



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**DE LA IMPOSICIÓN A LA NEGOCIACIÓN.
PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL ENTRE LOS
INDÍGENAS PA IPAI DE BAJA CALIFORNIA. UN
ESTUDIO DE CASO**

Tesis presentada por

Gerardo Buenrostro Rivera

para obtener el grado de

MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2018

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director(a) de Tesis:

Doctora Ana Lilia Nieto Camacho

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

2. _____

3. _____

A Memo

A Serafin

AGRADECIMIENTOS

Agradecer a las personas que te acompañaron en el proceso de algo tan elaborado y complejo como una tesis siempre tendrá muchas caras, recuerdos, sonrisas, sinsentidos, corajes e incluso duelos. Más allá de lo obvio que es mi agradecimiento a El COLEF y la planta docente y administrativa de esta institución, quisiera agradecer en particular a la doctora Ana Lilia Nieto Camacho por su gran apoyo y guía, no me cabe duda que su paciencia, disciplina y claridad marcaron profundamente mi trabajo y ante todo, mi persona. A Irene por su paciencia en los engorrosos trámites burocráticos. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el financiamiento de mi educación. A mis lectores por sus acertados comentarios para la realización de esta tesis. A mis compañeros y amigos de la MEC, porque juntos empezamos este andar siendo unos desconocidos unidos sólo por el hambre de conocimiento y terminamos siendo una gran familia; en particular a Jairo, Quetzalli, Saúl, Alma, Jazmín, Alejandro, Ilse, Vanessa, Axler, Juan Carlos, María, Arturo y otros grandes amigos y colegas que compartieron conocimientos y experiencias de vida invaluable conmigo, a Paola, Cecilia, Fernando, Sarah, Alan, Estefanía, Azucena, Ximena, Jhony y tantos más que me disculpo por no haber mencionado. Esta tesis no se hubiera logrado concretar sin la colaboración desinteresada y tan llena de aprendizajes que mis amigos de la familia Albáñez Meza compartieron conmigo, a Martha, Everardo, Paola, Tatiana, Gabriel, Juana, Delfina y con especial cariño, admiración y respeto a doña Adelaida, fuente de resistencia, coraje, orgullo y sabiduría Pa ipai, a Kenneth, joven brillante, amigo y futuro del gran legado de sus antepasados. No me resta sino agradecer el apoyo siempre incondicional de mi familia aún en tiempos oscuros, porque perdimos a mi hermano Memo y este trabajo es un homenaje a su memoria, a papá y mamá, que son una prueba fehaciente de que las distancias no importan cuando se quiere estar con alguien, a mi hermana que le augura un futuro brillante, a mi hermano mi admiración infinita por su temple de acero y cariño profundo, a Tabatha y Sophia, porque siempre supieron alegrarme con su bondad, alegría e inocencia, a mi nana Ángela, porque nunca dejó de creer en mi. A Alma, mi compañera por su apoyo y cariño, sin ti no lo hubiera logrado. Especial mención merece la familia Gutiérrez Cervantes, a doña Olimpia, don Rubén y sus magníficos hijos Omar, Metztlí y Paola, porque me recibieron como parte de su familia cuando yo no era sino otro migrante en Tijuana, muchas gracias por sus muestras de apoyo desinteresado.

RESUMEN

Los indígenas Pa ipai de Baja California son un grupo que tiene una historia larga y compleja en la que su modo de vida trashumante se adaptó a su entorno ecológico caracterizado por la escasez de recursos como el agua y los alimentos. Esto motivó a que crearan prácticas culturales específicas que expresan su entendimiento del mundo como una manera de apropiarse, integrarse y adaptarse a ese hábitat. Actualmente existen una serie de expresiones culturales Pa ipai que sintetizan la cosmovisión de este grupo nativo del desierto y la montaña del norte de Baja California como: su lengua, cantos, danzas, rituales, gastronomía, herbolaria, creencias, medicina tradicional y utensilios que les permitieron la caza y recolecta de sus alimentos que actualmente son denominados artesanías. Todos estos elementos, materiales e inmateriales, poseen una gran carga simbólica, social, cultural y de la memoria histórica Pa ipai. En el mundo contemporáneo, regido por lógicas capitalistas, las desigualdades sociales siguen siendo parte de la cotidianidad Pa ipai, y aquello que ahora llamamos patrimonio cultural está al servicio de los *no indígenas* que se llevan el usufructo de las regalías que surgen de las presentaciones de sus expresiones culturales inmateriales. El objetivo de este proyecto es visibilizar las relaciones de poder político-económicas que se manifiestan a través de las prácticas culturales Pa ipai frente a los no indígenas.

Palabras clave: Pa ipai, no indígenas, relaciones de poder, patrimonio cultural intangible.

ABSTRACT

The indigenous Pa ipai people of Baja California are a group that has a long and complex history in which their migratory way of life has adapted to their ecological environment, characterized by the scarcity of resources such as water and food. This has motivated them to create specific cultural practices that express their understanding of the world as a way to appropriate, integrate and adapt to their habitat. There currently exists a series of cultural Pa ipai expressions that synthesize the worldview of this native group of the desert and mountains, such as their language, songs, dances, rituals, gastronomy, herbal medicine, beliefs, traditional medicine and tools that allow for the hunting and gathering of their food, which are currently denominated as artisanal. All of these elements, tangible and intangible, possess a great symbolic meaning, socially, culturally and for the historic memory of the Pa ipai people. In the contemporary world, governed by capitalist logic, the social inequalities continue to be a part of the Pa ipai people's daily lives; and that which we now call, cultural patrimony, is at the service of non-indigenous people who benefit from the royalties that come from the presentations of their immaterial cultural expressions. The objective of this project is to highlight the political-economic power relations that manifest themselves through the cultural practices of the Pa ipai people in the face of the non-indigenous.

Key words: Pa ipai, non-indigenous, power relations, intangible cultural patrimony.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	1
Planteamiento del problema	3
Pregunta de investigación	5
Objetivo general	5
Objetivos específicos	6
Justificación	6
Hipótesis	7
Metodología	8
Delimitación espacio-temporal	9
Sujetos de estudio y unidad de análisis	9
CAPÍTULO I. ¿QUÉ ES EL PATRIMONIO CULTURAL?	11
1.1 Antecedentes históricos del patrimonio cultural inmaterial	12
1.2 ¿Qué entendemos por patrimonio cultural? La concepción internacional	14
1.3 El patrimonio cultural inmaterial en el contexto mexicano.....	23
1.4 El patrimonio cultural en el contexto bajacaliforniano	27
1.5 Los desniveles internos y externos del patrimonio cultural Pa ipai	29
CAPÍTULO II. LOS PA IPAI. ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y CONTEXTO DEL PATRIMONIO CULTURAL EN EL ESTADO DE BAJA CALIFORNIA	44
2.1 Datos generales de Baja California	44
2.2 ¿Quiénes son los yumanos?	46
2.3 Los Pa ipai	55
2.4 El patrimonio cultural en Baja California. Retos del reconocimiento de las prácticas culturales Pa ipai	61
CAPÍTULO III. ¿CONTINUIDAD O REINVENCION CULTURAL ENTRE LOS PA IPAI DE SANTA CATARINA Y HÉROES DE LA INDEPENDENCIA?	76
3.1 Desniveles externos. Antropología Pa ipai	79
3.2 Desniveles internos. Pa ipai vs no indígenas	84
3.2.1 Desniveles internos dentro de Santa Catarina. Los linajes	89
3.2.2 Relaciones de poder al interior de Santa Catarina	97
3.3 El discurso autorizado del patrimonio cultural Pa ipai	101
3.4 Los cantores tradicionales Pa ipai	102
3.5 ¿Quiénes definen a los portadores de las expresiones culturales Pa ipai?	105
3.6 Los consumidores de las expresiones culturales Pa ipai	109
3.7 ¿Cómo se definen las expresiones culturales del patrimonio intangible Pa ipai?	115
3.8 Patrimonio cultural desde sus protagonistas	119
CONCLUSIONES	125
BIBLIOGRAFÍA	131
ÍNDICE DE MAPAS Y FOTOGRAFÍAS	139

Mapa 1. Distribución geográfica de la familia etnolingüística yumana	139
Mapa 2. Misiones católicas en Baja California	139
Mapa 3. Localización de asentamientos yumanos sedentarios	140
Foto 1. Iglesia de Santa Catarina	140
Foto 2. Santa Catarina	141
Foto 3. Autoridades mexicanas y representantes yumanos	141
Foto 4. Cantores tradicionales Pa ipai quemando salvia	142
Foto 5. Jóvenes Pa ipai bailando en el Kuri kuri	142
Foto 6. Doña Adelaida, Juana y Kenneth vendiendo artesanías	143
Foto 7. Delfina y Kenneth cantando en el Kuri kuri	143
Foto 8. Adelaida y Juana vendiendo artesanía en el Kuri kuri	144
Foto 9. Vaqueros Pa ipai	144
Foto 10. Delfina y Kenneth cantando en el CECUT	145
Foto 11. Adelaida y Juana vendiendo artesanía en el CECUT	145
Foto 12. Recolección de Salvia en los alrededores de Santa Catarina	146
Foto 13. Kenneth recolectando corteza de sauce en los alrededores de Santa Catarina	146
Foto 14. Adelaida tejiendo canasta	147
Foto 15. Kenneth cortando palma en los alrededores de Santa Catarina	147
Foto 16. Vendiendo palma en Santa Catarina	148
Foto 17. Juana y Delfina presentando resultados de un taller de cartografía indígena	148
Foto 18. Kenneth jugando Xbox	149
Foto 19. Metates antiguos encontrados en los alrededores de Santa Catarina por la familia Albáñez	149
Foto 20. Jugando Piak	150

Introducción

La noción central de esta tesis gira en torno a la idea de que el reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial no es un fenómeno social que dependa exclusivamente de instituciones nacionales e internacionales como una decisión unilateral, aunque sí hegemónica cuando se construye desde las clases dominantes que imponen su sistema de valores de lo que es excepcional como universalmente aplicable. Sin embargo, esto no debería suponer que los dominados son sujetos pasivos, ya que el patrimonio cultural es una negociación entre diversos actores sociales que velan por sus intereses a través de sus propias instituciones. El reconocimiento de las expresiones culturales patrimonializadas o patrimonializables ponen en juego no sólo aspectos culturales mercantilizables con implicaciones políticas, económicas y jurídicas, sino también sociales, culturales y de memoria colectiva.

Es en ese tenor en donde se enfocará esta investigación entre los indígenas Pa ipai de la Comunidad Indígena de Santa Catarina y el Ejido Héroe de la Independencia en el municipio de Ensenada, Baja California, ya que surgen una serie de interrogantes como ¿quién, cómo y con qué fin se regula el patrimonio cultural intangible en este estado? ¿existen marcos jurídicos que protejan a los portadores de alguna expresión cultural intangible? ¿se garantizan las condiciones mínimas necesarias para que se reproduzcan las expresiones culturales reconocidas o por reconocer? ¿qué es lo que los Pa ipai piensan, sienten, viven o sufren en torno a sus expresiones culturales? ¿se ha considerado la experiencia histórica y social de esta minoría étnica en el posible reconocimiento de sus expresiones culturales inmateriales por parte de las instituciones culturales de este estado?

El patrimonio cultural inmaterial Pa ipai es una forma de dar coherencia, identidad y continuidad a la memoria y modo de vida de esta minoría étnica. En esta tesis nos enfocaremos en algunas prácticas culturales que son identificadas desde dentro de la sociedad indígena (emic) así como desde instituciones no indígenas (etic) como la columna vertebral de su etnicidad, como es el caso de los cantos y danzas tradicionales, en voz de sus portadores y reproductores. Una distinción clave es tener en claro que el patrimonio cultural inmaterial no es sinónimo de cultura, es decir, por patrimonio cultural aquí se entiende como prácticas culturales específicas, mientras que la cultura la entendemos no

sólo desde la perspectiva antropológica clásica (“formas de vida”) sino como relaciones de poder.

En términos institucionales, existen al menos dos maneras de construir lo que entendemos por el patrimonio cultural inmaterial de una colectividad o de un portador en particular, no obstante, ambas requieren un reconocimiento social. Por un lado, como señala Smith, está el discurso autorizado del patrimonio que suele construirse y gestionarse desde las clases hegemónicas mientras que, como señala Robertson, contrario a ello, existe el patrimonio cultural desde abajo, el cual es reconocido por las instituciones sociales a las que pertenece el/la/los portadores de la(s) expresiones culturales a las que nos referimos. Si pensamos la cultura como relaciones de poder entre dominados/dominantes (Crehan, 2006) dentro de una misma sociedad (Cirese, 1994), entenderemos que el patrimonio cultural podría analizarse también bajo ese enfoque, que es lo que aquí se propone.

No obstante, como señala Pérez (2017), el patrimonio cultural es una arena social en donde se pueden manifestar los conflictos sociales entre diversos grupos de poder, ya que están en juego no sólo el reconocimiento de una práctica cultural, sino que ésta genera usufructos que podrían ser sólo aprovechados por ciertos grupos o individuos si no existen marcos regulatorios previos a una declaratoria, como también señala Bolfy Cottom (2004, 2017), quien propone que debemos considerar diferentes dimensiones de lo social desde diversas disciplinas como la antropología, historia y el derecho para garantizar que los portadores de las tradiciones serán los protagonistas y beneficiarios de su propio patrimonio cultural reconocido o por reconocer, siempre y cuando no nos desentendamos de las condiciones sociales necesarias para que puedan reproducirse, salvaguardarse, rescatarse, gestionarse y revitalizarse.

Según lo anterior, entiendo que el patrimonio cultural intangible es una negociación entre los creadores, portadores y reproductores de las expresiones culturales, en este caso indígena, con instituciones no indígenas representadas en su mayoría por organismos gubernamentales. Por otro lado, las instituciones gubernamentales desde los propios Pa ipai son interpretadas como hegemónicas y ellos se asumen como parte de un grupo subordinado en términos económicos, políticos y sociales. De ser este el caso, aquí se hará énfasis en cómo los Pa ipai han aprehendido a negociar su patrimonio cultural inmaterial que, aunque se encuentran en una dinámica asimétrica, los presentaremos como sujetos

activos y conscientes de su entorno, es decir, en términos de Roseberry (1996) hablamos de que los dominantes/dominados se encuentran sumergidos en una relación de poder dialéctica y no dicotómica.

En este sentido, aquí pretendemos matizar las particularidades sociales, históricas y culturales del caso concreto de este grupo indígena por medio de un estudio de caso que permita ligar lo que entienden los Pa ipai como sus tradiciones y contrastarlo con aquellos lineamientos establecidos por las instituciones nacionales e internacionales de cultura que tienen como eje central el reconocimiento, salvaguarda, rescate y revitalización de ciertas expresiones culturales concretas. Para tal fin, fue preciso realizar trabajo de campo en la comunidad de Santa Catarina y el ejido Héroes de la Independencia para conocer lo que los portadores de prácticas culturales concretas Pa ipai viven, creen, sienten e incluso sufren en su cotidianidad, así como el acompañamiento a otras locaciones como Ensenada, Tecate y Tijuana que me permitieron ver el tipo de interacciones que mantienen con autoridades no indígenas en las negociaciones de mercantilización del patrimonio cultural inmaterial Pa ipai desde posturas emic/etic.

Dicho lo anterior, esta investigación nos permitirá ampliar el panorama del patrimonio cultural inmaterial en una comunidad indígena bajacaliforniana desde sus propios portadores en interacción con los no indígenas que nos dará luz sobre cómo se concibe y negocia el patrimonio cultural entre las instituciones no indígenas, indígenas y el discurso -autorizado y/o desde abajo- del patrimonio cultural en un contexto en particular. Al ser un estudio de caso, representa su mayor fortaleza pero, paradójicamente, también su mayor debilidad, ya que si bien nos da luz sobre una sociedad en particular, habría que hacer mayores investigaciones que nos permitan entender el contexto en el que se desenvuelve el patrimonio cultural del resto de los grupos de la rama lingüística yumana-cochimi.

Planteamiento del problema.

El patrimonio cultural inmaterial de Baja California está regulado por la Ley del Patrimonio Cultural de Baja California que se publicó en el Periódico Oficial del Estado de Baja California en 1995, cuyo corpus estaba focalizado en el patrimonio cultural en su versión tangible el cual no contemplaba a los grupos indígenas originarios o migrantes.

Fue hasta la promulgación del Reglamento para la Atención de los Pueblos Indígenas en el Municipio de Ensenada, publicado en el Periódico Oficial del Estado de Baja California en febrero del 2014, cuando por primera vez se consultó a representantes de las comunidades de ese municipio sobre aquello que les preocupaba respecto a asuntos económicos y culturales a favor de la preservación, protección y revitalización de sus culturas.

Sin embargo, a pesar de que existen leyes y reformas que tienen que ver con el patrimonio cultural y los derechos indígenas en Baja California, han sido los no indígenas quienes históricamente han decidido por ellos (los indígenas) y parece existir una continuidad en ese proceso como indica la lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Secretaría de Cultura federal en donde están inscritos una serie de elementos tangibles y prácticas culturales intangibles sin su conocimiento y consentimiento. Aunado a ello, estas leyes no aseguran derechos de autoría colectiva ni se plantean garantizar las condiciones necesarias para su reproducción como son: la disminución de la desigualdad social, marginación, discriminación, pobreza, falta de control sobre el usufructo de su patrimonio, entre otras.

Hemos considerado a los cantores tradicionales de Santa Catarina y el Ejido Héroes de la Independencia como una muestra del patrimonio cultural intangible de los Pa ipai debido a que se han convertido en los emblemas de la revitalización étnica de este grupo nativo que los conecta con su pasado a través de la memoria, así como con la cohesión social y reivindicación étnica ante los no indígenas. Sin embargo, su situación de precariedad y subordinación económica y política no ha cambiado a pesar de que se comienzan a hacer esfuerzos desde las instituciones y también desde ellos mismos para que puedan remunerarles sus presentaciones en los diferentes eventos en los que se presentan, ya que se han mercantilizado sus cantos y danzas ante los no indígenas, pero aún con ello, al no percibir ingresos por sus exhibiciones, se ven en la necesidad de poner a la venta sus artesanías como una estrategia de sobrevivencia.

Por otro lado, las instituciones no indígenas no hacen eco de las necesidades, demandas y opiniones de los Pa ipai, ya que se han descontextualizado ciertas expresiones culturales de su matriz histórica-cultural. Además de los cantos y danzas, este grupo nativo concibe otra serie de prácticas como *sus tradiciones* que no necesariamente tienen que ver con la dimensión económica y que son reconocidas por sus propias instituciones sociales que no necesitan el aval o la legitimación de los no indígenas para que sigan siendo vigentes y

actualizadas constantemente, como son: la recolección del piñón o la medicina tradicional, por mencionar un par de ejemplos, ya que estas son prácticas que tienen como fin la socialización de los diferentes linajes Pa ipai que los conectan con la memoria histórica de su pueblo.

Finalmente, hay que tener presente que la sociedad Pa ipai está organizada por un sistema de linajes complejo que debe ser considerado debido a que algunas de estas familias se han especializado en ciertos oficios como la cerámica, artesanía, cantos, entre otras, por lo que hacer una declaratoria de patrimonio cultural intangible entre este grupo debe estar debidamente informada en el plano histórico y antropológico para que eventualmente esté acompañada de una serie de leyes regulatorias previas a la patrimonialización que prevengan que una familia, grupo de poder o individuo en particular, sean los únicos en sacar alguna clase de provecho en función de sus propios intereses en detrimento del acceso a los usufructos de una colectividad.

Pregunta de investigación

A partir de la mercantilización de las prácticas culturales Pa ipai, ¿la concepción del patrimonio cultural inmaterial de este grupo nativo es una construcción de los no indígenas, una continuidad de sus prácticas culturales heredadas de los patriarcas/matriarcas de cada linaje o una negociación entre los portadores/reproductores de las tradiciones con las instituciones no indígenas?

Objetivo general

Identificar las expresiones culturales inmateriales Pa ipai que ellos mismos conciben como sus tradiciones ancladas a procesos de recuerdo, memoria viva, revitalización y reivindicación étnica, con especial énfasis en los cantores tradicionales reconocidos socialmente por ese grupo nativo y las relaciones de poder que existen con los *no indígenas* que demandan y consumen ciertas prácticas culturales que consideran que legitiman la identidad étnica de los portadores/reproductores durante las presentaciones de difusión cultural de este grupo indígena bajacaliforniano.

Objetivos específicos

- Identificar las expresiones culturales que los Pa ipai consideran importantes que están fuera del ámbito de las instituciones involucradas en el reconocimiento y la gestión del patrimonio cultural inmaterial en Baja California, así como los marcos legales en esa materia que operan actualmente en el estado.

- De acuerdo al objetivo anterior, se pretende identificar las relaciones de poder política-económicas existentes entre los Pa ipai y los no indígenas. Asimismo, se procura definir las relaciones de poder entre diversas familias Pa ipai dentro de Santa Catarina así como en el Ejido Héroes de la Independencia y, a su vez, las divergencias que este grupo nativo bajacaliforniano posee frente a grupos indígenas migrantes del centro y sur del país.

- Identificar qué tipo de dinámicas operan en la negociación de la comercialización del patrimonio cultural entre los Pa ipai y los no indígenas a través de los actores sociales implicados en la interacción/intercambio/negociación de los intereses expresados en las formas culturales consideradas tradiciones por los Pa ipai.

Justificación

El reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial tiene como fin fomentar, rescatar, revitalizar y coadyuvar a mantener vigentes una serie de prácticas culturales que sean importantes de conservar por el valor histórico y cultural que se les asigna socialmente por sus portadores o por actores sociales externos debido a que rememoran hechos históricos, reflejan su realidad social y representan una serie de valores con los que se sienten identificados sujetos sociales en particular o una colectividad ya sea étnica, nacional, rural, local, de género, religiosa o de otra índole que enriquecen el acervo cultural que, en última instancia, se asocia a valores universales pertenecientes a la humanidad.

Sin embargo, el reconocimiento del patrimonio cultural al ser un proceso en constante construcción de la identidad, la memoria, los modos de vida y el entendimiento de una persona o colectividad en el mundo en relación con su entorno, debe estar acompañado también de una serie de condiciones previas que consideren las problemáticas sociales de

fondo como: la desigualdad social, económica, política, de género, entre otras, ya que, de lo contrario, puede convertirse en un instrumento que perpetúa las asimetrías sociales entre ciertos individuos o grupos de poder que controlan su gestión sobre otros que carecen de acceso a los beneficios de los usufructos que pueden lograrse mediante la patrimonialización.

Si bien es cierto que existe una amplia bibliografía sobre el patrimonio cultural en nuestro país, suelen ser poco críticos en referencia a los conflictos que puede generar la patrimonialización de ciertas prácticas culturales que representan los intereses de algunos sectores hegemónicos que se distancian de las problemáticas estructurales de fondo que permean nuestra realidad social nacional, como la violencia o desigualdad social, y que tienden a enfatizar la dimensión económica sobre las prácticas culturales no mercantilizables por medio del turismo en sus diferentes versiones: cultural, biológica, arqueológica, mixta o turismo a secas en aras de generar ingresos que no siempre reeditúan a los portadores/reproductores del patrimonio reconocido, negándoles el protagonismo, control y el acceso al usufructo generado.

En el caso de los Pa ipai, existen investigaciones que se han acercado a las problemáticas metodológicas y sociales que puede representar el reconocimiento o no de ciertas prácticas sociales entre los grupos yumanos en general, como lo expuesto por Olmos (2007) y Garduño (2011) en años recientes. Sin embargo, si bien es cierto que se han hecho aportaciones muy valiosas, no se han enfocado en mirar de manera integral desde la perspectiva del patrimonio cultural, aunque nos dan pistas del material histórico, antropológico, sociológico, pero no jurídico en un estudio de caso concreto desde sus portadores/reproductores como el que aquí presentamos, el cual retoma todas estas variables que han alimentado la concepción de lo que se entiende por patrimonio cultural en su versión inmaterial, ya que se han encauzado principalmente en perspectivas antropológicas, históricas, etnohistóricas, etnomusicales y lingüísticas.

Hipótesis

El reconocimiento de las prácticas culturales Pa ipai como patrimonio cultural intangible del estado de Baja California está concebida desde grupos hegemónicos *no indígenas* que

han dado prioridad a las expresiones culturales mercantilizables sobre las concepciones de los nativos que dan sustento a su identidad étnica a través de la memoria viva y un sistema de valores y atributos sociales, culturales e históricos diferentes, lo que ha orillado a los Pa ipai a negociar su patrimonio cultural en una relación asimétrica entre los dominadores (no indígenas) y dominados (Pa ipai) que perpetúan las lógicas de desigualdad social.

Metodología

Esta investigación se plantea elaborar desde un estudio de caso en la Comunidad Indígena de Santa Catarina y el Ejido Héroes de la Independencia, en el municipio de Ensenada, Baja California, el cual abordaré desde la perspectiva de Flyvbjerg (Flyvbjerg, 2006), quien reflexiona que ésta metodología ha sido subestimada y simplificada dentro de las disciplinas sociales como empírica y poco teórica. Sin embargo, como señala este autor, los estudios de casos son importantes por dos razones: 1) porque nos permiten desarrollar una visión matizada de la realidad de la conducta humana que no se puede entender sólo desde la teoría y 2) porque es importante en los propios procesos de aprendizaje del investigador en los desarrollos de las técnicas necesarias para hacer su investigación desde experiencias concretas por medio de la proximidad continuada con la realidad estudiada y de la retroalimentación de quienes están siendo estudiados, ya que la ciencia social no es predictiva sino que ofrece un conocimiento concreto y dependiente del contexto, es decir, el trabajo empírico está en constante retroalimentación con los postulados teóricos que nos permiten construir conocimiento.

En relación con lo anterior, el trabajo de campo fue clave a lo largo de esta investigación, ya que me permitió experimentar la vida cotidiana en el seno de la familia Albáñez, uno de los linajes Pa ipai, a través de herramientas como el diario de campo, registro audiovisual y la etnografía en una relación de observación participante con mis colaboradores desde una perspectiva emic, es decir, desde la visión de los Pa ipai respecto a la reproducción de sus prácticas culturales y los contextos en los que se desarrollaron en diferentes locaciones y temporalidades, a saber: Tecate en mayo del 2017, Ensenada en agosto del 2017, Santa Catarina en agosto del 2017, Tijuana en septiembre del 2017, Santa Catarina y ejido Héroes de la Independencia en febrero del 2018, Ensenada en febrero del 2018 y el ejido Héroes de la Independencia en mayo del 2018, que en su conjunto suman 25 días.

Esta serie de vivencias cotidianas me abrieron las puertas para registrar y analizar los contextos y sujetos sociales con los que conviven los Pa ipai desde la postura *etic*, la cual se entiende como la visión que tienen los *no indígenas* respecto a los elementos culturales que identifican a los Pa ipai durante sus exhibiciones en vivencias empíricas. Por otro lado, estas experiencias cotidianas fueron contrastadas y retroalimentadas con la conceptualización teórica, práctica y de gestión que se hace del patrimonio cultural inmaterial en el estado de Baja California desde la antropología, la demología, el derecho y la historia de esta sociedad nativa.

Delimitación espacio-temporal

De acuerdo a los objetivos que se proponen en esta tesis sobre la interpretación de las relaciones de poder que se visulmbran en la negociación del patrimonio cultural inmaterial Pa ipai con sujetos y organizaciones *no indígenas*, esta investigación se realizó en la Comunidad Indígena de Santa Catarina y el Ejido Héroes de la Independencia, municipio de Ensenada, Baja California, durante diferentes estancias que hice en dichas localidades y el acompañamiento a otras ciudades entre mayo del año 2017 y mayo del año 2018. Cabe señalar que se retoman algunos episodios históricos concretos que han marcado la memoria histórica de los Pa ipai y que se transmiten a través de la tradición oral como: la llegada de los evangelizadores en el siglo XVIII, la división México-Estados Unidos a mediados del siglo XIX y la reforma agraria del primer tercio del siglo XX.

Sujetos de estudio y unidad de análisis

Los sujetos de estudio en los que se enfocó esta investigación pertenecen a la familia Albáñez, a cuyo linaje pertenecen los cantores tradicionales Pa ipai más reconocidos y consolidados que hacen demostraciones de sus cantos y danzas al interior y exterior de la comunidad, quienes también son portadores de otras tradiciones no reconocidas por los *no indígenas* y que actualmente residen en la Comunidad Indígena de Santa Catarina y el ejido Héroes de la Independencia. Esta familia es descendiente directa de Juan Albáñez, considerado uno de los precursores de la revitalización y reivindicación étnica Pa ipai a través de los cantos tradicionales y la ejecución del bule desde los años setenta del siglo

pasado, además de ser reconocido como uno de los últimos jefes supremos de esta sociedad nativa.

La unidad de análisis de esta investigación son las prácticas culturales inmateriales Pa ipai reconocidas por este grupo nativo y no reconocidas por las instituciones y la sociedad civil *no indígena*, así como las relaciones de poder económicas y políticas que existen dentro y fuera de este pueblo originario desde donde se genera el reconocimiento del patrimonio cultural intangible.

CAPÍTULO I. ¿QUÉ ES EL PATRIMONIO CULTURAL?

Este primer capítulo tiene como fin primordial dar una amplia perspectiva respecto a los planteamientos teóricos que pretendemos utilizar a lo largo de esta tesis respecto a aquello que se entiende como patrimonio cultural inmaterial o intangible, concretamente de los indígenas Pa ipai de Santa Catarina y el Ejido Héroes de la Independencia del municipio de Ensenada, Baja California, así como a los actores sociales que están implicados, cuya metodología estará centrada en un estudio de caso muy concreto.

En este sentido, como ejes centrales de análisis nos enfocaremos en tres principales, a saber: 1) qué se entiende por patrimonio cultural como concepto académico en relación con 2) la sociedad Pa ipai por un lado y 3) las instituciones no indígenas involucradas en su reconocimiento y gestión por el otro, ya sean gubernamentales, académicas y de la sociedad civil que están inmersas en distintos niveles, que van desde lo local hasta lo internacional, pasando por las concepciones nacionales mexicanas sobre aquello que se entiende por patrimonio cultural inmaterial.

Para ello, se desarrollará un entramado entre el patrimonio cultural desde un enfoque antropológico y demológico del análisis de la cultura que estará sustentado en bases históricas, sociales, jurídicas y políticas. La gestión del patrimonio cultural Pa ipai está inserto dentro de un contexto amplio, es por ello que aquí se pretende dimensionar los problemas sociales estructurales de fondo que permiten o limitan la reproducción de las tradiciones¹ o expresiones culturales de este grupo indígena bajacaliforniano como la desigualdad social, marginación política o la pobreza.

Conuerdo con la definición de Robertson (2012) en cuanto a lo que entiendo por patrimonio cultural inmaterial, es decir, retomo sus premisas del “patrimonio desde abajo” como una serie de prácticas culturales que dan sentido de pertenencia de los individuos a una sociedad por medio de una serie de experiencias, códigos y memorias transmitidas de generación en generación que dan sentido de adscripción colectiva e individual, que si bien no pueden desentenderse de las dimensiones económicas, políticas y sociales, el uso de la memoria del pasado en el presente puede estar mínimamente relacionado con las

¹ Cabe aclarar que los Pa ipai no se refirieren a sus prácticas culturales de esa manera, sino que las denominan “nuestras tradiciones”.

dimensiones ya señaladas, por otro lado, paradójicamente, la reproducción y continuidad de ciertas prácticas culturales puede estar mediada por un discurso hegemónico.

1.1 Antecedentes históricos del patrimonio cultural inmaterial.

Antes de entrar en detalles concretos de lo que entienden los indígenas Pa ipai de Baja California por su patrimonio cultural o tradiciones –en sus propias palabras-, habría que aclarar qué es lo que entendemos nosotros por patrimonio cultural inmaterial como concepto desde perspectivas académicas y qué es lo que se ha teorizado al respecto desde parámetros nacionales e internacionales en rubros jurídicos, económicos, políticos y culturales que han hecho de este modelo teórico-práctico su quehacer como campo de estudio que, sin duda, no sólo es dinámico en cuanto a enfoques y modelos se refiere, sino, incluso, controversial.

Cottom (2017) señala que los orígenes de la conceptualización de aquello que ahora denominamos *patrimonio cultural* tiene como antecedentes profundas raíces en una variedad de diferentes disciplinas del conocimiento heredadas de la Europa del siglo XIX, como son: la filosofía, antropología, derecho, historia, arquitectura y restauración en torno al fenómeno social que llamamos cultura (Hartog, 2007) y que serían retomados por lo que ahora entendemos por patrimonio cultural material e inmaterial. Sin embargo, habrá que aclarar que no es lo mismo hablar de *cultura* y *patrimonio cultural inmaterial* como sinónimos.

Cabe resaltar que cada una de esas disciplinas entiende de manera distinta lo que significa *cultura* ya que, como señala Crehan (2004), ese concepto es una construcción histórica que puede rastrearse, por lo menos, a la Europa del siglo XVIII, y desde entonces se ha convertido -parafraseando a Bal (2002)- en un “concepto viajero” que es utilizado para diferentes propósitos y desde diferentes propuestas teóricas (filosófica, antropológica, marxista y simbólica), como también señala Giménez (2005), por ende, es de suma trascendencia entender que “cultura” no significa lo mismo en diferentes tiempos, espacios y enfoques.

Podemos hacer una breve síntesis de las aportaciones que han hecho algunas de las disciplinas humanas y sociales a lo que actualmente concebimos como cultura de donde se nutrió, posteriormente, la concepción del patrimonio cultural (Hartog, 2007). En este sentido, 1) la Filosofía romántica de tradición alemana entendía la dimensión cultural como el “alma del pueblo” (Herder) que se enfrentaba al racionalismo ilustrado, el cual era percibido como destructor de las tradiciones europeas. (Cottom, 2017: 9; Giménez, 2005: 31-39; Crehan, 2004:58)

2) El Derecho como disciplina y también como conjunto normativo social fue clave para que el Estado se involucrara en la consideración de disposiciones para establecer un conjunto de expresiones culturales tangibles y en menor medida intangibles – principalmente arquitectónicas- como propiedad de éste, y de esta manera logró vincularlas con las corrientes nacionalistas que buscaban en su pasado, real o ficticio, dar sentido a una supuesta identidad nacional. (Cottom, 2017: 9-10)

3) La antropología, como ciencia heredera de una carga teórica filosófica, a finales del siglo XIX, replanteó el concepto de cultura para darle una mayor dimensión que se vincula a la condición humana con marcos teóricos más o menos bien definidos (evolucionismo, difusionismo, estructuralismo, semiótica, entre otros) por lo que, contrario a lo que a veces se piensa, no es tan ambigua. Esta disciplina rompió con el esquema filosófico que consideraba cultura sólo a las expresiones reproducidas o creadas por las élites, dando paso a una concepción que situaba a la humanidad en su conjunto como portadora de cultura. (Cottom, 2017: 10; Giménez, 2005: 40-53)

4) La Arquitectura y la Restauración ya desde mediados del siglo XIX, llevaba a cabo discusiones respecto a la visión que tenían sobre lo que debía de ser la restauración de los vestigios del pasado y su función viva. (Cottom, 2017: 10) Finalmente, 5) la Historia recogió la tradición del monumento como documento, es decir, como fuente de conocimiento. De esta formulación histórica nació la concepción del patrimonio cultural vinculado al valor histórico, cultural y social que tomó distancia de la visión jurídica que hacía énfasis en la dimensión económica del patrimonio. (Hartog, 2007 y Cottom, 2017: 10)

Como podemos ver, todas estas concepciones teóricas desde diversas disciplinas contribuyeron a formular lo que entendemos por patrimonio cultural actualmente, ya sea en su versión material e inmaterial. Por otro lado, habría que ser claros en que estas mismas disciplinas, a las que se les han sumado otras como la arqueología, antropología física, lingüística, estudios culturales, sociología y etnohistoria, continúan aportando iniciativas en ese inacabado concepto que, sin duda, seguirá puliéndose, profundizándose y transformándose.

1.2 ¿Qué entendemos por patrimonio cultural? La concepción internacional.

Según los antecedentes señalados anteriormente, ¿qué se entiende por patrimonio cultural desde un plano internacional actualmente? Según Smith:

... el patrimonio cultural es un proceso de recuerdo que ayuda a sustentar la identidad y la manera en la que cada individuo o grupo le da sentido a su experiencia en el presente [que] coadyuva a definir, re-crear, negociar, proclamar y preservar la identidad que es creada alrededor de un sentido de nación, clase, género, etnicidad, familia u otro rango de experiencias colectivas y algunos discursos patrimoniales tienen más poder y autoridad que otros. (Smith, 2006: 276)

Lo anterior, si bien es sólo una de muchas definiciones, nos da la posibilidad de comenzar a deshilar la compleja red de significados que comprende el patrimonio cultural. En el plano internacional, Cottom sitúa el interés por la preservación, protección, fomento y difusión de las expresiones culturales en la década de los noventa del siglo pasado, particularmente en la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), organismo de carácter global que desarrolló una serie de ensayos e investigaciones que pretendían definir aquello que se entendería por patrimonio cultural.

Según la reconocida especialista japonesa en patrimonio cultural Noriko Aikawa (2004: 137; Munjeri, 2004), el término patrimonio cultural intangible surgió por primera vez en la *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales* de 1982, sin embargo, en concordancia con lo señalado por Cottom, existen antecedentes pretéritos en experiencias nacionales como la mexicana, entre otras, por ende, dicha afirmación quizá sea sólo válida en un plano internacional en el marco de lo hecho por la UNESCO. (Cottom, 2017)

Algunos de los antecedentes de la convención de la UNESCO que reconoció el patrimonio cultural inmaterial en 2003, a nivel internacional son: la *Recomendación sobre la Protección de la Cultura y el Folklore Tradicionales* de 1989 y la *Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible* que comenzó en 2001 y se modificó en 2003 y 2005. El segundo instrumento fue la base para la *Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial* establecida en el artículo 16 de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, aprobada en 2003. (UNESCO, 2018)

A la fecha (marzo del 2018) han sido 177 países los que han signado los acuerdos de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* llevada a cabo en la ciudad de París en octubre del 2003 y ratificada por México en diciembre del 2005. (UNESCO, 2018) Como podemos ver en los antecedentes presentados, la concepción de lo que entendemos como patrimonio cultural es relativamente reciente a nivel internacional. (Lowenthal, 1996) Según la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO):

A partir de la implementación de la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial 2003*, debe de entenderse por patrimonio inmaterial todo aquel patrimonio que debe salvaguardarse y consiste en el reconocimiento de los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas transmitidos de generación en generación y que infunden a las comunidades y a los grupos un sentimiento de identidad y continuidad. (UNESCO, 2017)

Esta definición, que proviene de una organización internacional concibe el patrimonio cultural inmaterial como un entramado entre tradición, identidad y reconocimiento de la diferencia. Empero, no podemos pasar por alto que aquello que se pretende salvaguardar, históricamente ha sido dilucidado por convenciones de sectores que pertenecen a las hegemonías político-económicas, ya sea en experiencias nacionales o internacionales, como son los gobiernos, asociaciones civiles o grupos académicos encargados de definir qué debe ser patrimonio cultural bajo sus opiniones expertas y, en segundo plano, en ocasiones no se consultan a los portadores de las expresiones culturales que han sido reconocidas o que se pretende reconocer.

No obstante, cada expresión cultural tiene su propia lógica histórica y social, así como también son reproducidas por actores con reconocimiento social que pertenecen a una red

de intereses particulares que entienden el patrimonio a su manera, por ende, pueden existir otros discursos del “patrimonio desde abajo”, como lo llama Robertson (2012), en el que cada pueblo, cultura o sociedad produce y reproduce sus propias instituciones culturales que les brindan sentido de pertenencia y que no necesariamente compaginan con alguna de las definiciones concebidas por los tomadores de decisiones de quienes no necesitan su reconocimiento.

En relación con lo anterior, según la lectura que hace Smith respecto al patrimonio cultural, éste es un proceso de recuerdo que sustenta la identidad a nivel personal y colectivo en la que los actores sociales le dan sentido al presente basándose en su pasado. Por ende, los objetos físicos son sólo una de las caras de la moneda, la otra se ubica en el patrimonio cultural en su dimensión intangible, la cual puede ser una herramienta cultural que puede coadyuvar en la definición, resignificación, recreación y negociación de la identidad de un grupo o persona frente a otro grupo de personas que posee sus propias experiencias de aquello que les da sentido de pertenencia.

Lo anterior nos da luz sobre lo multifactorial y multidireccional que es el patrimonio cultural inmaterial, además de que puede ser una construcción social tanto hegemónica como subalterna, es decir, ambas parten de la premisa de ser socialmente reconocidas. Como hemos mencionado, según lo dicho por diversos autores (Cottom, Pérez, Lara: 2017), existe un vínculo entre los fenómenos sociales de la identidad, nacionalismo y patrimonio cultural. No obstante, la definición del patrimonio intangible de la UNESCO da prioridad al discurso de la élite mundial por encima de las hegemonías nacionales y locales. Siguiendo lo propuesto por Smith:

El discurso del patrimonio naturaliza la práctica de reunir a los aspectos habituales para conservar y transmitir a las generaciones futuras, y promueve un cierto conjunto de valores culturales de la élite occidental como universalmente aplicables [...] este discurso valida prácticas y actuaciones que [...] socava las ideas alternativas y subalternas de patrimonio, [además] obscurece el trabajo que el patrimonio hace como práctica social y cultural, [naturalizando] los efectos de lo que yo llamo “el discurso autorizado del patrimonio”. (Smith, 2006: 11)

Para Smith, lo que se entiende por patrimonio cultural no es una abstracción exclusiva de aquellos que viven, crean, portan, reproducen y resignifican sus propias expresiones culturales, sino que, al mismo tiempo, también pueden ser una construcción concebida y/o

evaluada por “expertos”. De hecho, aquellos que ostentan el poder político, económico y de conocimientos suelen ser los que se encargan de designar qué debe ser salvaguardado y patrimonializado. En otras palabras, es aquello a lo que Smith denomina “el discurso autorizado del patrimonio”.

En este sentido, siguiendo la propuesta de esta autora, cuando el DAP (Discurso Autorizado del Patrimonio) se naturaliza entre los tomadores de decisiones, otro tipo de discursos subalternos que pueden emanar desde los propios portadores de las expresiones culturales que supuestamente deben ser salvaguardadas, ya no son relevantes ni tienen ninguna legitimación porque se emplea la escala de valores de aquellos que poseen el poder político y económico (Smith, 2006: 276), es decir, aquellos que deberían ser los protagonistas pasan a ser subordinados.

En ese orden de ideas, Maya Pérez (2017) señala que el patrimonio cultural desde organismos internacionales ha sido concebido como un elemento importante para el desarrollo de la economía, principalmente a través del turismo en sus diversas vertientes: turismo cultural, turismo sustentable, turismo ecológico o turismo a secas. Para esta autora, las organizaciones supranacionales como la UNESCO generan imaginarios, mecanismos, actores, procesos y actos de legalidad y legitimidad que inciden en aquello que ha de convertirse en patrimonio cultural.

Lowenthal, por su parte, expone que el patrimonio cultural tiene una dimensión ligada a las instituciones que promueven la conservación, generalmente de monumentos. Este autor hace una crítica a la Carta de Venecia de la UNESCO de 1966 porque promueve que: “dejemos a otras culturas y tradiciones en la simpleza, porque ellos ponen más énfasis en valores espirituales (creencias, comidas, música y danzas), en la autenticidad del pensamiento, que en los símbolos materiales”, (Lowenthal, 1996: 20) es decir, según este documento se da por hecho que ciertos grupos minoritarios no valoran su patrimonio tangible.

En lo referente al mundo de los nativos particularmente, Pérez señala que la UNESCO, según su conceptualización del patrimonio cultural inmaterial, ya sea voluntaria o involuntariamente, avala la expropiación de los conocimientos indígenas al integrarlos como: “un bien común y de toda la humanidad” (Pérez, 2017: 168), debido a que en el

discurso se apropia de las expresiones culturales del patrimonio cultural de estas minorías sin realmente entender el bagaje simbólico e histórico que les da sentido, por lo que al apropiarse de ellas, despoja a sus portadores del control sobre las mismas.

Asimismo, esta autora hace hincapié en que la UNESCO, con la participación entusiasta de gobiernos nacionales y locales, se ha autoproclamado como la organización que decide o interfiere en lo que debe ser considerado como patrimonio cultural de la humanidad y poder así mantener el control de lo que se salvaguarda, así como su uso y el usufructo obtenido de lo patrimonializado. (Pérez, 2017: 164) Lucio Lara (Lara, 2017), por su parte, hace referencia al vínculo entre la definición del patrimonio cultural de la UNESCO y los parámetros establecidos por los Derechos Humanos Universales, también creados por los tomadores de decisiones a nivel mundial, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Si nos basamos en la definición de la UNESCO, en lo referente al patrimonio cultural inmaterial, encontramos que puede asumirse como un equivalente a cultura, lo cual supondría que la salvaguarda se extendería a la totalidad de la vida social de los actores que expresan alguna cualidad distintiva. Paradójicamente, esa misma concepción puede enfocarse en trabajar en torno a elementos culturales evidentes, aislados y de fácil valoración sin contemplar sus contextos simbólicos, históricos, sociales, organizativos y naturales de su producción. (Pérez, 2017)

De esa manera, parece ser que el interés de la UNESCO, al igual que la Secretaría de Cultura federal en México (que ya abordaremos más adelante) en lo relativo a la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, prioriza aquello que tiene que ver con la economía, el desarrollo sustentable y el turismo, así como lo relacionado a la sabiduría tradicional (incluyendo indígenas) en su interacción con el conocimiento científico que se mide a través de parámetros occidentales. Habría que aclarar que los saberes tradicionales se encuentran subordinados al occidental, debido a que el segundo se considera el discurso legítimo.

En este sentido, la UNESCO mediante esta forma de entender y gestionar el patrimonio cultural en un entrañable vínculo con la economía y/o el turismo, ha conducido, quizá de manera involuntaria, a que se genere una subordinación del patrimonio cultural concebido

desde sus protagonistas, minorías o sectores subalternos, lo cual dista de su planteamiento original de salvaguarda el cual medianamente enfatiza la importancia de la mirada de los actores sociales que son sus portadores, productores o revitalizadores, dejándolos inmersos en una relación asimétrica de subordinación en procesos fuera de su control, con la participación de las instituciones y los tomadores de decisiones.

Relacionado con lo anterior respecto a la concepción del patrimonio desde la UNESCO, está la supuesta “pertenencia” de lo patrimonializado a “la humanidad” y “para beneficio de la humanidad”, debido a que esas declaratorias no siempre están acompañadas de un marco jurídico, por lo que los derechos de autoría (generalmente colectiva) del patrimonio a salvaguardar no poseen instrumentos legales que garanticen que los grupos creadores o portadores de ese patrimonio sean quienes tengan el control sobre las medidas a tomar sobre su salvaguarda, así como los usos y usufructos que se podrían generar a través de lo patrimonializado. (Pérez, 2017)

A diferencia de otro tipo de producciones culturales como las artísticas y las industrias culturales occidentales, el patrimonio cultural inmaterial indígena no goza del derecho de autoría, como lo muestran los recientes casos de plagio de diseños textiles indígenas de Oaxaca, Hidalgo y Chiapas por parte de ocho marcas de ropa nacionales e internacionales entre los años 2012 y 2017, denunciados por la ONG Impacto en el año 2017.² Dicha práctica hace visible la necesidad de crear instrumentos legales nacionales e internacionales que protejan el patrimonio cultural de los grupos menos favorecidos.

Pérez señala que la definición de patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO “inferioriza” las producciones indígenas al compararlos con las científicas (occidentales), considerando que las segundas son las legítimas y, por el contrario, fortalece la idea de que son producidos por “mentalidades premodernas”, como también critica Lowenthal cuando señala que la UNESCO sugiere que las minorías étnicas dan prioridad a la folclorización de sus prácticas culturales simbólicas por encima de lo tangible, lo cual se ve reflejado en la Carta de Venecia de la UNESCO de 1966. (Lowenthal, 1996)

² Fuente: <https://www.animalpolitico.com/2018/02/plagio-ropa-indigenas-marcas/>, revisada el 28 de marzo del 2018.

Esta serie de atributos vinculados a las minorías justifica la integración/subordinación de los saberes indígenas bajo el modo científico occidental con argumentos como ser “para el bien de la humanidad” que, no obstante, reflejan las relaciones de poder en donde existen claros grupos subalternos y otros hegemónicos. (Pérez, 2017: 167) Así, algunas de las paradojas del patrimonio cultural inmaterial en el plano internacional, particularmente en el seno de la UNESCO es que se enaltecen los conocimientos y las expresiones culturales de grupos indígenas y subalternos por un lado. Por otro lado, sigue reproduciendo la condición limitada y subordinada de esas minorías a los conocimientos concebidos como superiores.

Sin embargo, habría que dejar en claro que la UNESCO, en su carácter de organismo internacional, no tiene los instrumentos legales, atributos, jurisdicciones e incluso el interés necesario para poder injerir en las expresiones culturales a un nivel local sin la aprobación previa de los gobiernos nacionales, estatales y municipales, quienes deben dar su consentimiento para que algún bien cultural se considere y reconozca como patrimonio cultural de la humanidad. De hecho, son los Estados-nación los que deben elaborar una serie de mecanismos legales y garantizar las condiciones necesarias para que las prácticas culturales reconocidas como patrimonio cultural no generen conflictos sociales.

Recordemos que la UNESCO cuenta con 195 Estados miembros y 10 miembros asociados signatarios cuya admisión y la naturaleza de sus derechos y obligaciones está determinada por la Constitución de la Organización elaborada por la Conferencia General en la resolución 6C/Resolución 41.2 (París, 1951) y los llamados Textos Fundamentales (París, 2011), los cuales estipulan las rutas a seguir en rubros jurídicos, sociales, políticos, económicos, ambientales, de derechos humanos, gestión, clasificación, organizacionales y operativos que deben tomarse en cuenta para el reconocimiento del patrimonio cultural de la humanidad de cada Estado miembro. (UNESCO, 2018)

A la fecha (abril del 2018), dentro de la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, México cuenta con 34 sitios inscritos, de los cuales 6 son naturales, 27 son culturales y 1 mixto. (UNESCO México, 2018). Mientras que en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad y el Registro de Buenas Prácticas de Salvaguardia de esa misma organización, México cuenta con 9 elementos en total, 8 en la Lista y 1 en el Registro, los cuales no han estado exentos de conflictos, como es el caso de los Parachicos

de Chiapas y la Pirekua de Michoacán. (Pérez, 2017) En este sentido, las prácticas culturales reconocidas de nuestro país son (UNESCO, 2018):

Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (México):

1. Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos, inscrito en 2008, México. Originalmente proclamado en 2003.
2. La ceremonia ritual de los Voladores, inscrita en 2009. Totonacos del estado de Veracruz.
3. Lugares de memoria y tradiciones vivas de los otomí-chichimecas de Tolimán: la Peña de Bernal, guardiana de un territorio sagrado, inscrita en 2009. Otomí-chichimecas del estado de Querétaro.
4. La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva – El paradigma de Michoacán, inscrita en el 2010. Estado de Michoacán.
5. Los parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo, inscrita en 2010. Estado de Chiapas.
6. La pirekua, canto tradicional de los p'urhépechas, inscrita en 2010. Indígenas p'urhépechas de Michoacán.
7. El Mariachi, música de cuerdas, canto y trompeta, inscrita en 2011. México.
8. La charrería, arte ecuestre y vaquero tradicional de México, inscrita en 2016. México.

Registro de buenas prácticas de salvaguardia:

1. Xtaxkgakget Makgkaxtlawana: el Centro de Artes Indígenas y su contribución a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del pueblo totonaca de Veracruz, México, seleccionado en el 2012. Totonacos de Veracruz.

Como podemos ver, gran parte de los elementos reconocidos por la UNESCO en nuestro país, en su versión material e inmaterial, corresponden a la región centro y sur-sureste de México que concuerdan con lo que Paul Kirchhoff llamó Mesoamérica (1943) entendida como el área cultural más desarrollada y compleja en términos de civilización. Algunos de esos reconocimientos han generado conflictos intercomunitarios e intracomunitarios debido a que no se crearon los marcos jurídicos debidamente claros que evitaran conflictos de intereses, como en el caso de los Parachicos de Chiapas y las Pirekuas de Michoacán. (Pérez, 2017)

Como se señaló anteriormente, uno de los problemas con respecto al reconocimiento de los bienes patrimoniales indígenas es que sus conocimientos al ser integrados como parte de la humanidad sin regulaciones previas abre la posibilidad de que puedan llevar a la

apropiación/incorporación/integración de sus conocimientos a las políticas globales de desarrollo neoliberal que no cuestiona las condiciones sociales que perpetúan la subordinación de los creadores y/o productores de las expresiones culturales patrimonializadas a las concepciones hegemónicas. (Pérez, 2017)

En este sentido, es de suma relevancia cuestionarnos cómo y quiénes seleccionan qué debe ser el patrimonio cultural inmaterial con miras a su salvaguarda, así como cuestionar para qué fines. Asimismo, habría que tener en cuenta cuáles serán los procedimientos que legitiman el reconocimiento de alguna práctica y en qué medida organismos como la UNESCO pueden injerir sobre los bienes culturales de sus protagonistas, ya que no puede deslindarse la reproducción de una expresión de su contexto natural, social, cultural y de memoria, es decir, el patrimonio inmaterial necesariamente debe estar acompañado de la dimensión tangible porque son dos caras de la misma moneda, como señala Smith.

Asimismo, hay que hacer énfasis en cómo se garantizarán los derechos de autoría de los creadores y/o portadores de los bienes patrimonializados, especialmente en su versión inmaterial, con el fin de evitar que sólo algunos sectores o particulares obtengan los usufructos que se generan como consecuencia de su reconocimiento, por ende, habrá que fortalecer la autonomía de los portadores de las tradiciones culturales para decidir, controlar y actuar sobre sus modos de vida, así como considerar qué elementos son necesarios para la reproducción de sus prácticas, así como respetar las transformaciones, revitalizaciones o resignificaciones que los protagonistas decidan hacer con el fin de mantenerlas vigentes e incluso discontinuarlas por ya no tener sentido para ellos.

Me gustaría referirme a este último punto ya que, cabe mencionar que la concepción del patrimonio cultural inmaterial tiende a congelar los bienes culturales como si fueran ajenos a los cambios. Sin embargo, por su propia naturaleza efímera, está inserta en una realidad social cambiante que obedece a múltiples factores locales, nacionales e internacionales, como son las políticas educativas, económicas, sociales, culturales e incluso históricas, que emanan desde la propia sociedad o individuo que las creó o porta, así como desde las cúpulas hegemónicas locales, nacionales e internacionales que intentan imponer sus modelos de desarrollo.³

³ Sin embargo, además de ese lado oscuro del patrimonio cultural en el que se establecen órdenes de civilización etnocéntricos, Skounti nos muestra una buena práctica de revitalización del tejido social a través

1. 3 El patrimonio cultural inmaterial en el contexto mexicano.

En el contexto mexicano ya desde finales del siglo XIX comenzó a fraguarse el concepto de patrimonio cultural inmaterial, aunque no con esos términos. Sin embargo, el Estado mexicano empezó a darle prioridad a ciertas expresiones culturales consideradas nacionales y su función social vinculada al fenómeno de la identidad que se vería reflejado en la corriente indigenista que tomó forma en la década de los años treinta del siglo pasado. (Florescano, 2005; Cottom, 2001 y 2017; Lima, 2011)

Hablando concretamente del patrimonio cultural inmaterial o intangible en nuestro país desde las acciones tomadas por el Estado mexicano, existen al menos cuatro antecedentes (Cottom, 2017: 11-13) que dan fe de las preocupaciones de algunos estudiosos nacionales que comenzaron a introducir una serie de elementos que si bien no priorizaban lo intangible, sí sentaron un precedente que sería retomado años después en las leyes del patrimonio cultural de este país como señala Florescano (1993), a saber:

- 1) El primero es de 1897, es decir, durante el episodio histórico conocido como el porfiriato fue cuando se promulgó la primera *Ley federal sobre monumentos arqueológicos*. En su realización participó Alfredo Chavero, un gran letrado reconocido de su época, quien se encargó de destacar las expresiones culturales de carácter intangible como los mexicanismos utilizados junto con el español a nivel nacional.
- 2) El segundo es la llamada *Ley Portes Gil*, publicada en 1930 y ratificada en 1934. En el capítulo V se hacía hincapié en generar disposiciones tendientes a preservar el carácter típico y pintoresco de las poblaciones. Además, para Cottom, este es el antecedente de la ley promulgada en los años 70 de ese siglo, que vinculaba lo material con lo inmaterial en las denominadas Zonas de Monumentos que actualmente se conocen como Paisajes Culturales, así como el Patrimonio Natural que hace énfasis en los espacios físicos como parte de las relaciones sociales que dan forma a los procesos identitarios como pueden ser las rutas de peregrinación, lugares sagrados y espacios rituales.
- 3) El tercer antecedente es la *Ley Federal del Patrimonio Cultural* de 1968. Su segundo artículo concibe el patrimonio cultural nacional como un bien con valor

del ejemplo de la *Plaza Jemaâ El Fina* en Marrakech, Marruecos, la cual luego de la declaratoria como patrimonio cultural de la humanidad en 1985 a cargo de la UNESCO, comenzó una relación de participación activa del gobierno de ese país y sobre todo de las personas que la frecuentaban, quienes resignificaron la plaza y se reapropiaron de ella como símbolo de identidad de la ciudad a la que le otorgaron una serie de atributos identitarios en sus versiones tangibles e intangibles. (Skounti, 2009)

artístico, histórico, de tradición y técnica, así como a las piezas etnológicas y antropológicas, dando las facultades de su preservación al gobierno federal. Surgió en un contexto de reivindicación de las culturas populares en el México de los años cincuenta y sesenta que, a su vez, está enmarcada en la lucha por los derechos civiles a nivel mundial.

- 4) El cuarto antecedente es la *Carta de México en Defensa del Patrimonio Cultural* que se elaboró durante la Reunión Internacional sobre la Defensa del Patrimonio Cultural en la Ciudad de México, en 1976. Este documento daba relevancia a la lucha por la diversidad cultural ya que eran una expresión de la resistencia de los pueblos oprimidos por el avasallamiento cultural. Cottom apunta que en dicho documento se señala que el patrimonio cultural comprende creaciones heredadas del pasado que deben ser identificadas, definidas y preservadas, al igual que las expresiones vivas mediante las cuales los diferentes pueblos se expresan.

Como puede verse, en México el interés por la preservación de las expresiones culturales inmateriales tiene poco más de cien años y desde entonces se ha ido construyendo una conciencia del valor de las expresiones culturales de los diversos pueblos, particularmente indígenas que habitan o habitaron este país. Para fines de esta tesis que analiza el patrimonio cultural de un grupo originario, nos enfocaremos en el indigenismo mexicano que ha permeado la concepción de lo que entendemos actualmente por “ser” indígena y las instituciones mexicanas que son herederas de esa corriente.

Siguiendo a Brading (1995) la construcción de lo que entendemos actualmente por el “ser mexicano” y el “ser indígena” es un entramado sociohistórico que parte de una edificación cimentada ya desde el patriotismo criollo del siglo XVII. La búsqueda de la identidad de lo mexicano se define en dos grandes ciclos: el patriotismo criollo y el nacionalismo mexicano. El primero surgió desde los descendientes de las élites coloniales en donde los sacerdotes españoles nacidos en América promovieron el culto a la virgen de Guadalupe que contemplaba la autonomía espiritual de su patria que definieron al pueblo mexicano como mestizo.

La presidencia de Porfirio Díaz a finales del siglo XIX y principios del XX coadyuvó a difundir esta idea. El segundo tomó forma durante la época de la revolución mexicana y posterior a ella, entre 1910 y 1940 cuando los líderes populares buscaron incorporar a las masas rurales a la comunidad nacional, quienes definieron al mexicano como esencialmente mestizo, heredero de las glorias prehispánicas y de España, cuyas doctrinas

fueron elaboradas en gran parte por pensadores como Molina Enríquez y José Vasconcelos. (Brading, 1995)

Estas doctrinas minimizaban los aportes de los indígenas vivos y exaltaban a las culturas precolombinas. A este movimiento se le denomina indigenismo, mismo que: “formula una propuesta, construida desde la antropología social, para que el mestizo recupere las culturas indígena e hispana y asuma la aculturación multiseccular creando la nueva cultura [mexicana mestiza], la nueva nación, a través del indigenismo” (Rodríguez, 2012: 14) que fue formulado en gran medida por Gonzalo Aguirre Beltrán (1957), quien sugería que: “la acción indigenista ha de promover que las autoridades tradicionales participen en las instituciones modernas, como el municipio libre, a fin de propiciar el proceso de aculturación, es decir, de inserción en el proceso de modernización y desarrollo económico que persigue la sociedad nacional.” (Rodríguez, 2012:14)

No obstante, como apuntan Navarro (2012), Garduño (2014) y Olmos (2014), el indígena mexicano norteño (así como los afrodescendientes) quedó fuera del discurso nacionalista debido a que la construcción de la identidad nacional mexicana se construyó teniendo como referencia a las poblaciones mesoamericanas. (Braniff, 2001) Fueron los antropólogos del segundo cuarto del siglo XX quienes reconsideraron esos territorios aludiendo a que siempre estuvieron poblados por grupos indígenas nómadas y seminómadas. (Owen, 1969 y Navarro, 2012) Durante el segundo tercio del siglo XX se crearon instituciones gubernamentales de corte indigenista que pretendían unificar los sectores “rezagados” al proyecto de nación.

Dentro de dichas instituciones podemos ubicar al Instituto Nacional de Antropología e Historia (1939) que fundó su propia Escuela Nacional de Antropología e Historia (1942), el Instituto Nacional Indigenista (1948) que dio paso a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (2003) y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2003), entre otras, que en gran medida son las que se encargan de precisar lo que “fueron”, “son” y “deberían” de ser los subalternos, en este caso, hablamos de los indígenas y las llamadas culturas populares dentro de territorio mexicano.

La parte medular del proyecto indigenista era la *aculturación*, entendida como la hibridación entre tradiciones culturales hispanas e indígenas que darían como resultado una

nueva cultura. (Rodríguez, 2012: 14) Podría rastrearse la influencia de *La raza cósmica* de José Vasconcelos (1925) y *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (1950) en estos postulados. En palabras del propio Aguirre Beltrán: “el proceso [de aculturación] sigue en marcha y el indigenismo, como ideología y como método y técnica de acción social, ha tomado en sus manos la responsabilidad de conducirlo y llevarlo a término en un plazo más o menos perentorio”. (Aguirre, 1957: 104-105)

Habría que recordar que en 1952, Aguirre Beltrán fue asignado como subdirector del Instituto Nacional Indigenista, organismo gubernamental fundado –entre otros- por Alfonso Caso y que es el antecedente de la actual Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Desde su cargo, Aguirre puso en marcha su proyecto de aculturación en nuestro país. Según las instituciones gubernamentales indigenistas los sujetos que se asignan o autoidentifican como parte de alguna etnia mexicana deben cumplir ciertos requerimientos para ser financiados mediante sus programas y talleres de difusión cultural.

En el caso que nos ocupa, instituciones como la CDI o el Gobierno de Baja California por medio de instituciones como el Centro Cultural Tijuana (CECUT) pide a los Pa ipai que de preferencia asistan indígenas que hablen su lengua materna, usen su ropa tradicional, entonen sus cantos tradicionales y bailen sus danzas tradicionales en los eventos a los que son invitados como parte de un performance que es entendido por ellos mismos como una manera de tener que legitimarse ante los no indígenas e inclusive ante otros grupos indígenas migrantes. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

Actualmente existen esquemas herederos de esa visión indigenista como el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC) de la Secretaría de Cultura o el Apoyo para Iniciativas Comunitaria de Cultura de la CDI, las cuales promueven la reproducción de expresiones culturales y la preservación de usos y costumbres, tales como el uso de la vestimenta tradicional, lengua indígena, tradición oral, música tradicional, comida tradicional, cosmovisión indígena, etcétera, que marcan lineamientos muy claros respecto a los requisitos que deben cumplir aquellos que apliquen para acceder a dichos programas. (Secretaría de Cultura, abril del 2018)

En este sentido, las instituciones gubernamentales encargadas de gestionar el patrimonio cultural de los pueblos indígenas mexicanos continúan reproduciendo algunas prácticas concebidas durante el indigenismo del siglo pasado como, por ejemplo, autoproclamarse como la autoridad legítima que está autorizada para gestionar y reconocer las expresiones culturales de los grupos nativos de nuestro país que, como veremos en el capítulo dos y tres de esta tesis, siguen asumiendo el rol de tomadores de decisiones frente a los que deberían ser los protagonistas, en este caso, los indígenas Pa ipai.

Con lo anterior, se intenta dar una visión amplia respecto a los presupuestos jurídicos, políticos, sociales e históricos que han permeado, en gran medida, aquello que en la actualidad consideramos el patrimonio cultural inmaterial dentro de nuestras fronteras, mientras que hemos dejado una visión antropológica de nuestro estudio de caso para los siguientes dos capítulos, especialmente el tercero que intenta dar voz a los propios Pa ipai en sus experiencias con este tipo de instituciones, así como la concepción que hacen ellos mismos de sus tradiciones.

1.4 El patrimonio cultural en el contexto bajacaliforniano.

En el caso del estado de Baja California, si bien lo abordaremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, basta aquí hacer algunas observaciones. En el Periódico Oficial del Estado de Baja California se publicó la Ley de Preservación del Patrimonio Cultural del Estado de Baja California el 18 de agosto de 1995, y tuvo una reforma publicada en el mismo periódico el 6 de noviembre de 1998. Dicha Ley sigue vigente y tiene como fin instaurar las bases para preservar el patrimonio cultural de este estado, así como establecer mecanismos jurídicos y funcionarios públicos y privados encargados de la identificación, evaluación, valoración, revitalización, conservación, gestión y difusión del conocimiento de los bienes culturales reconocidos y por reconocer. Según esta Ley:

Se considera como patrimonio cultural del Estado, previa declaratoria correspondiente, al conjunto de bienes y expresiones artísticas e intelectuales desarrollados en la entidad; la suma de obras de relevancia histórica, estética, arquitectónica, urbanística, científica y tecnológica; el compendio de manifestaciones y prácticas sociales significativas desde el punto de vista de los valores y tradiciones populares, así como los bienes y zonas paleontológicas, arqueológicas, históricas y naturales de importancia para los habitantes del Estado. (Periódico Oficial de Baja California, No. 39, Tomo CII, 18 de agosto de 1995)

A partir de esta definición habría de comenzar a establecerse aquello que se considera patrimonio cultural de Baja California. Como se observa, ésta definición hace mayor énfasis en el patrimonio material, no obstante, sentó un precedente en el reconocimiento de las manifestaciones intangibles. Por otro lado, se han creado reglamentos municipales como el de Ensenada que pretenden vincular la dimensión inmaterial al promover el rescate de las aportaciones de los grupos indígenas nativos del estado que han coadyuvado a definir la identidad de los bajacalifornianos.

Las leyes y reglamentos más relevantes –más no los únicos- para nuestro estudio de caso entre los Pa ipai son:⁴

1) *Ley del Instituto de Cultura de Baja California*, publicada el 24 de octubre del 2003, según la cual esta institución tiene los atributos necesarios para reconocer el patrimonio cultural bajacaliforniano según su estructura operativa, orgánica y presupuestal, dándole así la mayor autoridad en la toma de decisiones respecto al reconocimiento, gestión y valoración de lo que será reconocido como patrimonio cultural material e inmaterial del estado de Baja California.

2) *Acuerdo de la coordinación para la ejecución del Programa de Infraestructura Básica para la Atención a los Pueblos Indígenas, en la modalidad de proyectos estratégicos entre la Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas y el Gobierno Estatal de Baja California*, publicado el 14 de mayo del 2010. Como su nombre lo indica, es un acuerdo entre la CDI en su carácter de organismo autónomo federal con el gobierno del estado de Baja California para generar las estrategias necesarias para crear, gestionar y medir el impacto de los proyectos productivos en las comunidades indígenas del estado.

3) *Acuerdo de Cabildo mediante el cual se aprueba el Dictamen aprobado por el XX Ayuntamiento referente a la Iniciativa de Reglamento para la Atención de los*

⁴ 4) *Decreto No. 454 mediante el cual se aprueba una reforma a la fracción VII del artículo 21 de la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California*, publicado el 24 de mayo del 2013, que hace énfasis en la inclusión económica de las comunidades indígenas del estado a través del establecimiento empresarial que incentiva el uso de tecnologías, inversiones públicas y privadas, así como la capacitación para el trabajo industrial de los indígenas.

5) *Acuerdo del Ejecutivo mediante el cual se expide el Catálogo de Comunidades Indígenas del Estado de Baja California*, publicado el 11 de marzo del 2016, se trata de una lista que enumera las comunidades o poblaciones reconocidas como indígenas dentro de Baja California, se basa en datos recogidos por el INEGI, aunque no precisa el año ni la metodología. En lo que nos atañe, llama la atención que está enumerada Santa Catarina, Héroes de la Independencia y San Isidoro, pero no está reconocido Jamaa como población Pa ipai.

6) *Decreto No. 529 mediante el cual se aprueba la reforma al artículo 9 fracción III de la Ley de Preservación de Patrimonio Cultural del Estado de Baja California*, publicada el 23 de junio del 2016, mediante el cual se hacen reformas en las atributos del Instituto de Cultura de Baja California, así como del Consejo del Patrimonio Cultural y las Comisiones de Preservación del Patrimonio Cultural municipales y los recursos presupuestales con los que cuentan. Llama la atención lo señalado en el artículo 62 que plantea que el instituto elaborará un catálogo de las tradiciones, costumbres, alimentos y trajes típicos del estado.

Pueblos Indígenas en el Municipio de Ensenada, Baja California, publicado el 7 de febrero del 2014. Este acuerdo se trata de un proyecto de reforma a dicho reglamento que fue publicado previamente en 2010, sin embargo, para su elaboración no se había consultado a los grupos indígenas ahí mencionados, entre ellos los Pa ipai.

Las leyes y acuerdos señalados anteriormente son una muestra de los marcos legales, así como a través de quiénes se regula la gestión del patrimonio cultural de este estado -y de los Pa ipai en particular-, que hasta este año (2018) han podido tener voz y voto a través del Comité para la Atención de los Pueblos Indígenas. Sin embargo, al ser un reglamento tiene alcances limitados, ya que sólo pueden hacer recomendaciones. No obstante, es un gran paso si suponemos que antes del reglamento de Ensenada, la Ley de Patrimonio Cultural de Baja California y los acuerdos con la CDI eran implementados sin el consentimiento o información previa a los Pa ipai.

En el capítulo siguiente veremos los alcances y limitaciones de dichas leyes en contraposición con la realidad social de los Pa ipai que son protagonistas y portadores de las expresiones culturales o tradiciones que se supone que son el motivo de su quehacer como corpus jurídico, así como las funciones de las instituciones de salvaguarda, fomento y difusión cultural ya que, en general, no toman en cuenta aquello que es importante para los protagonistas y se ha privilegiado la dimensión económica y política por encima de la memoria no mercantilizable.

1.5 Los desniveles internos y externos del patrimonio cultural Pa ipai.

En este apartado veremos la relación que existe entre las propuestas teóricas de Cirese, Crehan y Roseberry con aquello que conocemos como patrimonio cultural desde un enfoque del análisis de la cultura a partir de la antropología y los estudios demológicos que ya iremos desarrollando. Ya hemos hablado sobre qué se entiende por patrimonio cultural como concepto desde perspectivas académicas según parámetros nacionales e internacionales en rubros jurídicos, económicos, políticos y culturales que se han hecho de este modelo teórico-práctico en su quehacer como campo de estudio.

El patrimonio cultural inmaterial, como se mencionó anteriormente, no es sinónimo de cultura, ya que el primero se relaciona sólo con ciertas expresiones o prácticas que pueden aislarse de su contexto [de manera ficticia] como la gastronomía, cantos, danzas,

artesanías, entre otras; mientras que la cultura se entiende desde diversas disciplinas de manera diferente como se señaló en las cuatro corrientes propuestas por Giménez (2005), las cuales son: 1) la tradición filosófica,⁵ 2) la tradición antropológica, 3) la tradición marxista y 4) la tradición simbólica.⁶ Para efectos de esta tesis, nos enfocaremos en las segunda y tercera tradición, por las cuales entendemos:

1) La cultura entendida desde la antropología en su sentido Tayloriano (1871), es decir, como el “modo de vida” de las culturas, especialmente de las “primitivas”, se convirtieron en lo contrario a las culturas “superiores” que en su esencia se trata de una perspectiva etnocéntrica. La tradición antropológica rompió con el paradigma eurocéntrico y elitista de la corriente filosófica, dándole una nueva dimensión de relatividad y universalidad a la cultura, en otras palabras, para la antropología todos los pueblos son portadores de cultura y todas son igual de valiosas. (Giménez, 2004)

A diferencia de la supuesta dicotomía culto/inculto que hace la tradición filosófica con base en la jerarquía de clase, la tradición antropológica se basa en la oposición naturaleza/cultura. (Giménez, 2004: 41-53) Sin embargo, un problema con esta concepción es que no consideraba las diferencias sociales reflejadas en las estructuras de clases como parte de su análisis sobre la cultura como si se tratase de sociedades poco diferenciadas o con escasa división social del trabajo. Empero, en las sociedades actuales deben considerarse las relaciones de subordinación y explotación, lo que dio paso a la tradición marxista de la cultura.

2) La corriente marxista no ha desarrollado explícitamente ni de manera sistemática una metodología que permita analizar la cultura. Esta tradición tiende a homologar la cultura a

⁵ La tradición filosófica, heredada por la literatura, divide la cultura como “alta cultura”, en referencia a las llamadas “bellas artes” como la danza, teatro, música clásica, ópera, literatura y pintura de los grandes exponentes como la cultura legítima y privilegiada. El llamado círculo intermedio es la cultura tolerada mientras que la cultura exterior sería la excluida o relegada, es decir, hablamos de una concepción elitista de la cultura que supone que una persona se cultiva en cuanto a facultades y capacidades, lo que se contrapone a las expresiones de las clases populares, a la cual concibe como menos desarrollada, marginada y subalterna. (Giménez, 2004: 31-37)

⁶ La tradición simbólica, cuyos exponentes más asiduos son Clifford Geertz y John Thompson, entienden la construcción simbólica o semiótica de la cultura como un conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad o como la organización social del sentido, basadas en pautas de significados históricamente transmitidos que se encarnan en lo simbólico, que es utilizado como un vehículo mediante el cual comparten sus experiencias, concepciones y creencias por medio de sistemas complejos de signos que dan sentido a las prácticas sociales. (Giménez, 2004: 67-68)

la ideología, por lo que los marxistas suelen abordar las producciones culturales en función de su contribución a la dinámica de la lucha de clases. Empero, en esta rama del análisis cultural, Gramsci entiende que la cultura es clave en la formación de la identidad colectiva de los actores histórico-sociales, quienes toman conciencia al interior de las jerarquías de clase, particularmente en el contexto europeo de los años veinte del siglo XX. (Giménez, 2004)

Gramsci vincula el concepto de cultura con el de hegemonía entendida como una modalidad de poder (la educación, por ejemplo) basada en el consenso cultural, por lo que la cultura e ideología se convierten en el instrumento que se impone como la manera de concebir el mundo, privilegiando los parámetros dictados desde las clases hegemónicas sobre las demás. Para Gramsci, la posición de la clase (subalterna o dominante) determina una graduación de niveles jerarquizados en el ámbito de la cultura que van desde lo más complejo y abstracto, como las filosofías hegemónicas, hasta el sentido común y el folclor de las culturas populares. (Giménez, 2004: 59-61)

A mi entender, el análisis de la cultura no se trata sólo de la confrontación de clases en el sentido ortodoxo del materialismo histórico, sino de una disputa entre diferentes concepciones de mirar al mundo, es decir, la oficial, representada por las clases hegemónicas y por otro lado, las de las clases subalternas en cuya interacción a pesar de la desigual distribución de poder económico-político entre los dominantes-dominados, las clases subalternas encuentran la forma de negociar con los estratos dominantes, de lo contrario, sería aceptar que los subalternos son actores sociales pasivos.

Gramsci no atribuye a las clases dominadas de idealismos, sino que entiende que también existe una serie de desniveles internos que la antropología dejó de lado porque presentaba a la cultura como un terreno llano sin estructuras de clases ni distribución asimétrica del poder. En este sentido, es a esta tradición, junto con la antropológica, a donde remitiremos la discusión del patrimonio cultural como una construcción hegemónica representada por instituciones no indígenas por un lado y la concepción Pa ipai de su patrimonio o tradiciones, por otro lado.

Dicho lo anterior respecto a las tradiciones del análisis de la cultura,⁷ podemos empezar a entender que la cultura y su estudio es amplio según el enfoque y la disciplina desde donde se parta, así como el hecho de que está en constante cambio. Como mencionamos anteriormente, existe una concepción antropológica y marxista de la cultura, si bien la segunda no está tan definida como la primera, existen teóricos que desde esa tradición han aportado un enfoque trascendental para su análisis.

En ese sentido, esta tesis retoma los postulados teóricos de Kate Crehan desde la antropología y Mario Cirese desde la corriente marxista para lograr entender aquello que se ha denominado el patrimonio cultural Pa ipai desde las instituciones gubernamentales y sus protagonistas. Crehan (2002) señala que la antropología en su quehacer como disciplina en el siglo XX enfocó sus esfuerzos en lo que considera su objeto de estudio, es decir, “la cultura”. Sin embargo existe un sesgo en lo que ésta disciplina entiende por cultura ya que, por un lado, se suele hablar de la tradición vs modernidad mientras que, por otro lado, se habla de cultura como un fenómeno contingente y acotado (Crehan, 2002). Según palabras de la propia autora:

[La antropología plantea tres postulados] En primer lugar, el de que las culturas son de algún modo *sistemas*, no necesariamente homogéneos y sin conflictos, que, sin embargo, constituyen de algún modo un todo ordenado. En segundo lugar, el de que las <<culturas>>, también de algún modo, constituyen entidades diferenciadas y acotadas. Y en tercer lugar, el de que las sociedades cuyo estudio propició el nacimiento de la antropología como disciplina (en términos modernos, las sociedades del Sur) se caracterizan por una oposición fundamental entre <<tradición>> y <<modernidad>>. (Crehan, 2002: 54)

Crehan señala que ha habido una mala interpretación desde la antropología hacia lo que Gramsci entendía por cultura, ya que no supone lo mismo hablar de un concepto desde diversas disciplinas, puesto que surgen dentro de contextos diferentes y para explicar múltiples fenómenos (Bal, 2002). Por ejemplo, Gramsci a diferencia de otros marxistas no basa su análisis en el determinismo del materialismo histórico ni el economicismo, sino que desde su teoría de la hegemonía nos invita a pensar en la relación entre poder, conflicto y cultura. (Giménez, 2004: 79-80)

⁷ Al que yo sumaría la perspectiva de género como un enfoque que habría que considerar con mayor seriedad en todas las ramas de las disciplinas sociales y humanas, ya que pueden contribuir a la construcción de nuevo conocimiento.

Lo anterior significa que no es lo mismo hablar de *cultura* desde la tradición antropológica que desde la marxista, como también señalan Cirese (1997) y Satriani (1974). La antropología se ha diversificado en sus enfoques teóricos y metodológicos, pero aún podemos encontrar más o menos manifiesta la definición que hizo Taylor en 1871: “la cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico más amplio, es todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbre y toda capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor, 1977: 19) la cual ha permeado las definiciones de aquello que ahora entendemos como patrimonio cultural intangible.

En este sentido, dentro de la corriente marxista y siguiendo lo señalado por Crehan, para ella Gramsci, en cuanto a cultura se refiere (dominantes/dominados), apunta que existen tres postulados que los antropólogos habrían de tener en cuenta en los análisis de los fenómenos que están estudiando y que se diferencian del enfoque antropológico -a lo que yo agregaría la concepción del patrimonio cultural inmaterial-, ya que en parte ha sido heredera de ese enfoque (tradicición vs modernidad). A mi entender, y haciendo eco de lo señalado por Crehan, habría que considerar que:

En primer lugar, el mundo cultural de los subalternos no es sistemático, [Gramsci] veía la cultura subalterna como una mezcla incoherente que se había amasado lenta e irregularmente durante siglos. En segundo lugar, el principal objeto de estudio no es nunca una <<cultura>> determinada, sino siempre el poder, y más concretamente las particulares constelaciones de las relaciones de poder en determinados momentos y lugares. Lo que interesa no son las totalidades culturales estables y acotadas; sino las relaciones y las entidades sociales fluidas y cambiantes que aquéllas crean. En tercer lugar, la oposición básica en una sociedad no es la que se da entre lo tradicional y lo moderno, sino la que existe entre el dominante y el dominado [ya que] una sociedad no es un mosaico de distintas culturas, sino una constelación de diferentes grupos de poder, donde las categorías fundamentales son las clases, siempre que entendamos el concepto de clase de una forma abierta y no dogmática. (Crehan, 2002: 86)

Como podemos ver, existe una gran diferencia entre aquello que se entiende por cultura desde la antropología y la propuesta de Crehan que retoma postulados Gramscianos. Basado en lo anterior, Alberto Cirese en su obra *Cultura hegemónica y culturas subalternas* (1997), nos propone su propio análisis cultural desde un enfoque al que denomina “Demológico”. Para este autor, cuando hablamos de cultura, en general, lo entendemos desde el campo de los estudios etno-antropológicos que, en su opinión: “es el

resultado de una actitud mental, más o menos conocida y declarada que yace bajo el nombre de etnocentrismo”. (Cirese, 1997: 3)

Para Cirese esta concepción etno-antropológica suele relacionarse a las sociedades etnológicas o “primitivas” que parecen lejanas a nuestros modos de vida a los cuales llamamos sociedades “superiores” en donde se mantiene una división social del trabajo por medio de clases “dominantes” o “hegemónicas” y “dominadas” o “subalternas”. Esta concepción se conoce como etnocéntrica, la cual fue heredada en nuestra definición del patrimonio cultural inmaterial desde marcos internacionales como la UNESCO y en un plano nacional por medio de las leyes de patrimonio cultural del estado de Baja California, como vimos previamente. Según Cirese:

La actitud etnocentrista (con sus particularidades histórico-geográficas: euro-centrismo) consiste substancialmente en que las formas, contenidos y más en general “valores” de la **propia** cultura son asumidos como escala de medida y valoración de formas, contenidos y valores de las culturas **de los otros, ajenas o distintas** de la propia como suele decirse, [en consecuencia] todos los hechos que caben en los propios cuadros mentales, esto es, que aparecen positivos según las propias escalas de medida, son juzgados positivamente; y se consideran como negativos (fuera de la humanidad) todos aquellos que responden a otras concepciones y visiones del mundo. (Cirese, 1997: 3)

Para este autor, la interacción entre las clases dominadas y dominantes, así como entre la cultura observante (a la cual pertenece el estudioso) y la observada (la cultura tomada como objeto de estudio) está marcada por relaciones de poder, “entendidas en todos los sentidos, esto es, como relaciones de fuerza económico-política y como diversa disponibilidad de medios de conocimiento, control y transformación de la naturaleza”. (Cirese, 1997: 5) Estas relaciones de poder son posibles gracias a que existen concepciones del mundo dominantes, mientras que las otras son encasilladas como subalternas.

Llegados a este punto, bajo las propuestas de Cirese y Crehan, existe una veta en la que podríamos entender al discurso del patrimonio cultural inmaterial como hegemónico si partimos del entendido de que son las instituciones como la UNESCO o la Secretaría de Cultura mexicana las que construyen la concepción del mundo legítima, mientras que todo aquello que está construido por los subalternos queda relegado desde un enfoque antropológico, es decir, entre lo “primitivo” y “superior”. Por otro lado, Cirese es puntual al señalar la diferencia entre los estudios antropológicos y lo que él denomina los estudios

demológicos, cuyas diferencias denomina en términos de desniveles internos y externos de una misma cultura “superior”, es decir, según Cirese:

Si estamos de acuerdo en llamar “desniveles” las distancias culturales que nos separan de las situaciones “ajenas” a la nuestra, podemos también hablar de “desniveles externos” a nuestra sociedad, cuando nos referimos a nuestras sociedades etnológicas o “primitivas” y de “desniveles internos” en nuestra sociedad cuando nos referimos a comportamientos y concepciones de los estratos subalternos o periféricos de nuestra propia sociedad. Sumariamente, podemos decir que los desniveles externos son el objeto de la etnología; mientras que los desniveles de cultura internos de las sociedades llamadas superiores, son el objeto de las investigaciones demológicas (o del folclor, tradiciones populares). (Cirese, 1997: 11)

Se logra vislumbrar que lo propuesto por Cirese se acerca a lo que Crehan enuncia respecto al análisis de la cultura gramsciano, es decir, las relaciones de poder operan al interior y exterior de las culturas, lo que nos hace pensar que “las culturas” desde esta perspectiva no significan lo mismo que en la tradición antropológica, ya que existen discursos hegemónicos que se imponen a las concepciones del mundo tanto “primitivas” como subalternas derivadas de la construcción de la otredad.

Para Cirese la cultura observante toma como referencia sus propios valores como universalmente aplicables, es decir, se teje un discurso hegemónico que intenta imponerse a otras disertaciones a las cuales margina y encasilla como subalternas, lo que genera relaciones de poder que poseen intereses propios y a veces contradictorios unos con respecto a otros. Es en este mismo tenor en donde Smith ubica la construcción del patrimonio cultural inmaterial cuando promueve un cierto conjunto de valores culturales de la élite occidental como “el Discurso Autorizado del Patrimonio”. (Smith, 2006: 11)

No obstante, esta relación dominante/dominado no la entiendo como una correlación en la que se impone el poder de uno sobre el otro de manera vertical y pasiva, si no más bien en términos de William Roseberry (2002), quien propone que estas relaciones de poder entre lo hegemónico/subalterno no es una relación dicotómica en la que el Estado o el discurso del patrimonio cultural se impone sin la participación, negociación e incluso resistencia de los subalternos o, en este caso, de los creadores y portadores de las expresiones culturales que las instituciones gubernamentales y organismos internacionales reconocen, es decir, están en diálogo el discurso autorizado del patrimonio frente al patrimonio cultural desde abajo.

A mi entender, hablamos de una dinámica dialéctica entre los dominados/dominantes en la que el discurso del patrimonio cultural acoge las problemáticas de los portadores de expresiones culturales, las moldea como propias, las entrama en función de sus propios intereses y después las ofrece a los portadores como una solución sin que, en apariencia, sea percibida como una relación vertical y asimétrica, sino como una negociación más igualitaria en la que participan ambas partes y, asimismo, tanto los tomadores de decisiones como los portadores de alguna práctica cultural sacan algún provecho o usufructo, ya sea económico, político, social o cultural.

En el caso Pa ipai, un ejemplo de lo anterior es la manera en la que se interactúa entre los cantores tradicionales con los no indígenas que los invitan a eventos de difusión cultural, ya que implícita o abiertamente les solicitan que acudan a las presentaciones con su ropa tradicional, pero no se les ofrece un pago por sus presentaciones, sino que se les brinda la posibilidad de poner a la venta sus artesanías, es decir, no hay una clara ventaja económica por las presentaciones en sí mismas, sino por la derrama económica indirecta que genera el público asistente, más no las instituciones. En este sentido, el patrimonio cultural se negocia entre los no indígenas y los Pa ipai, no obstante, no deja de ser una relación asimétrica de poder político y económico. (observaciones de campo, agosto del 2017 y febrero del 2018)

Respecto a esta relación dominante/dominado, Roseberry señala por hegemonía:

[...] que utilicemos ese concepto no para entender el consenso sino para entender la lucha; las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella. Lo que la hegemonía construye no es, entonces, una ideología para vivir a través de los ordenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos. (Roseberry, 2002: 220)

Esta tesis trata de entender el vínculo entre el discurso del patrimonio cultural inmaterial desde los no indígenas y los Pa ipai que conciben de manera distinta su patrimonio -étnico en este caso-, el cual descansa en las significaciones que le atribuyen los subalternos, quienes han entrado en una dinámica de negociación con los dominadores como señala Roseberry. Para Robertson (2002), además del discurso autorizado del patrimonio, existe

su contraparte organizada y creada desde abajo desde los grupos subalternos. Según palabras de este autor:

La idea del patrimonio de abajo descansa en ellos –los subalternos- y en la comprensión de que, si bien el ámbito económico no puede ser totalmente separado del patrimonio, existen usos del pasado en el presente que están mínimamente relacionados con lo económico y que tiene una función como recurso cultural para el ejercicio de la contra-hegemonía (Robertson, 2012: 1)

Entre los Pa ipai un ejemplo del patrimonio desde abajo son los conocimientos que poseen de la medicina tradicional que va de la mano de la herbolaria, ya que existen mujeres como doña Adelaida que dominan el uso de plantas nativas de su entorno que utilizan para curarse de enfermedades como las gripas, dolores de riñón, hígado, interrupción del embarazo, así como en los partos. Esta práctica no está totalmente enrolada en la dinámica capitalista porque no se cobra por ello, sino que es parte de sus prácticas cotidianas pese a que esas plantas se ofrezcan en las ferias o eventos a los que son invitados en donde, a pesar de que son vendidas, son los Pa ipai quienes poseen los conocimientos de cómo se emplean. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

En este sentido, habrá que preguntarnos de qué manera aquello que se entiende por tradiciones entre los Pa ipai no sólo está vinculado a las instituciones gubernamentales y el discurso académico, sino también cómo estos indígenas han aprendido a negociar sus propios intereses con el poder y, además, cómo el patrimonio cultural desde el discurso hegemónico puede ocultar otros usos de estas prácticas culturales que no son económicos necesariamente, sino que poseen una dimensión histórico-cultural que da sentido a su sociedad, es decir, existen relaciones de poder entre dominados/dominantes.

Por ejemplo, la recolección del piñón más allá de percibirse como una actividad económica porque se ofrece a la venta como bocado, atole o en artesanías, los Pa ipai valoran más la práctica de ir a la recolección en las montañas aledañas a Santa Catarina como la sierra de San Martín en donde pueden interactuar con diversas familias de esa sociedad y de otros grupos nativos bajacalifornianos porque es un momento en donde se puede socializar, encontrar parejas, contar historias heredadas por medio de la tradición oral o incluso practicar sus lenguas sin sentirse obligados a cumplir con los estereotipos que los no indígenas esperan de ellos. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

Los Pa ipai de Santa Catarina y Héroes de la Independencia representan un reto particular, ya que no se pueden entender con base en un pasado colectivo (Garduño, 2011), puesto que cada linaje nómada tenía su propio territorio de caza y recolección –o pesca- y actualmente continúan reproduciendo cierta reticencia a organizarse como las sociedades históricamente sedentarias. Esta dinámica de linajes es importante si tomamos en cuenta que algunas familias como los Albáñez están más estrechamente vinculados a instituciones de difusión cultural porque a ese núcleo de parentesco pertenecen los actuales cantores tradicionales más importantes, así como la vocera de asuntos indígenas ante el Ayuntamiento de Ensenada. (Observaciones de campo, febrero y mayo del 2018)

En relación con lo anterior, en el discurso nacional se sigue reproduciendo un patrón indigenista en el imaginario de la población en ciertos contextos y con ciertos grupos subalternos como los Pa ipai que hasta hace poco no tenían voz ni voto. Navarro (2012) en su investigación sobre los Cucapá de Baja California señala el complejo entramado entre la imagen, representación e ideología que componen el discurso de lo que se entiende y representa en medios audiovisuales sobre lo que es ser indígena desde un discurso hegemónico. Dentro de ello, lo indígena desde la población mestiza mexicana se ha relacionado con lo rural, pobre, marginal, sin educación, con costumbres, lengua y rasgos fenotípicos diferentes.

Sin embargo, como denuncia esta autora, reducirlos a esa mirada es una forma de perpetuar esa supuesta condición marginal del indígena, congelado en el tiempo y ajeno a las transformaciones y dinámicas del mundo cambiante por medio de la tecnología y el mercado global. En ese sentido, en el caso concreto de los Pa ipai, entenderlos así sería contradecir que esta sociedad está informada en cuanto a sus derechos como pueblos nativos dentro de marcos legales nacionales e internacionales, hecho que es negado por el discurso del patrimonio cultural que pretende no sólo idealizarlos, sino abstraerlos de la realidad capitalista y de globalización en la que se desenvuelve su forma de vida y que no está necesariamente en conflicto con su modo de vida tradicional.

Al respecto, personajes como Norma Meza entre los Kumiai o Juana Reza entre los Pa ipai están instruidas e instruidas en los sistemas educativos mexicanos, por ende, han aprendido a entender los discursos del poder y a usarlos para el beneficio de sus comunidades, ya que están informadas sobre la historia de sus respectivos pueblos –los yumanos- desde la

tradición oral y también por los acercamientos constantes con oleadas de académicos de diversas ramas del conocimiento, especialmente de las disciplinas sociales como historiadores, antropólogos, etnohistoriadores, lingüistas, arqueólogos, etnomusicólogos o sociólogos. (Observaciones de campo en agosto y septiembre del 2017 y febrero y mayo del 2018)

Los ejes vertebrales de la identidad Pa ipai que se consideran como su patrimonio cultural desde los organismos gubernamentales e incluso por ellos mismos, como los cantos, danzas, gastronomía, artesanías y su lengua, siguen siendo reproducidos no sólo como parte de su cotidianeidad y herencia histórica-cultural, sino también con el fin de tener que dar legitimidad de su etnicidad ante la miradas de los externos encarnados en académicos, burócratas que representan organismos estatales y federales, organizaciones no gubernamentales y público en general que asiste a las presentaciones de difusión cultural de las prácticas culturales Pa ipai.

Basado en lo anterior, puede notarse que el patrimonio cultural de los Pa ipai de Santa Catarina y Héroes de la Independencia se encuentra expuesto a dos tipos de discursos, es decir, el de los no indígenas que poseen el poder económico-político y por otro lado, su propia concepción. Cada una juega un papel en relación con la construcción de lo que se considera su patrimonio cultural, no obstante, los Pa ipai más allá de sólo reproducir patrones que los identifiquen en el exterior como parte de una etnia nativa bajacaliforniana, también se desenvuelven en dinámicas propias del mundo globalizado y el neoliberalismo que generan relaciones de poder al interior de sus poblaciones como demuestra que algunos linajes posean mayor poder adquisitivo que otros.

Lo dicho hasta ahora nos obliga a repensar si la concepción del patrimonio cultural desde las clases hegemónicas nacionales e internacionales son un retroceso hacia la mirada etnocéntrica si consideramos que se basa en una escala de valores definidas por los tomadores de decisiones y a las cuales considera positivas y universalmente aplicables, mientras que subordina la concepción que hacen los propios portadores de esas expresiones culturales que son reconocidas por esas organizaciones, negándole el protagonismo a los creadores/portadores de las prácticas culturales que pretende salvaguardar, así como desarticulándolas de los contextos en los que surgieron y despreocupándose de las condiciones mínimas necesarias para su reproducción.

Basado en las propuestas de Cirese, entiendo que las expresiones culturales Pa ipai desde la antropología o desnivel externo están insertas en una realidad en la que se hace diferencia entre la cultura indígena y la no indígena, que ha sido construida por las clases dominantes del Estado mexicano (Brady 1995 y Villoro, 1999) por medio de mecanismos como el indigenismo en donde “ser indígena” es ser “el otro”, es decir, los nativos son sujetos que deben ser incorporados al proyecto de nación mediante propuestas como la aculturación por medio de programas paternalistas que propician su inclusión o absorción cultural. Cabe recordar que aquello que se entiende como patrimonio cultural o tradiciones es selectivo al interior de cada sociedad, es decir, es un ejercicio de elección en función de la escala de valores con la que una sociedad se identifica. (Florescano, 2005)

Por otro lado, dentro de los desniveles internos, como quedó asentado anteriormente, ser indígena en nuestro país, y Pa ipai en particular, es pertenecer a las clases subalternas o periféricas debido a su supuesto aislamiento geográfico, histórico, económico, cultural y académico respecto a los centros de poder que disponen de medios de control y conocimiento que los subordinan por medio del exclusivismo cultural, el cual consiste en que los estratos dominantes o cultos de una misma sociedad rechazan las concepciones de los estratos subalternos porque no concuerdan con los modos oficiales de ver el mundo, orillándolos a los confines de la cultura (Cirese, 1997: 4) por medio de relaciones de poder económico-políticas.

En el caso de los Pa ipai, son los no indígenas quienes poseen el poder político y económico, por ende, son ellos quienes marcan las pautas a seguir según sus propias agendas, así, son los portadores de las tradiciones Pa ipai quienes se deben ajustar a los códigos de valores, intereses económicos y políticos de los tomadores de decisiones. En este sentido, el patrimonio cultural lo podemos entender como una arena política y económica en donde se pueden apreciar las relaciones de poder entre aquellos que se encuentran en una situación de dominadores y dominados, quienes están en constante disputa y negociación entre la selección de ciertas prácticas culturales sobre aquello que quieren proyectar hacia el futuro y también aquello que rescatan de su memoria.

Como señala Robertson (2012), el patrimonio no sólo debe entenderse como un objeto de consumo sino que también posee un matiz fenomenológico sobre el uso del pasado en el presente y las relaciones de poder que este uso articula. Asimismo, continuando con ese

mismo autor, existen expresiones culturales a las que denomina patrimonio desde abajo que han quedado fuera del ámbito del patrimonio cultural inmaterial que si bien no se desentienden completamente de lo económico, sí priorizan su función como recurso cultural que se contrapone al discurso hegemónico.

Ejemplo de ello es que anterior al Reglamento de los Pueblos Indígenas del municipio de Ensenada (2014), la consulta a los pueblos nativos de este estado relativos a sus prácticas culturales y territorios eran prácticamente nulas. Instrumentos jurídicos como la Ley del Patrimonio Cultural del Estado de Baja California (1995) fueron creados sin su consulta y consentimiento, y no fue sino hasta principios de abril del presente año (2018) en que se conformó el Consejo de Atención de los Pueblos Indígenas de Ensenada, integrado por indígenas de las comunidades asentadas en ese municipio, entre ellas los Pa ipai, que ahora serán representados por Delfina Albáñez Arballo, quien tendrá voz y voto en lo referente a políticas que afecten los intereses de su gente. (Kenneth, mayo del 2018)

No obstante, en concordancia con Roseberry, no podríamos entender algunas acciones aparentemente paradójicas de los Pa ipai si nos guiáramos por la idea de que sólo son sujetos pasivos sometidos al poder, ya que los Pa ipai han encontrado mecanismos mediante los cuales hacen uso de los discursos, recursos y estructuras del poder para lograr algunos beneficios, como los proyectos productivos de la CDI o el financiamiento de su fiesta tradicional, lo que rompe con el estereotipo de que los Pa ipai son sujetos inertes en el tiempo, es decir, se encuentran en constante negociación con las clases hegemónicas, así como también con la cultura observante en términos de Cirese. Empero, esto no significa que dejen de estar en desventaja respecto a los estratos dominantes.

Lo anterior se contrapone a la propuesta más común del patrimonio (UNESCO, 2003) que insinúa que los pueblos nativos son sujetos pasivos que sólo valoran sus expresiones culturales intangibles por encima de lo tangible, invisibilizando la inclusión de estas comunidades en las dinámicas de la lógica capitalista. Sin embargo, las minorías subalternas usan el conocimiento adquirido de las esferas hegemónicas con fines no sólo económicos, sino que se apropian del discurso del poder y lo moldean a su favor para sacar algún provecho hacia sus propios intereses, ya sean individuales o colectivos por medio de la negociación o adaptación de sus particularidades identitarias, pero no por ello dejan de estar en una situación de subordinados.

Es por ello que considero útil un análisis de las concepciones del patrimonio cultural, específicamente Pa ipai, desde un enfoque etno-antropológico y demológico o interno/externo según los términos de Cirese, ya que nos puede dar luz sobre una mirada emic/etic (o desde dentro y fuera) de sus expresiones culturales, entendiendo cultura como relaciones de poder como propone Crehan, ya que nos permitirán analizar el patrimonio cultural Pa ipai desde sus dinámicas sociohistóricas. Esta propuesta nos permite visibilizar las relaciones de poder que existen entre los Pa ipai en relación con los no indígenas, así como al interior de esta sociedad indígena.

Dentro de los desniveles internos, como los llama Cirese, habría que tener en cuenta que la misma sociedad Pa ipai posee sus propias relaciones de poder, ya que no todos comparten los mismos intereses ni poseen el mismo poder adquisitivo o el mismo reconocimiento en términos políticos y culturales. Bajo esa lógica, la sociedad Pa ipai está dividida mediante el control de ciertos capitales que generalmente se relacionan con los linajes o familias puesto que, como recordaremos, fue hasta el siglo XVIII que fueron obligados a ser sedentarios, ya que anterior a ello cada linaje nómada era casi autosuficiente. (Garduño, 2011)

Actualmente en Santa Catarina y Héroes de la Independencia pueden observarse algunas reminiscencias de ese pasado nómada que han sido resignificadas en el presente con múltiples propósitos. Algunas familias reproducen los cantos y danzas tradicionales, otras elaboran cerámica, algunas más recolectan el piñón, unas más poseen hablantes de su lengua madre y, un caso aparte, es la hechura de artesanías que comparten diferentes familias, particularmente por medio de las mujeres. Teniendo esto en consideración, hablamos de desniveles externos e internos, ambos deben ser considerados al momento de promover alguna práctica cultural como parte del patrimonio cultural Pa ipai, ya que si bien es cierto que en general los conocimientos de su cultura son de dominio público entre su sociedad, en la práctica existe una diversificación, a veces acotada, de la producción y reproducción de los saberes culturales. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

En un plano teórico, como se ha señalado, el patrimonio puede entenderse como una serie de relaciones de poder que tienen que ver con el discurso emanado de las clases hegemónicas como lo plantea Pérez (2017) y Smith (2006), mientras que otros autores como Robertson (2012) y Ashworth (2007) sugieren que el patrimonio además de ser

hegemónico, también puede ser contra-hegemónico. Haciendo eco de esta segunda vertiente, es decir, la contra-hegemónica, autores como Cruz (2015), Garduño (2014), Olmos (2011) y Domínguez (Inédito) nos muestran una mirada distinta respecto al caso particular de los Pa ipai en donde algunas expresiones culturales de este grupo indígena no embonan a cabalidad en las dimensiones económicas y políticas, sino que tienen una valía social y cultural que mantienen vigente su cultura sin que respondan a las demandas de agentes externos.

En resumen, esta investigación trata de dar cuenta sobre las complejidades que deben considerarse en la patrimonialización de las expresiones culturales de los Pa ipai de Santa Catarina, así como del ejido Héroes de la Independencia, donde también radica población de este grupo indígena, así como visibilizar cuáles y desde dónde vienen los discursos hegemónicos y contra-hegemónicos del patrimonio cultural intangible de estos nativos bajacalifornianos, considerando que se encuentran inmersos en una realidad aparentemente llena de contradicciones en un sentido antropológico y demológico con el que han aprendido a negociar mediante una serie de complejos mecanismos, teniendo como referencia tres ejes básicos de análisis: 1) la sociedad Pa ipai, 2) las instituciones gubernamentales implicadas y 3) el discurso del patrimonio cultural intangible.

CAPÍTULO II. LOS PA IPAI. ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y CONTEXTO DEL PATRIMONIO CULTURAL EN EL ESTADO DE BAJA CALIFORNIA.

Este capítulo tiene como fin dimensionar la perspectiva histórica de los indígenas Pa ipai dentro de los territorios que ahora pertenecen al noroeste mexicano y suroeste estadounidense, particularmente en el norte de la península de Baja California. En este sentido, se intenta dar cuenta sobre las coyunturas históricas que marcaron el pasado y el presente de los Pa ipai, tales como: la época prehispánica, la llegada de los evangelizadores a la península, el México independiente marcado por la colonización y el reparto agrario, cada etapa dejó una profunda huella en la realidad actual de este grupo indígena.

Asimismo, por otro lado, este capítulo hará un recorrido por el contexto actual (2018) en el que se encuentra inscrito el reconocimiento del patrimonio cultural intangible de Baja California y se dará cuenta sobre quiénes son los tomadores de decisiones que dictaminan qué elementos culturales son propicios para que sean patrimonializados dentro del estado, así como las leyes que regulan esta dimensión de la vida de los bajacalifornianos, con particular énfasis en los grupos indígenas nativos, específicamente en el contexto de los Pa ipai de Santa Catarina y Héroes de la Independencia.

2.1 Datos generales de Baja California.

La península de Baja California está dividida en dos entidades de la Federación mexicana a la altura del paralelo 28 de latitud norte. Al norte se encuentra Baja California que fue constituida formalmente como estado de la República Mexicana en 1952, mientras que Baja California Sur se reconoció como estado en 1974, ya que antes de esas fechas eran considerados territorios. No obstante, en un plano geográfico es difícil separarlas en dos unidades a pesar de su enorme extensión, de unos 1,200 Km, ya que comparten un proceso histórico y diversos hábitats en común que derivaron en grupos humanos adaptados a su entorno inhóspito. (León-Portilla, Piñera: 2011)

Pese a la gran superficie de la península y de estar rodeada por el Golfo de California o Mar de Cortés por un lado, y el Océano Pacífico por otro lado, en su interior existen pocos

recursos hídricos, por lo que ésta península se caracteriza por su aridez. La parte norte de la península tradicionalmente se considera desierto debido a que la precipitación pluvial es de 287 mppa (milímetros de precipitación anual), sin embargo, para que un ecosistema sea entendido como un desierto, se debe referir a lugares donde caen menos de 250 mppa. Asimismo, hay zonas dentro de Baja California en donde llueve 750 mppa y en otras sólo 10 mppa, lo que demuestra que dentro de su aridez no hay un clima homogéneo en todo este brazo terrestre. (Tapia en Cruz, 2015:14)

Al igual que las precipitaciones pluviales, las temperaturas varían entre la costa, el desierto y la sierra, según sea la estación anual en la que se encuentre. En Santa Catarina, por ejemplo, las nevadas son frecuentes durante los inviernos, mientras que en el desierto durante el verano se puede llegar hasta los 50°C. (Tapia en Cruz, 2015:14) Dentro de los pocos ríos permanentes se encuentra el Río Colorado, el cual nace en las Montañas Rocosas en Estados Unidos y se ha constituido como la frontera entre México y Arizona, cuyas aguas descienden en el Delta del Río Colorado que desemboca en el Mar de Cortés.

En lo referente al Río Colorado, al encontrarse dentro de dos países tuvo que llegarse a acuerdos binacionales, según el “Tratado sobre distribución de aguas internacionales entre los Estados Unidos Mexicanos y los Estados Unidos de América” signado por el entonces presidente mexicano Manuel Ávila Camacho el 3 de febrero de 1944, se establece, entre otras cosas, que los Estados Unidos garantizan a México un volumen anual de 1,850.234,000 metros cúbicos (1.500,000 acres pies) procedentes del Río Colorado y un máximo de 2,096.931,000 metros cúbicos (1.700,000 acres pies) anuales, según lo establecido en el artículo 15 de ese Tratado. (Becerra: 2002)

Algo similar ocurre con el Río Tijuana, sin embargo, a diferencia del Colorado, éste nace en México y desemboca en Estados Unidos. En el tratado citado anteriormente también se señalan los detalles específicos de dicho afluente entre ambas naciones. A pesar de la aridez de la península, en épocas recientes se ha desarrollado la agricultura de gran extensión por medio de la irrigación en algunos valles como el de Mexicali y San Quintín (León-Portilla, Piñera: 2011), ambos con una gran cantidad de fuerza de trabajo indígena que, en su mayoría, provienen del centro y sur del país, sobre todo de Michoacán, Oaxaca y Guerrero. (Maestra de escuela secundaria de San Quintín, comunicación personal, febrero del 2018)

El Valle de Guadalupe, por ejemplo, se ha convertido en una región vitivinícola con una gran derrama económica para el estado y los empresarios que lo controlan, ya que los vinos que ahí se producen son considerados de los mejores del país, mientras que cerca del territorio Pa ipai de Santa Catarina, San Isidoro y la ahora abandonada comunidad de Jamao, se encuentra el Valle de la Trinidad, el cual se ha transformado en otra área de producción agrícola en donde se aprovecha para sembrar a gran escala la Palmilla, recurso natural endémico de la región y cuyos usos abordaremos en el capítulo siguiente. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

En cuanto a mamíferos, hay una gran variedad, por ejemplo, dentro del área periférica a Santa Catarina pueden encontrarse venados, gatos montañeses, roedores, berrendos, borregos cimarrones, liebres y coyotes, así como variedad de aves. (Adelaida, febrero del 2018) Santa Catarina se localiza a unos 100 kilómetros de la ciudad de Ensenada, se llega a través de la carretera Ensenada-San Felipe, la desviación hacia la población se encuentra a la altura del Ejido Héroes de la Independencia en donde se recorren unos 8 kilómetros hasta llegar a las coordenadas 31°39'17.35" latitud norte y 115°49'39.62" longitud oeste. (Google Earth, abril del 2018)

Según datos del INEGI y Google Maps (abril del 2018), Santa Catarina está asentada en un terreno que oscila entre los 1000 msnm y los 1500 msnm, mientras que su vegetación es de chaparral desértico de transición como el mangle, chamizo, jojoba, canutillo, valeriana, hierba del toro, gobernadora, mezquite, datilillo o palmilla, nopal, biznaga, viejito, agave y yuca. (CUNA-UABC, 1998 en Cruz, 2015; Adelaida, febrero del 2018) Todos estos elementos señalados son parte del entorno en el que se desarrolló y se reproduce la cultura de los indígenas yumanos gracias a los saberes heredados de sus antepasados que, en el caso Pa ipai, aún rinden un profundo respeto a la naturaleza de su entorno a la cual están adaptados y que se ve reflejado en su geografía sacra.

2.2 ¿Quiénes son los Yumanos?

Este apartado tiene como fin dar una breve perspectiva sobre coyunturas históricas muy precisas que sucedieron a lo largo del devenir cronológico de las culturas yumanas y que marcaron no sólo su pasado, sino que sus repercusiones siguen presentes en la vida cotidiana de los yumanos actuales. En este orden de ideas, nos referimos a: 1) la época

prehispanica, 2) la etapa de las misiones evangelizadoras en la península, 3) el México independiente y la primera fase de la colonización por múltiples actores del otrora territorio yumano y 4) la Reforma Agraria y la llegada de mineros, vaqueros, campesinos y terratenientes.

Según la propuesta de Garduño (2016), la actualidad de los grupos yumanos es el reflejo de tres procesos, a saber: 1) el establecimiento del periodo misional durante el régimen colonial, 2) la expansión capitalista en el siglo XIX caracterizado por el extractivismo minero y 3) la Revolución Mexicana durante el primer cuarto del siglo XX. En términos generales concuerdo con dicha propuesta, sin embargo, habría que esclarecer las particularidades del caso Pa ipai, ya que la propuesta de esta tesis está basada en un estudio de caso que si bien es cierto que los grupos yumanos comparten una matriz cultural e histórica común, en el siglo XXI, cada población se enfrenta a problemas particulares.

Ya entrando a lo que nos ocupa, para la época prehistórica, según investigaciones arqueológicas, etnohistóricas, lingüísticas e históricas, según autores como Mauricio Mixco (1977), Bendímez (1987) y León-Portilla (2011), señalan que los primeros paleoindios que habrían de poblar la península de Baja California pueden rastrearse hasta hace unos 10,000 años basados en los vestigios que dejaron esas personas en sitios prehistóricos de conchas acumuladas en montículos de aquellos que se alimentaban con productos del mar. (Rodríguez, 2002: 38) Dichos sitios fueron encontrados en las inmediaciones del litoral septentrional del pacífico como Punta Minitas, Bahía de los Ángeles, Punta Cabras y la Bahía de San Quintín. (León-Portilla, 2011)

En un sentido cultural, además de los autores citados como Mixco (1977), otros como Garduño (2011), Olmos (2011) y Caccavari (2014), señalan que estos antiguos pobladores del norte de la península, en general, estaban emparentados culturalmente con grupos prehistóricos del sur de la Alta California y del suroeste de Arizona. La Cultura del Desierto, según la arqueología, es aquella que se desarrolló en el actual suroeste estadounidense cuya particularidad era una vida de subsistencia nómada o semi-nómada hace unos 15,000 años, quienes sobrevivían gracias a la recolección, caza y pesca. (León-Portilla, 2011: 18) No obstante, como señala Olmos (2011), el hecho de que compartieran una matriz o modo de vida nómada no significa que sus culturas fueran iguales, por

ejemplo, los grupos del sur de la península se especializaron en la caza, en las costas a la pesca y los serranos en la recolección.

La arqueología nos sugiere que los pobladores de la península llegaron desde el norte y noreste, es decir, de la actual California y Arizona, descendiendo hacia el sur hasta poblar todo el territorio peninsular. Por su parte, Paul Rivet sugirió que pudo haber, al menos de manera parcial, un poblamiento del sur de la península por parte de grupos melanésicos, sustentando su teoría en restos óseos (León-Portilla, 2011: 20), mientras que Olmos (2011: 211) señala que es muy probable que haya sucedido un contacto entre grupos nativos de Sonora, Sinaloa y Nayarit con los californios en una suerte de intercambio cultural entre la península y la masa continental.

De ser aceptadas estas hipótesis, entonces hablaríamos de un triple origen de la población de la península californiana, uno más antiguo al sur, de origen melanésico o por contacto con la masa continental y uno más reciente de origen norteamericano, particularmente debido a una migración hacia el sur con epicentro en California y Arizona. Paul Kirchhoff sugirió que la península fue poblada por diferentes grupos en oleadas sucesivas que se fueron asentando de sur a norte, ya que la península, en términos geográficos, es un callejón sin salida que les impidió continuar hacia una región más meridional, lo que invita a pensar que las culturas que se desarrollaron en el sur serían las más antiguas. (León-Portilla, 2011: 20)

Los grupos de origen proto-yumano como los denominó Mauricio Mixco en sus investigaciones desde la lingüística y la etnohistoria (1977), según sus dilucidaciones vendrían a ser los antecesores de los grupos yumanos actuales que habitan el sur de California, sureste de Arizona, norte de Baja California y noroeste de Sonora. El génesis de estas culturas puede rastrearse a unos 2,500 años atrás en la región del norte de Baja California (Garduño, 2011: 33 y Cruz, 2015: 17). En términos etnolingüísticos, la familia yumana se compone de quince grupos geográficamente distribuidos entre Baja California y Sonora en México y Arizona y California en la Unión Americana. (Mixco, 1977; Olmos, 2011; Garduño, 2011; Caccavari, 2014; Leyva, 2014)

La antigüedad de la cultura yumana en la Alta California se estima entre unos 15 mil y 25 mil años, mientras que en el norte de la península los vestigios yumanos más arcaicos se

remontan a unos 2,500 años. En este sentido, los grupos yumanos actuales, según la arqueología, son la única cultura peninsular que ha logrado trascender desde el periodo arcaico tardío, pasando por la prehistoria e historia hasta nuestros días por medio de una serie de subsecuentes oleadas migratorias que comenzaron, al menos, hace dos milenios y medio y que se mantuvieron vigentes hasta hace siglo y medio en la región de la sierra de San Martín. (Garduño, 2011: 33-35)

Estas migraciones del norte hacia la península podrían tener al menos dos orígenes: 1) según la tradición oral recogida por el misionero jesuita Miguel Vanegas en 1739, se debió a una batalla en la que los yumanos perdieron frente a otros grupos y se vieron obligados a migrar y 2) una segunda razón fue debido al agotamiento de los recursos ambientales en los que el desierto ganó terreno a zonas lacustres que obligaron a los yumanos a mantenerse circulando a lo largo de la región norte de la península en busca de su sustento como cazadores, recolectores y pescadores en una cultura nómada y semi-nómada que habitaban por lo menos tres entornos naturales: la costa, el desierto y la montaña. (Garduño: 33-35)

En un plano histórico, con la llegada de los españoles y la posterior conquista de las grandes civilizaciones mesoamericanas del centro y sur del actual México en la primera mitad del siglo XVI, comenzó una nueva etapa en la historia de los nativos americanos. En el caso particular de la península de Baja California, las primeras expediciones están documentadas en 1522 a cargo de Francisco Cortés de San Buenaventura, primo de Hernán Cortés. En 1523 Gonzalo de Sandoval aportó alguna información sobre la península de Baja California que en ese entonces creían que era una isla, por ende, en 1532 se envió a Diego Hurtado de Mendoza a explorar esta supuesta isla. Para 1533 zarparon Diego Becerra y Hernando de Grijalva sin ningún éxito. (Meigs, 1994; León-Portilla, 2011: 42)

Fue hasta el año 1535, cuando el propio Hernán Cortés, cansado de los fracasos, se embarcó y puso pie en tierra firme en lo que hoy es la Bahía de La Paz en la actual Baja California Sur, lo cual pasaría a considerarse la primera entrada de los hispanos en el territorio peninsular californio. Para la región de Baja California, fue en 1539 cuando Cortés envió a Francisco de Ulloa como explorador, quien logró llegar hasta la boca del Río Colorado, convirtiendo sus escritos en los primeros testimonios de la región septentrional de la península. En 1540, el virrey Antonio de Mendoza envió dos

expediciones exploratorias a la península, una por mar a cargo de Hernando de Alarcón y otra por tierra, al mando de Francisco Vázquez de Coronado. (León-Portilla, 2011: 42-43)

A partir de la segunda mitad del siglo XVI hubo un vacío en cuanto a expediciones y noticias respecto al norte de Baja California hasta prácticamente finales del siglo XVII y principios del XVIII, con algunas excepciones como las de Juan Rodríguez Cabrillo en 1542 y Sebastián Vizcaíno en 1596. Fue entre 1697 y 1702 cuando volvemos a tener noticias de la mitad norte de la península gracias a los escritos del jesuita Eugenio Francisco Kino quien comprobó definitivamente que Baja California era una península y no una isla. (León-Portilla, 2011: 43-45) En 1721, el jesuita Juan de Ugarte realizó otra exploración hacia la boca del Colorado y esta misma orden comenzó a avanzar hacia el norte desde sus misiones sudcalifornianas como Loreto y San Ignacio de Kadakaamán. (León-Portilla, 2011: 45)

En 1746, el padre jesuita Fernando Consag también llegó hasta la desembocadura del Colorado, sin embargo, en una nueva expedición hacia el norte en 1752, fundó la primera misión del actual estado de Baja California conocida como Santa Gertrudis. En 1762, Wenceslao Link fundó la misión de San Borja y para 1766, este mismo sacerdote fundó la misión de Santa María aún más al norte. No obstante, en 1767, la Compañía de Jesús fue expulsada de los territorios españoles en América por decreto de Carlos III. Pese a su expulsión, fueron los jesuitas quienes introdujeron la cultura europea a la península, entre ellos elementos arquitectónicos, la agricultura -la vid incluida-, enfermedades desconocidas por los californios y la alteración de sus formas de vida trashumantes hacia el sedentarismo. (León-Portilla, 2011: 46)

Con la expulsión de la Compañía de Jesús, la corona española confió las misiones californianas a los franciscanos que estarían a cargo de Fray Junípero Serra, quien heredó una situación de franca desesperación y caos en las misiones, ya que durante los setenta años de presencia jesuita, las epidemias diezmaron a la población californiana y una vez que estaba ya muy disminuida, reagruparon a los neófitos sobrevivientes en algunas misiones. Serra fundó en 1768, la única misión franciscana en Baja California a la cual llamó San Fernando Velicatá. El paso franciscano en el norte de la península fue breve, ya que esta compañía tuvo como prioridad la colonización y evangelización de la Alta California. (León-Portilla, 2011: 47-48)

Debido al interés de los franciscanos en la Alta California, los dominicos, a finales del siglo XVIII, plantearon hacerse cargo de la evangelización y colonización del norte de la península de Baja California, fundando una red de misiones en la región que comprende la franja entre las misiones franciscanas de San Fernando Velicatá y al sur de San Diego, es decir, el norte del actual estado de Baja California. Los dominicos pretendían evangelizar a los grupos yumanos nómadas y semi-nómadas que hasta entonces eran prácticamente desconocidos para los españoles y mestizos novohispanos (Mixco, 1977 y Meigs, 1994), es decir, pasaron dos siglos y medio continuando con su modo de vida trashumante en un relativo aislamiento de la Nueva España desde la conquista de Tenochtitlan en 1521.

Teniendo como referencia a las civilizaciones mesoamericanas del centro y sur del actual México, ya desde la etapa precolombina existía desconocimiento de las culturas del norte conocida por ellos como la Gran Chichimeca, que actualmente corresponde desde el norte del Bajío hasta la zona fronteriza entre México y los Estados Unidos. Los mesoamericanos consideraban a los indígenas nómadas del norte como grupos de bárbaros y salvajes que vivían en pequeños grupos de cazadores y recolectores trashumantes dispersos en una serie de linajes, bandas y tribus incapaces de desarrollar expresiones culturales complejas (Navarrete, 2011), aunque según Simeón (1985), fueron los españoles quienes asignaron un valor peyorativo a la palabra Chichimeca.

A partir de 1774 se comenzaron a fundar nuevas misiones dominicas, la primera fue la misión de Nuestra Señora del Rosario y desde ahí comenzaron a fundarse otras misiones; por ejemplo, en 1775, se fundó Santo Domingo, San Vicente Ferrer en 1780, Santo Tomás en 1791, San Pedro Mártir en 1794, Santa Catalina Virgen y Mártir en 1797, San Miguel Arcángel en 1797, dos “visitas” llamadas San Telmo Arriba y San Telmo Abajo se establecieron en 1798, en las cercanías de Santo Domingo, las dos últimas misiones fundadas fueron las de San Miguel Arcángel de la Frontera también conocida como El Descanso y finalmente se estableció la misión de Nuestra Señora de Guadalupe del Norte en el Valle de Guadalupe en 1834. (Meigs, 1994 y León-Portilla, 2011: 51-52)

Con la llegada de los evangelizadores se rompe un primer paradigma, es decir, el de la vida nómada que los colonizadores pretendían cambiar por un modelo de civilización sedentaria, ya que facilitaba la colonización y administración de los recursos humanos,

económicos y políticos de los conquistadores hacia esa población. Sin embargo, contrario a sus pretensiones, los yumanos no lograron adaptarse a la forma de vida que los obligaba a permanecer en un solo lugar, ya que fue un cambio radical difícil de asimilar a corto plazo, por ende, si bien las diversas bandas yumanas asistían a las misiones, sólo era de manera recurrente y las utilizaron a su favor como una válvula de supervivencia ante la precariedad o falta de alimentos. (Meigs, 1994; Garduño, 2004 y León-Portilla, 2011)

A lo largo de la historia de las misiones en Baja California, fueron muchas las quejas, decepciones y desavenencias que dejaron plasmadas los misioneros en sus escritos por la falta de interés de los nativos nómadas de adoptar ese nuevo modelo de vida que era diferente al suyo y que habían desarrollado por milenios, (González, 1825 en Garduño, 2004) lo que les permitió encontrar mecanismos eficaces de sobrevivencia en un territorio que se creería inhóspito para la vida humana debido a la falta o escases de alimentos y agua, así como de terreno fértil para la agricultura y ganadería a mediana y gran escala. No obstante, los yumanos encontraron la manera de hacer uso de los pocos recursos de su entorno y adaptarse a él por medio de la vida no sedentaria, lo que les permitió explotar animales de caza, pesca y la recolección de frutos. (Garduño, 2011 y León-Portilla, 2011)

Durante la Colonia española, una serie de imaginarios mesoamericanos sobre la gente del norte fueron heredados, reforzados, reinventados e inventados por los colonizadores, soldados y misioneros hispanos que se aventuraron a explorar esta región inhóspita que era temida incluso por los pobladores de las grandes civilizaciones sedentarias del sur. Los misioneros intentaron conquistarlos no por medio de la armas, sino a través de una conquista espiritual cimentada en una red de misiones a lo largo y ancho de la península, ya que su modo de vida nómada dificultaba una pacificación de esas tribus guerreras que no poseían una estratificación social muy desarrollada, por lo que era difícil someterlos por medio de sangre y fuego. (León-Portilla, 2011)

A pesar de la fundación de dos docenas de misiones franciscanas, jesuitas y dominicas en este territorio peninsular a lo largo de poco menos de trescientos años, dentro de los presupuestos colonizadores no contaban con que algunos de estos grupos nativos lograrían enfrentarse con éxito a las nuevas imposiciones colonizadoras y continuar con sus modos de vida refugiándose en regiones de difícil acceso, mientras que otros fueron simplemente aniquilados por medio de las armas, epidemias o asimilación cultural, sobre todo en la

región sureña. En el norte, los grupos yumanos lograron mantener su cultura vigente, ya que expresaron su inconformidad por medio de rebeliones exitosas como la lograda por los Pa ipai y Kiliwas en 1840 al destruir la misión de Santa Catarina. (Meigs, 1994: 219-220) No obstante, la presencia misionera en la península dejó una huella imborrable en la memoria de esta gente hasta la actualidad, ya que los recuerda no como un buen recuerdo, sino como el inicio de su decadencia. (Delfina, febrero del 2018)

Ya durante el México independiente la situación de los grupos yumanos sufrió un nuevo cambio de paradigma, puesto que no sólo se enfrentaban ya a un solo enemigo, que otrora eran los españoles y las guerras interétnicas, sino que comenzó una guerra de supervivencia ante el despojo territorial y menosprecio de su cultura frente a los mexicanos y estadounidenses, además de una oleada de colonos que empezaron a apropiarse de sus territorios tradicionales en donde se reproducía su modo de vida. Fue en 1833 cuando el vicepresidente de México Valentín Gómez Farías decretó la secularización de las misiones de la Alta y Baja California (Piñera, 2011: 67), con ello se puso fin a la etapa misional de la península.

Dicho decreto consolidó un segundo ciclo de conquista hacia la población indígena a quienes se les impuso el uso del español como *lingua franca* del nuevo país, así como la obligación de adoptar un sistema de propiedad privada ajena totalmente para los yumanos, así como también la noción de una figura de autoridad central que estaba representada por el gobierno mexicano. (Spicer, 1968: 5 y Garduño, 2004: 47) Ya desde 1824 se promulgó la Ley de Colonización que vaticinaba la tenencia de la tierra a mexicanos y extranjeros dispuestos a naturalizarse y convertirse a la fe católica con el fin de poblar las enormes extensiones desde la Alta California hasta Guatemala en donde se especificaba que los gobernadores de los territorios podían conceder tierras ociosas a cualquier persona con la condición de habitarla y trabajar en ella, el único impedimento eran los dominicos. (Piñera, 2011: 64)

Sin lugar a dudas, estas Leyes dieron paso al inicio de un progresivo despojo territorial por parte de mexicanos y estadounidenses de lo que antes fueron territorios tradicionales de los yumanos que con el fin del periodo misional habían vuelto, en general, a su modo de vida tradicional, es decir, trashumante. Hasta antes de estos decretos, los misioneros se habían opuesto a la privatización de las tierras yumanas, a excepción de pocos ejemplos, ya que

pretendían respetar los derechos de los indígenas y evitar la contaminación de su cultura nativa con la europea. El gobierno mexicano, contrario a ello, estaba interesado en colonizar esas tierras con población blanca, quienes usaron a su favor el nomadismo de los nativos para reclamar sus tierras argumentando que eran tierras ociosas que no producían. (Piñera, 2011: 64-65)

Esta nueva realidad provocó la inconformidad y rebeldía de los indígenas que se vieron desplazados de sus territorios y, por otro lado, estos nómadas fueron obligados a insertarse en un nuevo modelo económico plasmado en el comercio con barcos extranjeros que arribaban al puerto de San Diego. (Piñera, 2011: 65) Un tercer ciclo de conquista, (Garduño, 2004) lo podemos ubicar con el arribo de los colonizadores estadounidenses que tuvieron como punta de lanza a exploradores y comerciantes que tenían por objetivo principal apropiarse del territorio norteamericano de México que prácticamente era indígena a lo largo de toda la frontera. Con el Tratado de Guadalupe–Hidalgo firmado en 1848, se recorrió la frontera hacia el sur, lo que tuvo profundas consecuencias en la población indígena de la región fronteriza.

Las nuevas fronteras geopolíticas entre México y Estados Unidos dividieron a los grupos indígenas en dos naciones sin su consentimiento. Esto tuvo un impacto desastroso para los nativos que vieron cómo sus tribus, bandas y linajes fueron separados y perseguidos por dos gobiernos, ya que al estar justo en el centro de las dos naciones fueron considerados como enemigos y obligados a entrar en guerra en dos frentes. Algunos de los casos más documentados son los de los Apaches en Chihuahua, Lipanes y Mescaleros en Coahuila, (Rodríguez, 1995) Pápagos y Cucapás en Sonora y Kumiais, Cucapás y Pa ipai en Baja California. (Mixco, 1977; Garduño, 2011; León-Portilla, 2011) En contraste, algunos otros grupos indígenas y afrodescendientes se vieron beneficiados con esta nueva frontera, tal es el caso de los Seminoles, Kikapús y Mascogos en Coahuila, quienes obtuvieron tierras en las cercanías de Ciudad Múzquiz. (Mulroy, 2003; Mager, 2004 y Buenrostro, 2016)

Estas guerras contra los indígenas en ambos lados de la frontera tenían como fin pacificar y reducir, sino es que exterminar, a los nativos de la franja fronteriza, las cuales fueron libradas desde mediados del siglo XIX y hasta la Revolución Mexicana, periodo en el cual los nativos en el lado norteamericano quedaron reducidos a pueblos de indios o reservas indias, mientras que en el lado mexicano, el sistema de ejidos y comunidad

indígena promovido en la Reforma Agraria también redujo a los grupos indígenas nortños a establecerse en un solo territorio de manera sedentaria. Una de las consecuencias de la Revolución Mexicana (1910-1917) fue la repartición agraria a los campesinos dentro del territorio mexicano que no tenían propiedades.

Sin lugar a dudas, la implementación del sistema ejidal fue un gran éxito entre aquellos campesinos desposeídos que nada tenían más allá de su fuerza de trabajo. Paradójicamente, para los grupos indígenas nortños no fue tan venturosa, ya que reforzó la sistemática pérdida de su territorio y la imposición de la noción de comunidad sedentaria que si bien ya no les era completamente desconocida por sus antecedentes en las misiones, tampoco era aceptada con pleno agrado, como lo demuestran las rebeliones indígenas de 1840. 4) Un cuarto ciclo de conquista se sitúa a partir de la consolidación de las reservaciones del lado estadounidense y del sistema de ejidos en México a partir del segundo tercio del siglo XX, cuya coyuntura ocasionó la inserción de los yumanos a los procesos de globalización y transnacionalismo. (Garduño, 2004: 49)

Estas cuatro etapas o ciclos como los llamó Spicer (1968) y posteriormente Garduño (2004), han marcado fuertemente a los yumanos no sólo en términos históricos, sino que aún en la actualidad son evidentes esos episodios traumáticos en la vida cotidiana de los yumanos contemporáneos, particularmente en los Pa ipai que dentro de su tradición oral siguen transmitiendo a las nuevas generaciones esos recuerdos de coyunturas que los transgredieron en sus modos de vida y que en nuestros días han tomado rostros como la pérdida territorial, despojo de sus conocimientos por múltiples actores, su marginación dentro del discurso nacional indigenista centralizado y paternalista, así como en su subordinación económica y política frente a la cultura nacional mexicana.

2.3 Los Pa ipai.

Ya hemos hablado en términos generales sobre los ciclos a los que se enfrentaron los grupos yumanos a través de cuatro procesos históricos, no obstante, toca el turno de hablar sobre los Pa ipai en particular. Con la llegada de los dominicos al norte de la península de la Baja California comenzaron, como hemos visto, una serie de fundaciones de misiones en

territorio de los grupos yumanos. Dentro de dichas misiones se encuentra la de Santa Catarina Virgen y Mártir que fue creada en 1797, no obstante, las exploraciones que se llevaron a cabo previa su fundación comenzaron en 1794, a cargo del alférez español de apellido Bernal y posteriormente por Arrillaga. (Meigs, 1994: 81-88)

El lugar en donde se fundó la misión de Santa Catarina Virgen y Mártir, según Meigs, era conocido por los indígenas como Jaca-tobojol en el momento de su fundación, mientras que para la época de las exploraciones de Meigs entre 1926 a 1930, se le denominaba Jactobjol. (Meigs, 1994: 80) En la actualidad, según comunicación personal de doña Adelaida y Delfina Albáñez en agosto del 2018, los Pa ipai llaman a Santa Catarina Xajtubjool. Dicha misión fue fundada ahí, según los propios dominicos, debido a que la región contaba con tierras cultivables, recursos madereros, agua permanente suficiente para la agricultura, pastos para ganado y un elemento de singular importancia es que había suficientes “indios gentiles” a los cuales evangelizar, aunque los misioneros no pasaron por alto la hostilidad de los nativos hacia ellos. (Meigs, 1994)

Hablar de la misión de Santa Catarina es trascendental en la historia de los Pa ipai, Kiliwas y Koa’hl, debido a que fue ahí a donde los dominicos intentaron atraer a los indígenas de la región ya sea por las ventajas de acercarse a trabajar con y para ellos o por imposición. Entre estos grupos se encontraban los Pa ipai, cuyo territorio tradicional se extendía, señala Meigs (1994), desde las montañas al sur de la Sierra de Juárez y el delta del Río Colorado, en donde los diversos linajes se organizaban en Chumules, similares a los clanes, (Bendímez, 1989) los cuales estaban distribuidos en diversos campamentos temporales alrededor del Arroyo Carricito y Jamao al noreste del Valle de la Trinidad y en San Isidoro al sur de dicho valle. No obstante, con la fundación de la misión dominica, Santa Catarina se convirtió en el epicentro del grueso de la población Pa ipai. (Garduño, 2011: 41)

Sin embargo, poco más de cuatro décadas luego de su fundación, en 1840, para ser precisos, la misión de Santa Catarina fue destruida e incendiada por los Pa ipai en alianza con otros grupos yumanos como Kiliwas y Kumiai. (Meigs, 1994; Garduño, 2011: 41) Tras la caída de la misión, algunos Pa ipai volvieron a sus asentamientos tradicionales de San Isidoro y Jamao, en parte atraídos por la apertura del centro agrícola del Valle de la Trinidad, algunos más permanecieron en los alrededores de la ex misión cerca de El Álamo debido a las actividades mineras. (Garduño, 2011: 41) Panich señala que en el periodo

comprendido entre la destrucción de la misión de Santa Catarina en 1840, por obra de la alianza Kiliwa-Pa ipai y hasta los albores de 1900, no se tiene gran certeza documentada sobre qué sucedió con la misión. (Panich, 2009: 140)

Según los trabajos arqueológicos llevados a cabo en la extinta misión, y cotejando los resultados con los pocos documentos de este periodo de cincuenta años, Panich apunta que el sitio histórico en donde alguna vez estuvo establecida la misión quedó en el abandono. Por otro lado, según la tradición oral Pa ipai cuenta que los neófitos y sus descendientes, luego de la rebelión se dispersaron en los alrededores de Santa Catarina, cerca del Valle de San Miguel. A mediados del siglo XX, los Pa ipai regresaron a Santa Catarina pero no han hecho construcciones cerca o sobre lo que fue la misión que ha sido sometida a excavaciones arqueológicas pero también a saqueos tanto de mexicanos como de estadounidenses a lo largo del siglo XX. (Panich, 2009: 140)

Por otro lado, como resultado de la Revolución Mexicana (1910-1917) se logró la Reforma Agraria, la cual, según Cárcar (2013) puede dividirse en dos etapas: 1) la primera comprende entre 1912 y 1934, que se caracterizó por la falta de reformas estructurales en la tenencia de la tierra, 2) y el segundo periodo se sitúa dentro de la presidencia de Lázaro Cárdenas entre 1934 y 1940, cuando se distribuyeron 18 millones de hectáreas en todo el país, lo que generó una profunda transformación en la estructura rural. La segunda etapa dio como resultado la repartición de parcelas a los campesinos sin tierra por medio del sistema de ejidos. (Cárcar, 2013)

Gracias a la Reforma Agraria de los años treinta del siglo pasado, tanto Santa Catarina como San Isidoro se convirtieron en ejidos Pa ipai, mientras que aquellos que se encontraban en Jamao fueron despojados de sus tierras por rancheros mexicanos con el consentimiento del gobierno, ya que autorizó la formación de un ejido con el mismo homónimo pero sin sus pobladores originales. (Garduño, 2011: 41) Cabe destacar que en Santa Catarina, como ya se ha hecho mención anteriormente, también reside población indígena de otros grupos, como Koa'hl y descendientes Kiliwas, ya que durante la etapa misionera los dominicos reunieron a los neófitos sin hacer distinción cultural, sino haciendo hincapié en forzarlos a ser sedentarios. (Meigs, 1994)

En la actualidad (2018) tanto Jamao como San Isidoro se encuentran prácticamente deshabitados (Observaciones de campo, febrero del 2018), al menos por sus pobladores originales, quienes migraron hacia el Valle de la Trinidad y Ensenada, por ende, sus tierras fueron ocupadas por familias mestizas. El caso concreto de Jamao se trata de un franco ultraje por parte de mexicanos que expulsaron a las familias Pa ipai que ahí residían, por lo que se vieron en la necesidad de mudarse a Ensenada a pesar de que dicha localidad está reconocida como parte del territorio Pa ipai por el gobierno del estado. (Garduño, 2011) Santa Catarina, por su parte, en la década de los setenta del siglo pasado se reconoció como Comunidad Indígena según decreto federal, por lo que los Pa ipai de esta población, a diferencia de los de Jamao y San Isidoro, son comuneros y no ejidatarios. (Diario Oficial de la Federación, Reg.- 4601)

En términos lingüísticos, la lengua de los Pa ipai pertenece a la familia Yumana que a su vez se divide en cuatro subgrupos: 1) el Grupo Riano al que pertenecen los Mojave, Yuma y Maricopa, 2) el Grupo California-Delta al que pertenecen los K'miai y Cucapá, 3) el Grupo Kiliwa, al que pertenece la lengua homónima como única representante y 4) el Grupo Pai al que pertenecen los Javasupai, Hualapai, Yavapai y Pa ipai. (Mixco, 1989: 199; Olmos, 2011: 211) Los Pa ipai son el único representante del grupo Pai en el lado mexicano, ya que los otros tres grupos se encuentran en Arizona, Estados Unidos, por ende, se cree que los Pa ipai son una escisión Pai que migró hacia el suroeste y se estableció en el norte de la Baja California. (Mixco, 1989)

En nuestros días, como se ha mencionado, los Pa ipai por diversas situaciones han tenido que migrar fuera de sus comunidades tradicionales como Santa Catarina, Jamao y San Isidoro. Las causas responden a múltiples factores, entre ellos, lazos familiares, falta de educación media superior en las poblaciones, falta de empleos y despojo de sus territorios, quizá el más dramático es el caso de Jamao cuyas familias Pa ipai tuvieron que abandonar la población debido a la violencia suscitada por los mexicanos que se apropiaron de ellas. Mientras que el desempleo ha llevado a los Pa ipai a emplearse como asalariados en actividades como la pizca de algodón en el Valle de Mexicali, empacadoras de cebollín en el Valle de la Trinidad, pizca de uva en el Valle de Guadalupe o empacadoras de pescado en Ensenada. (Adelaida, comunicación personal, febrero del 2018)

Otras fuentes de ingresos son emplearse como vaqueros en ranchos mestizos cercanos a sus poblaciones de origen. Otro elemento central de sus entradas económicas es la venta de la palmilla que cortan dentro de su territorio y venden a empresas como Rancho Viejo en el Valle de la Trinidad, la agricultura y granjas a pequeña escala en núcleos familiares, algunos más logran emplearse dentro de Santa Catarina, como Juana Albáñez que atiende la única tienda de abarrotes de la población o Delfina Albáñez que vende ropa de segunda mano entre los pobladores de Santa Catarina. Asimismo, la venta de sus artesanías se ha convertido en uno de los ejes vertebrales en dos sentidos, por un lado se han revitalizado las prácticas de manufactura de la cerámica o cestería y por otro lado, también es una estrategia para emplearse o autoemplearse con la venta de estos productos fuera de su comunidad. (Observaciones de campo, agosto y septiembre del 2017 y febrero del 2018)

En otro orden de ideas, habría que mencionar que se han logrado gestionar proyectos productivos con organizaciones gubernamentales como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Centro Cultural Tijuana (CECUT) y la Secretaría de Cultura de Baja California (SCBC) y con ONG's como el Instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA) y Terra Peninsular. Ambas iniciativas tienen en común el hecho de apoyar a los Pa ipai con talleres y recursos que en el mediano y largo plazo les permitan tener ingresos por medio de colectivos de artesanos, invernaderos que puedan producir de manera sustentable las plantas que utilizan para la medicina, aromatizantes o saborizantes, tal es el caso de la salvia y jojoba. Por otro lado, la recolección y venta del piñón es otra actividad que también representa una práctica cultural que se ha insertado en el mercado local. (Observaciones de campo agosto y septiembre del 2017 y febrero del 2018)

Sin embargo, me gustaría hacer aquí un paréntesis con la intención de dejar de reproducir una mirada antropológica que pretende sólo mencionar esas prácticas que consideramos tradicionales, no sin un dejo de melancolía, para dar paso a una mirada más certera de la realidad Pa ipai en la que hablamos de personas que viven cotidianamente en dos mundos, uno más tradicional, marcado por sus prácticas culturales diferentes a las mexicanas pero, al mismo tiempo, son parte del mundo moderno, por lo que un día común entre ellos es simplemente estar sentado frente a un televisor jugando al Xbox, o frente a una computadora programando páginas web o haciendo tareas como proyectos escolares que

bien pueden ser propuestas que pretenden revitalizar su lengua. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

Lo anterior ha sido mencionado para romper con una serie de estereotipos que se tienen y reproducen no sólo en el imaginario de los mexicanos que no son especialistas en la documentación y análisis de la cultura, sino que también existe una reminiscencia académica de reproducir los supuestos modos de vida tradicionales Pa ipai como si se mantuvieran congelados en el tiempo, ahistóricos, monolíticos y, en ocasiones, salvajes y lejanos de la cultura nacional. Muestra de ello es cómo se representa a los Pa ipai por medio de documentales ya sean gubernamentales, organizaciones sin fines de lucro, académicos y público en general que suelen buscar imágenes que tienden a “exotizar” al indígena, dejando de lado o invisibilizando al indígena del siglo XXI que vive y entiende su contexto local, nacional e internacional y, además, está inmerso en un mundo globalizado al que han sabido sacar provecho de su dimensión étnica por medio de la adaptación de su identidad, aunque ello responda a una imposición histórica.

Tal es la realidad de los Pa ipai contemporáneos que se desenvuelven en dos realidades paralelas. En este sentido, habría que comenzar a desentrañar cómo se encuentra el estado actual sobre el reconocimiento y gestión del patrimonio cultural en el estado de Baja California, con énfasis en este grupo indígena bajacaliforniano, es decir, quiénes son los actores y las leyes que dan un rostro tangible al patrimonio inmaterial de este estado y poder entender así qué mecanismos jurídicos regulan y cómo lo hacen, a través de sus protagonistas, es decir, por un lado se encuentran las instituciones gubernamentales y por el otro los portadores de las tradiciones.

Lo anterior sugiere que debemos dimensionar las relaciones de poder entre lo que Cirese denomina los desniveles externos, representados por la cultura nacional mexicana y los desniveles internos, encarnados en las dinámicas dentro de la sociedad Pa ipai. Esta propuesta invita al lector a descifrar si los Pa ipai son dueños y protagonistas de su propio patrimonio cultural o si sólo son sujetos portadores de su cultura pero que están desprotegidos legalmente ante el despojo y extractivismo de sus conocimientos y sumisión económica y cultural ante una mayoría hegemónica mestiza que saca provecho de sus expresiones culturales, despojándolos del control sobre el usufructo recabado gracias a ellos o incluso quizá si los Pa ipai han encontrado mecanismos para negociar su identidad

con los tomadores de decisiones en aras de continuar su reproducción cultural dentro de las dinámicas económicas y culturales impuestas.

2.4 El patrimonio cultural en Baja California. Retos del reconocimiento de las prácticas culturales Pa ipai.

Como señalamos en el capítulo anterior, la conceptualización de eso que llamamos patrimonio cultural tiene raíces en diversas disciplinas como la filosofía, derecho, antropología, historia, arquitectura y conservación. En ese sentido, también ya dijimos que en México existen al menos cuatro precedentes legales previos a la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del 2003 de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), que destacaron la preservación de expresiones de carácter inmaterial como: 1) la Ley Federal Sobre Monumentos Históricos de 1897, 2) la Ley Portes Gil de 1930, 3) la Ley Federal del Patrimonio Cultural de 1968 y 4) la Carta de México en Defensa del Patrimonio Cultural de 1976. (Cottom, 2017)

Si bien ha existido un interés del Estado mexicano por preservar el patrimonio cultural material e inmaterial dentro de sus fronteras geopolíticas por más de cien años, cuya preocupación se plasmó en las leyes antes citadas y que posteriormente fueron ratificadas en el plano internacional con la firma de acuerdos, ya que es un estado miembro de la UNESCO, en el contexto bajacaliforniano en específico, se han creado marcos jurídicos propios que pretenden legislar, promover, rescatar, revitalizar, fortalecer y gestionar aquello que este estado de la federación mexicana considera su patrimonio cultural, tanto material como inmaterial. En este sentido, daremos cuenta de las leyes vigentes, sus metas, alcances, limitaciones y retos en relación con los grupos indígenas como los Pa ipai.

En el Periódico Oficial de Baja California se publicó la Ley de Preservación de Patrimonio Cultural del Estado de Baja California el 18 de agosto de 1995, y tuvo una reforma publicada en el mismo periódico el 6 de noviembre de 1998. Dicha Ley sigue vigente actualmente y tiene como fin instaurar las bases para preservar el patrimonio cultural de este estado, así como establecer mecanismos jurídicos y funcionarios públicos y privados encargados de la identificación, evaluación, valoración, revitalización, conservación, gestión y difusión del conocimiento de los bienes culturales reconocidos y por reconocer.

Antes de continuar, nos gustaría precisar qué es lo que se entiende por patrimonio cultural en Baja California, al menos para efectos de esta Ley, que está definido de la siguiente manera en su tercer artículo:

Se considera como patrimonio cultural del Estado, previa declaratoria correspondiente, al conjunto de bienes y expresiones artísticas e intelectuales desarrollados en la entidad; la suma de obras de relevancia histórica, estética, arquitectónica, urbanística, científica y tecnológica; el compendio de manifestaciones y prácticas sociales significativas desde el punto de vista de los valores y tradiciones populares, así como los bienes y zonas paleontológicas, arqueológicas, históricas y naturales de importancia para los habitantes del Estado. (Periódico Oficial de Baja California, No. 39, Tomo CII, 18 de agosto de 1995)

Como puede leerse, según esta definición se hace hincapié en el patrimonio cultural tangible y mínimamente se aborda al patrimonio intangible, expresado como un “compendio de manifestaciones y prácticas significativas desde el punto de vista de los valores y tradiciones populares [...] de importancia para los habitantes del Estado”, pero ¿qué significan los valores o tradiciones culturales? En el artículo 5 de esta Ley, inciso VII, por **valores culturales** se entiende:

El conjunto de conocimientos, representaciones y visiones del mundo cuyas manifestaciones posean interés desde el punto de vista de las tradiciones, las costumbres, la creación artística e intelectual, y los conocimientos científicos y tecnológicos propios de los habitantes de Baja California, pudiendo ser cualquiera de los siguientes: a) manifestaciones de interés cultural, b) festividades populares, c) los idiomas de Baja California: el español, los idiomas y dialectos de las etnias de Baja California, y los idiomas y dialectos de los migrantes radicados en el estado, d) toponimia regional: nombres y designaciones originales otorgados a los lugares de Baja California. (Periódico Oficial de Baja California, No. 39, Tomo CII, 18 de agosto de 1995)

Es hasta el artículo quinto de esta Ley cuando se hace la primera alusión a los grupos indígenas nativos de Baja California y se vinculan sus lenguajes como receptores de ser reconocidos como patrimonio cultural inmaterial del estado; aunque no se especifica cuales son esas lenguas, se puede inferir que se trata del Cucapá, Kiliwa, Pa ipai, Kumiai y sus variantes Tipai y Koa’hl. Sin embargo, en la práctica las instituciones gubernamentales estatales si bien se han hecho presentes mediante la escuela bilingüe en Santa Catarina, ha sido un fracaso a decir de los propios Pa ipai (Adelaida, Juana, Kenneth, Delfina) y Koa’hl (Adrián) con los que pude hablar en febrero del 2018, ya que según sus experiencias, los profesores de la escuela no son bilingües y sólo hablan

español. En el caso de los Kumiai de San José De La Zorra y Juntas de Nejí, según palabras de Rito Silva y Norma Meza respectivamente, señalan que tienen la misma problemática. (Comunicación personal, Ensenada, 17 y 18 de febrero del 2018)

Continuando con la Ley del patrimonio cultural bajacaliforniano, en el capítulo II, artículo 9 se especifica quiénes serán las autoridades y órganos de apoyo que podrán aplicar dicho marco legal, a saber: I. El Gobernador del Estado; II. La Secretaría General de Gobierno; III. La Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas del Estado; IV. El Instituto de Cultura de Baja California; V. El Consejo del Patrimonio Cultural de Baja California; VI. Las Comisiones de Preservación del Patrimonio Cultural en cada Municipio del Estado; VII. Las demás autoridades estatales, en el ámbito de su competencia y VIII. Las autoridades municipales, en el ámbito de su competencia. (Periódico Oficial de Baja California, No. 39, Tomo CII, 18 de agosto de 1995)

Mientras que el artículo 10 señala que son órganos de apoyo para la aplicación de esta Ley: I. Los organismos y asociaciones civiles que tengan como fin o interés, la defensa y protección del patrimonio cultural y que estén debidamente acreditados ante el Instituto de Cultura de Baja California; II. Los colegios y las asociaciones de profesionistas a las que las disposiciones jurídicas les den ese carácter, previo registro ante el Instituto de Cultura de Baja California; III. Las instituciones de educación e investigación superior en el Estado y IV. Las autoridades federales en el ámbito de su competencia.

Si nos basamos específicamente en lo propuesto por la Ley de Patrimonio Cultural del Estado de Baja California en lo referente a los órganos y autoridades que tienen la cualidad y el poder de adjudicar algún bien como parte del patrimonio del estado, podemos ver que se hace referencia casi exclusivamente a las figuras gubernamentales, jurídicas y académicas como los tomadores de decisiones, pero se dejan de lado a los portadores de las expresiones culturales como subordinados de las decisiones que tomen otras personas ajenas a sus contextos socioculturales, lo que en apariencia impide jurídicamente que sean los portadores culturales los dueños del usufructo que pudiera generarse con su inclusión como parte del patrimonio del estado, cuando son ellos quienes deberían ser los protagonistas.

Continuando con lo dicho hasta ahora, al igual que el artículo 5, según el artículo 40, inciso I, de la Ley de Patrimonio Cultural de Baja California, por disposición de ésta quedan adscritos como Patrimonio Bajacaliforniano los idiomas de las etnias originarias del estado. Los artículos 53 y 54 señalan que es el Instituto de Cultura de Baja California y el Consejo del Patrimonio Cultural en conjunto con otras instituciones públicas y privadas las que promoverán la identificación, evaluación, investigación, difusión y preservación de las manifestaciones culturales de los habitantes del Estado, así como el establecimiento de programas y acciones para la preservación de los idiomas y dialectos de las etnias de Baja California.

Los artículos citados en el párrafo anterior nos dan a entender que, una vez más, no son los portadores de las expresiones culturales quienes tendrán el mayor peso sobre qué manifestaciones culturales son o deberían ser reconocidas como patrimonio cultural del estado. Por otro lado, se infiere que son las instituciones gubernamentales coadyuvadas por organizaciones civiles las que evaluarán y dictaminarán la manera de proceder respecto a las manifestaciones culturales, situando al estado como el protagonista y no a los portadores de las tradiciones, cuando, a mi parecer, el estado debería ser un gestor y no el personaje central ya que, por otro lado, habría que entender que la intervención del estado no es forzosamente necesaria para el reconocimiento y reproducción social de una expresión cultural.

Según el capítulo XII, artículo 79, inciso I, se reconoce que todo habitante de Baja California puede proponer y/o denunciar la adscripción de un bien como valor al Patrimonio Cultural del estado de manera fundamentada, así como la negligencia de autoridades encargadas de resguardar dicho patrimonio. Sin embargo, a pesar de que según la Ley en materia de patrimonio cualquier ciudadano puede llevar su iniciativa hacia los órganos correspondientes para validarlo como patrimonio, ésta práctica una vez más sigue replicando la dicotomía entre los tomadores de decisiones y los subordinados. En su vida diaria los Pa ipai, por ejemplo, continúan reproduciendo expresiones culturales como los cantos, herbolaria y su lengua sin necesitar de la validación de ninguna institución gubernamental aunque se legitiman a través de sus propias instituciones entre sus pares.

Sobre los estímulos fiscales y apoyos económicos, según esta ley, no hay un ordenamiento preciso sobre el patrimonio intangible que les canalice recursos, sólo en el artículo 84 BIS

se menciona que el Instituto de Cultura del estado puede promover y concretar junto con la iniciativa privada esquemas financieros de participación mixta para la investigación, preservación y promoción de los valores declarados o susceptibles a ser patrimonio cultural del estado. En este sentido, los recursos para la reproducción de las expresiones culturales Pa ipai más representativas, en términos emic/etic, como son los cantos y danzas, el capital económico es escaso o simplemente nulo tanto de la iniciativa pública como privada. Son la CDI y el Instituto CUNA, radicados en Ensenada, las instituciones que más apoyan a los Pa ipai en ese municipio, empero, también es común que ellos mismos financien sus salidas a diferentes eventos de difusión cultural. (Trabajo de campo, Santa Catarina, Héroes de la Independencia y Ensenada, agosto y septiembre del 2017 y febrero del 2018)

En términos generales esta ley está más enfocada a la conservación y preservación del patrimonio cultural tangible del estado, principalmente de edificios con relevancia histórica. En este sentido, según las declaratorias de patrimonio cultural del estado de Baja California, se tienen inscritos hasta la fecha (2018) cinco bienes muebles, a saber: 1) Ex escuela Cuauhtémoc (Casa de la Cultura de Mexicali) en agosto del 2006, 2) Centro Social, Cívico y Cultural Rivera de Ensenada en enero del 2014, 3) Parque Teniente Miguel Guerrero de Tijuana en enero del 2014, 4) Ex Palacio Municipal de Tijuana en enero del 2014 y 5) la Ex Escuela Álvaro Obregón de Tijuana (Casa de la Cultura de Tijuana) en enero del 2014. (Instituto de Cultura de Baja California, abril del 2018)

Mientras que en lo referente al patrimonio cultural intangible de Baja California se da prioridad a la preservación de las leguas indígenas sobre otras prácticas culturales. Habrá que señalar que según el artículo cuarto de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas publicada en el Diario Oficial de la Federación el 13 de marzo del 2003, la cual sigue vigente y cuya última reforma publicada se realizó el 20 de junio del 2018, todas las lenguas indígenas que sean reconocidas tienen la misma validez que el español garantizando su derecho a la no discriminación y acceso a la justicia de conformidad con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los tratados internacionales en la materia en la que el Estado Mexicano sea parte.

En lo referente a el reconocimiento de las lenguas indígenas por parte del estado de Baja California, habrá que recordar que la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos

Indígenas, según su artículo primero, señala que: “[...] tiene por objeto regular el reconocimiento y protección de los derechos lingüísticos individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, así como la promoción del uso cotidiano y desarrollo de las lenguas indígenas, bajo un contexto de respeto a sus derechos”. (Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, 6 de agosto del 2018)

Según esta ley, el Estado mexicano está obligado a promover, difundir y fortalecer el uso y la reproducción de las lenguas originarias de nuestro país con la participación activa de los hablantes en coordinación con distintos órdenes de gobierno, ya sean locales, estatales o federales a través de instituciones como el INALI y la academia para lograr crear estrategias que coadyuven a rescatar, revitalizar, promover y difundir las lenguas indígenas presentes en todo el territorio nacional y serán los gobiernos estatales los encargados de crear las instituciones e instrumentos necesarios para lograr tales fines. (Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, 6 de agosto del 2018)

Muy *grosso modo* hemos visto los capítulos de la Ley del Patrimonio Cultural de Baja California que, a mi juicio, son los más relevantes en lo referente al patrimonio cultural bajacaliforniano y su relación con los grupos indígenas nativos del estado. Por otro lado, en un plano municipal, en Ensenada no existe un corpus jurídico especializado en el patrimonio cultural, aunque sí existe un Reglamento de Atención a los Pueblos Indígenas, mismo que fue publicado en el Periódico Oficial del Estado de Baja California el 24 de noviembre del 2010, del cual se solicitó una reforma en 2014, debido a que no se consultó a los pueblos indígenas, por ende, se realizaron tres foros de plebiscito: uno en Maneadero, el segundo en San Quintín y el tercero se realizó con comunidades indígenas Kumiai, Paipai y Kiliwas. (Periódico Oficial del Estado de Baja California, 7 de febrero del 2018)

Al respecto, fue la Comisión de Asuntos Indígenas del ayuntamiento quienes redactaron las conclusiones de cada foro donde se proponen las reformas al susodicho reglamento. Entre otras propuestas, en el artículo 1º se reiteró que el municipio de Ensenada mediante el reglamento propicie el reconocimiento, protección, preservación y difusión de la cultura indígena con el fin de preservar su existencia, supervivencia, dignidad y bienestar. En el artículo 2º se enuncia que dicho reglamento tiene por objeto propiciar los derechos y la cultura de los pueblos y comunidades indígenas, la protección de sus asentamientos, territorios, lugares sagrados y formas de organización, así como su incorporación al

desarrollo económico y social del municipio a través de la creación del Comité para la Atención de los Pueblos Indígenas.

El artículo 3º señala que para efectos de este reglamento se entenderá por: 1) **Cultura indígena**: “Son todos los elementos que caracterizan a un conjunto de personas de un mismo asentamiento y origen étnico tales como la lengua, vestimenta, creencias, rituales, comida, usos y costumbres, formas de arte, formas de organización, etc.” Y las 2) **Lenguas Indígenas**: “Son aquellas que proceden de los pueblos existentes en el municipio antes del establecimiento del Estado Mexicano y que se reconocen por poseer un conjunto ordenado y sistemático de formas orales funcionales y simbólicas de comunicación”. (Periódico Oficial del Estado de Baja California, 7 de febrero del 2014: 19-20)

Por **Territorio Indígena** se entiende: “Porción del territorio nacional constituida por espacios continuos y discontinuos ocupados y poseídos por los pueblos y comunidades indígenas, en cuyos ámbitos espacial, material, social y cultural se desenvuelven aquellos y expresan su forma sin detrimento alguno de la Soberanía Nacional del Estado Mexicano ni de las autonomías del Estado y del municipio de Ensenada” y 4) **Son comunidades indígenas de la Región**: “Los identificados como Kiliwa, Cucapá, paipái (sic), Cochimí y Kumiai con sus variantes Koal (sic) y tipai independientemente del nombre con el que ellos se autodenominen. Así como indígenas asentados y migrantes cuyo origen se da en otros estados de la República Mexicana.” (Periódico Oficial del Estado de Baja California, 7 de febrero del 2014: 19-20)

Como puede leerse en el capítulo 3º de este reglamento, no se hace ninguna referencia específica al patrimonio cultural en términos de expresiones culturales concretas y delimitadas, sino que es más bien una mirada antropológica que entiende a la cultura como un todo, sin hacer mención de que las culturas yumanas, a diferencia de los grupos indígenas migrantes, se organizan de manera distinta, no comunitaria en términos mesoamericanos ya que, como hemos visto en el apartado histórico, al practicar una cultura nómada se organizaban por un sistema clánico denominado chumul, mientras que los Pa ipai en particular, actualmente se organizan por linajes o familias que no están acostumbradas a trabajar en conjunto, sino de manera segmentada. (Juana, febrero del 2018)

Mientras que en el Capítulo II, artículo 5º, se especifica que el Consejo de Atención de los Pueblos Indígenas del Municipio de Ensenada estará integrada por: a) El presidente municipal, quien fungirá como presidente del consejo, b) El coordinador de la Unidad de Atención a Grupos Indígenas, c) el Secretario de Seguridad Pública, d) el Delegado de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, e) el Director de Comercio, Alcoholes y Espectáculos Públicos, f) el Regidor Coordinador de la Comisión de Equidad y Género, g) el Regidor coordinador de la Comisión de Asuntos Indígenas, h) el Director del Instituto Municipal de Cultura y Desarrollo Humano, i) un representante de la Sociedad Civil que atienda el tema de los pueblos indígenas.

Además, K) un representante del Instituto de la Mujer de Ensenada, l) el Director de Servicios Públicos Municipales, m) el Director de Servicios Médicos Municipales, n) el Director de Protección Civil, ñ) el Director de Desarrollo Rural y Delegaciones, o) el Subprocurador de Derechos Humanos en Ensenada, p) un representante de cada pueblo indígena nativo de la región: Kumiai, paipái (sic), Kiliwa, q) dos representantes de cada pueblo indígena asentado en el municipio según su ubicación geográfica norte y sur del municipio: mixteco alto, mixteco bajo; triqui alto, triqui bajo; zapoteco, nahua, r) un representante de los pueblos indígenas asentados con menor número de miembros: coras, huicholes, mazahuas, purépecha, zotzil (sic), entre otros. (Periódico Oficial del Estado de Baja California, 7/02/2014: 20-22)

Una diferencia clara entre este reglamento de asuntos indígenas y la Ley del patrimonio cultural del estado es que son corpus jurídicos distintos sin la misma autoridad para legislar. En términos antropológicos, el primero hace protagonista al indígena por encima de las instituciones gubernamentales y de la iniciativa privada, las cuales quedan subordinadas en la toma de decisiones en referencia a problemáticas sociales que aquejan a la población nativa del estado con la inclusión del Consejo Indígena que tiene la competencia de dar voz y voto a través de sus protagonistas y no sólo por medio de la mediación de burócratas, políticos, servidores públicos, académicos o especialistas, lo que, en el papel, da más capacidad de movimiento sobre el control de sus propias culturas y el usufructo que puedan sacar de ellas en dimensiones culturales, económicas, políticas y sociales.

El capítulo IV es de particular interés, ya que en el artículo 7 inciso “a” se señala que dentro de las funciones del Consejo se encuentra dictar políticas que deberán seguir las dependencias municipales dirigidas a promover los derechos de los pueblos indígenas, particularmente en temas relacionados con la erradicación de la pobreza, acceso a programas y proyectos institucionales, desarrollo con equidad social y reconocimiento del aporte indígena a la sociedad dentro del municipio. Mientras que el “b” señala que se debe impulsar el derecho a la consulta de los pueblos indígenas en las acciones gubernamentales que impacten su hábitat, cultura y cosmovisión. Por su parte el inciso “c” apunta que se debe consultar a los indígenas sobre el aprovechamiento de sus recursos naturales y la protección de sitios arqueológicos, históricos, sagrados y ceremoniales de estos.

El inciso “d” habla sobre impulsar y procurar el respeto hacia las formas tradicionales de atender la salud-enfermedad de los pueblos indígenas con pleno respeto a sus prácticas curativas, cosmovisión y figuras de médicos tradicionales, parteras y sobadoras. El “e” promueve impulsar el establecimiento de jardines botánicos para la producción de plantas medicinales empleadas en las prácticas curativas indígenas, el “f” sugiere gestionar ante las instancias de salud y registro civil el derecho al reconocimiento de médicos tradicionales y parteras para que estos puedan expedir avisos de nacimiento y su inserción en el registro civil de los niños cuyas madres fueron atendidos por parteras. (Periódico Oficial del Estado de Baja California, 7 de febrero del 2014: 24-25)

Asimismo, este reglamento apunta que esta Unidad de Atención a los Grupos Indígenas dependerá del presupuesto de la Secretaría de Desarrollo Social y estructuralmente de la Presidencia Municipal que, a su vez, está sometida al presupuesto anual de egresos del Ayuntamiento. (Periódico Oficial del Estado de Baja California, 7 de febrero del 2014: 46-47) Como podemos ver, existe un gran número de variables consideradas dentro de la Ley de Patrimonio Cultural de Baja California y en el Reglamento de Atención a los Pueblos Indígenas en el Municipio de Ensenada, a donde pertenecen los territorios Pa ipai. Sin embargo, no existe un vínculo entre ambos estatutos legales, ya que, por un lado, la Ley del patrimonio de Baja California no contempla el patrimonio cultural intangible como una prioridad sino que se encuentra subordinado al patrimonio material del estado y sólo se hace énfasis en la lengua indígena como fenómeno receptor de sus esfuerzos por la preservación.

Por otro lado, el Reglamento de Atención a los Pueblos Indígenas de Ensenada, al no contar con la facultad de una Ley y ser de carácter municipal, se encuentra subordinada y limitada a inscribir un conjunto de procuraciones en cuanto a otras variables como la pobreza, desigualdad social y una serie de mecanismos que tengan como fin una perspectiva más integral de las causas-efectos, así como de propuestas para evitar la pérdida, preservación o reconfiguración de las prácticas culturales de los nativos de Baja California. A mi entender, aunque el reglamento no tiene el rango de Ley y es un estatuto diferente, contienen mayor proyección en términos del patrimonio cultural hacia lo que los propios Pa ipai entienden por sus tradiciones, como son la lengua materna, cantos y danzas, cosmovisión, herbolaria, médicos tradicionales, parteras, sitios sagrados, territorio y recursos naturales.

Además, también en el reglamento se consideran problemáticas de orden estructural ausentes en la Ley del patrimonio como son la pobreza, discriminación, derechos de los pueblos indígenas, desigualdad social, autodeterminación, gestión y respeto de sus prácticas culturales, equidad de género, acceso a la salud, educación, inclusión económica, protección y reconocimiento de su territorio, gestión y aprovechamiento de sus recursos naturales y acceso a programas sociales gubernamentales que coadyuven a la reproducción de sus culturas. No obstante, en ningún señalamiento de la Ley o el Reglamento aquí citados se hace alusión a la violencia generada por el narcotráfico y el Estado mexicano a la que han sometido a las poblaciones Pa ipai. Por otro lado, no se garantiza la propiedad intelectual de los pueblos indígenas, así como tampoco se señala cuáles serían los mecanismos para asegurar o procurar la reducción de las desigualdades sociales y económicas que permitan la libre reproducción de sus culturas.

Por ejemplo, entre los Pa ipai han sido varias las ocasiones en las que han sufrido el arrebato de sus artesanías por parte de mediadores que van desde comerciantes hasta académicos que no retribuyeron lo prometido en términos monetarios. Por otro lado, otra manera de despojo de sus conocimientos, según el sentir de los indígenas, es no retribuir algún material de lo escrito, grabado o videograbado sobre su vida y, de solicitarlo, hay una serie de trabas que los sobrepasa. Por ejemplo, el ahora extinto Instituto Nacional Indigenista realizó una serie de grabaciones de cantos entonados por Juan Albáñez, padre de doña Adelaida, sin embargo, cuando ella pidió una copia no hubo ninguna autoridad que volviera para dársela o había que hacer una serie de trámites burocráticos engorrosos

que están fuera de sus posibilidades, despojándolos así de su propio patrimonio cultural. (Adelaida, febrero del 2018)

Por otro lado, sumado a lo anterior, existe una lista del patrimonio intangible de Baja California que integra una serie de prácticas Pa ipai la cual se encuentra inscrita en el Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Secretaría de Cultura Federal, que responde más, a mi parecer, a la “fiebre patrimonializadora” de la que habla Cottom y Pérez, (2017) ya que pareciera ser que se ha caído en una dinámica de competencia que tiene como fin enlistar el mayor número de expresiones culturales aunque estén sacadas de su contexto y sin importar lo que los Pa ipai piensan, quieren, sienten o padecen, por lo que entender de qué se tratan es difícil de comprender para aquellos que no estén familiarizados. Además, estas listas no tienen validez oficial y tampoco plantean ningún mecanismo que permita su reproducción, rescate, revitalización o conservación, ni se analizan los problemas socioculturales de fondo, por lo que este tipo de listas están vacías de contenido para los portadores de esas tradiciones culturales y aunque estén hechas con las mejores intenciones, pueden llegar a generar conflictos entre los Pa ipai.

Según la lista antes mencionada, en el municipio de Ensenada se encuentran inscritas 46 expresiones culturales inmateriales (Secretaría de Cultura, revisada en abril del 2018)⁸, de las cuales, 15 pertenecen a la cultura Pa ipai, a saber:

- 1) Arco, flecha y carcajo. Palo conejero. Mazos de guerra. Mieleros. Calabazos. Trampas para cazar. Fustes. Fustes con alforjas. Cucharas. Juego del Piak. Practicados en Santa Catarina. Inscrito el 18 de marzo del 2018 por el Centro Cultural Tijuana (CECUT).
- 2) Canastas de pino y palma. Canastas de sauce. Canastas de junco. Faldas de corteza. Redes de agave. Sandalias de agave. Cunas de sauce. Practicados en Santa Catarina. Inscrito el 18 de marzo del 2018 por el CECUT.
- 3) Canna uami (Me voy para el norte). Pieza tradicional Pai-pai (sic). Practicada en Santa Catarina y San Isidoro. Inscrita el 3 de octubre del 2012 por la Red Nacional de Información Cultural (RNIC).

⁸ Fuente: https://sic.cultura.gob.mx/lista.php?table=frpintangible&estado_id=2&municipio_id=1, revisada el 18 de abril del 2018.

- 4) A wni wal wul cumrslp wni bnat xaj tubjool (canto a los tres cerros sagrados). Pieza tradicional Pai-pai (sic) Practicada Santa Catarina y San Isidoro. Inscrita el 3 de octubre del 2012 por la RNIC.
- 5) Xalkutaak, leyenda Pai-pai (sic). Practicada en Santa Catarina y San Isidoro. Inscrita el 3 de octubre del 2012 por la RNIC.
- 6) Ampaya ampaya (la carga). Pieza tradicional Pai-pai (sic). Practicada en Santa Catarina y San Isidoro. Inscrita el 21 de marzo del 2018 por la RNIC.
- 7) Jay o miya (limpiar semilla). Canción tradicional Pai-pai (sic). Practicada en Santa Catarina y San Isidoro. Inscrita el 3 de octubre del 2012 por la RNIC.
- 8) Mi cuinayo (mi madre está llorando). Canción tradicional Pai-pai (sic). Practicada en Santa Catarina y San Isidoro. Inscrita el 3 de octubre del 2012 por la RNIC.
- 9) Rsella mi cuilloy (el pájaro está cantando). Canción tradicional Pai-pai (sic). Practicada en Santa Catarina y San Isidoro. Inscrita el 3 de octubre del 2012 por la RNIC.
- 10) Tinna miya (el oscuro cielo). Canción tradicional Pai-pai (sic). Practicada en Santa Catarina y San Isidoro. Inscrita el 3 de octubre del 2012 por la RNIC.
- 11) Agrupación lingüística Pai-pai (sic). Inscrita el 3 de octubre del 2012 por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).
- 12) Pa xlo epa lui. Canción tradicional Pai-pai (sic). Practicada en Santa Catarina y San Isidoro. Inscrita el 3 de octubre del 2012 por la RNIC.
- 13) Fiesta tradicional de Santa Catarina. Inscrita el 18 de marzo del 2018 por el CECUT.
- 14) Fiestas patronales de Santa Catarina Virgen y Mártir. Inscrita el 3 de octubre del 2012 por la RNIC.
- 15) Cuerda de crin y cuero crudo trenzado. Reatas. Riendas. Muñecas de trapo. Hachas. Practicada en Santa Catarina el 18 de marzo del 2018 por el CECUT.

Como podemos ver, si bien esta lista se encuentra inscrita en la Secretaría de Cultura Federal, en realidad se trata de un inventario más que de un reconocimiento del patrimonio cultural Pa ipai, además, según información proporcionada por la familia Albáñez de Santa Catarina y Héroes de la Independencia, así como de Adrián Castro, que se autodefine como Koa´hl y quien es actualmente el representante indígena de Santa Catarina dentro de la CDI, no se encuentran al tanto de la misma, tampoco saben quién las inscribió y mucho menos entienden si tiene algún fin útil en términos de usufructo económico o si por medio

del reconocimiento de sus tradiciones se pueden canalizar recursos para proyectos productivos. (Comunicación personal, Santa Catarina y Héroes de la Independencia, Febrero del 2018)

A mi entender, este tipo de listas existen debido, en parte, a que la Ley del patrimonio cultural de Baja California no deja clara su postura en lo referente al patrimonio cultural intangible, mientras que el reglamento de asuntos indígenas del municipio de Ensenada si bien aboga por el respeto y reconocimiento de las culturas indígenas, lo hace desde un enfoque antropológico, entendiendo por cultura como un modo de vida y no desde los parámetros del patrimonio cultural que suponen el fortalecimiento, revitalización o rescate de ciertas expresiones de una cultura, más no en su totalidad. Como se señaló en el capítulo anterior y haciendo eco a lo apuntado por Cottom (2017), se tiende a confundir cultura con patrimonio cultural que, sin embargo, no es lo mismo. Por otro lado, también es notoria la invisibilidad de los portadores de las expresiones culturales en la Ley de patrimonio cultural de Baja California, ya que da prioridad a las instituciones gubernamentales como las tomadoras de decisiones respecto al reconocimiento del patrimonio.

Asimismo, otra observación que quisiera mencionar es que en el Reglamento de asuntos indígenas de Ensenada se da a entender que es el gobierno, en sus diferentes niveles, el encargado de inyectar recursos económicos y humanos para mantener vigentes las culturas y expresiones culturales indígenas, sin que esto sea necesariamente cierto. Durante mi estadía en Santa Catarina y Héroes de la Independencia en febrero del 2018, los Pa ipai hicieron alusión a que el gobierno es el que está obligado a canalizar recursos para que sus prácticas culturales continúen vigentes, haciendo énfasis en la lengua como un marcador identitario clave. Sin embargo, considero que el gobierno mexicano en sus diversos niveles debería limitarse a gestionar los recursos económicos y humanos más que en la intervención de las prácticas sociales.

Si tomamos como ejemplo a los cantores tradicionales Pa ipai, como Delfina y Kenneth, a pesar de la marginación económica y la subordinación cultural indígena frente a la cultura nacional, han sabido mantener vigentes sus expresiones culturales sin la intervención real de instituciones gubernamentales, ya que los siguen practicando en su vida cotidiana a pesar de que son invitados a menudo por diversas instituciones gubernamentales a

presentaciones en escenarios que tienen como fin la difusión de las culturas nativas de Baja California. Paradójicamente, es gracias a estos eventos de difusión cultural que tienen la oportunidad de tener ingresos derivados de la venta de su artesanía, por ende, considero que esa dinámica de negociación es una manera de manipular su identidad étnica para su propio beneficio a pesar de que no dejan de estar vulnerables.

En el capítulo siguiente se profundizará al respecto, no obstante, cabe aquí señalar a manera de ejemplo un caso del que fui testigo en el festival Nativa, los días 5 y 6 de agosto del 2017, en la ciudad de Ensenada. Dicho festival tiene como fin difundir exclusivamente la cultura nativa de los grupos indígenas originarios de Baja California a los habitantes del municipio y del estado, por lo que hacen presencia emisarios de los grupos Pa ipai, Kiliwa, Cucapá, Cochimies, Kumiais y sus variantes Tipai y Koa'hl, así como de otros grupos de la rama Yumana provenientes de Sonora, Arizona y California. Se organizan concursos de canto, danza, poesía, cuentacuentos, cestería, cerámica y gastronomía tradicional en donde los jurados son en parte nativos y otra parte son investigadores especialistas en los grupos yumanos.

En esa edición no se presentaron cuentacuentos, por lo que se continuó con el concurso de cantos y danzas de diversas compañías de los diferentes grupos indígenas de Baja California, en su mayoría Pa ipai, Kumiai y Cucapá que contaban con niños, jóvenes y adultos. Una vez realizadas sus presentaciones, el jurado deliberaba sobre la puntuación que se les daría a cada compañía que competían por premios y reconocimientos. Dentro de dicho jurado se encontraban especialistas del INAH que en más de una ocasión señalaron que los participantes no pronunciaban bien su lengua materna, es decir, un personaje académico no nativo dictaminaba si los jóvenes y niños no se expresaban correctamente en su propia lengua.

Este ejemplo hace evidente al menos dos cosas: 1) los “especialistas” son los tomadores de decisiones por el supuesto de ser una figura de autoridad legítima, es decir, es el Discurso Autorizado del Patrimonio en términos de Smith y, 2) los Pa ipai han sabido manipular su identidad como estrategia de supervivencia que, en términos de Roseberry (2002), los dominantes/dominados están en constante interacción, intercambio y negociación en una red de relaciones de poder, es decir, los Pa ipai no se encuentran en una relación sólo de subordinación, ya que eso supondría que son actores sociales pasivos ante la realidad que

los rodea. Todo lo planteado hasta ahora tiene como finalidad mostrar el contexto histórico, social, cultural, legal e incluso económico sobre el patrimonio cultural en Baja California, específicamente en lo concerniente con los Pa ipai.

Como podemos ver, en términos generales el patrimonio cultural intangible Pa ipai está envuelto en una relación de poder asimétrica en la que no concuerda lo que este grupo indígena considera como propio, su memoria, su identidad, con aquello que los externos consideramos valioso, parafraseando a Olmos, esto nos lleva irremediablemente a preguntarnos ¿quiénes somos nosotros para conservar los valores materiales o inmateriales de los grupos sociales a los que no pertenecemos? Por otro lado, habría que cuestionarnos si aquello que desde fuera consideramos importante también lo es para sus portadores o si, por el contrario, dejamos fuera de nuestros parámetros elementos que para los Pa ipai son significativos pero que, al desconocerlos aquellos que no pertenecemos a su cultura, no los valoramos.

Sin lugar a dudas, el patrimonio evoca a la memoria de pasados, reinterpretaciones, continuidades, revalorizaciones o incluso invenciones culturales que, más allá de poner en duda su autenticidad, habría que preguntarnos el por qué de su reproducción, valía y vigencia para sus portadores, situándolos como los protagonistas. Asimismo, el patrimonio cultural inmaterial, por su propia naturaleza efímera, también debe entenderse como un constante cambio y no como una empecinada búsqueda de lo auténtico, ancestral y monolítico. Asimismo, las prácticas culturales no deben desentenderse de sus contextos económicos, históricos, políticos, sociales, culturales y jurídicos, de lo contrario caeríamos en una fiebre patrimonializadora frívola. En el capítulo siguiente profundizaremos sobre la interacción entre los Pa ipai y personajes externos que han definido y aún definen los cambios, continuidades y adaptaciones de aquello que ellos mismos consideran su patrimonio.

CAPÍTULO III. ¿CONTINUIDAD O REINVENCIÓN CULTURAL ENTRE LOS PA IPAI DE SANTA CATARINA Y HÉROES DE LA INDEPENDENCIA?

Como señala Ashworth (2007), el patrimonio como recurso cultural está interconectado con otras dimensiones como la económica, política y social, ya que a partir de su reconocimiento se promocionan actividades como el turismo, regeneración económica, urbana y rural, así como ser fuente de conocimiento y toma de decisiones socio-políticas con potencial para solucionar, crear o profundizar conflictos, es decir, tiene una dimensión de poder, como también señala Robertson (2012). En otras palabras, la gestión y reconocimiento del patrimonio cultural tiene la capacidad dual de solucionar o crear conflictos, dependiendo del uso que se le dé y quién lo controla, lo que deja al descubierto que el patrimonio es heterogéneo, multifactorial y multifuncional.

El objetivo general de este capítulo es hacer un análisis sobre los fenómenos sociales y los actores implicados en el reconocimiento del patrimonio cultural Pa ipai con base en una etnografía contemporánea (2017-2018) sobre aquello que a la familia Albáñez, en particular, le es importante y lo que ellos consideran elementos significativos que podríamos considerar expresiones del patrimonio cultural entendido, según Smith (2006), como esos procesos de recuerdo que sustentan la identidad que coadyuvan a preservarla a través de la memoria histórica alrededor de la etnicidad Pa ipai. Esta tesis se inclina a dar prioridad a los discursos del patrimonio desde abajo que plantea Robertson (2012), es decir, lo que es significativo para la familia Albáñez y no sólo al discurso autorizado por los sectores hegemónicos representados por instituciones no indígenas.

Asimismo, desde Crehan (2004) y Cirese (1997) se rescata la idea de que la cultura no se trata de una oposición entre la tradición y la modernidad, sino que hay una serie de relaciones de poder internas y externas. A mi juicio, los Pa ipai se desenvuelven en al menos tres lógicas sociales: 1) desde la antropología mexicana la construcción de la otredad ha enfatizado la diferencia entre la cultura nacional no indígena y las culturas originarias con base en el etnocentrismo que sumergió a los nativos en una relación asimétrica que pretendía su inclusión obligatoria al proyecto de nación mestiza. (Villoro, 1998) Por un lado se les considera mexicanos según lo expuesto en el artículo 2º y 3º de la Constitución mexicana; por otro lado los sitúa como parte de una cultura diferente con sus

propios usos y costumbres. Este doble discurso reproduce la supuesta dicotomía entre la tradición y la modernidad que critica Crehan y Cirese.

2) En otro orden de ideas, desde la demología de Cirese entendemos que entre los no indígenas y los Pa ipai existe una relación de dominador – dominado en términos políticos, económicos, históricos y culturales que han orillado a los indígenas a una periferia a través del exclusivismo cultural, es decir, las clases hegemónicas mexicanas han construido lo que se considera “sofisticado” y clasifican como subalterno a aquellos estratos menos desarrollados en términos de civilización occidental, manteniéndolos subordinados por medio de relaciones de poder económico – políticas y sociales en la que los subalternos no controlan medios de producción económica ni ejercen un verdadero poder político en la toma de decisiones.

A estas dos diferencias me gustaría proponer una tercera, la cual se refiere a los desniveles internos dentro de la propia cultura Pa ipai en donde también existen relaciones de poder en donde algunos linajes se encuentran en mejor posición económica en referencia a otros, ya que algunas familias controlan la compra – venta de los recursos naturales a los que tienen acceso los Pa ipai de Santa Catarina y Héroes de la Independencia. Otros linajes se han visto en la necesidad de darle un uso económico a las expresiones culturales Pa ipai como, por ejemplo, los cantos tradicionales que se han relacionado con la posibilidad de la venta de artesanías cuando se presentan en algún foro.

El reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial bajacaliforniano, particularmente entre los Pa ipai, como veremos, no está completamente en manos de los portadores de las tradiciones, lo que nos obliga a reflexionar varias situaciones: 1) como señala Smith, existe un discurso autorizado del patrimonio cultural que tiene más poder que otro, en este caso, las instituciones gubernamentales han construido el discurso sobre lo “patrimonializable” dentro de este estado, por ende, 2) aquello que es importante para los propios Pa ipai no ha sido realmente escuchado por los tomadores de decisiones, por lo que existe una serie de prácticas culturales de este grupo indígena que consideran sus tradiciones sin la necesidad del reconocimiento de instituciones ajenas a su sociedad, es decir, hablamos de aquello que Robertson llamó el patrimonio cultural desde abajo.

3) En concordancia con lo señalado por Cottom y Pérez (2017), el reconocimiento de prácticas culturales no deben estar descontextualizadas de su realidad social y los problemas estructurales de fondo como la pobreza y marginación, entre otras. Además, el reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial debe efectuarse en el marco de una serie de condiciones previas, específicamente jurídicas, con el fin de evitar o minimizar en la medida de lo posible los conflictos que pueden generarse a través del reconocimiento de tradiciones, ya que pueden darse los casos en donde un particular o una facción de una colectividad son quienes sacan el mayor provecho mediante el usufructo generado por el turismo.

Haciendo un breve recuento, el patrimonio cultural inmaterial indígena en Baja California está concebido desde la tradición antropológica si entendemos por esto que se hace una diferencia entre las prácticas culturales de los nativos en relación con los bajacalifornianos no indígenas. Asimismo, tal y como se define el patrimonio cultural en este estado, y desde quiénes emanan las prácticas culturales a patrimonializar, podríamos hablar de que los Pa ipai no tienen injerencia en lo que habrá de reconocerse, ya que hasta hace muy poco ni siquiera se consultaba con los nativos sobre leyes que afectarían su vida cotidiana, colocándolos en una relación de dominados frente a los grupos políticos y las instituciones culturales de Baja California, ya que son ellos quienes deciden qué, cómo y cuándo se habrán de patrimonializar ciertas tradiciones, es decir, representan la clase dominante de esta sociedad.

Dicho lo anterior, se intentará dar voz a los actores sociales, productores, reproductores o portadores de las expresiones culturales Pa ipai que nos permitan entender cómo ellos perciben en su vida cotidiana una serie de vivencias que pueden ser una continuidad de aquello que les legaron sus antepasados y que mantienen como una memoria viva que coadyuvan a mantener vigente su cultura. Por otro lado, también se hará hincapié en cómo los Pa ipai se han ido adaptando al mundo moderno sin que, como se ha dicho, lo perciban como una contradicción entre tradición y modernidad. Gran parte de lo escrito en esta tesis surge a raíz de mi trabajo de campo entre los Pa ipai del Ejido Héroes de la Independencia y la Comunidad Indígena de Santa Catarina, particularmente entre la familia Albáñez en diversos encuentros que tuvimos entre los años 2017 y 2018.

3.1 Desniveles externos. Antropología Pa ipai.

En el apartado teórico quedó asentado que por desniveles externos nos referimos a la dimensión antropológica, la cual es criticada por Cirese, Satriani y Crehan debido a que este enfoque, en sus opiniones, analiza las culturas como una entidad sociohistórica ajena y distante a las culturas “superiores”, es decir, las sociedades antropológicas son consideradas “primitivas” debido a que utilizan como parámetro de medida un enfoque etnocéntrico moldeado según los estándares de civilización europeos a la sombra del expansionismo colonialista que construyó la otredad como todas aquellas sociedades que no poseían los mismos códigos y valores que los colonizadores. (Cirese, 1997; Crehan, 2004, Satriani, 1975)

En el caso particular de los Pa ipai, su situación de otredad está amasada a la luz de tres procesos históricos, a saber: 1) la diferencia que hacían los pueblos mesoamericanos del centro del actual México con referencia a los nómadas del norte, 2) el colonialismo español que clasificó a los nativos americanos como civilizaciones menos desarrolladas que las europeas, particularmente a los nómadas y semi-nómadas al norte de Mesoamérica conocido como la Gran Chichimeca y 3) la construcción del Estado mexicano, ya que luego de su independencia fue edificado sobre un discurso nacionalista inspirado en la supuesta híbrides de lo indígena y español. Sin embargo, las clases aristócratas sólo rescataron la memoria de aquellas grandes civilizaciones mesoamericanas previas al contacto con el Viejo Mundo, aislando a las poblaciones indígenas vivas e intentando incorporarlas/absorberlas al proyecto de nación en el que no había cabida para las diferencias culturales. (Villoro, 1998)

En el apartado teórico e histórico de esta tesis ya se han hecho esas observaciones, pero ¿cómo es que los Pa ipai perciben estas distancias culturales? Uno de los elementos más significativos en la clasificación antropológica y autodefinition colectiva o individual como parte de un grupo indígena en nuestro país, gira en torno a hablar o no alguna lengua nativa o una variante dialectal. En este sentido, los Pa ipai hablan su propia lengua, la cual, como hemos visto, está emparentada con el resto de la familia lingüística Pai que se distribuye entre Baja California en México y Arizona en los Estados Unidos.

El número de hablantes del Pa ipai es muy reducido, según las cifras que arroja la lingüista María Elena Albáñez del INALI (2010), existían alrededor de 25 hablantes fluidos mayores de 40 años, Caccavari (2014) apunta que hay menos de cincuenta hablantes, el INEGI (2010) señala que había 650 hablantes entre Kumiai, Tipai, Pa ipai, Kiliwa y Cucapá, mientras que Garduño (2015) menciona que hay 185 hablantes, a esta última cifra, María Albáñez indica que hay un problema de metodología, puesto que el INEGI dio por hecho que todos los pobladores de Santa Catarina eran hablantes activos de esa lengua.

A manera de ejemplo, dentro de la familia Albáñez sólo doña Adelaida, de 63 años, es hablante fluida de su lengua materna, mientras que sus hijas Martha y Juana de 33 y 31 años respectivamente, son hablantes pasivas, es decir, entienden la lengua pero no la hablan, al igual que su nieto Kenneth de 18 años, quien recientemente comienza a hablar con mayor fluidez, sin embargo, el caso de este joven es una excepción y no la regla. Lo anterior se ha señalado por que el hecho de que no sean hablantes fluidos no significa que estos miembros no se sientan como parte de este grupo indígena, al contrario, ha generado interés por la revitalización lingüística desde los propios Pa ipai ya que, además de este marcador identitario, encuentran otra serie de vehículos que los hacen sentirse parte de una colectividad que posee una etnicidad particular como sus cantos tradicionales que ya mencionaremos más adelante. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

En este sentido, instituciones como el INE han llegado a buscar a hablantes del Pa ipai con la idea de videograbar comerciales en su lengua materna como muestra de inclusión a las instituciones gubernamentales, sin embargo, paradójicamente reproducen su distanciamiento cultural entre los no indígenas y los Pa ipai. Los Pa ipai señalan que no son iguales a los “blancos”, lo cual no se refiere específicamente a una condición fenotípica, sino a individuos o colectividades diferentes a “su cultura”, ya que ellos en ocasiones se autodenominan como “la indiada”, haciendo notar su condición étnica que los diferencia de mexicanos, “gringos” y “mixtecos o oaxaquitas”, como denominan a los indígenas del centro y sur del país. (Adelaida, mayo del 2018)

Los Pa ipai consideran que tienen tradiciones diferentes a los mexicanos y a los indígenas del sur, como su manera de organizarse (linajes o familias), el rol de la mujer no como subordinada al hombre, sino como protagonista en la toma de decisiones dentro de su sociedad (Delfina, Juana, febrero del 2018), su vínculo con indígenas de los Estados

Unidos, sus creencias no reguladas por alguna iglesia, específicamente católica a la cual recuerdan como un episodio turbio de su historia ya que los misioneros intentaron imponer la religión del colonizador (Delfina, febrero del 2018), es decir, su sistema de creencias y su historia la rememoran y viven como un recordatorio de diferencia hacia “lo mexicano” que se materializa a través de la imposición del castellano como lengua oficial, el arrebato y fraccionamiento de su territorio, la imposición de la historia oficial mexicana marcada por héroes patrios y hechos históricos totalmente ajenos a la sociedad Pa ipai.

En este sentido, como menciona Kenneth y Adrián (febrero del 2018), cuando salen a ciudades dentro del estado de Baja California o a otras locaciones como la CDMX, es común que se les pida que hablen en sus lenguas maternas y que por ser indígenas del desierto se espera de ellos que acudan a los eventos en “taparrabos” y se les relaciona con “modos de vida” diferentes a la sociedad de los mestizos mexicanos, quienes los asocian con el analfabetismo, ignorancia, pobreza y falta de dominio de tecnologías. Todo esto nos recuerda aquello que critica Crehan sobre entender la cultura como una oposición entre la tradición y la modernidad muy frecuente en la antropología que ha permeado en el imaginario colectivo no indígena.

Particularmente en el contexto bajacaliforniano, como señala Navarro (2012) en su investigación con los indígenas Cucapá, desde la antropología visual se representan las alteridades étnicas a través del uso de ciertos elementos como la ropa tradicional, el lenguaje o lo que se consideran aspectos tradicionales de las culturas originarias que codifican significados históricamente asociados al sujeto indígena como un sujeto del pasado, rural, pobre y sin educación. Estos mismos estereotipos se han asociado a los Pa ipai, los cuales emanan desde las narrativas de la cultura nacional dominante que son una construcción histórica que perpetúa la supuesta inferioridad de los grupos étnicos que son silenciados como si fueran sujetos pasivos. (Villoro, 1998)

Sin embargo, la supuesta disparidad entre la tradición vs modernidad se rompe en la cotidianidad Pa ipai, particularmente entre los Albáñez si tomamos en cuenta que además de reproducir sus prácticas culturales como los cantos, danzas, lengua materna y su sistema de creencias animistas que son comúnmente asociados a los modos de vida indígena, ellos no son ajenos a las instituciones educativas mexicanas, es decir, los Pa ipai asisten a la escuela al menos hasta el nivel medio superior y en algunos casos, superior, como el caso

de Kenneth, Juana y Martha, quienes cuentan con el bachillerato y próximamente planean inscribirse en alguna licenciatura de la UABC, lo cual nos lleva a replantear la idea equívoca de que los indígenas no tienen formación académica. (Febrero y mayo del 2018)

Por otro lado, en cuanto al uso de la lengua madre, como ya señalamos en párrafos anteriores, de hecho es más común el número de Pa ipai que han dejado de hablar su lengua materna y sólo hablan castellano, lo cual parte de la campaña de castellanización forzada que llevó a cabo el gobierno mexicano entre los grupos indígenas dentro de su territorio con la idea de integrarlos o absorberlos en su proyecto de nación desde los años treinta hasta los años noventa del siglo XX, cuando se cambió por un enfoque de educación bilingüe que no ha logrado consolidarse (Bertely, 2014). Doña Adelaida recuerda que fue obligada a aprender español junto con los niños con los que creció en su infancia, orillando el uso de la lengua nativa al núcleo familiar por maestros muy estrictos; ella señala que: “nos pegaban con una varita en la mano si no pronunciábamos bien el español o hablábamos en Pa ipai”. (Adelaida, febrero del 2018)

Esta clase de testimonios nos muestran, por un lado, un hecho histórico en nuestro país como fue la imposición del castellano a las minorías étnicas que fueron promovidas por intelectuales que abogaban por el indigenismo institucionalizado que pretendía integrar o absorber esas “otras culturas” e incorporarlas al proyecto de nación de antropólogos paradigmáticos de nuestro país como Manuel Gamio, Mauricio Swadesh y Gonzalo Aguirre Beltrán quienes utilizaron las políticas públicas como parte de su programa nacional, emitidas desde la SEP, el INI y el ILV. (Bertely, 2014) Por otro lado, y como consecuencia de esa campaña de castellanización forzada, muchos Pa ipai actuales no hablan su lengua materna ya que su estigmatización fue tan traumática que decidieron no transmitirla a las generaciones sucesoras, lo que nos lleva a romper otro estigma en el que supuestamente todos los indígenas hablan una lengua diferente a la de los mestizos.

A pesar de que actualmente existen programas de revitalización lingüística promovidas por instituciones como la CDI y el INALI, así como proyectos desde los propios Pa ipai como el de Juana Albáñez que desea rescatar su lengua materna. (comunicación personal, febrero del 2018) Eva Caccavari (2014) y Ana Leyva (2014) han señalado que existe otra dimensión que debe considerarse como es la discriminación que perpetúa la condición de subordinación cultural en donde ser indígena es casi un sinónimo de atraso cultural. En el

caso Pa ipai se ve encarnada en testimonios como los de doña Adelaida que testifican que “ser indio” no es bien visto por los mestizos mexicanos aunque paradójicamente se exaltan sus supuestas virtudes como la armonía que poseen con la madre tierra. Otros testimonios como los de Adrián, indígena Koa’hl de Santa Catarina es otra muestra:

en una ocasión fui a una reunión a la CDMX en la que nos convocaron a los voceros indígenas de la CDI Baja California al Museo Nacional de Antropología e Historia, yo ahorita represento a los indios de Santa Catarina, iban a llegar funcionarios públicos y habían puesto nuestras sillas junto a las de ellos, pero antes de que empezara la reunión las separaron, yo las jalé (las sillas) junto a donde yo estaba porque quería estar a lado de ellos, alguien las volvió a separar y yo las volví a jalar, les dije que si no nos sentábamos juntos, nosotros nos íbamos, porque gracias a nosotros, los indios, ellos tenían trabajo, ellos (los funcionarios públicos) nos necesitan porque sino no tendrían nada qué hacer, así que al final nos sentamos juntos. (Adrián, febrero del 2018)

En este testimonio Adrián sintió haber sido discriminado por los funcionarios públicos por ser indígena, pero también nos habla de que son sujetos activos que no son ajenos a estas prácticas sociales que ellos perciben como discriminatorias. Al menos desde la perspectiva indígena, ellos siguen sintiendo no sólo la diferencia entre pertenecer a un grupo originario y ser mexicano, sino que existe una relación de discriminación y subordinación antropológica en términos de lejanía cultural con los no indígenas. Sin embargo, la vida cotidiana Pa ipai rompe una serie de prejuicios como el hecho de que están formados en instituciones de educación mexicanas, hablan español y tienen acceso y dominio de las tecnologías como el uso de internet y redes sociales que los mantienen comunicados sobre la realidad local, estatal, nacional e internacional.

Por ejemplo, una escena cotidiana es ver a los jóvenes Pa ipai jugando en alguna consola de videojuegos frente a su televisor al interior de sus hogares, haciendo tareas escolares en sus computadoras en ejercicios complejos como la programación de páginas web, consultando fuentes en internet, viendo videos en YouTube o compartiendo memes y subiendo fotografías de su vida cotidiana en Facebook. También es común que jueguen al beisbol los fines de semana teniendo como adversarios a otros equipos que tienen como base jóvenes de otras comunidades que pueden ser mestizos o indígenas de otra afiliación étnica o escuchando la música que esté de moda, es decir, su vida cotidiana no representa para ellos una paradoja entre lo tradicional y lo moderno, sino que han aprendido a

moverse en ambos mundos con la misma naturalidad. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

Lo anterior nos hace reflexionar si existe esa supuesta dicotomía entre la tradición vs la modernidad que critica Crehan, ya que para esta autora las culturas no deben abordarse exclusivamente desde ese enfoque antropológico ortodoxo –romántico según sus propias palabras- sino como relaciones de poder entre las clases hegemónicas y los subordinados, como propone la Demología de Cirese y las propuestas teóricas de Satriani e incluso Gramsci. Asimismo, como señala Cottom (2017), la concepción del patrimonio cultural adoptó en parte la beta antropológica como una de sus bases teóricas y prácticas, pero la versión conservadora de ese enfoque no puede sostenerse al observarse la vida cotidiana de los indígenas Pa ipai. En este sentido, a continuación desarrollaremos el enfoque demológico en el caso que nos ocupa.

3.2 Desniveles internos. Pa ipai vs no indígenas.

Recordemos que por “desniveles” nos referimos a las distancias culturales que nos separan de situaciones ajenas a la nuestra (Cirese, 1974). Para Cirese el enfoque antropológico que divide a las culturas entre “primitivas” (cultura observada) y “superiores” (cultura observante) es un nivel externo. Por otro lado, los desniveles internos se refieren a las diferencias que existen entre dominantes y dominados de una misma sociedad. Si tomamos como referencia la “cultura nacional mexicana” como una “cultura superior”, habría que distinguir quiénes son las clases dominantes y las dominadas. En este sentido, la construcción de la “cultura nacional” ha estado a cargo de los no indígenas que la han cimentado en una serie de valores y atributos que “deben” ser el sello distintivo de lo que significa ser mexicano.

Luis Villoro (1998: 8) propone que “lo indígena” es una construcción histórica en nuestro país elaborada por españoles, criollos y mestizos, en donde el indígena es comprendido y juzgado por el “no indígena” en un proceso en donde el “otro” son los nativos dominados y explotados por medio de clases y grupos dominantes que los utilizan en su beneficio. Villoro comparte la perspectiva de Cirese (1997), Satriani (1975) y Crehan (2004) al entender la cultura no como la oposición entre tradición vs modernidad, sino en un conflicto entre grupos dominantes y dominados. Si estamos de acuerdo en lo anterior, las

clases hegemónicas compuestas por españoles, criollos y mestizos han decidido, definido y actualizado aquello que se entiende por “lo indio” en nuestro país. Los Pa ipai se refieren a los no indígenas como “blancos” o “mexicanos”, lo que marca una distancia histórica, antropológica y de clase, ya que son los no indígenas quienes ejercen el poder político-económico en la toma de decisiones en los asuntos Pa ipai, en ocasiones, sin consultarlos.

Algunos de los elementos que se han construido sobre lo mexicano son: ser católico, hablar castellano, rendir culto a los próceres patrios, sentirnos herederos de las grandes civilizaciones mesoamericanas, particularmente de los mexicas y mayas, así como de nuestra herencia española. Esta serie de atributos, entre muchos otros, han marcado la pauta de lo que supone ser mexicano y estar fuera de esos lineamientos nos transportan a los confines de la cultura, ya que han sido los políticos e intelectuales no indígenas quienes han articulado este discurso en el que se pretende que todos nos sintamos incluidos e identificados. (Villoro, 1998)

Un ejemplo de la identificación histórica del dominador colonial que se ha transmitido hasta nuestros días a través de la tradición oral entre los Pa ipai, es lo dicho por Delfina Albáñez durante un taller de cartografía indígena organizado por el Centro Geo, la Universidad de Carleton de Canadá e investigadores del CIESAS-CDMX, que se llevó a cabo en la ciudad de Ensenada los días 17 y 18 de febrero a donde se dieron cita representantes Pa ipai de Santa Catarina y el ejido Héroes de la Independencia así como Kumiais de La Huerta y Juntas de Nejí. Cuando Delfina, junto con su prima Juana Albáñez presentaban los resultados obtenidos durante el taller, el cual consistía en geo-referenciar lugares que consideraran importantes dentro de la cartografía Pa ipai de Santa Catarina en su propia lengua, dijo lo siguiente:

“Miambiak nua”, esto quiere decir “la casa del creador”, pues ahí pusimos (localizaron en el mapa) la iglesia católica pero, hace rato estábamos platicando con una señora [...], a ella le estábamos platicando que tenemos una iglesia católica muy bonita pero el padre pues nunca va ¿no? y eso es pues, desde hace muchos años cuando estaba lo que es la misión (de Santa Catarina), había frailes dominicos, entonces todo eso quedo así como que, muy marcado, y pues nosotros los Pa ipai pues no vamos a la iglesia, de hecho nos denominamos como los, los Pa ipai, como “los jamás bautizados”. (18 de febrero del 2018) En otra ocasión y sólo para complementar este testimonio, Delfina señaló que sus antepasados le contaron a ella cómo los frailes dominicos eran muy malos con ellos (los Pa ipai), porque “les pegaban y los obligaban a trabajar en lo que ellos querían y si se morían, nada más

los aventaban ahí en el panteón que está a un lado de la misión” y es por eso que no tienen en gran estima a los católicos.

Lo anterior nos muestra al menos dos cosas: 1) que la memoria histórica Pa ipai transmitida a través de la tradición oral es una memoria viva a pesar de hablar de hechos históricos que ocurrieron entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX y 2) que identifican a los frailes dominicos como unos opresores, es decir, como la clase dominante de aquella época, lo cual coincide con la propuesta de Villoro de un primer paradigma histórico del indigenismo mexicano en donde los españoles, al ser el grupo en el poder, definieron quiénes sí y quiénes no eran indígenas como parte de una relación de subordinación ante los europeos. (Florescano, 2001)

Otro elemento es el de la frontera norte de nuestro país, el cual separó a los Pa ipai mexicanos de sus contrapartes estadounidenses y que es recordado por testimonios como el de doña Adelaida que comenta: “mi papá me contaba que había otras personas que hablaban nuestra lengua pero se quedaron allá con los gringos, a nosotros nos tocó quedarnos de este lado (mexicano), hace unos años vinieron unas personas de allá, de Arizona y empezamos a platicar en Pa ipai, nos entendimos muy bien, platicamos y a ellos les va mejor que a nosotros (económicamente) porque acá somos pobres”. (Adelaida, febrero del 2018)

Este breve relato nos muestra que los Pa ipai tienen conciencia de que a su grupo originario se le separó en dos países sin consultarlos, ya que esa decisión atravesó por otras personas, y si bien no es explícito, si nos remontamos a la conformación de las fronteras geo-políticas de los dos Estados-nación, recordaremos que el tratado Guadalupe-Hidalgo fue firmado en 1848 por los gobiernos de México y Estados Unidos sin consulta previa de los grupos indígenas que habitaban los actuales territorios de la franja fronteriza como los Apaches, Pápagos y Yumanos. Actualmente sólo los Pápagos de Sonora (CDI, 2006) y los Kikapús de Coahuila tienen el pase de libre tránsito entre ambos países.⁹ (Mager, 2004)

Fueron los no indígenas quienes decidieron la división de su territorio en dos países, además, ese mismo relato hace mención de la clase social a la que se sienten parte los Pa ipai, es decir, la de los pobres. Si nos remitimos a la conformación de los desniveles

⁹ Cabe resaltar que los Kikapús no son originarios de los territorios que ocupan en la actualidad, ya que proceden de la región de los grandes lagos en la frontera entre Canadá y los Estados Unidos.

internos de nuestra sociedad, una de las particularidades que señala Cirese en la formación de lo subalterno es la del aislamiento geográfico y económico de las zonas periféricas (los Pa ipai) respecto a las centrales (CDMX), ya que los estratos hegemónicos de nuestro país han construido históricamente su centro de poder político y económico en la Ciudad de México y desde allá se han tomado decisiones que afectan a la población que se encuentra confinada en las fronteras del Estado mexicano. (Villoro, 1998; Florescano, 2001)

Los Pa ipai fueron forzados a ser participes del modelo económico capitalista por medio de la privatización de sus tierras y su explotación, así como también a través de la venta de su mano de obra como jornaleros en los campos agrícolas que se implementaron con la llegada de colonos mexicanos y extranjeros. En este sentido, doña Adelaida nos cuenta que:

mi papá era pastor, trabajaba para un señor español, le pagaba bien, no nos faltaba qué comer, pero antes se podía ir desde aquí (Héroes de la Independencia y Santa Catarina) hasta Mexicali, San Felipe o para allá hacia Ensenada, pero ahora ya todo está cercado, no se puede pasar, llegaron muchos mexicanos y de otros lados y nos prohibieron pasar porque dicen que ahora ya son sus tierras, ellos (los no indígenas) hicieron sembradíos en las mejores tierras, nos las quitaron y ahora nos quieren quitar más porque dicen que nosotros los indios no les sacamos provecho, sabemos sembrar pero no tenemos con qué (dinero para invertir), así que trabajamos en la pizca de esos sembradíos (de los no indígenas). (Febrero del 2018)

Este relato es interesante porque muestra que los Pa ipai han transmitido la memoria de su modo de vida trashumante cuando no existía la privatización de las tierras que se estableció con la Reforma Agraria de los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Asimismo, denota que vinculan la llegada de los no indígenas a sus tierras con la expropiación y privatización de su territorio, así como con la explotación de su mano de obra a manos de los mestizos que ahora ostentan el poder económico y político en detrimento de los intereses Pa ipai. Este relato concuerda con las críticas que hace Cottom (2017) en cuanto a las problemáticas estructurales de fondo que deben resolverse para garantizar la reproducción de prácticas culturales específicas.

En un plano contemporáneo, los Pa ipai consideran que los no indígenas sacan provecho de la cultura de ellos, ya que:

sólo vienen (los no indígenas) cuando nos necesitan, pero cuando nosotros necesitamos de ellos (refiriéndose específicamente a políticos, funcionarios públicos en el área de cultura, salud, programas sociales y académicos) no se aparecen. Mi papá (Juan Albáñez) se la pasaba viajando con los del INI para todos lados cuando se lo pedían, pero a veces no le daban nada (de dinero) y nosotros (sus hijos) nos teníamos que encargar de sus tierras y cuidar a sus animalitos, pero cuando él se enfermó (de Alzheimer) dejaron de venir, perdimos todo lo que teníamos porque lo vendimos para comprar sus medicamentos, nos quedamos pobres y aquellos (los no indígenas) nunca vinieron a ayudarnos. (Adelaida, febrero del 2018)

Recapitulando, esta serie de relatos identifican específicamente a ciertos no indígenas como parte del sector que históricamente han dominado económica y políticamente la vida social de los Pa ipai, como fueron los dominicos durante la etapa misionera de finales del siglo XVIII hasta el siglo XIX, el gobierno mexicano y estadounidense en la división de su territorio en dos países a mediados del siglo XIX y la llegada de colonos y la privatización de sus tierras a partir de los años treinta y cuarenta del siglo XX. Asimismo, en el plano contemporáneo ubican a políticos, funcionarios públicos y académicos de diversas áreas del conocimiento como parte de ese sector hegemónico del siglo XXI.

Más allá de diferencias regionales, hablamos de grupos de poder que han monopolizado la narrativa de lo nacional en función de sus propios intereses. Ese complejo entramado de lo nacional ha dejado fuera a diferentes minorías –en lo cualitativo y cuantitativo– como son los afrodescendientes (Velázquez e Iturralde, 2012) y los indígenas del norte del país. (Garduño, 2004; Navarro, 2012 y Olmos, 2014) Esto responde al “exclusivismo cultural”, entendido como una relación en la que los estratos dominantes o cultos rechazan las concepciones culturales de los estratos subalternos o periféricos porque no concuerdan con los modos oficiales de ver el mundo. (Cirese, 1998) “Lo mexicano” se concibió como un discurso del poder, por ende, los indígenas del norte y los afrodescendientes al no encajar en los intereses nacionales fueron silenciados en los annales de la historia nacional.¹⁰

¹⁰ En el caso particular de los Pa ipai, en los libros de historia del sistema escolar básico de nuestro país no se hace alusión a la población indígena de la franja norte mexicana, mientras que se exaltan a las denominadas culturas Mexica y Maya como los grandes estandartes de la civilización indígena precolombina y de la cual supuestamente deberíamos sentirnos identificados y orgullosos. El libro de historia del Colegio de Bachilleres de Baja California es un claro ejemplo, en él se abordan temas como la formación del Estado-nación mexicano, el porfiriato, la revolución mexicana, el México postrevolucionario y la consolidación del Estado mexicano, es decir, todas las temáticas giran en torno a la historia oficial que fue escrita por los dominadores, ya que la dimensión indígena está totalmente invisible en sus textos. (Libro de Historia de México, CBBC-SEP, 2017) Sólo en el Bloque I, páginas 5 y 6 se hace una muy breve mención de que durante la independencia de México el 90% de la población vivía en el centro del país y el norte era una gran extensión de tierra prácticamente deshabitada, a excepción de reducidos grupos indígenas –no dice cuáles– integrada de manera dispersa al resto del país. El resto de dicho libro nos relata la historia de la formación de

Todo lo dicho hasta ahora intenta dar un panorama amplio de cómo operan los desniveles internos de la sociedad mexicana en la realidad social de los indígenas Pa ipai, quienes perciben desde sus propias narrativas que se les ha impuesto una serie de valores, historias e instituciones no indígenas que les son familiares pero que identifican como parte de los dominadores en términos políticos, sociales, históricos y económicos que siguen vigentes a través de imaginarios, narrativas y estereotipos que están anclados en una escala de valores que tiende a subordinar las instituciones sociales Pa ipai, las cuales son vistas por los dominadores con tintes retrógradas porque no compaginan con los modos oficiales de ver el mundo no indígena.

3.2.1 Desniveles internos dentro de Santa Catarina. Los linajes.

Este apartado estará elaborado con base en la demología de Cirese pero, a diferencia de aplicarla dentro de una sociedad llamada “superior”, aquí se plantea utilizar este modelo dentro de la sociedad Pa ipai de Santa Catarina, ya que considero que podría darnos luz sobre cómo operan las relaciones de poder económico – políticas al interior de esta sociedad que está organizada por medio de linajes en donde algunos ejercen mayor poder económico – político en relación a otros que se han visto en la necesidad de mercantilizar algunas de sus prácticas culturales, como los cantos y las danzas.

Habría que dejar en claro dos aspectos: 1) que toda la sociedad multiétnica de Santa Catarina en su conjunto, está subordinada a las concepciones y modos de ver el mundo de los no indígenas de nuestro país pero, 2) sugiero que al interior de la propia sociedad de Santa Catarina existen relaciones de poder entre los diversos linajes, de los cuales tomaré como referencia únicamente dos, debido a que en mis observaciones de campo de mayo del 2017 a mayo del 2018, fueron las familias con los que más pude interactuar y también porque ahí es donde encontré mayores diferencias entre lo económico, político y cultural.

Anteriormente ya se ha señalado que los Pa ipai, al igual que los otros grupos indígenas de Baja California (Kumiai, Kiliwa, Koa’hl, Cucapá y Cochimies) tienen una tradición

México a través de hechos históricos y héroes patrios totalmente ajenos a la experiencia histórica y social Pa ipai. En la práctica, a preguntas expresas sobre la obra de próceres patrios mexicanos a los Pa ipai no reconocen muchos de estos personajes ni dimensionan en qué manera los hechos históricos que acontecieron en otras regiones del país tienen que ver con ellos (Kenneth, febrero del 2018), es decir, mediante el sistema educativo mexicano se intenta imponer una sola versión de la historia nacional, la de los no-indígenas.

histórica de cazadores-recolectores-pescadores nómadas (Mixco, 1977; Bendímez, 1987; Garduño, 2004 y León-Portilla, 2011) y aunque si bien es cierto que fueron obligados a ser sedentarios por los misioneros de la orden de Santo Domingo del siglo XVIII que llegaron al norte de la península de Baja California, estos indígenas no lograron adaptarse completamente a ese modelo civilizatorio que sí logró implementarse en el centro y sur de México, ya que los grupos nativos de esas regiones australes ya tenían precedentes sedentarios desde antes de la llegada de los españoles. (León-Portilla y Piñera: 2011)

Santa Catarina, al igual que las múltiples misiones católicas jesuitas y dominicas que fueron fundadas a lo largo y ancho de este territorio peninsular, fue creada con ese propósito, es decir, unificar a diversos grupos indígenas en una sola población o rancherías cercanas para facilitar el control administrativo-religioso. Sin embargo, los evangelizadores organizaron diversos grupos indígenas que se dividían en clanes y linajes que se repartían un mismo territorio. (Garduño, 2004) En este sentido, como plantean Satriani (1974), Crehan (2004) y Cirese (1997), los grupos subalternos -en este caso los indígenas de Santa Catarina-, pueden partir de una serie diferente de experiencias históricas a las que encontraron más de una manera de adaptarse a su entorno, es decir, no son una masa heterogénea.

Existen diversos autores que ya han señalado esta manera de organizarse de los grupos Yumanos en términos históricos y sociales, así como también una continuidad de dicha práctica hasta nuestros días (Bendímez, 1987; Laylander, 1987; Garduño, 2004 y Olmos, 2008). Bendímez y Laylander en los años ochenta del siglo pasado, al igual que Garduño para inicios del presente siglo, apuntan que los grupos pertenecientes a la familia lingüística yumana-cochimi en Baja California y Sonora en México y California y Arizona en los Estados Unidos,¹¹ se organizaban en linajes de cazadores - recolectores patriarcales, ¿pero a qué nos referimos cuando hablamos de linajes? Al respecto, por linaje se entiende: “un grupo reducido de personas unidas por tres factores: sus vínculos basados en los abuelos paternos, un lugar de origen común y la creencia de un mítico ancestro compartido”.¹² (Garduño, 2011: 76)

¹¹ Esta familia lingüística comprende a los Diegueños, Kumiai, Tipai, Cucapá, Koa'hl, Cochimies, Yuma, Maricopa, Mojave, Hualapai, Yavapai, Javasupai, Pa ipai y Kiliwa. (Mixco: 1996)

¹² En la actualidad habría que repensar si los linajes Pa ipai aún creen en algún ancestro mítico compartido y el lugar de origen en común, ya que en mi trabajo de campo entre los Albáñez no encontré elementos suficientes que me permitan afirmar que efectivamente se mantiene vigentes esas creencias.

Laylander (1987:356) y Bendímez (1989:58) señalan que la estructura social y política de los yumanos descansaba en sociedades conocidas como *chumules*; los Pa ipai se organizaban de acuerdo a este sistema que era una especie de clan cuyos miembros ocupaban y utilizaban territorios específicos. Por clan entendemos: “a un grupo de personas o linajes unidos por lazos de parentesco y ascendencia vinculados por la percepción de ser descendientes de un ancestro en común real o ficticio, humano o no”. (Sahlins, 1984) Estos chumules, a su vez, estaban formados por un determinado número de familias patrilocales y exógamas, es decir, linajes, las cuales estaban dirigidas por líderes que heredaban su oficio o en ocasiones eran elegidos por los miembros del chumul. (Bendímez, 1989)

Bendímez, Meigs (1928) y Michelsen (1977), identificaron una serie de linajes o chumules Pa ipai. A saber: Los *Ksaks* que se sentaban en la costa del pacífico; *Qshaqsh* en San Vicente y Rincón de La Poza; *Kual juat* en Agua Caliente; *Kweljwat* en San Miguel y Agua Caliente; *Cueb pai* en Cañón de Los Dolores; *Kuwe pai* al norte del Valle de la Trinidad; *Kwei pai* y *Kwatl wirr* en Arrollo de los Coches; *Juatsh* en La Berrenda; *Iwa (ch)* en Arroyo Carricito; *Xwatch*, *Xamsulch* y *Kwei pai* en Arroyo Seco; *Jaser pa kawa* al oeste del Valle de la Trinidad y parte de Arroyo el Carricito; *Xa'sa'er'* en Arroyo El Carricito y oeste del Valle de la Trinidad; *Hek (e) wa* en San Isidro y Poza González; *Kwatl wirr* en La Grulla y Santo Tomás; *Jamsulch* en San Isidoro y los *Xamsulch* en el Arroyo de San Rafael desde la base de San Pedro Mártir hasta la playa. (Bendímez, 1989: 59-61)

Cabría mencionar que según las notas de Bendímez, para Benito Peralta,¹³ así como también para Hinton y Owen (1957) y Michelsen (1977) en Santa Catarina también existían otros linajes no Pa ipai, tal vez Kumiai, Kiliwa y Koa'hl. Según mis propios acercamientos con los Pa ipai y Koa'hl, resaltan a primera vista los patrones de asentamiento en Santa Catarina, ya que están distribuidos espacialmente de manera muy dilatada y no como un núcleo urbanístico concentrado. Esta dispersión geográfica ya había sido señalada por Hinton y Owen en 1955, y podría deberse a una continuidad de factores históricos heredados de su organización social en linajes, ya que cada uno ocupaba una parte del territorio que controlaba el chumul para no tener que disputarse los escasos recursos de los que dependía su alimentación (Garduño, 2004), por ende, en la actualidad

¹³ Benito Peralta fue un personaje muy respetado entre los Pa ipai de Santa Catarina debido a su amplio conocimiento de la tradición oral de su pueblo.

es común encontrar rancherías alejadas del núcleo urbanístico de la Comunidad Indígena de Santa Catarina.

Según palabras de los propios Pa ipai de Santa Catarina y Héroes de la Independencia, ellos mismos hacen notar sus diferencias de linaje, las cuales son visibles en esta práctica de la apropiación del espacio ya que, según testimonios que logré recopilar (doña Adelaida, Kenneth, Juana, Martha), cada familia nuclear intenta estar cerca de sus seres queridos y buscan asentarse de manera contigua, por ende, si bien no están peleados con otros linajes, que bien podrían ser su familia extendida o lejana, tampoco es común que mantengan estrecha colaboración con ellos en su vida cotidiana más allá de lo necesario, aun cuando exista algún grado de parentesco simbólico, como matrimonios o compadrazgos. (Observaciones de campo, febrero del 2017)

Sumado a lo anterior, en el caso particular de los Pa ipai de Santa Catarina, además de vislumbrarse una distribución territorial por linajes, también cada una de estas unidades familiares, según mis propias observaciones, se han especializado en ciertas actividades comerciales y culturales. Por ejemplo, una parte de una familia se dedica a la ganadería y la compra-venta de palma que es una de las fuentes de ingreso de los pobladores de Santa Catarina, mientras que otras familias como los Albáñez mantienen una reproducción, producción y transmisión de los cantos y danzas tradicionales. Otras familias se han centrado en la producción de la cerámica Pa ipai que se pone a la venta en ferias (observaciones de campo en agosto del 2017 y febrero del 2018), no obstante, lo anterior no quiere decir que no existan esos conocimientos en varias familias.

Debido a esta diferencia histórica y de actividades económicas entre los diferentes linajes, para Garduño (2011) los grupos yumanos son “no-comunitarios” porque la noción de comunidad indígena en nuestro país, particularmente en el centro y sur, tiende a concebir “comunidad” como “una entidad geográfica” y “culturalmente delimitada”, cuyas bases fueron cimentadas en la antropología colonial. Mientras que para los años sesenta del siglo pasado se le agregó otra dimensión, a saber: que estas comunidades geo-localizadas eran “portadoras de una cultura” o “identidad étnica específica” que se auto-regulaba por medio de “relaciones de igualdad social” y solidaridad simétrica entre sus individuos.

Sin embargo, esta serie de atributos que se le han relacionado al concepto de “comunidad” es difícil de sostener en el caso de Santa Catarina si nos centramos en los tres postulados señalados, es decir: 1) localización geográfica, 2) identidad étnica específica y 3) armonía y solidaridad simétrica de los individuos que la componen. *Primero*, existen múltiples rancherías, poblaciones o ciudades dentro y fuera del país, además de Santa Catarina, en donde hay sujetos Pa ipai viviendo, como son el Valle de la Trinidad, Ojos Negros, Ejido Héroes de la Independencia, Ensenada y Mexicali dentro de Baja California, y algunas más en diferentes localidades de California (Adelaida, Kenneth, Adrián, Febrero del 2018).

Si tomamos como referencia las experiencias de la familia Reza y Albáñez, noté que tienen una red familiar en varios asentamientos, además, ellos mismos han sido migrantes por motivos de empleo, emotivos, culturales, históricos y escolares. Ejemplo de ello es doña Adelaida, quien nació en el desierto aledaño a Santa Catarina, creció en esa población, luego se mudó buscando trabajo y vivió en el Valle de la Trinidad durante siete años en una empacadora de cebollín. También vivió durante algún tiempo en Mexicali y actualmente radica en el Ejido Héroes de la Independencia, a unos ocho kilómetros de Santa Catarina, y ahí se estableció para que sus hijas pudieran asistir a la escuela. (Adelaida, 14 de febrero del 2018)

Esta movilidad no es exclusiva de una persona o familia, ya que es común que los individuos que viven o radican en Santa Catarina salgan por cuestiones laborales, culturales, escolares, históricas o lazos familiares, a lo que habría que añadir la violencia por el narcotráfico. La movilidad de los grupos yumanos no es nueva en términos histórico-culturales, pero sí es reciente por necesidad laboral y académica, lo cual se conecta con el proyecto de nación de los no indígenas que los orillaron a sumarse a las filas del capitalismo y adoptar una serie de elementos nacionales. A pesar de esta práctica de seminomadismo Pa ipai del siglo XXI, a la par de su forzada adopción del modelo de nación no indígena y el uso de tecnologías, los Pa ipai siguen reproduciendo prácticas culturales que consideran tradicionales como parte de sus modos de vida. (Observaciones de campo, agosto del 2017 y febrero del 2018)

Por ejemplo, en la fiesta del Kuri kuri, celebrada en agosto o septiembre de cada año, los diferentes actores sociales Pa ipai que se encuentran fuera de Santa Catarina suelen volver para entonar sus cantos, danzas, juegos tradicionales y lengua madre a la par de partidos de

beisbol, música ranchera o nortea, el uso del español y jaripeos, de tal manera que así logran mantener abiertas sus redes de afecto entre los diferentes clanes y linajes en/de Santa Catarina, y también con amigos yumanos de otras comunidades, indígenas del centro del país, mestizos mexicanos y blancos de ambos lados de la frontera, quienes son invitados con beneplácito. (Observaciones de campo, agosto del 2017)

Segundo, la identidad étnica específica de una comunidad no es viable en nuestro estudio de caso si tomamos como referencia a aquellos que cohabitan en la delimitación geográfica de la Comunidad Indígena de Santa Catarina, ya que no pertenecen a una sola tradición sociohistórica, si bien la mayoría se asume como Pa ipai, también se pueden encontrar a personas o familias que se autoidentifican como –o descendientes de- Koa’hl y Kiliwas. (Observaciones de campo, febrero del 2018) Según Garduño (2004), de hecho Santa Catarina se fundó sobre territorio Koa’hl y por razones históricas como las misiones dominicas, que ya señalamos, llegaron pobladores de linajes Pa ipai y Kiliwa por lo que no existe una sola identidad en Santa Catarina, sino que hablamos de, al menos, tres identificaciones y auto-identificaciones étnicas al interior de esta comunidad.

Tercero, habría que cuestionarnos la idea de la armonía interna de esta comunidad, puesto que existen una serie de relaciones de poder al interior de este grupo indígena a través de la división del trabajo entre los linajes, que responde a una serie de tópicos culturales, de género, sociales, históricos y económicos que tienden a impulsar procesos de diferenciación interna, lo que incrementa los conflictos intracomunitarios pasivos. Como ya señalamos, dentro de los propios Pa ipai existe más de un linaje, mismos que aunque comparten una serie de prácticas culturales en común, ellos mismos se distancian unos de otros por medio de la apropiación del espacio, especialización de oficios y jerarquías sociales que tienen que ver con el campo de lo simbólico, como ser descendiente de algún personaje importante.

A pesar de esta aparente dispersión geográfica y las divisiones internas por linajes y clanes, los Pa ipai mantienen fuertes vínculos con sus familias incluso si se encuentran al otro lado de la frontera internacional, la cual no impide la reproducción de sus prácticas sociales. Por ejemplo, los cantores tradicionales Delfina y Kenneth son invitados con cierta frecuencia a escenarios de California y Arizona en donde, además de entonar sus cantos, aprovechan para visitar o ser visitados por sus familiares que se encuentran en Estados Unidos, al igual

que otros grupos indígenas fronterizos que continúan reproduciendo lazos sociales, como los Kikapús (Mager: 2008) y Mascogos en Coahuila (Buenrostro: 2016), los Pápagos en Sonora (Castillo, 2012) y los grupos yumanos en Sonora y Baja California. (Olmos: 2008 y Garduño: 2015)

Cada clan habla su propia lengua, es decir, los Koa'hl hablan una lengua diferente a la de los Pa ipai. Por ejemplo, para doña Adelaida, en términos lingüísticos “los Koa'hl se entienden más con los de La Huerta o San José (de la Zorra) que con nosotros” (Adelaida: 14 de febrero del 2018), es decir, con dos poblaciones indígenas Kumiai relativamente cercanas, que no se entienden con los Pa ipai de Santa Catarina, San Isidoro o Héroes de la Independencia. Adrián, quien pertenece a los Koa'hl, también percibe esa diferencia respecto al idioma (Adrián: 12 de febrero del 2018). Él es actualmente el representante indígena de Santa Catarina ante la CDI. A pesar de estas diferencias clánicas, hay personas mayores que ven a los habitantes de Santa Catarina como parte de un todo, incluyendo a Pa ipai, Koa'hl y Kiliwas, no obstante, guardan su distancia de los no indígenas.

En este sentido, una falla común en los proyectos de producción económica o programas de difusión culturales promovidos por las instituciones de cultura de Baja California, federales e internacionales, así como de ONG's, es que carecen de una profundización en esta sociedad que les permita comprender que dichos proyectos como las radios comunitarias, museos comunitarios o las clases bilingües no logran consolidarse, en parte, debido a que dentro de las prácticas sociales yumanas no está solidificada la noción de comunidad como un todo auto-contenido, pero sí auto-regulado por un sistema de linajes complejo que ellos dominan a pesar de que, a ojos de algún externo, sea una serie de contradicciones no reguladas. Además, estos proyectos están pensados en función de lo que se entiende por comunidad en grupos sedentarios indígenas del centro y sur del país, con quienes los propios Pa ipai no se identifican por algunas razones, en palabras de Juana Reza:

nosotros no somos iguales a los [indígenas] del centro porque allá son más unidos y acá cada familia, pos ve por sí misma veá, ¿cómo te diré? acá cada familia es como un clan, por eso no nos entendemos a veces con ellos cuando nos sientan a trabajar juntos [con mujeres indígenas del centro del país y de otros clanes yumanos] como a las mujeres que somos artesanas. Con los de la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) tenemos bronca porque no les exigimos como se debe, por ejemplo, ellos [los indígenas del sur] han llegado a cerrar las

instalaciones [de la CDI] hasta que les solucionan sus demandas, se organizan, pero nosotros [los Pa ipai] nos somos así, vamos cada quién por nuestra cuenta y si no nos dan [ayuda o apoyo], pos namás nos paramos y nos vamos. (Juana Reza, 12 de febrero del 2018)

Este testimonio hace visibles algunos señalamientos en los que se pretende hacer énfasis: 1) las diferencias internas que parten de su sistema de linajes y clanes, lo cual corrobora doña Adelaida; 2) las diferencias que los Pa ipai sienten hacia los indígenas del sur respecto a su manera colectiva de organizarse, hecho que también señala Martha Reza, quien apunta: “nosotros somos diferentes a los Mixtecos [genérico que utiliza para referirse a los indígenas del sur; oaxaquitas también es común], como que ellos son más unidos”. (Martha Reza: 12 de febrero del 2018) Estos testimonios nos hablan de que la construcción de la cultura mexicana por los no indígenas tomó como referentes a los nativos mesoamericanos, (Villoro, 1998) dejando fuera del discurso nacionalista a los grupos indígenas nortños. (Navarro, 2012)

Para Cirese y Crehan, el enfoque antropológico alimenta la idea de mirar al otro como un sujeto ajeno, distante a nuestra sociedad y “primitivo” cuya sociedad se reproduce bajo una supuesta armonía dentro de sus comunidades, como añade Garduño. Sin embargo, existen divisiones internas en Santa Catarina por medio de linajes y chumules, ya que se apropian del espacio de manera muy particular, además se han especializado en ciertas actividades económicas y culturales, están dispersos en múltiples poblaciones y hablan diferentes lenguas, lo que no necesariamente significa que haya un desmembramiento de su sociedad, al contrario, reproduce una manera de organizarse muy propia que les permitió su adaptación al entorno natural bajacaliforniano.

Para concluir este apartado, lo que aquí se ha presentado nos incita a repensar la comunidad indígena de Santa Catarina, ya que existe una serie de divisiones por linajes en términos históricos y de apropiación del espacio. Esto nos remite a las críticas que hace Garduño (2011) a la noción de comunidad indígena como una cultura auto-contenida que se auto-regula con lazos de solidaridad, así como también hacia la concepción de Crehan y Cirese sobre la cultura como una serie de relaciones de poder dentro de una misma sociedad, en este caso, la de Santa Catarina, cuyos linajes redistribuyen la riqueza de manera asimétrica. (Observaciones de campo, febrero del 2018) En el siguiente apartado

profundizaremos cómo se han generado estas asimetrías del poder en términos económicos.

3.2.2 Relaciones de poder al interior de Santa Catarina.

A diferencia de la propuesta de Edward Tylor (1871) que entiende por cultura: “tomada en su sentido etnográfico más amplio, es todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbre y toda capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor, 1977: 19); aquí nos hemos aproximado a lo que propone Crehan por cultura, es decir: “el principal objeto de estudio no es una <cultura> determinada, sino siempre el poder, y más concretamente las particulares constelaciones de las relaciones de poder en determinados momentos y lugares” (Crehan, 2004:86), la cual nos permite analizar las relaciones de poder al interior de Santa Catarina.

Como ya se había mencionado previamente, existe una división interna que los propios Pa ipai tienen clara y que, además, continúan reproduciendo por medio de un sistema de linajes, al igual que los demás integrantes de los otros grupos indígenas presentes en Santa Catarina. Aquí profundizaremos sobre estas escisiones internas entre los Pa ipai más allá de ámbitos netamente culturales, ya que se pretende agregar la dimensión económica a este entramado. En este sentido, son pocos los recursos naturales al interior de Santa Catarina - como la palma y el aire- y, por otro lado, dentro de las pocas actividades económicas, las ganancias no se redistribuyen de manera igualitaria entre los diferentes linajes.

Debemos considerar que las ganancias obtenidas por el usufructo de la compra- venta de la *Palma (Yucca Schidigera)*, la cual se ha convertido en el principal recurso natural de Santa Catarina, es controlada por una persona al interior de la población, quien se la compra a los jornaleros de Santa Catarina que son los encargados de ir a buscarla y cortarla en el interior del territorio que pertenece a la Comunidad Indígena de Santa Catarina y luego la vende a compañías como Rancho Viejo o Agroin Baja Agro International, las cuales pertenecen a la poderosa familia ganadera Loperena, quienes pretenden controlar el mercado y producción de esta planta en Baja California comprándole a los Pa ipai y sembrando su

propia palma en grandes parcelas en el Valle de la Trinidad.¹⁴ (Observaciones de campo, febrero del 2018)

La familia Loperena controla gran parte de su procesamiento, ya que el extracto de dicha planta es utilizada para producir medicina naturista, saborizantes de la industria de alimentos para mascotas, avícola, porcícola, bovina y acuícola, también como mejorador de suelos, así como para el tratamiento de desechos orgánicos y aguas residuales. En este sentido, los Pa ipai han encontrado en la explotación de este recurso natural una válvula de escape al desempleo que impera en la región, ya que se encuentra de manera silvestre dentro de su territorio en Santa Catarina. A veces deben viajar hasta lugares de difícil acceso para poder encontrarla, la cortan, la transportan a Santa Catarina y después la venden por tonelada como materia prima en la pesa que se encuentra en el centro de la comunidad a unos seis mil pesos la tonelada. (observaciones de campo, febrero del 2018).

Para darnos una idea, una tonelada de palma equivale a llenar la caja de una camioneta estilo Pick up unas dos veces, por ende, es un trabajo bastante desgastante físicamente ya que, además de cortar la palma con hachas y limpiarlas posteriormente con machetes, se debe cargar hasta la caja de la camioneta que algunas veces, por motivos de difícil acceso, se debe estacionar a unos 30 metros, los cuales se deben recorrer bajo temperaturas elevadas o muy bajas, según sea la época del año. Sin embargo, esta práctica además de la derrama económica no deja de tener una dimensión cultural puesto que los Pa ipai piden permiso a las montañas y al desierto para cortar la palma de tal forma que la planta después pueda recuperarse.

Asimismo, los Pa ipai creen que cuando una punta de palma los pica no deben mencionarlo frente a la planta o con otras personas, de lo contrario, tardará más en sanar la herida que ya de por sí es dolorosa, es decir, los Pa ipai mantienen creencias animistas respecto a su entorno geográfico. (observaciones de campo, febrero del 2018) Contrario a ello, los mestizos que han llegado a Santa Catarina cortan la palma de manera no sustentable, ya

¹⁴ Según información proporcionada en la página web de Agroin (3 abril del 2018), la explotación y comercialización de la palma por esta compañía comenzó en 1983. Existen 49 especies y 24 subespecies del género *Yucca*, distribuidas desde el norte de Estados Unidos hasta Centroamérica, dentro de ellas, la *Yucca Schidigera* o simplemente palma como la conocen los Pa ipai de Santa Catarina, la cual es endémica del suroeste de Nevada, Arizona y California en Estados Unidos, hasta el desierto de Baja California, en México. No obstante, debido a normatividades ambientales, sólo se explota de manera comercial en México. Fuente: <http://www.yucca.com.mx/yucca-schidigera/>, Consultada el 17 de mayo del 2018.

que la derriban desde sus raíces y eso no permite que la planta pueda recuperarse rápidamente, lo que a la postre tendrá repercusiones como la eventual escases de este recurso natural que tarda entre 3 a 5 años en crecer lo suficiente para ser cortada. (Kenneth, febrero del 2018)

Los Pa ipai, al igual que el resto de la población de Santa Catarina y los mexicanos de la región, han entrado en una dinámica de competencia por este recurso, lo que ha incitado a que los mestizos entren a su territorio para extraer la palma sin el consentimiento de los indígenas, lo que ocasionalmente lleva a conflictos. La explotación de la palma es temporal, ya que está sujeta a la oferta y la demanda nacional e internacional, puesto que se comercializa dentro de México y fuera de nuestras fronteras, particularmente en el mercado asiático (observaciones de campo, febrero del 2018), no obstante, sus productos tienen presencia comercial en 45 países de América, Europa, Asia, Oceanía y Medio Oriente. (Agroin: 3 de abril del 2018)

La competencia por el control de la explotación, compra y venta de la palma ha provocado que se generen divisiones de trabajo incipientes al interior de Santa Catarina, ya que dentro de la población, como se señaló, una sola persona es quien controla la compra de la planta, fungiendo como mediador entre los jornaleros y el comprador que luego las procesa, pero después no se redistribuyen las ganancias de manera equitativa entre los diversos linajes. Asimismo, una familia organiza rodeos en toda la región del Valle de la Trinidad, Ojos Negros, Santa Catarina y Ensenada, por ende, sus ingresos económicos son mucho mayores que los del resto de los pobladores de Santa Catarina. (Observaciones de campo, agosto del 2017 y febrero del 2018)

Por otro lado, un elemento más a agregar sobre la distribución no equitativa del usufructo de los recursos naturales en Santa Catarina son los recientes contratos con *Compañías Eólicas* que se hicieron en febrero de este mismo año (2018) al que sólo tuvieron acceso y ventajas algunos pobladores de Santa Catarina conocidos como los *derecheros* o gente con derechos comunales. (Adelaida y Juana: 15 de febrero del 2018) Esto se refiere a los Pa ipai y personas de los otros clanes Koa'hl y descendientes Kiliwa que poseen concesiones

de tierra en Santa Catarina según un tratado que se logró entre el gobierno del estado de Baja California por un lado y algunos individuos oriundos de dicha población por el otro.¹⁵

El reconocimiento de la reforma agraria avala a un total de 91 comuneros, pero dejó fuera a otros más que no se encontraban presentes por diversas razones (laborales y educativas en el caso de doña Adelaida: 12 de febrero del 2018) o no cumplían con los requisitos establecidos por la Secretaría de la Reforma Agraria para la adjudicación de las tierras, por lo que los usufructos que pudieran lograrse a través del arrendamiento de su territorio para la explotación de campos eólicos, propiedad de una compañía española, no beneficiará a todos los pobladores de Santa Catarina, lo que genera una tensión pasiva entre aquellos que se verán beneficiados económicamente y los que no, lo que deja entrever que no todos los pobladores de Santa Catarina gozan de los mismos beneficios. (observaciones de campo, febrero del 2018)

Existe otro grupo social conocido como *avecindados* (Juana: 15 de febrero del 2018), es decir, mexicanos y mexicanas que se han casado con algún(a) indígena perteneciente a alguno de los clanes y que se han ido a radicar a Santa Catarina bajo el consentimiento de las juntas comunales, quienes deciden si la persona mexicana que vive en su comunidad es digna de permanecer ahí. (Observaciones de campo, febrero del 2018) Los dos ejemplos anteriores –la Palma y la Energía Eólica–, son una muestra de que no hay una redistribución económica equitativa de los usufructos obtenidos mediante la explotación de los recursos naturales de Santa Catarina entre los diversos linajes, lo que rompe con la idea romántica de comunidad de la que se habló en el apartado anterior, a pesar de que estemos hablando de una población de 143 personas en total según datos del censo 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (INEGI: 5 de abril del 2018)

¹⁵ Según un documento publicado en el Diario Oficial de la Federación, fechado el 22 de agosto de 1984, el día 10 de diciembre de 1978, vecinos de la Misión Santa Catarina solicitaron una extensión de tierra a la Secretaría de la Reforma Agraria así como el reconocimiento y la titulación complementaria de sus terrenos comunales, misma que fue remitida a la Subdirección de Bienes Comunales de la Dirección General de la Tenencia de la Tierra de la Secretaría de la Reforma Agraria, que inició el expediente el 9 de septiembre de 1982, registrado bajo el número 11859. Por resolución presidencial del 9 de mayo de 1972, se ratificó que a la Misión de Santa Catarina se le reconocieron un total de 63,043-00-00 Has a un total de 67 comuneros como dueños de buena fe desde tiempo inmemorial, además, el 14 de septiembre de 1982, según el folio 11851 de la Secretaría de la Reforma Agraria se reconoció una extensión territorial complementaria de 4,785-40-68 Has a 24 comuneros; ambas posesiones, según el tratado publicado en el Diario Oficial de la Federación, serán entendidas como una sola unidad territorial, es decir, todas las hectáreas reconocidas junto con la extensión solicitada pertenecen a la Comunidad Indígena de Santa Catarina. (Secretaría de Gobernación: 3 de abril del 2018)

Hasta aquí podemos sintetizar las relaciones de poder internas en, al menos, tres factores, 1) el étnico basado en un sistema clánico y de linajes, 2) el económico reflejado en la inequidad de la redistribución del usufructo obtenido por compra-venta de la Palma y la Energía Eólica y 3) el territorial visible en lo ya expuesto respecto a los comuneros reconocidos y los que no lo son, puesto que habría que agregar que existen Pa ipai que tampoco han sido investidos como derecheros de Santa Catarina a pesar de haber nacido o crecido ahí y que actualmente viven en Héroes de la Independencia, Ensenada y Mexicali, además de aquellos que residen en California o Arizona en los Estados Unidos.

3.3 El discurso autorizado del patrimonio cultural Pa ipai.

El patrimonio cultural inmaterial, como señala Cottom (2017) y Smith (2006) cuando emana desde las esferas hegemónicas tiende a dar un gran valor especial a ciertos elementos por su excepcionalidad o monumentalidad, así como la función social de dichas expresiones culturales. Pérez (2017:162), por su parte, apunta que cuando “algo” de una cultura, en sus expresiones subjetivas u objetivadas, se sujetan a procesos de selección, clasificación y reconocimiento para su salvaguarda, adquieren el carácter de patrimonio cultural. Sin embargo, en el contexto mexicano, según Cottom (2017:15), se ha caído en una espiral frívola y superficial en donde se trata de estimular la inscripción de expresiones culturales sacándolas de sus contextos y situándolas en una dinámica de competitividad económica.

En este sentido, en el caso particular de los Pa ipai, como veremos, han sido las clases hegemónicas no indígenas quienes han definido el patrimonio cultural inmaterial de este grupo indígena desde las instituciones gubernamentales y otras organizaciones sin realmente preocuparse por las condiciones que se necesitan para su reproducción ni en qué contextos sociohistóricos surgieron. En contraste, los Pa ipai poseen sus propias instituciones que reconocen sus tradiciones sin la necesidad de contar con la aprobación de personas o instituciones externas, es decir, existe una serie de prácticas culturales que han quedado fuera del ámbito del patrimonio cultural no indígena que es de suma valía para los Pa ipai y que reproducen a pesar de una serie de obstáculos que ya iremos señalando.

3.4 Los cantores tradicionales Pa ipai.

Decidí presentar a los cantores tradicionales, ya que los cantos y danzas son probablemente la expresión cultural más reconocida y apreciada por las instituciones no indígenas debido a que las presentaciones de los cantores generan derramas económicas y son utilizadas como una plataforma política de aquellos que ostentan el poder, por otro lado, aunque parezca incongruente, los propios Pa ipai han otorgado un valor especial a esta práctica cultural como su estandarte de revitalización étnica frente a los grupos dominantes pero, al mismo tiempo, los diversos linajes han consentido que sean prácticamente los Albáñez quienes los ejecuten.

Como señala Olmos (2008) la música yumana se basa en una instrumentación poco compleja como es la sonaja o jalmá (en kumiai) con melodías y ritmos aparentemente simples, además, casi todos los grupos étnicos de Baja California como los Pa ipai, Cucapá y Kumiai comparten manifestaciones culturales musicales con sus contrapartes indígenas en el sur de los Estados Unidos, particularmente de California, Arizona y Nuevo México, ya que poseen una tradición cultural heredada de una matriz histórica común debido a las migraciones prehistóricas. (Garduño: 2002) Pese a la línea fronteriza, los yumanos continúan reproduciendo su música y danzas, las cuales pueden ser apreciadas por los mestizos en escenarios de difusión cultural en México y Estados Unidos. (Observaciones de campo, mayo, agosto y septiembre del 2017 y febrero del 2018)

En muchas culturas indígenas del norte de México, la música engloba y articula la danza, el canto y los sonidos rituales a la par de actividades lúdicas y artísticas de diversa índole (Olmos: 2008). Empero, el carácter estático de la música yumana está asentada en la noción de una supuesta continuidad ancestral que se ha convertido en el rostro más distintivo de estos grupos (Garduño, 2008). Sin embargo, según lo descrito por Owen, Wallstrom y Michelsen (1957) la música de sonaja o bule entre los yumanos de Baja California ya había casi desaparecido a inicios del siglo XX y fue reintroducida nuevamente a mediados de ese mismo siglo.

Hinton y Owen (1957) en 1955 encontraron que en Santa Catarina existían danzas o bailes similares a los que hacían los yumanos del norte, es decir, de Estados Unidos. También señalan que su música en las fiestas tradicionales como el Día de San Francisco el 4 de

Octubre y en la Fiesta de Nochebuena se tocaba guitarra, acordeón y un sonajero de calabaza que acompañaban con la voz de su propio cantante y con danzas en círculo. A pesar de ello, Garduño (2014) apunta que Davis, en 1919, reportó una ausencia de tradición musical entre los yumanos y para 1930, Miss Dubbois señaló lo mismo. Lo anterior nos hace creer que anterior a los años cincuentas del siglo pasado, hubo una desaparición de la música de bule, al menos en el ámbito público.

Owen señala que en 1969, hubo una revitalización de la música de bule que se explicaba con la historia de Eugenio Albáñez, quien vivió largo tiempo entre los Mohave de Arizona, de quienes aprendió sus habilidades como cantante y músico de bule; a su regreso a México se convirtió en un catalizador de la tradición musical yumana. (Garduño, 2008) De este personaje y sus aprendizajes de la tradición musical Mohave se podría explicar la nueva tradicionalidad entre los yumanos de Baja California, ya que de él aprendieron los más destacados ejecutores del bule yumanos de la segunda mitad del siglo XX, como Trinidad Uchurte y Juan Uchurte entre los Kiliwas, Demetrio Pulido entre los Kumiai y Juan Albáñez entre los Pa ipai (Garduño, 2008).¹⁶

También podría explicar el por qué la letra de algunos cantos son ininteligibles incluso para los propios yumanos y nos invita a reflexionar que fue gracias a Eugenio Albáñez que se revitalizaron los cantos entre los Pa ipai. Actualmente los cantores tradicionales Pa ipai más reconocidos son descendientes de Juan Albáñez, específicamente su nieta Delfina y su bisnieto Kenneth. Llama la atención que prácticamente todos son hombres ya que, anterior a Delfina y su prima Juana los cantos eran una actividad reservada para los hombres y estas mujeres rompieron con esa tradición patrilineal. De hecho Delfina es la única mujer que suele presentarse en las fiestas tradicionales en donde se reúnen los cantores nativos de Baja California, lo que la ha convertido en la embajadora cultural de este grupo indígena ante los mestizos. (Kenneth, Delfina, Juana: Febrero del 2018)

Delfina y Kenneth no reducen el intercambio-aprendizaje intergeneracional de sus conocimientos sólo a niños, sino que hay una nueva apertura hacia las niñas y mujeres. Kenneth compartió que: “Don Juan [su bisabuelo] me sentaba en sus piernas y me

¹⁶ Garduño señala que Eugenio Albáñez es padre de Juan Albáñez (2008) Sin embargo, en pláticas con la hija de Juan, doña Adelaida, me señaló que no fue su hijo biológico, sino su padrastro, sólo que coincidieron los apellidos. (22 de febrero del 2018)

empezaba a cantar, desde niño yo ando con un bule en la mano” (Kenneth, 24 de febrero del 2018), es decir, aprendió los cantos de manera natural hasta que falleció su bisabuelo y, desde entonces, ha sido su tía Delfina quién lo apoya en el aprendizaje de los cantos. Delfina aprendió los cantos de su abuelo, quien perdió a sus hijos varones, por lo que decidió transmitírselos a su nieta a quién llevaba a los eventos en donde, en un principio, no fue muy bien aceptada. (Domínguez, comunicación personal, febrero del 2018)

Pese a lo dicho hasta ahora, si bien actualmente es cierto que cualquier Pa ipai puede aprender los cantos siempre y cuando se tenga el interés, como dice Kenneth: “no a todos se les da bien porque tiene su chiste” y, por otro lado, en términos culturales el linaje familiar es muy importante ya que, en el caso de los Albáñez, su aprendizaje fue naturalizado debido a la presencia del abuelo, quién logró la transmisión de su conocimiento a los niños de su linaje como parte de su cotidianidad. Actualmente son los cantos y las danzas las expresiones culturales inmateriales Pa ipai más reconocidas debido a que los no indígenas le atribuyen un carácter único y extraíble de su contexto cultural que puede ser mercantilizable, no obstante, para los Pa ipai es una tradición viva que no les reditúa en términos económicos.

Es común que sea Delfina y Kenneth quienes salen como embajadores culturales de los cantos Pa ipai, no obstante sus presentaciones, su situación económica no ha dejado de ser precaria, de hecho, Delfina vive en Santa Catarina pero sus ingresos económicos provienen de la venta de ropa de segunda mano entre la gente de la población, mientras que Kenneth acaba de terminar su preparatoria, la cual cursó en el Valle de la Trinidad, ya que al interior de Santa Catarina sólo hay oportunidad de estudiar hasta el nivel de secundaria, por ende, él pudo seguir estudiando el bachillerato gracias al apoyo familiar y por ingresos que logra él mismo a través de la corta y venta de palma.

A pesar de que la familia Albáñez posee un gran bagaje cultural de su grupo étnico, esto no coadyuva a la percepción de mayores ingresos económicos en términos reales, ya que no poseen el control sobre sus tradiciones en las dimensiones jurídicas, económicas ni políticas, es decir, son ejecutores pero no gestores del mercado que genera su patrimonio cultural, por lo que su situación sigue siendo de marginación económica y deben seguir empleándose como “jornaleros del patrimonio cultural” ya que no son los Pa ipai los que más se benefician de la puesta en escena de sus prácticas culturales, sino los no indígenas

para los que trabajan, porque son ellos quienes han designado como patrimonio cultural los cantos y las danzas pero son los Pa ipai quienes construyen la memoria sobre ellos. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

3.5 ¿Quiénes definen a los portadores de las expresiones culturales Pa ipai?

Ya hemos señalado que los depositarios del conocimiento cultural dentro de la sociedad Pa ipai no se definen exclusivamente a través de los linajes, pero si es un elemento digno de consideración. Sin embargo, fuera de esta sociedad la dinámica es diferente ya que, en el caso particular de los cantores tradicionales Pa ipai, son las instituciones de difusión e investigación cultural, así como académicos los que designan si estos personajes reproducen correctamente sus expresiones culturales, es decir, las autoridades no indígenas construyen aquello que Smith denomina el Discurso Autorizado del Patrimonio que está a cargo de lo que aquí entendemos como la clase hegemónica de nuestro país, es decir, los no indígenas que se han impuesto en términos políticos y económicos a los Pa ipai.

En este sentido, según palabras de actores sociales Pa ipai como doña Adelaida, Juana, Kenneth, Martha, Delfina, Tatiana y Adrián, si bien este último se identifica como Koa'hl, coinciden en que es muy común que sean los representantes de organismos gubernamentales, ONG's, investigadores sociales, particularmente antropólogos y periodistas, los que se acercan a ellos con cierta regularidad cuando necesitan de ellos para alguna entrevista que requieran en su lengua materna o cuando se aproxima un evento cultural a los que desean invitarlos, algunos con fines turísticos dentro o fuera de Baja California, así como en el sur de los Estados Unidos. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

Algunas de esas instituciones son: el Instituto Nacional Electoral (INE), Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFETEL), Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), el Municipio de Ensenada, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Centro Cultural Tijuana (CECUT), Instituto de Cultura de Baja California (ICBC), Instituto de Bellas Artes del Estado de Baja California (IBAEBEC), Universidad Autónoma de Baja California (UABC), El Colegio de

la Frontera Norte (EL COLEF), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y el Instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA). (Observaciones de campo: agosto, septiembre del 2017 y febrero del 2018)

Sumado a lo anterior, estos embajadores culturales Pa ipai, ya sean artesanos, cantores o hablantes de su lengua materna, son invitados a eventos organizados por académicos u otras comunidades indígenas del norte y centro del país, por lo que los escenarios están en cedes de Baja California, Chihuahua, Sonora, Ciudad de México y Oaxaca en donde conviven con otros grupos indígenas de diversas regiones mexicanas, del sureste de Estados Unidos e incluso de Canadá. En estas demostraciones, según sea la institución y el fin que tenga el evento, los organizadores les solicitan a los Pa ipai una serie de lineamientos y requisitos, que como señala Navarro (2012) “buscan dar legitimidad ante los tomadores de decisiones”. Por ejemplo, que hablen en su lengua, vistán sus ropas tradicionales y entonen sus cantos y danzas, es decir, los no indígenas continúan decidiendo “qué es lo indígena” y al mismo tiempo, cuál es su patrimonio cultural. (Observaciones de campo, febrero del 2018) Hace algunos años, comenta doña Adelaida:

vinieron a buscarnos los del INE de allá de México (CDMX) para que fuéramos a grabar un comercial para las elecciones, nos pagaron el viaje y todo, el hospedaje y allá nos dieron comida. Nos pidieron que habláramos en nuestra lengua y por eso me llevaron a mí, por que no somos muchos los que todavía la hablamos bien [fluidamente] el Pa ipai. El problema es que uno siente feo porque no lleva dinero y no nos pagan por ir, a veces uno lo hace por necesidad, pero también tenemos que dejar de hacer nuestras cosas y ya no sabes si ganaste o perdiste, está bonito viajar, pero sin dinero es feo, uno se lleva sus artesanías y pues intentas venderlas para ya traer tu propio dinerito y comprarte algo. (Febrero del 2018)

Este testimonio nos permite visibilizar una serie de elementos como son: 1) desde los sectores hegemónicos se asigna un gran peso a la lengua materna como marcador de identidad indígena y patrimonio cultural inmaterial, como quedó plasmado en la Ley del Patrimonio Cultural de Baja California de 1995 y 2) que los tomadores de decisiones no contemplan el contexto social en el que viven los hablantes, de lo contrario, quizá ofrecerían algún pago a los portadores de estas tradiciones que viven en precariedad laboral y económica. Kenneth, por su parte, me habla sobre sus presentaciones como cantor tradicional en eventos realizados en Ensenada, Tijuana y CDMX en donde señala que los organizadores les piden que salgan a los escenarios con su ropa tradicional:

pero a veces piensan [los organizadores] que vamos a salir casi encuerados con nuestros arcos y flechas porque somos indios del desierto [risas] y pues no, yo me llevo mis pantalones [jeans], mis botas [vaqueras] y alguna camisa que sí sea tradicional [con elementos étnicos Pa ipai], y mi paliacate rojo que no sé si has visto que cuelgo de mi pantalón, siempre traigo uno a la vista porque hay otros cantores que son envidiosos o son magos y te pueden echar mal de ojo, así que te pueden pasar cosas si no te proteges. (Febrero del 2018)

Este testimonio de Kenneth, al igual que el de doña Adelaida, es puntual en una serie de elementos como 1) los organizadores les solicitan expresamente que se presenten según su imaginario de lo que ellos consideran indígena, en este caso al pertenecer a un grupo étnico del desierto lo relacionaron con arcos, flechas y taparrabos, es decir, como los yumanos de siglos atrás. 2) Resulta interesante que estos mismos elementos fueron inscritos en la lista del patrimonio cultural inmaterial de la Secretaría de Cultura por funcionarios del CECUT sin su consentimiento en 2012 y 2018, es decir, las instituciones culturales no indígenas mantienen vigente su papel de dominadores por encima de lo que los portadores de estas tradiciones piensen o crean.

Kenneth, como su nana (abuela) Adelaida me comenta que al igual que con los hablantes del Pa ipai, sucede lo mismo con los cantores tradicionales en el sentido de que no les pagan por sus presentaciones, así que cuando salen, más que esperar un pago por sus exhibiciones, ven una oportunidad de poder vender sus artesanías para generar ingresos con los que puedan comprar lo que ellos quieran. En ocasiones, incluso la comida y el hospedaje son insuficientes, lo cual les genera conflictos con los organizadores porque deben poner recursos de su propio bolsillo y acaban haciéndolo en principio por necesidad y en segunda por el gusto de que la gente sepa que los Pa ipai siguen vivos y continúan practicando sus tradiciones. (Observaciones de campo, febrero del 2018) Estos testimonios reflejan que los Pa ipai se encuentran en desventaja económica y política en relación a los mestizos, ya que no pueden darse el gusto de desechar invitaciones porque, aún con los problemas, deben buscar ingresos.

Adrián Castro en sus viajes por diferentes estados de México como representante indígena de Santa Catarina ante la CDI, me comenta cosas similares sobre lo que los mexicanos (no indígenas) esperan de ellos, los indígenas, pero sin realmente preguntarles qué es lo que quieren o necesitan. Por otro lado, cuando los políticos (no indígenas) llegan a hacerlo, nunca hay soluciones reales a sus problemáticas o son sólo a corto plazo, como los

programas de asistencialismo de la SEDESOL que entrega despensas y las donaciones de cobijas del Seguro Social, ya que la CDI en Baja California, según la opinión de más de un yumano, sólo sirve para fines políticos de quien esté a cargo y no se vela por los intereses de las diferentes comunidades, aunque siempre hay excepciones.

Los Pa ipai suelen percibir a las autoridades no indígenas como parte de sus problemas y no como una solución a su realidad económica vulnerable, ya que creen que sólo los buscan con fines políticos porque no les pagan, mientras que de los académicos consideran que sólo quieren extraer sus conocimientos, por lo que se sienten utilizados. En mayo del 2017 en la sede de las Bellas Artes de Tecate y en septiembre de ese mismo año en el Centro Cultural Tijuana, me tocó ser testigo de cómo los organizadores les solicitaron a los cantores y danzantes que utilizaran su ropa tradicional y hablaran en su lengua. Con lo anterior, podemos comenzar a matizar el Discurso Autorizado del Patrimonio que los no indígenas, desde su posición hegemónica, entienden como las tradiciones Pa ipai en donde existe un patrón, ya que les suelen pedir las mismas cosas: 1) usar su ropa tradicional, 2) hablar su lengua materna y 3) entonar sus cantos y danzas tradicionales. (Mayo y agosto del 2017 y febrero del 2018)

De no consumir esa triada, pareciera ser que en el imaginario mestizo, con la complicidad de autoridades gubernamentales y académicos, no se cumpliera con esos mínimos requisitos para ser considerado indígena, como señala Martínez Novo (2006) en su lectura sobre quién define al indígena bajacaliforniano. Como se señaló en el capítulo anterior, gran parte de las instituciones de difusión cultural en nuestro país parten de una matriz indigenista en donde se trata de exaltar al indígena mesoamericano prehispánico (Navarro: 2012) pero sin un compromiso real de cambio de las estructuras que perpetúan la marginación de los indígenas actuales en diversos órdenes, con especial énfasis en lo económico y jurídico.

Habría que considerar que la reproducción de los cantos y danzas, el uso de su vestimenta tradicional y de su lengua materna, al ser descontextualizados de los entornos que les dan origen y sentido, se invisibiliza una serie de desigualdades sociales como la pobreza en la que viven los portadores de estas expresiones culturales, así como la falta de poder político que les permita decidir qué y cómo se procederá con el reconocimiento y repartición del usufructo obtenido de su patrimonio cultural inmaterial entre los Pa ipai a falta de marcos

jurídicos especializados en Baja California que garanticen que sean los Pa ipai no sólo los ejecutores o portadores de sus tradiciones, sino los gestores y protagonistas de sus tradiciones y destinatarios de los usufructos obtenidos.

3.6 Los consumidores de las expresiones culturales Pa ipai.

Externos.

Ya hemos hablado sobre los portadores y reproductores de algunas expresiones culturales Pa ipai como la lengua materna y los cantos tradicionales, así como de las instituciones que se les acercan con fines políticos, económicos y de difusión cultural en México. Pero ¿quiénes son los que consumen estas expresiones culturales? Garduño (2014) señala que existen entre los yumanos expresiones culturales reproducidas para el consumo externo, pero ¿a qué se refiere con eso? ¿quiénes son esos consumidores externos? ¿quiénes son los reproductores y consumidores internos?

Los asistentes que se dan cita en los eventos de difusión cultural organizados por las instituciones de cultura gubernamentales y ONG's suelen estar dirigidos hacia un público muy amplio, ya que la idea es que los grupos yumanos sean conocidos por un gran espectro de la sociedad mexicana. Sin embargo, el público consumidor de estas expresiones varía según el escenario y la locación en la que se haya organizado el evento. *Un primer ejemplo, es el festival de Artes Tradicionales "Nativa", que se lleva a cabo en la ciudad de Ensenada a principios de agosto, tiene como fin, según los organizadores, de fortalecer y transmitir las tradiciones ancestrales de los grupos indígenas nativos de Baja California como son: los cantos, danzas, lengua, artesanías, cuentos y la concina tradicional. (Observaciones de campo y pláticas con Javier Ceseña, agosto del 2017)*

El evento llevado a cabo los días 5 y 6 de agosto del 2017, fue organizado principalmente con la gestión del Instituto de Culturas Nativas de Baja California (CUNA), una ONG dirigida por Javier Ceseña, descendiente Kumiai, quien a su vez es titular de la Unidad de Atención a Grupos Indígenas del ayuntamiento de Ensenada; Gilberto González, ganador del Premio Nacional de la Juventud a la Cultura Indígena, también Kumiai, en colaboración con autoridades de la CDI como Juan Malagamba, delegado de ese organismo en B.C. y Norma Carbajal, responsable del Programa del Derecho a la Igualdad

de Género de esa misma institución, así como autoridades del Gobierno Municipal de Ensenada, como Mirna Ibarra, presidenta del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), Roberto Castro, director de Desarrollo Social de Ensenada y Marco Novelo, alcalde de Ensenada. (Observaciones de campo, agosto del 2017)

También asistieron investigadores del INAH Baja California como parte de los organizadores o participantes en el evento, como lingüistas de esa institución, oceanólogos, etnomusicólogos, arqueólogos, biólogos, etnohistoriadores, historiadores y antropólogos. Es decir, hay un grupo de instituciones y académicos no indígenas que participan activa o pasivamente pero que no dejan de ser parte del grupo social que históricamente ha decidido qué es lo indígena. Por otro lado, este festival está pensado para que los grupos nativos de este estado puedan demostrar sus expresiones culturales más emblemáticas, por ende, asisten cantores y danzantes tradicionales, así como artesanos y artesanas Pa ipai, Koa'hl, Cochimies, Kiliwas, Kumiai y Cucapás. (Observaciones de campo, agosto del 2017)

Además de los nativos de Baja California, como invitados asisten representantes de otros grupos indígenas del noroeste de México y suroeste de Estados Unidos, como son los Comcaac de Sonora, Cocopah, Hualapai, Javasupai de Arizona y Kumeyaay de California que participaron con la interpretación de cantos tradicionales de sus respectivos grupos indígenas, así como con pintura corporal. En cuanto a los consumidores de estos cantos, danzas y artesanías yumanas, este festival está dirigido a familias ensenadenses y turistas en tránsito, ya que el escenario se encuentra estratégicamente cercano al puerto donde desembarcan los turistas de diversas nacionalidades, en resumen, está diseñado para mestizos y extranjeros.

Este evento tuvo una dimensión política, presente en actores relacionados con las esferas del poder local como el alcalde de Ensenada quien en el festival Nativa 2017 utilizó frases como:

nosotros [refiriéndose a él como alcalde, su partido político y su equipo colaborador] nos vamos a encargar de que sus tradiciones [dirigiéndose a representantes indígenas de los diferentes grupos nativos de Baja California] no desaparezcan; como ustedes saben, nosotros trabajamos por el bien de ustedes desde hace años y lo seguiremos

haciendo porque son parte fundamental de nuestra identidad como bajacalifornianos.
(5 de agosto del 2018)¹⁷

Un segundo ejemplo sucedió en septiembre del 2017, ya que entre los días 13 al 17 se organizó un evento llamado “*El II festival México. Folclor, arte y tradición*” en las instalaciones del Centro Cultural Tijuana (CECUT) con la colaboración de la Secretaría de Cultura en donde, a diferencia del evento mencionado anteriormente, es decir, Nativa en Ensenada, en este festival no participaron sólo los nativos de Baja California, sino que también hubo presencia y participación de otros grupos indígenas del centro y sur del país, por ejemplo, Totonacos de Veracruz que presentaron una de sus expresiones culturales, Los voladores de Papantla. (Observaciones de campo, septiembre del 2017)

Además de compartir escenario con otros grupos indígenas no nativos de Baja California, en la explanada de ese centro cultural se organizó una feria conformada por puestos de artesanías indígenas que le dio prioridad a los nativos de Baja California, lo que generó roces entre los organizadores del CECUT encabezados por la coordinadora del Programa Pueblos Indígenas de esa institución junto con el representante de la Unidad Regional Tijuana de Culturas Populares e Indígenas del Instituto de Cultura de Baja California, con los grupos indígenas del sur, ya que exigían los mejores lugares pero fueron rechazados para darle prioridad a los yumanos. (Adelaida, febrero del 2018) El festival fue inaugurado con una ceremonia yumana de limpia con salvia del desierto de Baja California.

Un tercer ejemplo es el acontecido el día 13 de septiembre del 2017, con motivo de ser noche mexicana, ya que se enmarcaba en las fiestas patrias. Se organizó una presentación de cantos y danzas tradicionales Pa ipai a la que asistieron Kenneth y Delfina como cantores principales y sus familiares como danzantes, mientras que Juana y doña Adelaida vendían artesanías en la explanada. Cabe resaltar que esa actividad fue llevada a cabo entre las 18:00 y 22:00 horas, pero no fue un evento público, ya que se cobró el acceso al ser

¹⁷ Otro ejemplo de proselitismo político entre los Pa ipai ocurrió en febrero del 2018, en el Ejido Héroes de la Independencia, cuando la directora del DIF de Ensenada junto con el titular de Desarrollo Social de ese municipio arribaron a una de las iglesias cristianas presentes en la localidad para entregar despensas con logotipos políticos, mientras que los misioneros cristianos que los acompañaban también aprovecharon el espacio para hacer actos de proselitismo religioso, al enterarse de la presencia de nativos Pa ipai, el discurso se dirigió hacia ellos específicamente, prometiéndoles mejorar sus condiciones de vida a través de programas, aunque nunca aclararon cuáles, cuándo ni cómo los harían. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

ofrecido como una cena formal y de gala en la que se degustaron comidas y dulces típicos mexicanos, como chiles en nogada, dulces tradicionales del centro del país y canapés, así como una pasarela de trajes típicos mexicanos y vestimentas tradicionales indígenas. (observaciones de campo, septiembre del 2017)

Dicha actividad fue ofrecida con un cupo limitado y la adquisición de los boletos de entrada estuvo supeditado a un costo de 1,500.00 pesos por persona. Como podrá comenzar a entenderse, el público que accedió a este evento en particular contaba con un nivel adquisitivo mayor que el de los asistentes de Nativa, ya que estaba dirigido o al menos asistieron personas de la clase media o acomodada de Tijuana en términos económicos, así como de algunos estudiosos de la cultura y políticos de este estado, mientras que en la explanada se encontraban las familias promedio o paseantes que asistían a otros eventos en ese mismo complejo cultural. En general, el evento estaba organizado y dirigido a público no indígena de nivel adquisitivo alto, sin embargo, a los cantores no se les pagó por su presentación. (observaciones de campo, septiembre del 2017)

Internos.

En contraste a los dos ejemplos anteriores, *la fiesta tradicional del Kuri Kuri* de Santa Catarina que se llevó a cabo entre el 25 al 27 de agosto del 2017, está dirigida primordialmente hacia los indígenas yumanos, en su mayoría del lado mexicano, es decir, llegaron Kiliwas, Cucapás, Pa ipai, Koa'hl, Cochimíes y por unos momentos Kumiai, ya que coincidió con el fallecimiento de un personaje de ese último grupo indígena. El día 25 se hizo la inauguración con autoridades tradicionales indígenas y funcionarios públicos estatales. Contario al público asistente al festival Nativa en Ensenada unas semanas antes, aquí los visitantes no originarios de Santa Catarina son en general indígenas de otros grupos yumanos, algunos con familiares en la población, y en menor número algunos mexicanos no indígenas que sólo asisten para ver las muestras de los juegos tradicionales como el Piak, escuchar algunos cantos y comprar artesanías. (Observaciones de campo, agosto del 2017)

Dentro de las personas ajenas a la comunidad, el día 26 llegó un grupo numeroso de estudiantes de la UABC, así como autoridades de la CDI como Mario Herrera y representantes de la estación de radio XEQIN “La Voz del Valle” perteneciente al Sistema

de Radiodifusoras Culturales Indigenistas (SRCI) de la CDI con base en San Quintín, al sur del estado y algunos investigadores. A diferencia de otros festivales, el Kuri kuri es organizado por los habitantes de Santa Catarina con una simbólica contribución económica de la CDI. Los recursos monetarios para que se lleve a cabo esta festividad es de las pocas ocasiones en las que prácticamente todos los clanes y linajes se involucran, aunque no todos asistan debido a diferencias. (Observaciones de campo, agosto del 2017)

Se ofrece a todos los invitados comida gratuita como birria de res, frijoles indios, tortillas de harina hechas a mano y café. Durante la mañana se juegan los juegos tradicionales yumanos como el Piak, una suerte de juego similar al Hockey; por la tarde, los cantores y danzantes tradicionales se encargan de alegrar el ambiente alternándose entre los diversos cantores de los grupos asistentes, en esta ocasión, estuvieron Alonso Pesado, cantor principal de los Cucapá de Pozas de Arvizu, Sonora, quien se alternó con Delfina Albáñez y Kenneth Meza, cantores principales de los Pa ipai de Santa Catarina y Héroes de la Independencia. (Observaciones de campo, agosto del 2017)

También se unieron algunos chicos Cuacapá de Sonora que se aventuraron a entonar unos pocos cantos, mientras que se bailaba al son del bule entre una mayoría de mujeres y unos pocos hombres Kiliwas que asistieron de Arroyo de León, a las faldas de la Sierra de San Pedro Mártir, Pa ipai de San Isidoro y Valle de la Trinidad y Koa'hl de Santa Catarina. Conforme avanza la tarde se van cambiando los cantos, ya que cada canto tiene un momento preciso en el que debe ser entonado, es decir, hay cantos que están creados para ser entonados en la tarde, noche, media noche y el amanecer. (Alonso, Kenneth y Martín, comunicación personal, agosto del 2017) En esa ocasión, los cantos terminaron a media noche, ya que Alonso Pesado debía volver a Sonora junto con sus compañeros Cucapá.

Cabe destacar que en estos eventos los cantos que se entonan son “cantos felices”, ya que existe una serie de “cantos de lloro” que están reservados para los funerales de alguna persona yumana, especialmente si se trata de un personaje reconocido; en esas ocasiones suelen asistir los cantores principales de cada grupo yumano y entonan cantos fúnebres como símbolo de respeto. Cuando ocurre un deceso, es muy difícil que a algún no indígena se le permita estar presente, ya que está casi exclusivamente reservado para los indígenas que cantan durante toda una noche sin descanso; a veces los cantos fúnebres pueden durar más de una noche en donde se van turnando entre los cantores tradicionales que hayan

asistido. En ese sentido, no es atípico encontrar cantores yumanos de ambos lados de la frontera que van a rendir respeto por el/la fallecido (a). (Kenneth, comunicación persona, febrero del 2018)

Mientras todos estos eventos suceden, es decir, cantos, danzas, juegos y la comida, el colectivo de mujeres artesanas de Santa Catarina ponen sus puestos de artesanías bajo ramadas tejidas con sauce y palma que ofrecen a los pocos visitantes foráneos ya que, en general, si bien puede asistir cualquier persona, debido a la distancia (a unos 110 km de la ciudad de Ensenada) y la limitada publicidad, esta festividad está más encaminada a la asistencia de personas de las comunidades indígenas yumanas que aprovechan esta oportunidad para estrechar lazos familiares, clánicos, afectivos y otra clase de vínculos sociales. Asimismo funciona como una festividad que bien puede aliviar o, al contrario, visibilizar las tensiones que existen entre linajes y las relaciones clánicas o interétnicas, así como entre los grupos nativos y las instituciones no indígenas.

Al día siguiente, es decir, el 27 de agosto, se realizó un rodeo organizado por el linaje que económicamente se encuentran mejor posicionado dentro de Santa Catarina en el rancho conocido como “El Melón”, a un par de kilómetros del núcleo de la población de Santa Catarina. En esa ocasión llegó otro tipo de público, ya que se trató de rancheros de la región que asistieron a ver las suertes del rodeo, montas de toros, caballos y trucos propios de la charrería. Si bien es organizado por un linaje Pa ipai/Koa’hl, quienes acuden a presenciar el evento son en general mexicanos no indígenas, mientras que los indígenas que asistieron al rodeo no son los mismos que participaron en el Kuri kuri, lo que evidencia que existen diferencias entre linajes o interétnicos. (Observaciones de campo, agosto del 2017)

Al rodeo asistieron los Pa ipai de otras comunidades como San Isidoro que pertenecen a otros linajes diferentes a los de Santa Catarina. Asimismo, la música durante el rodeo es un elemento interesante, ya que el evento es acompañado por músicos locales que tocan música norteña en donde, incluso, existen corridos de personajes Pa ipai. En algún momento, justo antes de la puesta del sol, subió al escenario Delfina quien cantó en lengua Pa ipai al ritmo de música norteña, es decir, se ha producido una resignificación musical en la que se utilizan otros géneros de raíz no indígena para continuar reproduciendo su lengua, algo que ya había sido señalado por Garduño (2014) y Olmos (2011), así como por Owen

(1957) antes que ellos, que dan fe de que la modernidad y tradición no son contradictorias ni incompatibles como señala Crehan. (Observaciones de campo, agosto del 2017)

En resumen, como podemos ver, los consumidores externos de las expresiones culturales Pa ipai son muy variables, pero en general se orientan hacia los mexicanos no indígenas en diferentes posiciones sociales y con diferentes perfiles. Mientras que los organizadores de los eventos culturales son quienes deciden qué y cómo van a presentarse los portadores de tradiciones Pa ipai, quienes suelen ser estudiantes e investigadores de ciencias sociales, funcionarios gubernamentales y de ONG's asociados a la difusión cultural y políticos. Como hemos visto en dos de los tres ejemplos que citamos en líneas anteriores (Festival Nativa y Festival México, folclor, arte y tradición), los no indígenas definen qué es el patrimonio cultural Pa ipai y cómo se hará su presentación, cuya lógica está supeditada a los intereses políticos de los mestizos, así como también a la oferta y demanda del mercado en esas industrias culturales enclavadas en lógicas capitalistas que dejan el usufructo generado fuera del control de los portadores.

3.7 ¿Cómo se definen las expresiones culturales del patrimonio intangible Pa ipai?

En los apartados anteriores ya se han dado diferentes pistas respecto a los involucrados en la creación, portación y reproducción de las expresiones culturales de los Pa ipai tanto al interior de su sociedad, como en su interacción con la otredad, es decir, los mexicanos no indígenas, así como otros grupos indígenas de tradición sociohistórica diferente como los de sur del país y los estadounidenses. En este sentido, ¿qué entienden los Pa ipai por su patrimonio cultural? ¿qué entienden los externos por el patrimonio cultural Pa ipai?

Recordemos que las expresiones reconocidas como patrimonio cultural inmaterial no es sinónimo de cultura, es decir, hablamos de elementos fácilmente reconocibles que se aíslan del resto del todo, por ejemplo, los cantos, las danzas o la gastronomía como enfatizan Cottom y Pérez (2017), ya que se tiende a confundir el patrimonio cultural intangible con el concepto de cultura antropológico entendido como un modo de vida que lo abarca todo. Sin embargo, algunas limitaciones del patrimonio cultural inmaterial es que, si es construido por las clases hegemónicas, al aislar sólo ciertas prácticas del resto de su contexto social, cultural e histórico se invisibilizan los problemas estructurales como las

desigualdades sociales, marginación, violencia y discriminación, dando prioridad a la dimensión económica y política que puede lograrse a través de su reconocimiento y explotación turística.

Bajo esa lógica, para los Pa ipai de Santa Catarina y Héroes de la Independencia, algunos de esos elementos que son fácilmente abstraídos de su entorno contextual cultural por los no indígenas son la lengua madre, los cantos y danzas, así como las artesanías –cestería, cerámica, aretes, atrapa sueños, muñecas, arcos y flechas- y plantas curativas que se han convertido en un vehículo de entrada económica para los Pa ipai. Recientemente se han sumado a esta serie de elementos aislados de su matriz cultural la ahora conocida como gastronomía tradicional –atole de piñón y bellota, tamales rellenos de carne de venado, caldo indio- que se ha tratado de impulsar por diferentes medios y actores sociales en los escenarios en donde se presentan los Pa ipai. (Observaciones de campo, agosto, septiembre del 2017 y febrero del 2018)

Sin lugar a dudas, lo anterior son expresiones culturales materiales e inmateriales Pa ipai, sin embargo, los no indígenas las han utilizado con fines económicos para atraer el turismo local y extranjero, subordinando la difusión cultural de los nativos bajacalifornianos a un segundo plano y menospreciando, silenciando o ignorando cómo, por qué y para qué son usadas estas expresiones en su contexto cultural por sus portadores, mientras que los Pa ipai utilizan estos eventos para generar ingresos de ello, es decir, hay una negociación entre los dominadores y dominados como señala Roseberry, a pesar de que ésta no deja de ser asimétrica. (Observaciones de campo, mayo, agosto y septiembre del 2017 y febrero del 2018)

Para Pérez (2017), la acción de patrimonializar conlleva una serie de elementos que buscan el reconocimiento de la importancia para la sociedad de aquello que se busca que sea considerado patrimonio cultural y por ende, ahí radica la trascendencia de conservarlo, revitalizarlo y protegerlo. Lo anterior sugiere que asignar y adquirir el carácter de patrimonio cultural es una construcción social, histórica y geo-localizada. Sin embargo, también señala Pérez (2017:162), para algunos autores “la puesta en valor” de la “patrimonialización” sucede sólo cuando se le agrega un “valor económico” que vuelve

aprovechable el patrimonio para el mercado, menospreciando así los valores no mercantilizables como la memoria,¹⁸ historicidad, pertenencia, identidad y cohesión social.

Teniendo en mente lo señalado por Pérez respecto a la mercantilización del patrimonio cultural y los ejemplos descritos hasta ahora (Nativa, CECUT y Kuri kuri) los cantos, las danzas, la lengua y las artesanías son elementos de la cultura Pa ipai que los no indígenas, ya sean parte de organizaciones o actores sociales en concreto, han sabido aprovechar en las presentaciones en términos políticos y económicos, denotando la relación dominador/dominado en la que se encuentran los indígenas respecto a los mestizos, y a pesar de que los Pa ipai han aprendido a negociar la mercantilización de sus prácticas culturales, no deja de ser una relación asimétrica en la que sólo tienen un pequeño margen de movimiento, como el hecho de ver las presentaciones como una estrategia para encontrar espacios en dónde vender sus artesanías.

Sin embargo, los cantos y las danzas tradicionales no son una expresión que reproduzcan sólo con fines económicos, ya que siguen siendo parte de su vida sagrada como lo demuestran sus entonaciones en actos fúnebres de personajes importantes para la sociedad Pa ipai y yumanos en general. En otras palabras, a pesar de que los cantos y danzas han atravesado –y aún atraviesan- un proceso de mercantilización, no han perdido su valor cultural, ya que, paradójicamente, quizá el hecho de que no reciban un ingreso directo como incentivo para su puesta en escena ha amortiguado la cristalización de esta práctica cultural como una mercancía porque sus ejecutores, al no estar obligados a nada, tienen mayor margen de movimiento en la toma de decisiones sobre su práctica o no en ciertos escenarios y contextos particulares.

Desde mi perspectiva, el patrimonio cultural Pa ipai está en medio de dos realidades que parecieran paradójicas ya que, por un lado tienen un valor cultural y de memoria para los Pa ipai, por el otro, tenemos el reconocimiento de ciertas prácticas sociales Pa ipai como patrimonio cultural inmaterial desde los no indígenas que poseen el control y el poder de definir a lo indígena de lo cual sacan provecho económico y político, es decir, si en algo

¹⁸ Habría que reflexionar si la memoria no es mercantizable si consideramos que ésta puede volverse tangible cuando se cristaliza en su mínima expresión, como una artesanía, ya que esta es negociable y vendible, de lo contrario podríamos hablar de una fetichización. Por ejemplo, para realizar una cesta Pa ipai, doña Adelaida debe recolectar las fibras de sauce y palma que necesita en lugares específicos que le mostraron sus padres dentro del territorio Pa ipai, quienes en otros tiempos las utilizaban para almacenar las semillas que recolectaban según su modo de vida trashumante.

concuerdan autores como Cottom, Lara, Pérez, (2017) Smith (2006) y Lowenthal (1996) es que el patrimonio cultural inmaterial concebido desde los estratos de poder vinculan las expresiones culturales estrechamente con la economía por medio de alguna modalidad de turismo o, en el contexto Pa ipai, el supuesto apoyo y rescate de sus tradiciones por políticos bajacalifornianos quienes lo utilizan como una plataforma de proselitismo. (Observaciones de campo, agosto del 2017)

Es por ello que, siguiendo con la propuesta de Pérez (2017), los procesos de patrimonialización también son espacios en donde se expresa el conflicto y la negociación entre diversos actores, en el caso de los Pa ipai, yo agregaría la reinención o rescate de la memoria que les permite adaptarse a la encrucijada aparentemente contradictoria en la que se encuentran situados. A la fecha, a pesar del proceso de mercantilización, los tomadores de decisiones han fracasado –involuntariamente- en cristalizar los cantos y las danzas tradicionales Pa ipai en una mercancía.

El patrimonio cultural intangible Pa ipai es un patrimonio vivo con su propia escala de valores social e histórica, si los descontextualizamos de su entorno al seleccionarlos de manera simplista y aleatoria, toda su potencia cognitiva y fenomenológica se verá reducida a una expresión destinada exclusivamente a la mercantilización, perdiendo así su importancia social y cultural que no hace sino poner en entredicho el para qué continuar salvaguardándola si se convierte en un objeto de museo. A pesar de que algunas de las expresiones culturales han tenido que adaptarse a las circunstancias sociales contemporáneas para mantenerse vigentes los cambios que se presentan a través del tiempo no reducen necesariamente su importancia o autenticidad.

Otras expresiones pareciera que francamente han tenido que reinventarse para dar gusto a la demanda del mercado mestizo no indígena que les solicita elementos que los exoticen, como es el caso de las faldas de sauce, los arcos y las flechas, así como las redes para la recolección del piñón, que si bien fueron utilizadas en algún momento histórico por sus ancestros nómadas, hace mucho tiempo que están en desuso como parte de su cotidianidad y subsistían sólo como un elemento cultural de la memoria que les legaron. Sin embargo, comenzaron a hacerlas de nuevo con la idea de comercializarlas porque se las pedían, es decir, para los Pa ipai esos utensilios ya eran obsoletos pero no para los no indígenas, por

lo que su producción actual responde más a lógicas capitalistas que a un plano histórico o cultural. (Observaciones de campo, agosto del 2017 y febrero del 2018)

Sin embargo no es mi propósito descalificar este tipo de fenómenos ni clasificar las expresiones culturales en auténticas o no, más bien creo que da luz sobre una nueva adaptación a un contexto de la economía neoliberal en la que, por su situación precaria en términos económicos y políticos, los Pa ipai negocian y hacen uso de sus tradiciones para poder sacar provecho de los pocos espacios de movimiento que les permiten los discursos hegemónicos no indígenas. Por otro lado, al estar inmersos en un sistema de Estado paternalista del que dependen los proyectos productivos a los que pueden tener acceso, la prioridad de éstos es encontrar la manera de generar ingresos, ya que no poseen el control económico, político ni jurídico del usufructo generado por sus expresiones culturales. (Observaciones de campo, mayo, agosto y septiembre del 2017 y febrero del 2018)

Estos breves ejemplos tienen como fin dar cuenta de un panorama avasallador que ponga en relieve las diferentes dificultades estructurales a las que se enfrentan los Pa ipai en su vida cotidiana en donde la reproducción de sus expresiones culturales están subordinadas a las situaciones impuestas por los no indígenas debido a que las condiciones de su subsistencia son francamente marginales y sus prioridades son encontrar ingresos económicos. Por ende, hablar del patrimonio cultural debería proponer mecanismos jurídicos, económicos y de gestión que tengan como foco de atención a los portadores y reproductores de las expresiones culturales y no los intereses de las instituciones y sujetos no indígenas. En otras palabras, el reto es encontrar caminos que les devuelvan el control sobre su patrimonio cultural, ya que actualmente no está en sus manos.

3.8 Patrimonio cultural desde sus protagonistas.

A diferencia de la postura anterior construida por los no indígenas sobre lo indígena, están las expresiones culturales Pa ipai que son reconocidas por sus propias instituciones sociales y quizá por otros grupos yumanos, que no están necesariamente relacionadas directamente con la mercantilización, sino que se miden con una escala de valores que comprenden otro tipo de procesos del orden identitario, de la memoria, históricos, estéticos, cognitivos y emocionales que de ser sacados de su contexto, sin lugar a dudas, sólo eliminaría esa otra escala de valores subalterna no económica que le atribuyen los

propios Pa ipai, es decir, estamos hablando del patrimonio cultural desde abajo (Robertson, 2012)

En mi experiencia cotidiana con la familia Albáñez, noté que los Pa ipai tienen en mucha estima otras prácticas sociales que bien podrían considerarse como patrimonio cultural si tomamos como referente lo ya expuesto hasta aquí, es decir, fenómenos sociales fáciles de separar –artificialmente- de su entorno cultural, pero con una gran trascendencia para la sociedad Pa ipai. Dentro de esas prácticas se encuentran los conocimientos de mujeres parteras, de las cuales doña Adelaida tiene gran conocimiento que le fue heredado por su madre y abuela quienes en su momento fueron parteras en Santa Catarina. En El Llano, algunas mujeres embarazadas, ya sean mestizas o indígenas, la buscan para que las trate durante la gestación de sus retoños o si detectan algún problema. (Adelaida, comunicación personal, febrero del 2018)

Doña Adelaida más que hacerlo como un oficio que le retribuya económicamente, lo hace como una práctica cultural que heredó de sus antepasadas con el fin de ayudar y sólo de estar en las posibilidades de la paciente, aceptar alguna ayuda monetaria. Ejercer este oficio la conecta con las memorias que tiene de las mujeres de su linaje y la realidad en la que vivía su comunidad décadas atrás. Muy de la mano de esta actividad se encuentran sus conocimientos sobre herbolaria, ya que usa diferentes plantas con múltiples fines, ya sean medicinales o gastronómicos, cuyos conocimientos aprendió de su madre la cual era hierbera, como ella le llama, es decir, el patrimonio cultural intangible como proceso de memoria e identidad se hace tangible a través de este tipo de prácticas en la vida cotidiana de sus portadores cuya trascendencia no necesita estar justificada por instituciones no indígenas. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

Empero, para poder llevarse a cabo esta práctica cultural, es necesario considerar que las parteras necesitan salir a buscar las plantas que necesitan dentro de su territorio porque sus conocimientos emanan de su adaptación al entorno en el que viven, es decir, para poder ser partera, además de los conocimientos anatómicos, se necesita el dominio de la herbolaria, manejo del territorio, estaciones del año y, de no haber disponibles estos elementos, deben comprar lo necesario. A su vez, la herbolaria y los conocimientos territoriales están conectados a las creencias animistas que los Pa ipai viven en su cotidianidad respecto a su entorno, ya que le piden permiso a las montañas sagradas para poder estar presentes y

posteriormente arrancar de la tierra lo que necesitan. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

Otro elemento, según palabras de doña Adelaida, es que en Santa Catarina existe un sistema de comunicación por medio del fuego, ya sea con velas o encendedores, del cual sólo los indígenas saben descifrar los mensajes que se transmiten y lo utilizan debido a que existen distancias largas entre las viviendas y rancherías por la distribución en linajes de la que ya se habló con anterioridad. Esta expresión cultural es trascendental si consideramos que la madre de doña Adelaida le contó cuando era niña que:

en 1956 llegó un grupo de paracaidistas a Santa Catarina que querían matar a los indios para quedarse con sus tierras o les metían miedo para que se fueran y hacer huertos. Pero los Pa ipai se defendieron, prendieron fogatas en los alrededores para comunicarse y además así parecía que eran más indios de los que en realidad había, no se dejaron intimidar, un día llegaron unos cuarenta hombres armados queriendo matarlos y sacarlos de sus tierras, como un mes no pudieron salir de Santa Catarina, pero al ver que no se echaban pa' tras los indios, se fueron. (Comunicación personal, 19 de febrero del 2018)

Esta práctica cultural, es decir, la del sistema de comunicación con fuego también les rememora episodios históricos que se han transmitido por medio de la tradición oral pero, al igual que las parteras, estos conocimientos no son comercializables y, de hecho, no suelen ser compartidos con foráneos. La recolección del piñón es otro ejemplo de práctica cultural yumana, dado que no es exclusiva de los Pa ipai, en la que también se encuentran codificados una serie de significados y prácticas sociales que tienen que ver más con la consolidación de lazos familiares e interétnicos, ya que, por ejemplo, la recolección del piñón suele hacerse por linajes en la serranía de San Martín, en donde es común que compartan esta experiencia con otros linajes no Pa ipai como podrían ser Kumiai o Cucapás. (Cruz, 2015)

A pesar de que se ofrece el piñón como un producto de consumo a los no indígenas en ferias y festivales, lo cierto es que para los Pa ipai más que verlo como un objeto mercantilizable, le dan más valor a las prácticas de ir a la recolección que son parte de su vida cotidiana, tanto así que doña Adelaida en alguna ocasión me contó que soñó que llenaba muchos costales de piñón en compañía de sus hijas, lo que nos demuestra la magnitud y la importancia que le dan a esta actividad. Sin embargo, en esta práctica

cultural en particular me gustaría señalar una serie de datos muy importantes. 1) Dentro del territorio que comprende la Comunidad Indígena de Santa Catarina se arrendó una parte al ejército mexicano hace ya un par de décadas atrás, el problema que señala doña Adelaida es que el convenio fue firmado por los líderes comunales de aquel entonces sin la aprobación de todos los pobladores, ya que se asentaron en tierras a donde tradicionalmente cazaban venados y recolectaban el piñón.

Sin embargo, con la presencia de los soldados del ejército mexicano y el cerco de esa parte de su territorio, los Pa ipai ya no pudieron ingresar a cazar venados ni a sembrar, ya que esa parte posee un buen número de hectáreas fértiles. En lo referente a la recolección del piñón, doña Adelaida me contó que han sido varias veces las que los soldados acosan a las mujeres que se acercan a recolectar en las áreas aledañas a la base castrense; por ende, al sentirse amenazadas y vulnerables, han decidido dejar de frecuentar esa área. Esto es importante si consideramos que el mismo Estado mexicano a través de sus fuerzas castrenses limitan la reproducción de algunas expresiones culturales Pa ipai al negarles el acceso a su territorio del que dependen algunos de los recursos naturales de su modo de vida tradicional, así como el abuso de autoridades militares, lo que nos muestra una vez más que los no indígenas interfieren directamente en la reproducción de las tradiciones Pa ipai. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

Otro elemento que es significativo para los Pa ipai y que reconocen como su patrimonio cultural tangible es la geografía indígena que posee lugares sagrados como cerros, cuevas, el desierto, pinturas rupestres, geoglifos, metates e instrumentos elaborados por los grupos nómadas históricos como puntas de flechas y rutas nómadas que llevaban diferentes ecosistemas como la sierra, desierto o la costa. Sin embargo, una vez más es crucial entender que la privatización de sus tierras durante la Reforma Agraria del siglo pasado limitó o imposibilitó que la mayoría de esas rutas pudieran seguir transitándolas los nómadas así como visitar sus lugares sagrados. Aunado a ello, el saqueo de su patrimonio cultural tangible, como las mencionadas flechas, hachas y metates que se encontraban en el desierto y cobijos rocosos son sustraídos sistemáticamente por los mestizos que luego pretenden vender porque los miran sólo como mercancías, mientras que para los Pa ipai poseen una dimensión histórica, emotiva, étnica e incluso religiosa. (Observaciones de campo, febrero del 2018)

Finalmente, me gustaría señalar los conocimientos que los Pa ipai poseen sobre las estrellas, ya que su territorio es privilegiado en el avistamiento del universo. Su importancia se transmite a través de la tradición oral y cuentos hacia las generaciones más jóvenes, no se trata sólo de historias, sino que se codifican maneras de orientarse en el desierto por medio de las estrellas, así como la relación de ciertos astros como la luna en sus actividades cotidianas, por ejemplo, “cuando hay luna llena es buen momento para cortar la palma, porque se pone más suave y le entra bien el machete” o “cuando hay luna llena es mejor cortarle la cresta a los gallos porque así no sangran mucho” (Kenneth, febrero del 2018) mientras que doña Adelaida señala que “cuando los eclipses son muy temprano o muy tarde, ya sea de sol o luna, pueden quemar el piñón o la fruta de los árboles y por eso a veces no sale muy buena”. (15 de febrero del 2018 y Domínguez, comunicación personal)

Como señalamos párrafos atrás, este tipo de patrimonio cultural se acerca más a lo propuesto por Robertson, es decir, el denominado “patrimonio desde abajo”, ya que son prácticas culturales no mercantilizables que por sus propias características difícilmente podrían extraerse de su contexto y después reproducirse en un escenario. Sin embargo, este tipo de expresiones culturales han quedado fuera del ámbito de aquellas autoridades (no indígenas) que deciden qué es considerado como patrimonio cultural de Baja California, cuyo jurado está encabezado por el gobernador del Estado como vimos en el apartado teórico de esta tesis.

Siguiendo a Ashworth, el patrimonio podría entenderse como una serie de contradicciones, depende del contexto en el que se desenvuelve su reconocimiento o negación, ya que puede responder a una verdadera integración o, al contrario, a una asimilación cultural. En este sentido, habría que preguntarnos si en el caso de los indígenas Pa ipai el reconocimiento de sus prácticas culturales por parte de organismos nacionales de cultura como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) la Secretaría de Cultura (SE), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) o el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) responde a uno u otro de estos modelos.

Como Smith señala, existen discursos que tienen más poder que otros por encontrarse en una posición hegemónica respecto al discurso de los grupos subalternos, por lo que haciendo uso de su zona de privilegio, pretenden hablar y decidir por ellos, dando paso así

al discurso autorizado del patrimonio. Por otro lado, como apunta Pérez, el patrimonio cultural es un acto de reconocimiento social tanto de las clases hegemónicas no indígenas como por los Pa ipai. Sin embargo, al encontrarse en una relación de dominador/dominado, el discurso legítimo es el de los actores sociales externos a la sociedad Pa ipai, porque tienen más poder económico-político, lo que les ha permitido que sean ellos, los políticos, académicos, burócratas, empresarios, investigadores y dependencias de gobierno, así como organizaciones internacionales de salvaguarda del patrimonio cultural, quienes poseen la capacidad, poder, legalidad y legitimidad para poder definir qué es el patrimonio intangible Pa ipai.

CONCLUSIONES.

A lo largo de esta tesis hemos hecho una serie de señalamientos que intentan abonar al entendimiento de aquello que concebimos como patrimonio cultural, particularmente en su dimensión inmaterial, dentro del complejo entramado de la sociedad Pa ipai de Santa Catarina y el ejido Héroes de la Independencia. También se ha hecho alusión a que el patrimonio cultural de esa sociedad indígena está inserta en coordenadas sociohistóricas muy particulares como es el caso de su articulación, organización y autorregulación por medio del sistema de linajes y clanes que no han sido abordadas a profundidad por los encargados de reconocer el patrimonio cultural intangible en este estado.

Asimismo, dicho sea de paso, se ha enfatizado en la negociación del patrimonio cultural Pa ipai con actores y organismos no indígenas como es el caso de las organizaciones gubernamentales y de la sociedad civil que han definido su patrimonio cultural desde una perspectiva *etic*, es decir, desde la cultura observante en términos de Cirese. En este sentido, prácticas culturales como los cantos, danzas tradicionales, así como la lengua materna han sido el foco de atención desde la construcción patrimonial establecida por las clases hegemónicas bajacalifornianas que plasmaron esas preocupaciones en leyes, acuerdos y reglamentos que van encaminadas a salvaguardar estos tres fenómenos culturales Pa ipai, en gran medida, sin su previo consentimiento o consulta.

Lo anterior resulta relevante en la medida en que no se ha consultado cuáles son las preocupaciones de los portadores de las tradiciones culturales o, si lo han hecho, no se han tomado las precauciones necesarias para garantizar la reproducción de sus prácticas culturales debido a que han sido descontextualizadas de su entorno natural y cultural, los cuales han sido relegados a un segundo plano y se le ha dado prioridad a la dimensión económica que se logra a través del turismo, dejando así de lado las problemáticas sociales estructurales de fondo que impiden, restringen o limitan la continuidad de sus tradiciones, como son: la pobreza, discriminación, violencia por el narcotráfico, explotación clandestina de sus recursos naturales, usurpación de sus territorios, acceso a los servicios básicos como la educación, salud y trabajo.

A continuación desarrollaremos algunos ejemplos que demuestran la falta de compromiso del Estado para garantizar la inclusión equitativa de los Pa ipai al proyecto nacional y por

otro lado, el desinterés o franca ignorancia de aquellos tomadores de decisiones que deciden qué prácticas sociales son reconocidas como patrimonio cultural de Baja California. Como primer ejemplo retomaremos los cantos y las danzas tradicionales Pa ipai que son consideradas socialmente desde lo emic/etic como ejes centrales de la identidad cultural de estos indígenas.

Como se señaló en el capítulo II de esta tesis, el estado de Baja California sólo reconoce como patrimonio cultural inmaterial la lengua materna de los Pa ipai, a pesar de que son los cantos y las danzas tradicionales la punta de lanza en la difusión cultural de esta etnia dentro y fuera de las poblaciones de este grupo nativo. Sin embargo, como mencionamos en el capítulo III, los cantores tradicionales si bien asisten a los eventos de difusión cultural a los que son invitados por instituciones gubernamentales como la CDI, INALI, INAH, INE, SAGARPA, Secretaría de Cultura u organizaciones civiles como el instituto CUNA, no se les remunera su asistencia. A primera vista esto podría sonar controversial o incluso simplista, ya que se trata de difusión cultural en apariencia sin fines de lucro.

Sin embargo, en la práctica, la faceta supuestamente altruista se ve nublada por la derrama económica que llega a engendrar la presentación de los cantores tradicionales en escenarios como Nativa en Ensenada o las noches mexicanas en el CECUT, de las cuales ya hemos hablado. Lo anterior invisibiliza otras cuestiones logísticas que generan gastos para estos portadores de tradiciones, por ejemplo: transporte, comida y hospedaje. Además, se ven obligados a dejar sus labores que les generan ingresos como el corte de palma. Las prácticas culturales para los Pa ipai están permeadas de códigos que los definen y con los que se autoidentifican, como la memoria de un pasado nómada y recolector, creencias en seres mitológicos, culto a sus ancestros, apropiación del espacio, saberes astronómicos, medicina tradicional o coyunturas históricas específicas.

Sin embargo, ante la falta de empleo se han visto en la necesidad de mercantilizar sus tradiciones que, dicho sea de paso, no tienen ninguna protección en cuanto a derechos de autor se refiere. En este último aspecto, me gustaría señalar que según testimonio de los Pa ipai, han sido no pocas las ocasiones en las que se sienten defraudados y humillados por sujetos no indígenas que se han aprovechado de su situación de marginación económica ya que, según el colectivo de mujeres artesanas Pa ipai de Santa Catarina y corroborado en voces como las de doña Adelaida, Juana y Delfina, a lo largo de los años se han acercado a

ellas un sinnúmero de personas no indígenas que simulan tener buenas intenciones y les han ofrecido vender sus artesanías como intermediarios sin fines de lucro, no obstante en más de una ocasión les han robado su artesanía, hecho que ven como humillante y deshumano considerando que saben de su situación económica poco alentadora, puesto que la artesanía se ha convertido en su motor principal de autoempleo y, en algunos casos, en su fuente principal de ingresos familiares.

Otro ejemplo es el del extractivismo de conocimientos etnobotánicos ya que según comenta doña Adelaida, también en más de una ocasión se han acercado a ella u otras mujeres personas no indígenas con el fin de preguntarles el uso que dan los Pa ipai a las plantas que se encuentran en su entorno geográfico, el cual puede ser gastronómico, medicinal e incluso religioso. Sin embargo, ha pasado que aquellos que tuvieron acceso a esos conocimientos los han utilizado con fines lucrativos en ciudades de Baja California, a pesar de que no dominan a plenitud el poder de esas plantas del entorno Pa ipai, ni poseen ningún código cultural que gestione su uso y explotación apropiado. Estos dos ejemplos son una muestra de un solo fenómeno, a saber: la falta de reconocimiento de autoría colectiva hacia los conocimientos tradicionales de los pueblos nativos por parte del estado de Baja California.

Cuando las prácticas culturales son aisladas de su matriz cultural y se descontextualizan de las problemáticas sociales de fondo, como la desigualdad social y la marginación económica en la que viven los portadores Pa ipai, con referencia al poder político y económico que ejercen los no indígenas sobre ellos, considero que los ejecutores se han convertido en una especie de prestadores de servicios sin goce de ningún derecho. Por otro lado, existe la paradoja de que si su patrimonio cultural inmaterial se cristaliza como una mercancía, debido a la lógica del mercado capitalista, se podría caer en una dinámica de fetichización de expresiones culturales por los no indígenas, ya que se invisibilizan los procesos no sólo de producción, sino de memoria, identidad y cohesión social que dan origen y sentido a estas prácticas.

Asimismo, habría que cuestionarnos si las leyes del patrimonio cultural de Baja California son una validación de las relaciones de poder económica y política que consolidan a ciertos grupos e individuos no indígenas sobre las preocupaciones, necesidades e intereses de los Pa ipai. Por otro lado, habría que reflexionar en qué medida lo que concebimos como

patrimonio cultural inmaterial desde posiciones hegemónicas se ha convertido en un regreso al etnocentrismo, ya que sólo la escala de valores de los estratos dominantes o las llamadas “sociedades superiores” son consideradas las legítimas, empujando hacia la periferia cultural otras formas de entender y vivir las tradiciones.

Cabría dejar en claro que estas son interpretaciones mías las cuales no están exentas de ser perfectibles pero que considero importantes debido a que la noción de comunidad armónica y sin distinción de clases no se puede sostener en esta sociedad. No es mi intención ubicar a un grupo como dominante y a otro como subordinado, sino que su realidad social me llevó a esta serie de reflexiones. Además, al interior de Santa Catarina me centré exclusivamente en señalar las relaciones de poder entre linajes porque, en mi opinión, debería ser considerado en el reconocimiento de las prácticas culturales inmateriales Pa ipai, ya que no todos los linajes participan con la misma frecuencia en las expresiones culturales, particularmente en los cantos y danzas tradicionales que como hemos reiterado, son las expresiones culturales reconocidas por excelencia de los Pa ipai dentro y fuera de sus poblaciones.

Si bien es cierto que esta tesis se centró en el patrimonio cultural como una construcción hegemónica, eso no quiere decir que no se puedan reconocer expresiones culturales Pa ipai de manera tal que los portadores de las tradiciones y este grupo nativo en colectivo puedan sacar algún provecho político, económico y social de alguna declaratoria futura. Sin embargo, previo a un reconocimiento de este tipo, habría que tener en claro la manera en la que este grupo originario se organiza y autorregula. Teniendo esto en mente, en lo personal considero que para llevar a cabo un proyecto más igualitario en términos de redistribución de las ganancias que se generen por el turismo en cualquiera de sus versiones o de proyectos productivos sería una buena estrategia consultar a cada uno o una de los patriarcas o matriarcas de cada linaje o familia en aras no sólo de informar, sino también de esclarecer su posible acceso al beneficio de los usufructos en función de sus intereses.

Asimismo, otro elemento a considerar es la voz de los propios Pa ipai respecto a la patrimonialización o no de sus prácticas culturales, ya que algunas de ellas responden a fenómenos culturales heredados de sus antepasados que, en apariencia, no quieren o necesitan tal reconocimiento, como lo es la recolección del piñón, sus creencias animistas o su sistema de comunicación a distancia por medio del fuego. En ese mismo tenor, en el

supuesto de que a las instituciones de cultura de Baja California les interese considerar alguna de las expresiones culturales Pa ipai como patrimonio del estado, habría que esclarecer el por qué de dicho interés y con qué intenciones, ya que, como vimos a lo largo de este trabajo, se tiende a confundir patrimonio cultural inmaterial con el concepto de cultura antropológico.

Si bien es importante la participación de expertos académicos en este tema, sin lugar a dudas se debe dar prioridad a la voz de los propios Pa ipai en la toma de decisiones que van a repercutir en su legado cultural, pero también en su vida cotidiana. En ese sentido, habría que hacer un esfuerzo conjunto para intentar mejorar la calidad de vida de estas personas que se encuentran vulnerables a una serie de desigualdades sociales, económicas y políticas, ya que el contexto en el que se desenvuelven es violento en múltiples niveles, como los ya señalados a los cuales agregaría es escaso acceso a los derechos primordiales como la salud y la educación en su propia lengua con profesores que entiendan su cultura y sean sensibles a su realidad social.

Asimismo, existen proyectos de rescate lingüístico, ecoturístico y de administración sustentable que han sido elaborados por estas personas y que habría que seguir impulsando desde nuestra esfera académica, así como de gestión de recursos públicos, ya que han aprendido a producir sus propios esquemas de trabajo que se ajustan más a sus intereses. Por otro lado, de la mano de la información que se debe elaborar entre la población Pa ipai respecto a la posible patrimonialización de alguna o algunas de sus prácticas culturales, habría que dejar en claro que una declaratoria no es la panacea que inmediatamente les dejará derrama económica o generará fuentes de empleo para todos, sino que es sólo una de las posibilidades, más no la regla. Por su parte, los funcionarios públicos y académicos debemos entender que apuntar prácticas culturales Pa ipai en listas sin trascendencia y sin su consentimiento sólo responde a lógicas de competitividad vana, frívola y simplista.

Por último, me gustaría señalar que la reproducción de ciertas prácticas culturales no necesariamente deben estar financiadas por el Estado para poder seguir reproduciéndose o revitalizarse. Si bien el gobierno puede dar estimulaciones económicas, la vigencia de muchas de las tradiciones depende de los propios Pa ipai en la medida de sus capacidades de acción entendiendo su contexto vulnerable. Habría que encontrar mecanismos que acerquen a los jóvenes a las prácticas culturales y memoria de sus mayores, ya que es

evidente que se sienten poco atraídos hacia los conocimientos que pueden legarles sus padres y abuelos y ha ganado terreno la adopción de la cultura mexicana.

En este sentido, en mi experiencia considero que una buena estrategia son los videojuegos debido a que los jóvenes y adolescentes se sienten cautivados hacia ellos y se han mostrado optimistas en la creación de juegos que estén hechos en su lengua y estén recreados en ambientes que les sean familiares. Por su parte, las personas mayores también comparten la apertura a estas tecnologías del siglo XXI con la ilusión de poder transmitir a las generaciones siguientes el legado de sus antepasados ya que, como quedó asentado en esta tesis, los Pa ipai viven en una doble realidad paralela, una tradicional y otra moderna sin que lo perciban como una contradicción. Asimismo, es loable que la sociedad Pa ipai comience a abrir espacios hacia las mujeres que antes no les estaba permitidos, como el aprendizaje de los cantos tradicionales, lo cual nos muestra que este grupo nativo no ha dejado de adaptarse a diferentes paradigmas a través de la historia.

BIBLIOGRAFÍA.

- Alonso Bolaños, Marina. (2008). *La “invención” de la música indígena en México. Antropología e historia de las políticas culturales del siglo XX*. Argentina, Editorial SB.
- Álvarez de Williams, Anita. (1975). *Primeros pobladores de la Baja California: Introducción a la antropología de la península*. México, Gobierno del Estado de Baja California.
- Ashworth, G.J., Brian Graham y J.E. Tunbridge. (2007). *Pluralising past. Heritage, Identity and place in multicultural societies*. Inglaterra, Pluto Press.
- Baegert, Juan Jacobo. (1942). *Noticias de la península americana de California*. México, Antigua Librería de Robredo.
- Becerra Ramírez, Manuel. (2002). “Tratado sobre distribución de aguas internacionales entre Estados Unidos Mexicanos y Estados Unidos de América” en *Anuario mexicano de derecho internacional*, Vol. III, IIJ-UNAM. <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-internacional/article/view/84/137>, (consultado el 18 de mayo del 2018)
- Bertely Busquets, María. (2014). “Panorama histórico de la educación para los indígenas en México”. CIESAS. http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_5.htm (consultado el 17 de mayo del 2018)
- Bendímez-Patterson, Julia. (1987). “Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California” en *Estudios Fronterizos, Revista del Instituto de Investigaciones Sociales-UABC*. Mexicali, año V, Núm. 14, septiembre-diciembre, pp. 11-46.
- Bendímez-Patterson, Mary Julita. (1989). “Historia oral: Benito Peralta de Santa Catarina, comunidad pai pai” en *Cuadernos de Ciencias Sociales*, serie 4, No. 4, México, pp. 1-75.
- Buenrostro Rivera, Gerardo. (2016). *Los Mascogos de Coahuila. Un caso de preservación religiosa a través de la religión afrobautista*. México, tesis de licenciatura ENAH.
- Byrne, Denis. (2009). “A critique of unfeeling heritage” en *Intangible heritage*, Laurajane Smith, London, Routledge, p. 229-252.
- Caccavari Garza, Eva. (2014). “Lenguas yumanas: crisis de la diversidad lingüística en Baja California” en *Revista digital universitaria*, Vol. 15, No. 2. México, UNAM.

- Cárcar Irujo, María Isabel. (2013). “Las reformas agrarias en México y los proyectos de desarrollo rural en un municipio del estado de Veracruz” en *Nómadas*, Vol. 38, No. 2, España, Universidad Complutense de Madrid. <http://www.redalyc.org/pdf/181/18128245015.pdf>, (consultado el 30 de mayo del 2018)
- Castillo Ramírez, Guillermo. (2011). “Voces y rostros del Desierto de Altar. Migración O’odham en la frontera México-Estados Unidos” en *Revista Sains Soleil*. México, UNAM, pp. 153-183.
- CDI. (2006). *Lenguas indígenas en riesgo: Pápagos*. México, CDI.
- Cirese, Alberto Mario. (1997). *Cultura hegemónica y culturas subalternas. Reseña de los estudios sobre el mundo popular tradicional*, COLMEX.
- Crehan, Kate. (2004), “Antropología y cultura: algunas hipótesis”. En: *Gramsci, cultura y antropología*. España: Ediciones Bellaterra, pp. 53-87.
- Cottom, Bolfy. (2015). *Legislación cultural. Temas y tendencias*. México, Maporrúa.
- Cruz Hernández, Sergio. (2015), *Recolectores yumanos del piñón. Identidades y representaciones de la naturaleza*. México: UABC.
- Cuoto Teicher, Camila. (2015). *El indigenismo como patrimonio: representaciones del México prehispánico en las traducciones de El correo de la UNESCO*. México, Tesis de maestría COLMEX, pp. 21-31.
- Florescano, Enrique (Comp.). (1993). *El patrimonio nacional de México*. México, FCE.
- Florescano, Enrique (Coord.). (1997). *El patrimonio nacional de México*. Vol. I. México, FCE.
- Florescano, Enrique (Coord.). (1997). *El patrimonio nacional de México*. Vol. II. México, FCE.
- Florescano, Enrique. (2001). *Etnia, estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México, Aguilar Editorial.
- Flyvbjerg, Bent. (2004). “Cinco malentendidos acerca de la investigación mediante los estudios de caso” en *Revista española de investigaciones sociológicas*, Vol. 106, No. 4, pp. 33-62.
- García Canclini, Néstor. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo-CONACULTA.
- García Canclini, Néstor. (2004). “Los usos sociales del patrimonio cultural” en Enrique Florescano (coord.). *El patrimonio nacional de México*. México, CONACULTA-FCE.
- Garduño, Everardo. (1994). *En donde se mete el sol ... historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México, CNCA.

- Garduño, Everardo. (2006). “Hiperespacios y campos transnacionales de acción social en construcción. El caso de los grupos yumanos de Baja California” en Everardo Garduño (coord.) *Cultura, agentes y representaciones sociales en Baja California*. México, Porrúa, pp. 253-288.
- Garduño, Everardo. (2010). “Los grupos yumanos en Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva” en *Estudios Fronterizos*, Revista del Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Nueva Época, Mexicali, Vol. 11, núm. 22 (julio-diciembre), pp. (BUSCAR)
- Garduño, Everardo. (2011). *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*. México, Cuadernos del CIC-Museo UABC.
- Garduño, Everardo. Vol. 15, Núm. 2 (2014). “El riesgo y el rescate. La tradición y la innovación como factores de identidad” en *Revista digital universitaria*. México, UNAM.
- Garduño, Everardo. (2015). *Pueblos indígenas de México en el siglo XXI. Yumanos*. Vol. I. México, CDI.
- Giménez Montiel, Gilberto. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. 1. México, CONACULTA.
- Goldbaum, David. (1984). “Noticia respecto a las comunidades indígenas que pueblan el Distrito Norte de la Baja California” en *Revista Calafia*, UABC, Vol. V, No. 3, pp. 19-25.
- González Alcantud, José Antonio. (2012). *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. España, Siglo XXI.
- González Villaruel y Gabayet, Natalia. (2015). “Encuentro de voces en exhibiciones de etnografía. Yumanos, el mundo, Jalkutat y la serpiente divina como ejemplo” en *Cuicuilco*, Núm. 54, septiembre-diciembre, México, pp. 293-311.
- Gramsci, Antonio. (1984). *Cuadernos de la cárcel*. México, Ediciones Era.
- Gundermann Kröll, Hans. (2001). “El método de los estudios de caso” en *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México, COLMEX, pp. 251-288.
- Gutiérrez, María de la Luz. (2001). “Los antiguos cazadores recolectores en la Baja California” en Beatriz Braniff (coord.). *La gran chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México, CNCA, pp. 20-26.
- Gutiérrez, María de la Luz. (2001). “Los nómadas de siempre en la Baja California” en Beatriz Braniff (coord.). *La gran chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México, CNCA, pp. 45-64.

- Hinton, Thomas B. Y Roger C. Owen. (1957). "Somme surviving yuman groups in northern Baja California" en *América Indígena*, Vol. XVII, Núm. 1, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 87-102.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (editores). (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica Barcelona.
- Lara Plata, Lucio. (2017). *Comunidades en movimiento: aproximaciones a la expresión inmaterial del patrimonio cultural*. México, EDUCAL.
- Laylander, Don. (1987). "Una exploración de las adaptaciones culturales prehistóricas en Baja California" en *Estudios Fronterizos*, No. 14, México, pp. 117-124.
- Laylander, Don. (1991). "Organización comunitaria de los yumanos occidentales: una revisión etnográfica y prospecto arqueológico" en *Estudios Fronterizos*, No. 24-25, México, pp. 31-60.
- Laylander, Don. (1993). "Enfoques lingüísticos sobre la prehistoria del sur de California" en *Estudios Fronterizos*, No. 31-32, México, pp. 9-60.
- Laylander, Don. (2015). "William Massey's contributions to Baja California Prehistory" en *Pacific Archeological Society Quartely*, Vol. 52, No. 2, pp. 37-58.
- León-Portilla, Miguel y David Piñera Ramírez. (2011). *Historia Breve. Baja California*. México, FCE.
- Leyva González, Ana Daniela. (2014). "Documentando una lengua: el caso Kumiai" en *Revista digital universitaria*, Vol. 15, No. 2. México, UNAM.
- Lowenthal, David, "The heritage ascendant" y "The purpose of heritage" en *The heritage crusade and the spoils of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 1-30 y 127-147.
- Luna Ruíz, Xilonen. (2008). *Pueblos indígenas en riesgo. Kumiais. Homenaje a Gloria Castañeda Silva, cantante Kumiai*. México, CDI.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto. (1995). "Los Ñakipá: grupo extinto de Baja California" en *Estudios Fronterizos*, Revista del Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Mexicali, No. 35-36, enero-junio/julio-diciembre, pp. 201-213.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto. (1997). "Nomadismo estacional indígena en Baja California" en *Baja California Indígena symposium IV. El impacto de la época misional en las comunidades indígenas de Baja California*. Memoria 1997, pp. 31-42.
- Mager Hois, Elisabeth. (2004). *Lucha y resistencia de la tribu Kikapú*. México, UNAM.
- Mariscal Orozco, José Luis (Coomp.). (2007). *Políticas culturales. Una revisión desde la gestión cultural*. México, Universidad de Jalisco.

- Martínez, Pablo L. (2011). *Historia de Baja California*. México, Gobierno del Estado de Baja California Sur – CNCA.
- Martínez Novo, Carmen. (2006). *Who Defines Indigenous?*. EUA: Rutgers University Press.
- Martorell Carreño, Alberto. (1998). *Patrimonio cultural. Políticas contra el tráfico ilícito*. Perú, FCE.
- Massey, W. (1949). "Tribes and languages of Baja California" en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 5, No. 3, pp. 272-307.
- Mathes, Michel W. (1980). "La adaptación del bajacaliforniano al medio ambiente desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX" en *Calafia*, UABC, Vol. IV, No. 2, julio, pp. 31-34.
- Meigs, Peveril. (1939). *The kiliwas indians of lower California*. Estados Unidos, University of California Press.
- Meigs, Peveril. (1994). *La frontera misional dominica en Baja California*. México, SEP-UABC.
- Michelsen, Ralph. (1991). "La territorialidad del indígena americano de la tierra alta del norte de Baja California" en *Estudios Fronterizos*, No. 24-25, México, pp. 151-160.
- Mixco, Mauricio. (1977). "Textos para la etnohistoria en la frontera dominica de Baja California" en *Tlalocan* Vol. 7, pp. 205-226.
- Mixco, Mauricio. (1985). "Textos aborígenes en lengua kiliwa" en *Tlalocan* Vol. 10, pp. 339-362.
- Mixco, Mauricio. (1989). "Versión de la Guerra de la venganza, Texto mitológico de la Baja California" en *Tlalocan* Vol. 11, pp. 199-216.
- Mixco, Mauricio. (1997). "Etnohistoria Pa ipai en la Baja California" en *Tlalocan* Vol. 12, pp. 249-270.
- Mixco, Mauricio. (2013). "Introduction to the kiliwa language" en *Amerindia*, No. 37 (1), University of Utah, pp. 53-86.
- Morales Cortez, Ana Paola. (2016). *Cochimies, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del Desierto Central de Baja California. Siglo XVIII al presente*. México: Tesis de maestría COLEF.
- Mulroy, Kevin. (2003). *Freedom on the border. The Seminole maroons in Florida, The Indian Territory, Coahuila and Texas*. Estados Unidos, Texas Tech Press.
- Navarrete Linares, Federico. (2011). "Chichimecas y toltecas en el Valle de México" en *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol. 42. México, UNAM, pp. 19-50.

- Navarro Smith, Alejandra. (2012). “Representación y antropología visual: videos y construcción de significados sobre *lo cucapá*”, en *Revista chilena de antropología visual*. Núm. 20, Santiago, Diciembre.
- Navarro Smith, Alejandra y Sergio Cruz Hernández. (2015). “Territorio y prácticas culturales amenazadas en pueblos yumanos en Baja California” en *Entrediversidades*, otoño-invierno. México, pp. 75-110.
- Nieser, Albert B. (1998). *Las fundaciones misionales dominicas en Baja California 1769-1822*. México, UABC.
- Núñez Miranda, Beatriz y Angélica Peregrina (coord.). (2014). *Patrimonio y modos de vida*. México, El Colegio de Jalisco.
- Olmos Aguilera, Miguel. Vol. IV. Núm. 7. (2001). “La noción de la cultura y la constitución del “otro” en el noroeste de México en *El Bordo. Retos de frontera*. México, Universidad Iberoamericana. Pp. 68-81.
- Olmos Aguilera, Miguel. (2005). *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía*. México, COLEF.
- Olmos Aguilera, Miguel. (2007). “Para una etnografía de las culturas del desierto” en Rafael Pérez-Taylor, Miguel Olmos Aguilera y Hernán Salas Quintanal (edit.). *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*. México, UNAM-COLEF.
- Olmos Aguilera, Miguel. (2011). *El chivo encantado. La estética del arte indígena en el noroeste de México*. México, COLEF.
- Olmos Aguilera, Miguel y Lourdes Mondragón Barrios (coord.). (2011), *Memoria vulnerable. El patrimonio cultural en contextos de frontera*. México, COLEF-INAH-CNCA.
- Owen, Roger C. Vol. XXIII. Núm. 4. (1963). “The use of plants and non-magical techniques in curing illness among the paipai, Santa Catarina, Baja California, Mexico” en *América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 319-344.
- Panich, Lee M. (2009). *Persistence of native identity at mission Santa Catalina, Baja California, 1797-1840*. Estados Unidos, tesis de doctorado University of California.
- Piñera Ramírez, David. (2006). *Los orígenes de las poblaciones de Baja California. Factores externos, nacionales y locales*. México, UABC.
- Pocock, Celmara, et. al. (2015) “Assesing stories before sites: identifying the tangible from the intangible” en *International Journal of Heritage Studies*, v. 21, n. 10.
- Ramírez, Nancy Ivonne, Bibiana Ries Carranza y Patricia Sabo Anda. (2011). “Pai pai, leyenda del Xalkutaat. Ollas de barro” en *Expresiones culturales de los pueblos Cucapáh*,

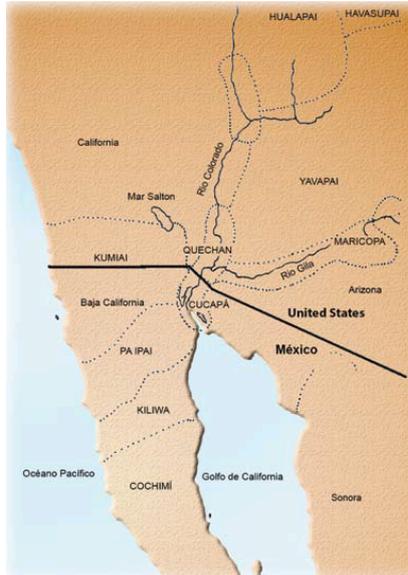
Kumiai, Pai pai y Kiliwa. México, SEP, CGEIB, CDI, UIEAM, GobBC, Plaza y Valdés, pp. 77-114.

- Robertson, Iain. (2012). *Heritage from below*. Inglaterra, Ashgate Publishing.
- Rodríguez García, Martha. (1995). *Historias de Resistencia y exterminio. Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*. México, CIESAS.
- Rodríguez Herrero, Hipólito (comp.). (2013). *Indigenismo, antropología e historia. Gonzalo Aguirre Beltrán*. México, Instituto Veracruzano de Cultura.
- Rodríguez Tomp, Rosa Elba. (2002). *Cautivos de dios. Los cazadores recolectores de Baja California durante la Colonia*. México, CIESAS-INI.
- Rosas Mantecón, Ana y Eduardo Nivón (coord.). (2010). *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*. México, UAM-Iztapalapa.
- Roseberry, William. (2002), “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en Joseph, Gilbert M. y Daniel Nuget, *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México: Era, pp. 213-226.
- Sahlins, Marshall. (1975). *Las sociedades tribales*. España, Editorial Labor.
- Satriani, Lombardi. (1974). *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*. Argentina, Editorial Galerna.
- Scheffler, Lilian. (1988). “Pai-pai” en *Grupos indígenas de México*. México, Panorama, pp. 18-31.
- Sempio, Camilo y Nicolás Olivos. (2013). “Reconocimiento étnico y resistencia: la construcción de una identidad panyumana” en José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny (coords.) *Atlas etnográfico del noreste de México*. México, INAH, pp. 257-262.
- Simeón, Remi. (1985). *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*. México, Editorial Siglo XXI.
- Skounti, Ahmed, “The authentic illusion. Humanity’s intangible cultural heritage, the Moroccan experience” en *Intangible heritage*, Laurajane Smith, editor, London, Routledge, 2009, p. 74-92.
- Smith, Laurajeane. (2006). *The uses of heritage*, Inglaterra, Routledge, pp. 11-43.
- Smith, Laurajeane. (2009). “El espejo patrimonial. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?” en *Antípoda*, No. 12, junio, pp. 39-63.
- Sorroche Cuerva, Miguel Ángel. (2014). “Herencia e identidad. El patrimonio cultural en Baja California” en Miguel Ángel Sorroche (ed.). *Baja California. Memoria, herencia e identidad patrimonial*. España, Universidad de Granada, pp. 17-61.

- Spicer, Edward H. (1962). *Cycles of conquest. The impact of Spain, México and the United States on the indians of the southwest*. Estados Unidos, University of Arizona Press.
- Stig Sørensen, Marie Louise y John Caman (edit.). (2009). *Heritage studies. Methods and approaches*. Inglaterra, Ed. Routledge.
- Vaca, Agustín y Estrellita García (Coord.). (2012). *Procesos del patrimonio cultural*. México, Colegio de Jalisco.
- Vaca, Agustín y Estrellita García (Coord.). (2017). *Patrimonio cultural: intertextos y paralelismos*. México, Colegio de Jalisco.
- Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde Nieto. (2012). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México, CONAPRED.
- Villoro, Luis. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, FCE.
- Yee Sánchez, Silvia Consuelo. (2010). *Nechi yakiau njan nimatch. "Nosotros somos los de aquí". Hacia la identidad étnica entre los Pai pai de Santa Catarina, Baja California*. México, Tesis de maestría, ENAH, pp. 53-115.

ÍNDICE DE MAPAS Y FOTOGRAFÍAS.

Mapa 1. Distribución geográfica de la familia etnolingüística yumana



FUENTE: Garduño, Everardo. 2015. *Pueblos indígenas en el siglo XXI. Yumanos. Vol.1.* CDI, pág. 13.

Mapa 2. Misiones católicas en Baja California



FUENTE: Garduño, Everardo. 2015. *Pueblos indígenas en el siglo XXI. Yumanos. Vol.1.* CDI, pág. 35.

Mapa 3. Localización de asentamientos yumanos sedentarios



FUENTE: Garduño, Everardo. 2015. *Pueblos indígenas en el siglo XXI. Yumanos. Vol.1.* CDI, pág. 47.

Foto 1. Archivo personal. Iglesia de Santa Catarina, febrero del 2018.



Foto 2. Archivo personal. Santa Catarina, febrero del 2018.



Foto 3. Archivo personal. Autoridades mexicanas y representantes yumanos. Festival Nativa, Ensenada, agosto del 2017.



Foto 4. Martín Domínguez. Cantores tradicionales Pa ipai quemando salvia. Festival Nativa, Ensenada, agosto del 2016.



Foto 5. Martín Domínguez. Jóvenes Pa ipai bailando en el Kuri kuri. Festival Nativa, Ensenada, agosto del 2016.



Foto 6. Martín Domínguez. Doña Adelaida, Juana y Kenneth vendiendo artesanías.
Festival Nativa, Ensenada, agosto del 2016.



Foto 7. Archivo personal. Delfina y Kenneth cantando en el Kuri kuri. Santa Catarina,
agosto del 2017.



Foto 8. Martín Domínguez. Adelaida y Juana vendiendo artesanía en el Kuri kuri. Santa Catarina, agosto del 2017.



Foto 9. Archivo personal. Vaqueros Pa ipai. Santa Catarina, agosto del 2017.



Foto 10. Martín Domínguez. Delfina y Kenneth cantando en el CECUT. Tijuana, septiembre del 2017.



Foto 11. Archivo personal. Adelaida y Juana vendiendo artesanía en el CECUT, Tijuana, septiembre del 2017.



Foto 12. Martín Domínguez. Recolección de Salvia en los alrededores de Santa Catarina. Circa 2016.



Foto 13. Martín Domínguez. Kenneth recolectando corteza de sauce en los alrededores de Santa Catarina. Circa 2016.



Foto 14. Archivo personal. Adelaida tejiendo canasta. Héroes de la Independencia, febrero del 2018.



Foto 15. Archivo personal. Kenneth cortando palma en los alrededores de Santa Catarina, febrero del 2018.



Foto 16. Archivo personal. Vendiendo palma en Santa Catarina, febrero del 2018.



Foto 17. Archivo personal. Juana y Delfina presentando resultados de un taller de cartografía indígena, Ensenada, febrero del 2018.



Foto 18. Archivo personal. Kenneth jugando Xbox, Santa Catarina, febrero del 2018.



Foto 19. Archivo personal. Metates antiguos encontrados en los alrededores de Santa Catarina por la familia Albáñez, Héroe de la Independencia, febrero del 2018.



Foto 20. CDI. Jugando Piak, Santa Catarina, 2011.

