada, Valle de la Trinidad, Arroyo de León. En su casa, en casa de familiares, en su lugar de trabajo, en eventos públicos y durante trayectos en carretera	2009
25	Santiago	40-50	Fardlow Espinoza	Ensenada, en casa de familiares	2009
26	Sara	20-30	Fardlow Espinoza	Ensenada, en su casa	2009
27	Victoria	60	Espinoza Álvarez	Arroyo de León, en casa, en casa de familiares, en trayectos dentro del Ejido, en actividades colectivas	2008/2009
KILIWA-PA IPA					
28	Bernardino Ochoa	50-60	Uchurte	Arroyo de León, su casa, casa de familiares	2008
29	Catarino	40-50	Uchurte	Ensenada, UPRONADE	2009
30	Chon	40-50	¿?	Ensenada-Valle de la Trinidad, durante trayectos en carretera. México DF, evento público.	2009/2010
31	Julia	40-50	Uchurte	Santa Catarina, Arroyo de León, Valle de la Trinidad. En su casa, en casa de familiares y durante trayectos en carretera.	2009
32	Virginio	40-50	Uchurte	Valle de la Trinidad, fuera de casa de familiares	2009
OTROS YUMANOS					
	Nombre	Edad	Grupo	Lugar de la entrevista	Año
33	Abelardo Ceseña (†)	50-60	Pa ipai	Santa Catarina, en su casa.	2009
34	Agustín Domínguez	60+	Tipai	San Antonio Necua, evento público.	2008/2009
35	Alonso Pesado	30-40	Cucapá	Ensenada, San Antonio Necua, eventos culturales	2009
36	Amado González	40-50	Pa ipai	Ensenada, oficinas públicas. Durante trayectos en carretera	2009
37	Arlette Ceseña	10-20	Pa ipai	Santa Catarina, Valle de la Trinidad. En su casa, en casa de familiares y durante trayectos en carretera	2009
38	Daria	50-	Pa ipai- koal	Santa Catarina, en su casa. Durante	

	Mariscal	60		trayectos en carretera	
39	Epifanio Cañedo	40-50	Pa ipai	Santa Catarina, en casa de familiares.	2009
40	Juan Aguiar	60+	Tipai	San Antonio Necua, en su casa; Juntas de Nejí, evento público.	2008/2009
41	Juan Carranza	60	Kumiai	Juntas de Nejí, evento público	2008
42	Laura Cota	40-50	Kumiai	Arroyo de León, evento público; Tanamá, casa de familiares	2008/2009
43	Michel E. Ceseña	10-20	Pa ipai	Santa Catarina, en su casa, en casa de familiares	2009
44	Mónica González	30-40	Cucapá	Arroyo de León, Ensenada; en su casa, en casa de familiares, en eventos públicos y actividades colectivas dentro y fuera del Ejido; durante trayectos en carretera	2008/2009
45	Norma Meza	40-50	Kumiai	Juntas de Nejí, evento público	2008
46	Raquel Portillo	60	Cucapá	El Mayor Cucapá, en su casa y durante trayectos en carretera	2008
47	Rosa Casillas	40-50	Pa ipai	Santa Catarina, Ensenada. En su casa, casas de familiares y amigos, durante trayectos en carretera.	2009
NO YUMANOS					
	Nombre	Edad	Relación con los kiliwas	Lugar de la entrevista	Año
48	Alejandro Torres	30-40	Médico de caravanas de salud	Arroyo de León	2008
49	Alfonso Muñoz	50-60	Ejidatario	Arroyo de León, asamblea Ejidal	2009
50	Arnulfo Estrada	40-50	Investigador independiente	Su casa	2008
51	Leopoldo Anaya	40-50	CDI	Trayectos	2009
52	Melquisedec González	30-40	INALI	Oficinas INALI	2008
53	Miriam Méndez	40-50	Gobierno Municipal	Trayectos en carretera	2009
54	Mario	40-50	CDI	Trayecto a Juntas de Nejí	2008
55	Norma Carbajal	40-50	CDI	Oficinas CDI, trayectos en carretera, su casa	2008/2009