

EVERARDO GARDUÑO*

DE COMUNIDADES INVENTADAS A COMUNIDADES INVISIBLES:
HACIA UN MARCO TEÓRICO PARA EL ESTUDIO DE LOS YUMANOS
DE BAJA CALIFORNIA¹



RESUMEN

Este artículo es una aproximación al proceso de construcción de redes sociales y etnicidad entre los indígenas yumanos de Baja California, México. A partir de su cuestionamiento a los enfoques tradicionales que reiteradamente han anunciado la extinción y asimilación de estos grupos, este artículo sugiere un nuevo marco teórico para el estudio de la supuesta disipación de estas poblaciones étnicamente diferenciadas. Conceptos centrales de esta propuesta teórica son los conceptos de *comunidad transnacional*, *hiperespacio* y *polibio*, los cuales según el autor, aplicados al trabajo de campo, pueden conducirnos a revelar las formas en que los yumanos permanecen comprometidos en la elaboración de nuevas formas de organización social y auto-referencia étnica, a través de la construcción de amplias redes sociales que incluyen (aunque no se limitan) a los grupos lingüísticamente relacionados que habitan en los Estados Unidos.

ABSTRACT

This paper focuses on the construction of social networks and ethnicity among the Yuman indigenous people of Baja California, Mexico. By questioning the traditional view of the Yumans as decimated and culturally assimilated groups, this paper suggests a new theoretical framework to approach the alleged dissipation of distinctive Yuman populations. Central concepts of this framework are the notions of *transnational community*, *hyperspace* and *polybian*. According to the author, these concepts applied to field-research may reveal how the Yumans remain engaged in the elaboration of new forms of social organization and ethnic self-references, through the construction of wide social networks that include (although it is not limited to) the linguistically-related groups living in the United States.

* INVESTIGADOR DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS DE LA UABC, CANDIDATO A DORTOR EN ANTROPOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD ESTATAL DE ARIZONA. Correo electrónico: everardo@faro.ens.uabc.mx

¹ Investigación en proceso. Proyecto financiado por el Fideicomiso para la Cultura México-EUA (Fidemexusa).

INTRODUCCIÓN

Tradicionalmente, los grupos indígenas que viven en el área geográfica que ha sido subsecuentemente llamada la Gran Chichimeca, Árido América, o la frontera México-Estados Unidos, han sido tratados de manera marginal por la antropología. De ser considerados sólo una serie de bandas salvajes, y técnicamente una serie de linajes nómadas de cazadores y recolectores, estos grupos arribaron al siglo XXI bajo dos consideraciones principales: 1) que se encuentran experimentando un dramático proceso de extinción, y/o 2) un inevitable proceso de asimilación cultural.

Partiendo de estas premisas, los indígenas de la frontera han sido los grandes ignorados por los estudiosos de los fenómenos relacionados con la presente era de transnacionalismo. Al final de los años setentas, los especialistas sobre frontera y migración empezaron a atender las experiencias migratorias de grupos procedentes de Meso América, África, o los países caribeños, ignorando a los grupos indígenas que habían establecido su residencia durante varios siglos en las inmediaciones de lo que hoy es la frontera México-Estados Unidos. Así, los argumentos sobre transnacionalismo que empezaron a generarse a partir de la existencia de múltiples procesos que trascienden las fronteras geográficas, políticas, y culturales, fueron elaborados con el estudio de experiencias migratorias de mixtecos, zapotecos, purépechas, maya-quiché, grupos no indígenas de Haití, Puerto Rico, Cuba, Granada, etcétera, pero no de los grupos que iniciaron de manera temprana la construcción de campos sociales sobre dichas fronteras: los cucapá, los yaqui, los tohono o'odham, los hia-ced o'odham, los kikapú, y particularmente, los yumanos de Baja California.

De esta manera, sobre la base de un reducido número de estudios de caso, la antropología transnacional ha arribado a tres generalizaciones centrales: 1) que el incremento de una migración multidireccional ha venido a cuestionar la noción tradicional de comunidad geográficamente delimitada y autocontenida (Basch, *et al.* 1994; Rouse, 1991); 2) que esta nueva migración multidireccional sin embargo, gravita alrededor de áreas geográficas con una elevada demanda de fuerza de trabajo, conocidas como ciudades globales (Sassen, 1998;

Chambers, 1994); 3) que en estas ciudades globales los inmigrantes tienden a recrear aspectos distintivos de su cultura, tal y como prácticas cooperativas y solidarias, a través de procesos de reterritorialización (Kearney, 1995) o barrialización (Vélez, 1996), que resultan en la creación de comunidades vástago (Chávez, 1990), nuevos escenarios étnicos (Appadurai, 1991) o *locis* culturales (Rouse, 1992).

Aunque las anteriores conclusiones pueden ser válidas para ciertos casos, y más concretamente para los casos hasta entonces estudiados, este artículo sostiene que el reanálisis de los grupos indígenas de la frontera desde el punto de vista de las nuevas perspectivas antropológicas, puede arrojar hallazgos interesantes. Tal y como lo afirma Michael Kearney (1995), considerando las nuevas elaboraciones sobre redes sociales, etnicidad y comunidad, los antropólogos pueden reevaluar los tradicionalmente llamados procesos de extinción indígena y asimilación cultural. Más aún, en mi opinión, al reorientar nuestro enfoque sobre los indígenas de la frontera, podremos reconocer, también, diferentes tipos de redes sociales y patrones migratorios, de aquellos regularmente discutidos en la moderna literatura antropológica.

Partiendo de esta consideración, y haciendo uso de las nociones de Michael Kearney (1996) sobre *hiperespacio y polibio*, este artículo sugiere un nuevo marco teórico para el estudio de los procesos observados entre los indígenas yumanos de Baja California en la última parte de este siglo. A través de la evaluación de las redes sociales y etnicidad de los yumanos, este artículo no sólo cuestiona las tradicionales nociones de extinción indígena y asimilación cultural, como procesos supuestamente experimentados por estos grupos indígenas, sino también, la supuesta tendencia de todo migrante a migrar hacia centros de contratación con una elevada demanda de fuerza de trabajo, y constituir así comunidades vástago perfectamente identificables. Otros aspectos que este artículo sostiene son: 1) que las comunidades yumanas, usualmente concebidas con una serie de características románticas, son invenciones ilusorias del Estado y los antropólogos clásicos; 2) que los yumanos de Baja California han resistido históricamente a esta forma tradicional de comunidad, a través del boicoteo a los proyectos indigenistas de orientación comunitaria, a través de la deconstrucción de estas comunidades inventadas como sitios de

residencia de las cabezas de linaje, y a través de la construcción de comunidades invisibles, elaboradas sobre la base de su propia organización social.

ANTECEDENTES

La familia etnolingüística yumana comprende aproximadamente quince grupos étnicos, distribuidos a lo largo de los desiertos de Baja California y Sonora, en México, y Arizona y California en los Estados Unidos. En Baja California, cinco de estos grupos étnicos han sido tradicionalmente asociados a ocho comunidades sedentarias conocidas como ejidos, las cuales se encuentran dispersas dentro de un área geográfica localizada entre los 30 grados latitud norte y la línea frontera México-Estados Unidos. Estos grupos y sus correspondientes comunidades son, los cucapá del Ejido El Mayor Indígena, situado en las márgenes del Río Colorado; los kiliwa del Ejido Arroyo de León en el Valle de la Trinidad, entre la Sierra de Juárez y la sierra de San Pedro Mártir; Los pai-pai de los ejidos Santa Catarina y San Isidoro, al suroeste de la Sierra de Juárez; los t'pai de los ejidos La Huerta y San Antonio Necua, al noroeste de la Sierra de Juárez; y los k'miai de los ejidos San José de la Zorra y Juntas de Nejí, al norte de la Sierra de Juárez.

Como lo habrá notado todo aquel que haya visitado alguna de estas comunidades, una de sus principales características es la desolación y la notable presencia de una población predominantemente de ancianos. El caso más extremo es seguramente el del ejido kiliwas, conocido también como Arroyo de León. En esta comunidad, lo primero que llama la atención es una iglesia blanca rodeada por cuatro pequeñas casas en medio de un desolado paraje lleno de piedras, entre las cuales se pierden distantes caseríos separados incluso por kilómetros, y una población visible de no más de 15 personas. Y es que en efecto, los asentamientos yumanos más poblados son los de Santa Catarina y La Huerta con apenas 169 y 142 habitantes respectivamente, seguidos por San Isidoro y San José de la Zorra, con 77 habitantes cada uno, y por último Arroyo de León con 33 indígenas. De esta manera, en total, la población que habita en éstos y el resto de los ocho ejidos indígenas, se compone de alrededor de 700 personas (Garduño, 1995).

Como resultado de estos signos de desolación proyectados por las comunidades yumanas, historiadores, sociólogos, antropólogos, e incluso biólogos, han abonado la idea de extinción indígena a través de distintas hipótesis. Para algunos, la extinción de los yumanos sólo representa la última parte de un proceso continuo que ha tenido lugar de los siglos XVII al XX, y de sur al norte de Baja California, e iniciada como resultado de la introducción de enfermedades epidémicas por los europeos (viruela, sarampión, sífilis, tuberculosis y tifoidea) (Aschmann, 1959; Martínez, 1991; León-Portilla, 1983; Dieguet, 1978). Parte de esta conclusión descansa generalmente sobre la siguiente información histórica. En 1772, se dice que el misionero jesuita Juan Jacobo Baegert (1942) estimó que la población indígena al momento de arribar los colonizadores españoles, ascendía a 50,000 individuos que habitaban desde el Cabo San Lucas al Río Colorado. Esta población se encontraba compuesta por 17 grupos étnicos diferentes y cuatro familias etnolingüísticas: pericú, guaycura, yumano-peninsular (o cochimi) y los yumanos del norte (León-Portilla, 1983). En el siglo XIX, sin embargo, se dice que los sacerdotes dominicos no encontraron ningún pericú ni guaycura viviendo en su territorio tradicional localizado hacia el sur de la península de Baja California, sino solamente cerca de 10,000 cochimís y yumanos viviendo hacia el norte (Massey, 1949; Meigs, 1970; Cook, 1937). Más aún, hacia el final del periodo misional, el general Luis E. Torres, jefe político y militar en el Distrito Norte de Baja California registró una población de 4 424 hablantes de lengua yumana, viviendo en las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, y en las inmediaciones del Río Colorado (Martínez, 1985). Finalmente, del primer tercio del presente siglo a la actualidad, geógrafos, etnógrafos e instituciones oficiales, han sugerido que menos de 1000 indígenas, pertenecientes solamente a una familia etnolingüística y distribuidos entre cinco grupos étnicos, han sobrevivido al proceso de colonización, habitando exclusivamente en la parte norte de la península de Baja California (Meigs, 1939; INAH, 1972, 1978; INI, 1982, 1991).

Otros autores, por su parte, han sugerido otro tipo de hipótesis ciertamente creativas, que ubican las causas de dicha extinción hacia el siglo XX. Por ejemplo, destacando la elevada presencia de ancianos dentro de las comunidades indígenas, ha sido sugerido que la supuesta

extinción indígena obedece a factores opuestos al de mortalidad. Algunos han planteado, por ejemplo, que la alteración en el estilo de vida tradicional de estos grupos ha producido un cambio dramático en el consumo de un agave que abunda en la región y que se conoce con el nombre de palmilla, el cual posee cualidades anticonceptivas (Zárate y Cortez, comunicación personal). Otros han argumentado que debido al despojo territorial, estos grupos han experimentado una pérdida de su conciencia de procreación y han empezado a practicar una especie de “etno-suicidio”. De acuerdo con esta hipótesis, la presencia de grupos indígenas empezó a declinar cuando adquirieron conciencia de que habían perdido el bien heredable más valioso que tenían: su territorio tradicional (Ochoa, 1979). Una tercer y más sofisticada explicación que involucra una variedad de factores, es la expuesta por Miguel León-Portilla. Este historiador argumenta que los misioneros, al concentrar a aquellas bandas seminómadas en “cóngragas” o centros misionales, alteraron su milenaria adaptación al medio ambiente natural, y que una vez que este equilibrio fue alterado, estos indígenas empezaron a experimentar una serie de traumas culturales psicológicos y hasta biológicos. El resultado de este proceso, según León-Portilla, fue la absorción del grupo por la vía del mestizaje, o más frecuentemente a través de la muerte de sus miembros (León-Portilla, 1985). Finalmente, Hinton y Owen (1957) han planteado que estos indígenas, mas que un proceso de extinción, empezaron a experimentar un proceso de proletarianización a principios del siglo veinte, con su incorporación al desarrollo capitalista regional como vaqueros, mineros y jornaleros, y como consecuencia, esta proletarianización condujo a la detribalización-asimilación de los yumanos, al ser subsumidos bajo la cultura del vaquero.

No obstante lo sugerente de todas estas hipótesis, su exactitud es cuestionable. Primero, la idea de un proceso de extinción continuo iniciado en la época misional, no puede aplicarse al fenómeno observado entre la población indígena del norte de Baja California, porque nada nos dice acerca de lo ocurrido en el siglo XX con aquellos que sobrevivieron a las enfermedades epidémicas. Más aún, tal y como lo comprobó Roger Owen en los años cincuenta, la construcción de accesos y caminos rurales hizo posible la introducción de la medicina

moderna a las áreas indígenas, y como consecuencia, la elevada mortandad resultado de las enfermedades epidémicas disminuyó importantemente entre estas poblaciones. De hecho Roger Owen (1959) encontró en 1958, que las condiciones sanitarias de los alimentos y el agua dentro del territorio indígena eran excelentes, por lo que el cuadro de morbi-mortalidad era similar al observado en las áreas no indígenas. Con respecto a la hipótesis sobre la palmilla, podemos decir que no existe evidencia científica que confirme las cualidades anticonceptivas de esta planta, y que la mayoría de mis informantes han desacreditado esta teoría al afirmar que, pese a que sus abuelos y padres fueron asiduos consumidores de este agave, sus familias estuvieron compuestas por numerosos descendientes. Por otra parte, la teoría sobre etnosuicidio cayó por sí sola cuando extensas áreas de tierra fueron reconocidas legalmente como territorio indígena, y aún así, el supuesto descenso demográfico indígena continuó: como se hizo mención anteriormente, la población indígena en esta área cayó de 4,000 a 1,000 individuos a la vuelta del siglo XIX y de 1,000 a 700 personas en el siglo XX. Por último, aun cuando estoy de acuerdo en el hecho de que estas comunidades indígenas iniciaron un proceso de proletarización a principios del siglo XX, cuestionaría el que este proceso esté conduciendo a una asimilación cultural generalizada. Como será discutido en la siguiente sección, el indicador observado por los antropólogos transculturales como signo de extinción y asimilación, es simplemente el desvanecimiento de entidades que nunca han existido realmente. En mi opinión, las comunidades yumanas nunca han sido unidades sedentarias, cooperativas ni agrícolas como se ha creído, sino que su concepción con estas características, obedece a una invención ideológica del Estado y los antropólogos, que ha sido históricamente boicoteada por los mismos indígenas.

LAS COMUNIDADES INVENTADAS Y SU DECONSTRUCCIÓN

Los teóricos del transnacionalismo han señalado críticamente, que la antropología ha trabajado tradicionalmente con la noción de comunidad entendida como una entidad espacial y culturalmente delimitada (Varese, 1994; Chávez, 1992; Rouse, 1991; Kearney, 1991). De acuerdo

con estos autores, las bases de dicha noción fueron elaboradas en principio por la antropología colonial, la cual estableció como característica inherente a toda comunidad su localización geográfica claramente diferenciada. Posteriormente, en los años sesenta, sobre esta noción fue desarrollado el concepto de comunidades corporadas y autocontenidas, portadoras de una cultura e identidad étnica específica, y con una serie de características entre las cuales destaca la igualdad social y la solidaridad. Ejemplos de esta noción pueden encontrarse, primero, en las elaboraciones de Eric Wolf (1957), en las que se afirma que “la cohesión social comunitaria” es característica central de un “orden social tradicional”; un segundo ejemplo puede ser encontrado en la afirmación de Seton-Watson (1997), en el sentido de que además de su delimitación geográfica, la comunidad se caracteriza por su sentido de solidaridad, la existencia de una cultura común y una conciencia comunal entre sus miembros.

En la actualidad, sin embargo, esta noción de comunidad ha sido cuestionada por los especialistas. Por una parte, atendiendo la creciente movilidad transnacional y multidireccional que caracteriza a la era post-colonial, estos teóricos han revelado la existencia de poblaciones extremadamente dispersas que a pesar de esto, continúan reproduciendo sus lazos sociales por encima incluso de las fronteras políticas (Basch, *et al.*, 1994; Rouse, 1991). Por otra parte, estos teóricos han empezado a cuestionar también, las esencialistas descripciones antropológicas de comunidades indígenas carentes de procesos de diferenciación interna y enmarcadas en una lógica social de romántica reciprocidad. Stefano Varese (1994) y Frank Cancian (1992) señalan, por ejemplo, que el sistema de cargos y el llamado *gasto cívico-ceremonial*, tradicionalmente concebidos como mecanismos que impiden la formación de clases sociales y grupos al interior de las fronteras comunitarias, necesitan ser reanalizados a la luz del nuevo contexto social global, del cual estas comunidades indígenas son inevitablemente parte. De acuerdo con Cancian, la intensa movilidad social que en la actualidad experimentan estas comunidades, ha disparado procesos de diferenciación interna y reducido el estatus del sistema de cargos, al tiempo que ha incrementado la incidencia de conflictos intracomunitarios y puesto en crisis el antiguo concepto de comunidad. Más aún, en

referencia al concepto tradicional de estado nación como una comunidad, Benedict Anderson (1991) afirma que aquellas nociones de camaradería horizontal comunitaria, solidaridad y homogeneidad cultural, son características que existen sólo en la mente de los miembros de esas comunidades, quienes en realidad viven en un medio pletórico de desigualdades y explotación. Con esta consideración, Benedict concluye que las comunidades románticamente construidas en la mente de los individuos, más que ser sociedades tangibles, son *comunidades imaginadas*.

En mi opinión, mucho antes de que tuvieran lugar entre los académicos estos cuestionamientos a las formas tradicionales de comunidad, la acción social de los yumanos había ya inaugurado formas de resistencia a ellas. Por esta razón, y considerando que la idea de comunidades sedentarias y solidarias nunca ha existido entre estos grupos, ni siquiera en la imaginación de sus miembros, me parece que el concepto de comunidades inventadas describiría mejor el caso de sus comunidades, que el concepto de Anderson. De hecho, tomando en cuenta las descripciones provistas por los misioneros españoles (Baegert, 1794; Venegas, 1739) y los pioneros en la etnografía de Baja California (Aschmann, 1959; Meigs, 1939), los yumanos precolombinos lejos de vivir en este tipo de comunidades, se encontraban organizados en lo que Evans-Pritchard (1956) define como un sistema de linajes segmentarios. Esto es, en una serie de pequeños grupos dispersos, cazadores, recolectores, semihostiles entre ellos, y con una multifragmentada autoridad patriarcal, que a pesar de sus lazos de parentesco, culturales y lingüísticos, observaban una elevada competencia por los escasos recursos del desierto. Incluso, debido a esta elevada competencia, los yumanos nunca desarrollaron un sistema de cargos ni un sistema cívico-ceremonial, y se encontraban migrando a lo largo de un territorio conocido ahora como el suroeste estadounidense y el noroeste mexicano, o más allá de esta limitada área. Tal y como lo han comprobado las evidencias arqueológicas, esta intensa movilidad condujo a estos grupos a desarrollar un regular contacto con la cultura paquimé, los pima, pápago, e incluso con los dené de la región montañosa de la Columbia Británica en Canadá.²

Como es sabido, a pesar de los subsecuentes esfuerzos de los misioneros europeos y del gobierno mexicano por transformar a estos

grupos en pueblos indios, los yumanos llegaron al final del siglo XIX manteniendo su movilidad. Después de que las actividades misionales fueron clausuradas, David Golbaum (1984) inspeccionó el territorio indígena del norte de Baja California, y encontró que sólo unos cuantos linajes habían permanecido en los sitios misionales, viviendo en una serie de pequeños e inestables caseríos. De acuerdo con este explorador, debido a que la mayoría de la población nativa se había reagrupado en pequeñas bandas y retornado a su vida de tipo nómada, sólo habían quedado ruinas de las antiguas misiones: canales, cisternas y presas para irrigar la tierra, unas cuantas casas de adobe con techos de ramas, e incluso cuevas, en donde sólo alrededor de cien personas sobrevivían practicando las actividades aprendidas de los misioneros y sus propias estrategias de supervivencia. Según Golbaum, estos indígenas practicaban una agricultura a pequeña escala, criaban animales y elaboraban objetos de piel, pero también, en su mayoría, cazaban animales y recolectaban plantas y miel silvestres, pescaban y manufacturaban sus tradicionales objetos de cordelería, cestería y cerámica (Golbaum, 1984). Más aún, dado que el establecimiento de la nueva frontera en 1848 no afectó inmediatamente sus regulares desplazamientos, los yumanos arribaron al siglo XX como grupos observando una intensa movilidad, ahora transfronteriza. Tal y como lo expresa Delfina Cuero, en esta circunstancia, los indígenas pudieron seguir cruzando la línea fronteriza sin restricciones durante los primeros años, siendo usual que miembros de familias localizadas en ambos lados de la frontera se visitaran, asistieran a ceremonias, acudieran a recolectar bellota y piñón, e incluso, cambiaran su residencia en cualquier dirección. Posteriormente, con el incremento de la presencia de mineros y rancheros atraídos por la fiebre del oro en California, la movilidad de estos indígenas adquirió una dirección norte-sur, al encontrar en Baja California un “refugio natural” para continuar reproduciendo su tradicional forma de vida. Como lo afirma Florence Shipeck con referencia específica a los k'miai,

² Al respecto, Meigs (1970) habla de las capas ceremoniales elaboradas con cabello humano, empleadas tanto por los kiliwa y cochimi de Baja California, y los dené de Canadá.

...en el pasado ellos [los indígenas] se desplazaban libremente a lo largo del territorio K'miai para asistir a funerales, ceremonias, e ir en las estaciones apropiadas a los eventos colectivos de recolección de alimentos. Ellos no sabían nada de la frontera internacional que disectaba su territorio justamente a la mitad. Ellos solamente sabían que la existencia indígena aún continuaba hacia el sur de su territorio (1968:11).

Años más tarde, sin embargo, debido a la expansión capitalista en Baja California, ese territorio dejó de ser tal refugio natural para los yumanos, y su movilidad adquirió una dirección sur-norte, al empezar a comerciar productos obtenidos de su actividad cazadora y recolectora en el lado mexicano, con los yumanos reducidos en reservaciones indígenas en Estados Unidos (Hinton y Owen, 1957).

Sumado a la persistencia de su movilidad, y a pesar de los subsecuentes esfuerzos de agentes externos por imponer una autoridad central entre los yumanos, el sistema de linajes segmentario continuó existiendo. Como es de conocimiento común, los misioneros insistieron en construir una estructura de autoridad jerárquica y centralizada entre estos grupos indígenas, a través del nombramiento de gobernadores, mayores, capitanes y generales, sin embargo, los indígenas reaccionaron con cuestionamientos muchas veces mordaces a la imposición de esta estructura, como lo ilustra el siguiente testimonio del Padre Garcés de San Bernardino de los Opas:

También les propuse a los viejos juntasen la gente para que el señor comandante eligiese entre ellos, en nombre del rey, un gobernador y alcaldes, a lo que me respondió un viejo muy serio estas palabras: 'mira, el justicia es para castigar lo malo, y no siendo nosotros malos, ¿para qué es la justicia?' (Ochoa, 1976: 18).

Más aún, como lo explica Meigs (1939), aun cuando los yumanos llegaron a adoptar con el paso del tiempo esta estructura de autoridad, los indígenas rara vez le otorgaron poder al interior del grupo. Dado que la autoridad legitimada continuaba descansando en la cabeza de

linaje, las autoridades nombradas necesariamente representaban específicamente a una de estas unidades, y por eso, su autoridad nunca pudo ser desarrollada como un poder central y legitimado por el resto de la población, menos aun por aquellos que pertenecían a linajes enemigos.

Finalmente, la persistencia de este sistema fragmentado durante el periodo post-misional, llegó a ser evidente en los eventos históricos de 1911, cuando las fuerzas revolucionarias invadieron Baja California. Como lo explica Owen (1963), al atravesar los magonistas el territorio yumano, los pai-pai de los linajes Kulwat, Wuatch y Xamwlch, y prácticamente toda la tribu kiliwa se les unieron. Sin embargo, los t'pai de los linajes Koa'l, Miakwas y Quashaqsh, y los kiliwa del linaje Japi-Pakawás, fueron reclutados por las tropas federales para combatir en contra de los magonistas. Como este autor lo ha destacado, la afiliación de estos linajes a uno u otro bando no obedecía a convicciones políticas propias, sino a una larga historia de otro tipo de conflictos entre ellos. Owen argumenta que previo al arribo de los magonistas, estos dos grupos de linajes habían protagonizado una serie de desacuerdos debido a la ocurrencia de varias muertes, adjudicadas a la presencia de un chamán diabólico. Por esta razón, con el arribo de los invasores, estos grupos vieron la oportunidad de adquirir rifles y municiones, aliándose a alguna de las facciones en conflicto, y dar rienda suelta a sus tensiones.

No obstante la persistencia de la intensa movilidad yumana y de su organización segmentaria, la reforma agraria en México impuso sobre estos grupos la noción de ejido, y por medio de esta acción las comunidades yumanas fueron oficialmente inventadas en 1935. Con el argumento de facilitar la aplicación de las políticas indigenistas y llevar a cabo una mejor distribución de la tierra y los beneficios sociales, el gobierno indujo a estos indígenas a definir su residencia en alguna de las comunidades indígenas creadas en Baja California. Desde entonces, aquellos que permanecieron sin afiliación específica a alguno de estos asentamientos, empezaron a perder tangibilidad para efecto de las políticas indigenistas oficiales, que desde entonces dirigieron todos sus esfuerzos a fortalecer la ya mencionada noción idealizada de comunidad, que incluía la supuesta organización colectiva de los

pueblos agrícolas mesoamericanos. Así, en un intento por imprimir estas características a los asentamientos creados, el Instituto Nacional Indigenista (INI) en Baja California, empezó a destinar el noventa por ciento de sus recursos a la promoción de cooperativas agrícolas y ganaderas en estas comunidades (INI, 1986). A partir de entonces, los yumanos han sido vistos como indígenas comunitarios que viven asociados a alguno de estos ejidos sedentarios, observando una supuesta camaradería horizontal.

Sin embargo, la falta de éxito de las cooperativas, su patrón de asentamiento, la ausencia de una autoridad central, y sobre todo el éxodo masivo, contradicen la existencia real de dichas comunidades indígenas, en su concepción original. Al respecto, se debe reconocer, primero, que en estos ejidos la mayoría de los proyectos cooperativos han fracasado, y como evidencia de ello podemos mencionar los casos de las cooperativas productoras de miel y jojoba, y la práctica agrícola. En el primer caso, se trata de un proyecto echado a andar a iniciativa del INI y el Programa Integral para el Desarrollo Rural en 1979, el cual tenía por objetivo desarrollar cooperativas productoras de miel, considerando que ésta era una de las actividades más antiguas desarrolladas por los yumanos. Como parte de este proyecto, a cada comunidad le fue otorgada infraestructura y apoyo técnico y financiero; sin embargo, de acuerdo con los técnicos del INI, la negligencia de los participantes en esta cooperativa a trabajar en equipo, resultó en la ausencia de una adecuada irrigación de los panales y finalmente en su muerte. Desde entonces, la infraestructura de estas cooperativas se encuentra en ruinas y abandonada.

El segundo ejemplo se trata del proyecto de producción de jojoba en 1984. Tomando en cuenta la abundancia de este arbusto en las tierras indígenas, así como su elevada demanda en los Estados Unidos, el INI intentó crear invernaderos de jojoba operados por cooperativas indígenas. Consecuentemente, la banca gubernamental otorgó apoyo financiero, y una moderna infraestructura fue establecida en cada comunidad para la domesticación de esta planta. Un equipo de agrónomos y administradores fue enviado de la ciudad de México para apoyar al programa, y se contrataron antropólogos para estimular y orientar a los yumanos a través de métodos audiovisuales, sobre como

trabajar en cooperativas. Sin embargo, la escasa participación de la gente en este tipo de empresa, hizo imposible que este programa obtuviera los resultados deseados. Conflictos entre el equipo del INI y los indígenas aparecieron, la infraestructura permaneció en abandono, y partes del equipo y las reproductoras de video que habían sido traídas, por aquéllos que habían planeado románticamente el desarrollo de cooperativas en estas comunidades, fueron hurtadas (Domínguez, comunicación personal).

Finalmente, una tercer evidencia de estos constantes boicoteos a los proyectos cooperativos del INI, es el hecho de que no más del 30% de la población nativa cultiva la tierra (Garduño, 1995). De acuerdo al INI (1986) esto se debe otra vez a la ausencia de cooperación entre las diferentes familias, la resistencia a trabajar en equipo, y a que las familias indígenas han utilizado para propósitos diferentes los recursos obtenidos de fuentes gubernamentales para el cultivo de la tierra y la crianza de animales.

Un segundo factor que contradice la existencia de comunidades bajo su concepción tradicional entre los yumanos, es el patrón de asentamiento de sus ejidos. Quienes hayan visitado alguna vez una de estas comunidades, habrán notado que lejos de constituir pueblos compactos al interior de una determinada área geográfica, estos asentamientos poseen un patrón extremadamente disperso, con caseríos separados incluso por kilómetros.

En mi opinión, este patrón de asentamiento no es casual, sino que obedece a cierta lógica, vinculada a la persistencia del sistema de linajes segmentario. Por ejemplo, dentro del territorio kiliwa existen básicamente dos caseríos separados aproximadamente por 7 kilómetros; un caserío pertenece a la familia Espinoza, asociada al linaje *Japokel-k(a)wa* (Hombres del Valle), mientras que el otro pertenece a la familia Uchurte, asociada al linaje Chihuulinomitai (Hombres del Arroyo del Gato Grande). Como quedó en evidencia en un proyecto comunitario de 1975, los indígenas yumanos están conscientes del carácter segmentario de sus asentamientos. En dicho año, el INI, en conjunto con otros organismos gubernamentales, intentó echar a andar un programa de autoconstrucción de vivienda en estas comunidades. Mientras que estos organismos otorgaban gratuitamente el material necesario para la

construcción, los indígenas debían proveer la fuerza de trabajo para construir sus propias casas. El plan gubernamental incluía, sin embargo, que las casas fueran construidas siguiendo un patrón de asentamiento compacto, con el fin de facilitar la introducción de servicios a la comunidad. La resistencia de los indígenas a participar en el programa fue evidente, y su argumento central puede resumirse en los siguientes testimonios:

Qué vamos a hacer viviendo todos juntos? Nada; hay mucha tierra y muchos problemas entre nosotros (Cañedo, comunicación personal).

Cuando nos dieron las casas querían que viviéramos cerca uno del otro, pero no; muchos de nosotros tenemos esta costumbre; por lo menos yo soy feliz de vivir lejos de los demás, de esta manera se vive mejor. Viviendo todos apretados hay muchos pleitos (Vega, comunicación personal).

Por otra parte, el tercer factor que cuestiona la existencia real de comunidades yumanas es la ausencia de una autoridad central legitimada. Con la invención de los ejidos indígenas, se instituyó la figura del comisariado ejidal, reconocido oficialmente como la autoridad central que representa al conjunto de la comunidad en asuntos agrarios. Posteriormente, en los años setenta, bajo una orientación reformista del indigenismo, el gobierno mexicano instituyó el llamado Consejo Supremo de los Pueblos Indígenas, para lo cual promovió el nombramiento de jefes supremos que representaran a cada etnia en la organización nacional. De esta manera, una nueva figura de autoridad (también con supuestas funciones centrales) fue introducida al interior de las comunidades yumanas. Desde entonces, en lugar de tener una sola supuesta autoridad central por comunidad, estos indígenas llegaron a tener hasta tres que competían por el liderazgo de los distintos grupos: los generales o capitanes introducidos por los misioneros, el comisariado ejidal introducido por la Reforma Agraria, y el jefe supremo introducido durante los años setenta. Dado que dichas

autoridades podían llegar a pertenecer hasta a tres linajes diferentes, éstas nunca llegaban a ser vistas como agentes neutrales dentro de su comunidad; por el contrario, la suspicacia sobre sus acciones empezó a ser algo común entre los miembros de los demás linajes, quienes desde entonces empezaron a dar por sentado que estos líderes utilizan su posición para obtener el control de los recursos gubernamentales dirigidos hacia el ejido, para beneficiar a sus respectivas familias. Más aún, tal y como lo señalaba Owen en 1959, a pesar de que estas tres instancias de autoridad eran democráticamente electas, ninguna de ellas llegó a poseer el prestigio, el poder real y efectivo, que las cabezas de linaje aún poseen en estas comunidades inventadas.

Finalmente, una indiscutible evidencia del fracaso de estas comunidades, es su incapacidad de retener a la mayoría de la población para la que fueron creadas. Ciertamente es difícil establecer un censo de aquella población indígena residente fuera de estos territorios ejidales, sin embargo, a través de mis actividades de trabajo de campo he podido constatar que por lo menos 750 personas pertenecientes a estos grupos y cuya edad oscila entre los 15 y los 50 años, vive fuera de ellos. Esto significa dos cosas, primero, que el mismo volumen de población residente al interior de estos ejidos, no se encuentra asociado permanentemente a alguna de las comunidades indígenas existentes, y dos, que en las comunidades inventadas residen principalmente los más ancianos, es decir, las cabezas de linaje. De alguna manera, estos dos hechos explican por qué, investigaciones previas han observado una población predominantemente anciana al interior de estas comunidades, concluyendo que en ellas se está dando una dramática caída en su tasa de fecundidad, y por lo tanto un proceso de extinción indígena. Sin embargo, como se ha discutido hasta aquí, las comunidades yumanas en Baja California son sólo una ilusoria invención, y por lo tanto, es un error deducir que los indígenas yumanos se encuentran experimentando procesos de extinción y asimilación cultural a través de la disipación de dicha invención. Más aún, emplear esta invención para propósitos de investigación o para la toma de decisiones en la política indigenista, oscurece la existencia de segmentos dispersos de la población yumana que continúan manteniendo sus vínculos sociales y los elementos básicos de su organización social,

lejos de estas comunidades. En la siguiente sección se argumenta el hecho de que los yumanos han reinterpretado el oscurecimiento (intencional o no) de su presencia, para desarrollar la construcción de comunidades que aparecen invisibles ante los ojos de los antropólogos tradicionales y los agentes del gobierno, pero que son perfectamente tangibles para los mismos indígenas.

LAS COMUNIDADES INVISIBLES

Tradicionalmente, la persistencia de un grupo étnico ha sido asociada a la existencia de poblaciones geográficamente identificadas y con patrones culturales de carácter distintivo (exóticos). Consecuentemente, la dispersión de estas poblaciones y la disipación de estos patrones supuestamente preexistentes, han sido relacionadas a la noción de asimilación cultural o mestizaje. En esta sección se sostiene, sin embargo, que los yumanos de Baja California son invisibles ante esta obsoleta y tradicional perspectiva etnográfica, pero étnicamente persistentes si empleamos las nociones de hiper espacio y auto diferenciación étnica: así, desde una perspectiva interna, los yumanos constituyen comunidades invisibles que contradicen las construcciones hegemónicas impuestas.

Durante los años sesenta y setenta, la idea de comunidades autocontenidas condujo a los antropólogos a establecer un “inevitable” vínculo entre dispersión, integración económica a la economía capitalista, y asimilación cultural. Desde esta perspectiva, se llegó a la conclusión de que aquellos grupos con preexistentes economías basadas en actividades dispersas e individuales (como las de los yumanos), se encontraban más proclives a experimentar tal asimilación, que aquellos con preexistentes economías basadas en actividades colectivas. Ejemplo de esta perspectiva es el estudio comparativo realizado por Murphy y Stewart, sobre los mundurucu del Brasil y los algonkianos del noreste de Canadá; en este estudio los autores concluyen que en una situación de contacto cultural e integración capitalista, la estructura de la cultura nativa perteneciente a una sociedad no estratificada, y cuyos miembros sobreviven de la recolección individual de productos silvestres

encontrados en una extensa distribución, tiene más posibilidades de ser destruida (Murphy y Stewart, 1977:178).

Al final de los años ochenta, la noción de comunidades geográfica y culturalmente delimitadas fue seriamente cuestionada, pero finalmente, el análisis social continuó estando centrado en unidades de población geográficamente localizadas y distinguibles. Tal y como lo señalan los teóricos del transnacionalismo (Gupta y Ferguson, 1992; Richmond, 1988; Georges, 1990), la intensificación de la migración transnacional ha conducido a los antropólogos a poner más atención en la construcción de redes sociales como un método clave para evaluar el persistente sentido de comunidad entre aquellas poblaciones dispersas a lo largo de dos o más naciones. Sin embargo, tal y como lo reconoce Kearney (1996), en estas nuevas elaboraciones, las redes sociales fueron asumidas como mecanismos de interacción cara a cara en lugares específicos y como medios para aumentar la dimensión de los espacios, a través de los cuales la gente migra. De esta manera, si durante las décadas de 1970 y 1980 se hablaba de comunidades expulsoras y receptoras (Stahl, 1988; Cornelius, 1987-1990; Bustamante, 1989), durante los años noventa los nuevos lugares específicos llegaron a ser las comunidades vástago, resultado de la tendencia a la concentración, o a la construcción de barrios de migrantes en las zonas de destino. Para Leo Chávez (1990), estas comunidades vástago pueden ser definidas como entidades territorialmente localizadas, establecidas por amplias redes sociales entre familiares y amigos, así como por nuevas relaciones creadas en el nuevo lugar de asentamiento, con el fin de proveer al migrante de apoyo estratégico para su desenvolvimiento. Así, dado que estas comunidades vástago implican la existencia de altas concentraciones de gente, su localización se da principalmente en áreas con una elevada demanda de fuerza de trabajo. Más aún, dado que los habitantes de estas comunidades vástago se encuentran asociados por lealtades étnicas, éstas constituyen compactos asentamientos culturalmente distinguibles.

Recientemente, Kearney (1996) ha sugerido sin embargo, que la actual experiencia migratoria se caracteriza por la construcción de hiper espacios difícilmente visibles. De acuerdo con este autor, una red social debe entenderse hoy día como un componente de la comunicación en

la cual el elemento humano puede ser potencializado por avances electrónicos, que disuelven las fronteras espaciales. Desde esta perspectiva, una red social no solamente facilita la migración de seres humanos sino también de signos y otros valores que se desplazan a través de un espacio sin polos y centros territorialmente tangibles. De esta manera, Kearney argumenta que la morfología de una red social constituida en hiper espacio es la de una amiba, es decir, la de una criatura con una compleja diferenciación interna, pero sin células visibles ni órganos que correspondan a los componentes sociales de una comunidad corporada; de esta manera también, un hiper espacio, como la amiba, puede extenderse en cualquier y hacia toda dirección (1996:125).

Desde mi punto de vista, esto es exactamente lo que está sucediendo con los grupos yumanos: La construcción de un hiper espacio a través del cual simultáneamente reproducen y trascienden a su sistema segmentario, con la finalidad de generar comunidades invisibles. Debido a la persistencia de su sistema de linajes, los indígenas yumanos que viven fuera de los territorios ejidales no tienden a integrar visibles asentamientos compactos o comunidades vástago, como lo hace la mayoría de los grupos migrantes estudiados hasta ahora. En primer lugar, la evidencia obtenida de poblaciones con antecedentes de economías cazadoras y recolectoras, nos indica que su tasa de natalidad se reduce a un descendiente cada tres o cuatro años (Symons, 1979). Por esta razón, el tamaño de las poblaciones yumanas nunca será semejante al tamaño de las poblaciones de aquellos grupos indígenas de tradición sedentaria y agrícola como los mixtecos o zapotecos. En segundo lugar, la movilidad de los yumanos continúa estando limitada a pequeños grupos de apenas tres o cuatro personas, que se mantienen observando una movilidad constante a lo largo de veinticinco destinos diferentes, que no necesariamente poseen una elevada demanda de fuerza de trabajo. De hecho, lejos de migrar hacia las áreas industriales y urbanas, como Tijuana o Chicago, o a los lugares con una intensa actividad agrícola, como San Quintín o a los valles agrícolas de California, los yumanos se desplazan básicamente a lo largo de pequeños ranchos ganaderos, dispersos en las montañas de la Sierra de Juárez o San Pedro Mártir, y las reservas indígenas localizadas en las inmediaciones de Campo, Viejas, Cuyamaca, etcétera, en California.

Por esta razón, a diferencia de lo que ocurre con los grupos sedentarios y agrícolas, los yumanos que viven al exterior de los ejidos indígenas tienden a permanecer dispersos e invisibles.

Sin embargo, pese a su invisibilidad, es evidente la persistencia de la unidad básica de la organización social yumana fuera de las comunidades indígenas. Tal y como lo ha demostrado Florence Shipeck (1968), dado que los nombres de los linajes indígenas fueron transformados en apellidos con una cercana pronunciación en español, aún es posible identificar que los Kwal son los Cuero, los Ae,sun son los Osuna, los X.tam son los Tambo, etcétera. Por otra parte, es también evidente que estos linajes, con presencia fuera y dentro de los ejidos indígenas, se encuentran vinculados a través de relaciones de parentesco y amistad, constituyendo canales de información que les permiten actualizar permanentemente su catálogo de oportunidades de empleo, de asistencia médica gratuita, o tener conocimiento acerca de la celebración de eventos tales como rodeos o los periódicos y ahora transnacionales Pow-Wows o Kuri-Kuris, que son organizados ya sea en California, Arizona, o Baja California. De esta manera, aunque la organización básica de los yumanos es el sistema segmentario, estos indígenas se encuentran actualmente comprometidos en la construcción de comunidades indígenas transnacionales que son socialmente ilimitadas y dispersas, a través de espacios sin ejes reconocibles, o como diría Kearney, a través de un hiper espacio que no se encuentra anclado en un sitio específico.

Pero, de que tipo de invisibilidad estamos hablando aquí. Para precisar este concepto, echemos un vistazo a las elaboraciones más tempranas al respecto. En los años sesenta, Abner Cohen (1969) desarrolló la noción de organizaciones invisibles, la cual sin embargo, relacionó de manera poco afortunada al concepto de distintividad cultural y a la noción de restrictividad ocupacional. A través de un análisis comparativo sobre los procesos experimentados por los hausa y los ibo, al migrar hacia Ibadán, Nigeria, este autor concluyó que el primero de los grupos había sido capaz de construir organizaciones invisibles, al adaptar su estructura tradicional a los requerimientos organizacionales de una actividad económica específica: el comercio a larga distancia, entre la sabana y la región boscosa. Por el contrario, Cohen observó que los ibos habían empezado a experimentar la erosión

de su organización tradicional, inducida por un proceso de diferenciación ocupacional, al contratarse como mecánicos, dependientes, trabajadores de imprenta, profesores y empleados de todo tipo. De esta manera, este autor concluye que mientras que los hausa habían sido capaces de preservar su distintividad y profundizar su identidad y “exclusividad cultural”, a través de ajustar sus vidas a las actividades de un particular nicho económico, la distintividad y la identificación étnicas de los ibos había sido severamente debilitada, o hechas innecesarias ante su nueva situación ocupacional y de clase; lo cual vino a disolver definitivamente las fronteras étnico-culturales de este último grupo. Así, el tipo de invisibilidad discutida por Cohen, en el caso de las organizaciones étnicas de los hausa, resultó ser no del todo *invisible*, al relacionar la persistencia étnica con la noción de *distintividad* cultural.

Una noción diferente de invisibilidad, elaborada en reacción a la anterior perspectiva transcultural, es la sugerida por Kearney en los años ochenta, al hablar de “la mano invisible y el hecho visible”. En referencia a la existencia de redes articuladoras de migrantes, este autor contradujo la supuesta relación que previamente se había establecido entre restrictividad ocupacional, persistencia de la estructura de grupo, y etnicidad. De acuerdo con Kearney, estas redes conducen a los individuos hacia fuera de sus comunidades de origen, al tiempo que les permiten desplazarse y mantener los nexos a lo largo de diversos tipos de espacios, rurales, urbanos o suburbanos, en donde los migrantes experimentan una completa o parcial proletarianización, o sobreviven ocupándose en diversas actividades que incluyen los sectores informales de la economía. Diez años más tarde (1996), Kearney consolidó esta idea con su noción del *polibio*, el cual, en contraste a los organismos que se han adaptado a vivir en un solo medio físico, o a los anfibios, que sobreviven en dos medios diferentes, constituye un tipo de migrante que ha llegado a adaptarse a una gran diversidad de medios sociales, reestructurando permanentemente su etnicidad, en relación al contexto socio-cultural en que se encuentre. Así, el polibio trasciende las dualidades tradicionales de urbano-rural, nacional-internacional, proletario-campesino, o indígena-no indígena, y subvierte la noción de identidades monolíticas, estáticas y visibles (Kearney, 1996: 142).

En mi opinión los indios yumanos de Baja California constituyen un buen ejemplo de lo que son los polibios, ya que lejos de concentrarse trabajando sólo en un nicho económico, tienden a diversificar sus ocupaciones, adaptando su estructura y etnicidad a esta dinámica. De la muestra estudiada en anteriores investigaciones, el 44% se encuentran ciertamente trabajando como vaqueros, pero el 20% desempeña tareas como trabajadores agrícolas, otro 20% como empacadores de atún, un 4.5% como ladrilleros, y un 2.5% como pescadores. Así, en lugar de ocupar un mismo segmento ocupacional, los yumanos se ocupan en diferentes posiciones dentro de la nueva estratificación social, y a pesar de experimentar esta diferenciación social, como ha sido explicado anteriormente, su sistema segmentario ha persistido. Por otra parte, dado su permanente transcurrir a lo largo de diversos escenarios étnico-culturales, y consecuentemente a su constante relación subordinada con el Otro, la etnicidad de los grupos yumanos, en lugar de desaparecer, persiste de una manera deterritorializada. Esto es, que independientemente de donde se encuentren trabajando o viviendo, estos indígenas continúan identificándose entre ellos como pai-páis, kiliwas, cucapas, k'miai, o cochimis. Además, una manera de establecer formas de asociación adecuadas para manipular su situación de subordinación, es la creación y manipulación de múltiples identidades. Como hemos podido percatarnos, tan pronto se torna necesaria la estrategia de reagrupar grandes colectividades, el recurso de autoreferencia entre los yumanos deja de ser el origen étnico para convertirse en el origen geográfico, identificándose eventualmente como serreños, en el caso de aquellos que viven en la sierra, y rieños en el caso de aquellos que viven en las inmediaciones del Río Colorado.³ Pero, más allá de la restrictiva identidad proveniente del sistema de

³ Lorena Pérez (1990) nos presenta un ejemplo muy ilustrativo de este fenómeno entre los mazahua que viven en Ciudad Juárez, quienes se identifican a sí mismos ante los locales como tarahumaras (la etnia del estado), con el fin de evitar una extraordinaria discriminación y su posible deportación al Estado de México.

linajes, los yumanos han desarrollado una nueva identidad que ha adoptado a las comunidades inventadas como su principal recurso; en este caso, a pesar de que la mayor parte de la vida de una persona haya transcurrido fuera de su comunidad de referencia, ésta puede llegar a identificarse a sí mismo como catarineño, si sus ancestros son de Santa Catarina, huerteño si son de La Huerta, zorreños si son de San José de la Zorra, etcétera. Por último, tal y como Glick, *et al.* (1992) y Varese (1994) lo han descrito en el caso de otros grupos migrantes, el transcurrir subordinado de los yumanos a lo largo de distintos escenarios, ha incrementado sus semejanzas entre sí, y reducido sus diferencias lingüísticas y culturales. Por esta razón, sobre las fragmentadas y parroquiales autodiferenciaciones múltiples, actualmente se desarrolla entre estos indígenas una identidad pan-étnica y extranacional, que consiste en el hecho de que, independientemente del origen étnico o geográfico, o de la residencia de la cabeza de linaje, estos grupos se identifican a sí mismos como “nosotros, los paisanos” versus “ustedes, los mexicanos o los gringos”.

Estos hechos me permiten concluir lo siguiente. Ciertamente, los indígenas yumanos provienen de un preexistente tipo de sociedad no estratificada, con una economía sustentada en actividades individuales y dispersas, según la descripción de Murphy y Stewart. Ciertamente también, los yumanos se encuentran atravesando por un proceso de dispersión, proletarización y diferenciación ocupacional, como lo describen estos mismos autores y Abner Cohen. Seguramente, si aplicamos la noción de distintividad cultural para evaluar la persistencia étnica de los yumanos, en el contexto de estos fenómenos, concluiremos en anunciar la virtual desaparición de sus fronteras étnico-culturales; pero si atendemos a la reelaboración de su sistema segmentario a través de la definición de un hiper espacio, como a la deconstrucción de una múltiple auto referencia étnica, nos percataremos no sólo de la tangibilidad de dichas fronteras, sino de la manipulación de las mismas, configurando así, comunidades invisibles sobre la base de dicho sistema segmentario. Por eso, me permitiría afirmar que estos grupos indígenas no se encuentran experimentando un proceso de asimilación cultural en los términos tradicionalmente entendidos, sino: primero, una histórica resistencia a la imposición de la noción convencional de Pueblo

Indio y comunidad; segundo, la subversión de la noción antropológica tradicional de distintividad cultural, a través del desarrollo de una intensa movilidad multidireccional y nuevas formas de auto referencia; y tercero, una resistencia a las tendencias hegemónicas que segregan a los yumanos tanto en México como en los Estados Unidos, por medio de la deconstrucción de múltiples identidades deterritorializadas y pan-étnicas. Por supuesto, todos estos factores hacen que los yumanos sean invisibles ante los ojos del Estado y los antropólogos tradicionales.

CONCLUSIONES

Entre los antropólogos que trabajan el norte de México se dice que “la antropología en México está meso americanizada”. En mi opinión, esta afirmación no es solamente válida como crítica a la antigua antropología mexicana, sino también a la moderna antropología, la cual paradójicamente sugiere la trascendencia de los espacios geográficos, al tiempo que restringe su estudio a los grupos con patrones migratorios muy similares. Como ha sido mencionado al principio de este trabajo, las recientes elaboraciones de la antropología transnacional se han sustentado en el estudio de grupos procedentes de Meso América, el Caribe o África, ignorando a quienes han sido los protagonistas tempranos de los procesos transnacionales: los indígenas fronterizos. Sin embargo, estoy convencido que una reorientación de la nueva antropología hacia el estudio de los indígenas fronterizos, puede arrojar nuevas revelaciones sobre los procesos migratorios. Con respecto al caso específico de los yumanos de Baja California, una de estas revelaciones puede ser la refutación a los conceptos de extinción indígena o asimilación cultural, como fenómenos tradicionalmente adjudicados al conjunto de los indios peninsulares. Otra revelación podría ser el descubrimiento de los yumanos como grupos pioneros en la resistencia a la imposición de la noción convencional de comunidad o pueblo indio, incluso, mucho antes de que tuvieran lugar los cuestionamientos hechos por los académicos a la noción de comunidades delimitadas y autocontenidas. Como fue explicado en este trabajo, una de las formas de esta resistencia podría ser la deconstrucción de la invención gubernamental del ejido, a través de su transformación en residencia de cabezas de

linaje; otra forma consistiría en la reelaboración de su sistema segmentario y etnicidad, para construir sobre ambos, un tipo de comunidad que escapa a la visibilidad del estado y los antropólogos clásicos. Estas comunidades, que en este trabajo han sido denominadas invisibles, están constituidas por una población de tamaño reducido, que además se encuentra permanentemente migrando de manera fragmentada en pequeños grupos, a lo largo de una serie de pequeñas áreas rurales con una escasa demanda de fuerza de trabajo, y desarrollando una práctica social que aún está por ser documentada. De esta manera, mientras que el INI continúa tratando de transformar a los yumanos en comunidades agrícolas y cooperativas, bajo la noción nacionalista y post-revolucionaria de ejido, estos grupos han construido un tipo de comunidad que se extiende por encima de la frontera México-Estados Unidos, subvirtiendo la noción transcultural de distintividad cultural, como el indicador clave para identificar la persistencia de un grupo étnico.

Finalmente, a manera de epílogo, me permito sugerir la reinterpretación del popular relato sobre Jalkutat, el terrible monstruo con una larga lengua de fuego, como icono de los procesos aquí discutidos. Tal y como lo relataba Benito Peralta (q.p.d.), Jalkutat vivía en las inmediaciones de un pequeño arroyo localizado en Santa Catarina, amenazando con el exterminio a toda persona y animal que se acercase a beber agua. Un día, un indio proveniente del sur, seriamente hirió a Jalkutat, quien trató de atrapar al indio con su enorme lengua de fuego; pero éste, hábilmente se despojó de sus sandalias, de su arco y de sus flechas, de su tocado y del resto de su indumentaria, y para confundirlo, fue arrojando estos artefactos, uno a uno, a la lengua de fuego de aquel monstruo. Jalkutat devoró las pertenencias del indio, y posteriormente se fue o murió, creyendo que en realidad había atrapado a su victimario. Sin embargo, desplazándose rápidamente, ya sin su vestimenta tradicional, este hombre pudo sobrevivir por el resto de sus días.⁴

⁴Síntesis no literal de la versión relatada por Benito Peralta, comunicación personal.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities*. Nueva York: Verso.
- Aschmann, Homer (1959). "The central desert of Baja California", *Demography and Ecology*. University of California Press. Berkeley.
- Appadurai, Arjun (1991). "Global ethnoscapes: Notes and queries for a transnational anthropology". *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. R. Fox, ed. School of American Research Press. Santa Fe. Pp. 191-210.
- Baegert, Juan Jacobo (1942). *Noticias de la Península Americana de California, 1794*. Porrúa. México, D.F.
- Basch, Linda, Glick Schiller and Szanton Blanc (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Gordon and Breach Publishers. Langhorne.
- Bustamante, Jorge (1989). "Frontera México-Estados Unidos: Reflexiones para un marco teórico". *Frontera Norte* 1: 7-24.
- Cancian, Frank (1992). *The Decline of Community in Zinacantan*. University Press. Sanford, CA.
- Chambers, Ian (1994). *Migrancy, culture, identity*. Routledge. Nueva York.
- Chávez, Leo R. (1990). "Coresidence and resistance: Strategies for survival among the undocumented Mexicans and Central Americans in the United States". *Urban Anthropology* 19 (1-2): 31-61.
- (1992). "Shadowed Lives: Undocumented Immigrants". *American Society*. Harcourt Brace College Publishers. California.
- Cohen, Abner (1969). *Custom and Politics in Urban Africa: a Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Routledge and K. Paul. London.
- Cook, S.F. (1937). "The extent and significance of disease among the Indians of Baja California 1697-1773". *Ibero-American* 12 (1). University of California Press. Berkeley.
- Cornelius, Wayne (1987-1990). "Labor migration to the United States: Development, outcomes, and alternatives in Mexican sending communities". *Unauthorized Migration: Addressing the Root Causes: Research Addendum*, Commission for the Study of International Migration and Cooperative Economic Development. Washington, DC. 1: 81-124.

- Dieguet, Leon (1978). "Etnografía de Baja California". *Calafia* 3 (5).
- Evans-Pritchard, E.E. (1956). "The Nuer of Southern Sudan". *African Political Systems*. Fortes Meyer and E. E. Evans, eds. Oxford: London Pub., Oxford University Press. Pp. 272-296.
- García, Canclini Nestor (1989). *Culturas híbridas. Estrategia para entrar y salir de la modernidad*. Conaculta y Editorial Grijalbo. México, D.F.
- Garduño, Everardo (1995). *En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México, D.F.: Conaculta.
- Georges, Eugenia (1990). *The Making of a Transnational Community: Migration, Development, and Cultural Change in the Dominican Republic*. Columbia University Press. New York.
- Glick, Nina, Linda Basch and Cristina Blanc-Szanton (1992). "Towards a transnational perspective on migration". *Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. The New York Academy of Sciences. New York.
- Golbaum, David (1984). "Noticia respecto a las comunidades indígenas que pueblan el Distrito Norte de la Baja California." *Calafia* V (3): 3-5.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (1992). "Beyond culture: Space, identity, and the politics of difference". *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.
- Hinton, Thomas y Roger Owen. 1957. "Some surviving groups in northern Baja California, Mexico". *America Indígena* 17 (1).
- INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) (1972). "Censo de los Grupos Indígenas de Baja California". Departamento de Etnología y Antropología Social. Mexicali, mimeo.
- 1978. "Censo de los Grupos Indígenas de Baja California". Departamento de Etnología y Antropología Social. Mexicali, mimeo.
- INI (Instituto Nacional Indigenista) (1982). "Las Comunidades Indígenas de Baja California". Centro Coordinador Indigenista. Ensenada, mimeo.
- (1986). "Estrategia para Trabajo con los Grupos Indígenas de Baja California". Centro Coordinador Indigenista. Ensenada, mimeo.

- (1991). “Censo de las Comunidades Indígenas de Baja California”. Centro Coordinador Indigenista. Ensenada, mimeo.
- Kearney, Michael (1986). “From the invisible hand to visible fact: Anthropological studies of migration and development”. *Annual Review of Anthropology* 15: 331-361.
- (1991). “Borders and boundaries of state and self at the end of empire”. *Journal of Historical Sociology* 4 (1): 52-74.
- (1995). “The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism”. *Annual Review of Anthropology* 24: 547-65.
- (1996). *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Westview Press. Boulder.
- Laylander, Don (1991). “Organización comunitaria de los yumanos occidentales: una revisión etnográfica y prospecto arqueológico”. *Estudios Fronterizos* 24-25.
- León-Portilla, Miguel (1983). “Los primeros californios: Pre-historia y etnohistoria”. *Panorama Histórico de Baja California*. Mexicali: UNAM/UABC.
- (1985) “Los indígenas de la frontera entre México y los Estados Unidos”, Reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza. III Reunión de Universidades de México y Estados Unidos. Eds. Mario Miranda y James Wilkie, Anuies/Profmex, México, D.F.
- Martínez, Pablo (1991). *Historia de Baja California*. La Paz: Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Baja California Sur.
- Martínez, Zepeda Jorge (1985). “Música indígena en Baja California”. Mimeo.
- Massey, William C. (1949). “Tribes and languages of Baja California”. *Southwestern Journal of Anthropology* 5 (3): 272-307.
- Meigs, Peveril (1939). “The Kiliwa indians of lower California”. *Ibero-American* 15. Berkeley: University of California Press.
- (1970). “Capes of human hair from Baja California and outside”. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly* 6 (1): 21-28.
- Murphy, Robert F. y Julian H. Steward (1977). “Tappers and trappers: Parallel processes in acculturation”. En *Evolution and Ecology*, Julian H. Steward, ed. Urbana: University of Illinois Press. Pp. 151-79.

- Ochoa, Jesús A. (1976). "Caciques, señores, capitanes y gobernadores. Nombramientos indígenas en Baja California". *Calafia* III (3). Universidad Autónoma de Baja California.
- (1979). "Distribución actual de los grupos indígenas de Baja California". *Calafia* IV (1).
- Owen, Roger (1959). "The Indians of Santa Catarina, Baja California Norte, Mexico: Concepts of Disease and Curing". Ph.D. Dissertation. Los Angeles: University of California.
- (1963). "Indians and revolution: the 1911 invasion of Baja California, Mexico". *Ethnohistory* 10 (4).
- Pérez, Maya Lorena (1990). "Ser mazahua en Ciudad Juárez". *México Indígena* 4: 21-25.
- Richmond, Anthony H. (1988). *Socio-Cultural Adaptation and Conflict in Immigrant-Receiving Countries in International Migration Today*. Charles Stahl, ed. Pp. 109-124. Belgium: Unesco, University of Western Australia, Centre for Migration and Development Studies.
- Rouse, Roger (1989). *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*. Diss. Stanford University.
- (1991). "Mexican migration and the social space of post-modernism". *Diaspora* 1 (1): 9-23.
- (1992). "Making sense of settlement: Class transformation, cultural struggle, and transnationalism among Mexican migrants in the United States in towards a transnational perspective on migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered". N. Glick Schiller, L. Basch, and C. Blanc-Szanton, eds., New York Academy of Sciences. Nueva York. Pp. 25-52.
- Sassen, Saskia (1998). *Globalization and its discontents*. The New Press. Nueva York.
- Seton-Watson, Hugh (1977). *Nations and States*. Westview Press. Boulder.
- Shipek, Florence (1968). *The Autobiography of Delphina Cuero, a Diegueno Indian*. Los Angeles: Dawson's Book Shop, Baja California Travel Series 16,
- Stahl, Charles W. (1988). *International Migration Today*. Charles Stahl ed., Belgium: Unesco, University of Western Australia, Centre for Migration and Development Studies.

- Symons, Donald (1979). *The Evolution of Human Sexuality*. Oxford: Oxford University Press.
- Varese, Stefano (1994). "Entre el tianguis y los designios neo-imperiales: Etnopolítica de la migración transnacional indígena". Coloquio La Ruta Mixteca. Agosto 2-3. Mimeo.
- Velez-Ibanez, Carlos G. (1996). *Border Visions. Mexican Cultures of the Southwest United States*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Venegas, Miguel (1943). *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual, 1739*. Editorial Layac. México, D.F.
- Wolf, Eric (1957). "Closed corporate communities in Mesoamerica and Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1): 1-18.

COMUNICACIÓN PERSONAL

- Cabello, Carlos; Técnico agrónomo (INI)
- Cañedo, Carlos; Informante pai-pai
- Carbajal, Normal; Trabajadora social (INI)
- Cortez, Edna; Bióloga
- Dominguez, Anselmo; Informante t'pai
- Peralta, Benito; Informante pai-pai
- Uchurte, Trini; Informante kiliwa
- Vega, Andrés; Informante k'miai
- Zárate, David; Historiador