



1 de febrero de 2014 | Vol. 15 | Núm. 2 | ISSN 1607 - 6079

ARTÍCULO

EL RIESGO Y EL RESCATE. LA TRADICIÓN Y LA INNOVACIÓN COMO FACTORES DE IDENTIDAD

Everardo Garduño Ruiz

EL RIESGO Y EL RESCATE. LA TRADICIÓN Y LA INNOVACIÓN COMO FACTORES DE IDENTIDAD

Resumen

El discurso indigenista ha utilizado últimamente las expresiones *en riesgo* y *rescate* para referirse a aquellos grupos indígenas con un reducido número de hablantes y a las acciones orientadas a la conservación de su cultura. Sin que esto represente una crítica al extraordinario trabajo que en la actualidad realiza el INALI en Baja California, este artículo

reflexiona sobre el uso de estas expresiones y previene de sus posibles implicaciones. Tomando como referencia a los grupos yumanos, aquí se discute la tradicional idea de extinción indígena y se cuestiona el pensamiento binario que supone que *tradición* e *innovación* son excluyentes, así como los *ancianos* y los *jóvenes* de una comunidad. Por último, este trabajo previene sobre la idea de que los indígenas son víctimas pasivos de la globalización.

Palabras clave: Yumanos, extinción indígena, tradición cultural.

RISK AND RESCUE. TRADITION AND INNOVATION AS IDENTITY FACTORS

Abstract

The current indianist discourse utilizes frequently expressions such as risk and rescue. These expressions are often to be found in relation with the actions undertaken to preserve the culture of indigenous groups with a small number of speakers. This is not a critique to the extraordinary work developed by INALI in Baja California; and yet, this paper offers an analysis on the uses of these expressions and some of their possible implications. Taking the Yumans as an analytical reference, the largely accepted notion of Indian diminishment is discussed here, as well as the binary way of thinking that confronts the relevance of tradition versus innovation, and that of ancient people versus young people in a given community. At last, this paper questions the depicted image of indigenous people as victims of a globalization process.

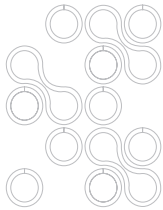
Keywords: Yuman people, Indian diminishment, cultural tradition.

“
...la política indigenista
posrevolucionaria en
México tuvo fuertes tintes
de política colonialista.
”

EL RIESGO Y EL RESCATE. LA TRADICIÓN Y LA INNOVACIÓN COMO FACTORES DE IDENTIDAD

Introducción

Desde los últimos dos sexenios, el discurso indigenista oficial ha utilizado reiteradamente la expresión *en riesgo* para referirse a las lenguas de aquellos grupos indígenas cuyo reducido número de hablantes es interpretado como signo irrefutable de su paulatina desaparición como grupo étnico (EMBRIZ y ZAMORA, 2012). Consecuentemente, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la Dirección General de Educación Indígena, el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, han delineado programas que incluyen tanto la organización de eventos y talleres que promueven la música, la lengua y las llamadas tradiciones de los mencionados grupos, como la producción de publicaciones, audiogramas y videos sobre tales aspectos de la cultura de *los pueblos en riesgo*. Sin lugar a dudas, el producto de estas acciones es loable y su relevancia incuestionable. No obstante, quisiera reflexionar aquí, primero, sobre el uso del concepto *riesgo* y su tácita asociación con el concepto *rescate*, y posteriormente prevenir sobre algunas implicaciones que pudiera tener el uso de este concepto: 1) la asociación que regularmente se hace entre volumen de población y proceso de extinción de un grupo indígena, 2) la idea de que tradición e innovación se contraponen, así como los ancianos y los jóvenes de una comunidad, y 3) que los indígenas son víctimas pasivos de la globalización. Esta reflexión toma como referencia empírica a los grupos yumanos de Baja California y no representa, de ninguna manera, una crítica al extraordinario trabajo que en la actualidad realiza en este estado el recientemente creado Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.



[1] Edward S. Curtis escribió veinte volúmenes de *The North American Indians* y produjo cerca de 50 000 imágenes de indígenas pertenecientes a prácticamente todas las tribus norteamericanas, portando su tradicional indumentaria. No obstante, hay quienes afirman que en su obsesión por "congelar" la tradición indígena, Curtis "no tuvo empacho en disfrazar a sus modelos, ocultar detalles contemporáneos, organizar 'escenificaciones' y soslayar las condiciones en las que vivían los indios" (VOZMEDIANO, 2013).

El riesgo y el rescate de los pueblos indígenas

El concepto *riesgo* no es nada nuevo en el lenguaje de los antropólogos y las instituciones indianistas. Éste, además, siempre ha estado asociado a la idea del *rescate*. El uso de esta diada se remite a los albores de la etnología norteamericana, cuando Edwar S. Curtis (1868-1952), impresionado por las rápidas transformaciones que estaban experimentando las culturas indígenas en los Estados Unidos, como resultado de la progresiva colonización e irrupción del capitalismo en la vida tradicional de sus pueblos, emprendió la ardua tarea de recolectar información etnográfica y sobre todo imágenes de todas aquellas tribus en *riesgo* de desaparecer.

En ese contexto, el rescate no implicó el evitar la inminente desaparición de las tradiciones de los pueblos en proceso de cambio cultural acelerado, sino evitar el *riesgo* de su eventual olvido (CURTIS, 1914; GIDLEY, 2003), aunque esto requiriera un esfuerzo adicional de invención de la tradición indígena¹. De esta manera, en el programa de la antropología norteamericana decimonónica se acuñó la diada *riesgo-rescate*, misma que llegó a México orientando las primeras acciones indigenistas, aunque asumiendo una connotación distinta.

Como lo señalan *Bartolomé* y *Scott* (1971), la política indigenista posrevolucionaria en México tuvo fuertes tintes de política colonialista. Basado en el ideal vasconcelista de un país mestizo, el Estado mexicano orientó sus primeros esfuerzos a la búsqueda de la asimilación como una forma de rescatar a los indígenas del supuesto atraso cultural, desde el cual se solía explicar su atraso social. Posteriormente, la política indigenista inspirada en las teorías de *Gonzalo Aguirre Beltrán*, expuestas en su obra *Regiones de refugio* (1973), se propuso rescatar a las comunidades indígenas de esas zonas desarticuladas del desarrollo nacional mediante una política de integración. Desde esta perspectiva, la acción de *rescate* tenía por objeto a los pueblos en términos sociales, y no tanto en términos del conocimiento sobre su cultura.

Nahín Cortés, Museo de
 Ensenada, INAH. De la
 exposición "Semillas sonoras:
 bulas y sonajas. Noroeste de
 México."



Posteriormente, y desde un lugar completamente opuesto, *Guillermo Bonfil Batalla* y el nuevo INI indujeron un cambio importante en la percepción nacional sobre la diversidad cultural, resaltando su riqueza y contribución al desarrollo, y aduciendo a su preservación e investigación. Así, el rescate como producción de conocimiento conduciría al rescate en términos de reproducción de los usos y costumbres de la *civilización negada* (BONFIL, 1990), al rescate de los propios pueblos en términos socioeconómicos, e incluso al rescate de toda la nación en crisis. A decir de *Bonfil Batalla* (1985), en la cultura popular –de la cual son componentes esenciales las culturas indígenas– se encontraba la solución a los problemas de la época: la dependencia alimentaria; los estilos arquitectónicos importados, que evidenciaron su inadecuación en el terremoto de 1985 en la Ciudad de México; la ineficiente, costosa y pedante medicina alopática; las formas inequitativas de distribución de la riqueza, y la antidemocracia despótica encabezada por el PRI. Así, el *rescate* de la cultura indígena implicaba para *Bonfil* la recuperación de todo: conocimiento, cultura, pueblos y México en su conjunto.

En el siglo XXI, esta centenaria diada vuelve a estar presente en la retórica indigenista de las instituciones. El riesgo al que se refiere ahora este discurso es el de la desaparición de las lenguas y los grupos indígenas, lo cual implica que la nueva empresa del rescate pueda consistir en: a) conservar antes de que desaparezca –*rescatar*– la cultura de estos grupos; b) visibilizar a estos grupos para llamar la atención del Estado, para que *rescate* a estas culturas y/o c) estimular entre los miembros de los grupos aludidos la práctica de su tradicional música, lengua y estilos de vida, con el objeto de que ellos mismos sean los que *rescaten* del desuso dichas prácticas.

Cualquiera que sea el propósito, debemos reconocer que en este discurso la diada *riesgo-rescate* aparece bien instalada en el sentido común de quienes endosarían una política de conservación de las tradiciones indígenas de estos grupos *en riesgo*. No obstante, nos gustaría prevenir de algunos supuestos que esta diada puede implicar: a) que el volumen de una población y sus esperanzas de persistencia son variables directamente proporcionales, en tanto que el reducido número de un pueblo indica el *riesgo* que corre de desaparecer; b) que la cultura e identidad de estos grupos son estructuras tradicionales milenarias, estáticas y rígidas, y consecuentemente, cualquier signo de cambio –en algún tiempo le llamaron aculturación o transculturación– debe interpretarse como su contaminación, desestabilización o irrupción, es decir, el inicio de su eventual desaparición. En este sentido, c) que la pureza, estabilidad y permanencia de esas antiguas estructuras está garantizada por la ecuación *ancianos-tradición*, como su piedra de toque, en tanto que la ecuación *jóvenes-innovación* es deletérea de las mismas. En todo caso, debemos evitar que la diada *riesgo-rescate* parta del supuesto de d) que los indígenas son víctimas pasivos frente a los procesos hegemónicos desatados por la globalización en contra de sus culturas tradicionales, y requieren de nuestro rescate. A continuación se analizan estos supuestos, teniendo como referente a los grupos indígenas nativos de Baja California. Estos son los kumiais, tipais, paipais, kiliwas y cucapás.

Población y persistencia: ¿variables directamente proporcionales?

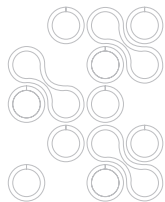
Si damos por cierto el dato proporcionado por INEGI en 2010, de 25 911 hablantes de las lenguas mixteca, zapoteca, nahua y triqui en Baja California, y el dato de INALI en el mismo año, de 650 hablantes del kumiai, tipai, paipai, kiliwa y cucapá, podríamos razonablemente concluir que nos encontramos frente a una población yumana demográficamente reducida y posiblemente en vías de extinción. Desde ese razonamiento, el yumano bien podría ser entonces un *pueblo en riesgo*. Esta convicción se fortalece más aún si consideramos que en 1697, el misionero jesuita Juan Jacobo Baeggert estimó en más de 50 000 indígenas a aquellos que habitaban desde el Cabo San Lucas hasta el Río Colorado (BAEGGERT, 1942), y de estos, Sherburne Cook (1937) consideró que, para esas mismas fechas (1774), 10 000 eran yumanos.

Sin lugar a dudas, estos dos argumentos que regularmente se esgrimen al hablar de la extinción de los yumanos parecen irrefutables. Sin embargo, ante ellos podemos presentar los siguientes contraargumentos: uno, ante la idea de que el volumen de población de los yumanos es expresión de su extinción, debemos recordar la tesis de Donald Symons (1979), en el sentido de que el volumen de población de un grupo depende

de su tasa de natalidad, y que ésta a su vez depende de las condiciones físico ambientales y de las formas de adaptación de los grupos a dichas condiciones. Dos, si bien es innegable el dramático impacto del periodo misional sobre la población yumana, ésta, aunque reducida, ha observado un comportamiento relativamente estable a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI. Enseguida explicamos estos contraargumentos.

Como es sabido, los yumanos desarrollaron un estilo de vida nómada, cazador y recolector como resultado de su ancestral adaptación a un medio árido y hostil. De acuerdo con la tesis de Symons (1979), los grupos con estas características observan una tasa de natalidad de tan sólo 1 descendiente cada 3 o 4 años como parte de esa misma adaptación al entorno físico. De esta manera se garantiza la existencia de pequeños grupos familiares con mayores posibilidades de desplazamiento estacional, se produce una densidad fisiográfica reducida, que disminuye los niveles de competencia por los recursos, y se tienen mayores posibilidades de subsistencia en condiciones de escasez. Por el otro lado, los indígenas migrantes provenientes del centro y sur de México son pueblos tradicionalmente agrícolas y sedentarios, como resultado de su milenaria adaptación a los fértiles valles mesoamericanos². De acuerdo con Symons (1979), la tasa de natalidad de este tipo de grupos es de 1 descendiente cada año; de esta forma se producen familias nucleares y comunidades grandes, con lo que se garantiza la existencia de una fuerza de trabajo numerosa para hacer frente a las periódicas pero intensas faenas de la agricultura, se responde a la necesidad de permanencia de por lo menos un segmento de la población en el lugar de residencia, para hacerse cargo del cuidado de los animales, y se abre la posibilidad de que otro segmento se desplace hacia otros lugares para desarrollar actividades de caza y recolección³. Esto explica cómo la diferencia entre los volúmenes de población entre grupos nómadas y sedentarios parte de una racionalidad determinada, y no como simple resultado de factores contingentes. Resulta innecesaria o equívoca la comparación entre los volúmenes de población de los grupos nativos y de los migrantes.

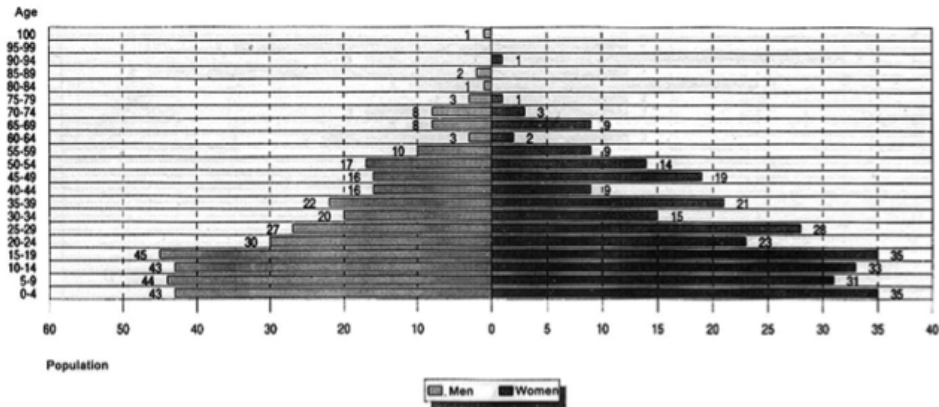
Respecto al segundo punto, los yumanos ciertamente experimentaron un dramático decremento poblacional entre los siglos XVIII y XIX como resultado de las enfermedades epidémicas introducidas por los europeos. Sin embargo, desde inicios del siglo XX hasta nuestros días, diversos investigadores e instituciones han estimado que su presencia ha estado oscilando entre los 650 y los 1000 individuos (MEIGS, 1939; INAH, 1972, 1978; INI, 1982, 1986, 1991; GARDUÑO, 2007; INALI 2010). Esto significa que en los últimos 113 años la población yumana de Baja California no ha disminuido. Más aún, si graficamos la estructura de esta población, podemos apreciar que se trata de una figura perfectamente piramidal, cuya base (compuesta por niños y jóvenes) es ancha, mientras que la cúspide (compuesta por los ancianos) es estrecha. En la opinión de cualquier demógrafo, representa la existencia de una población estable sin riesgo de desaparecer en el futuro inmediato.



[2] Cabe señalar que en la actualidad estos grupos también habitan en zonas áridas y pedregosas.

[3] Actualmente, este segmento móvil se desplaza hacia Baja California para trabajar como jornaleros agrícolas o en el sector servicios.

Fuente: Garduño, Everardo, 2007.



Ante estas dos consideraciones, cabe preguntarse: ¿son los yumanos pueblos en riesgo?

La cultura e identidad indígena: ¿estructura tradicional milenaria, estática y rígida?

Sin lugar a dudas, los llamados pueblos originarios o grupos indígenas constituyen sociedades milenarias que han trascendido del periodo prehistórico tardío a la actualidad. Esto no significa, sin embargo, que la cultura e identidad de estos grupos esté conformada por una serie de tradiciones milenarias que han permanecido estáticas con el paso del tiempo, como lo implica la sucesiva retórica indigenista. Esto supondría que dicho núcleo es una estructura rígida que no puede o no debe transformarse, a riesgo de entrar en un franco proceso de desaparición.

Por el contrario, como lo implican Eric Hobsbawm y Terence Ranges (1983), las tradiciones culturales son dinámicas y flexibles, pues aquellas “que aparentan o claman ser antiguas, son con frecuencia recientes en origen [...]” (1983). A decir de estos autores, aunque no ha existido tiempo ni lugar en el cual los historiadores no hayan visto la aparición de nuevas tradiciones, éstas son más evidentes en contextos de rápida transformación, a los que las “viejas” tradiciones, sus practicantes y promulgadores no pueden adaptarse (1983). En mi opinión, estos procesos de agotamiento y elaboración de nuevas tradiciones son fenómenos que pueden apreciarse claramente en los tres aspectos más visibles de la cultura yumana de Baja California: su música, sus actividades ceremoniales y festivas, y su producción artesanal.

En relación con la música, hay quienes afirman que ésta “se interpreta de manera oculta, en su intimidad cultural [de los yumanos], en donde juega una función estructural que previene su transformación de un día a otro” (OLMOS, 2008).

La valoración positiva del supuesto carácter estático de la música yumana se sustenta en el hecho de que ésta, aparentemente ancestral, es en la actualidad el rasgo más distintivo de la etnicidad de este grupo. No obstante, esta apreciación pierde fuerza si revisamos la tesis de Owen, Wallstrom y Michelsen (1957), en el sentido de que la antigua y ahora bien conocida música de sonaja o bule de los yumanos había desaparecido con el tiempo y fue reintroducida hacia apenas mediados del Siglo XX. Así lo confirman

Venta de artesanías yumanas
 de Baja California, México,
 en fiesta anual indígena en
 la reservación indígena de
 Viejas, California, Estados
 Unidos, en 2003. Foto: Eve-
 rardo Garduño.

las siguientes fuentes: en 1919, Davis reportó una notable ausencia de la tradición musical entre los yumanos, y en 1930, Miss Dubbois ratificó dicha ausencia. En los sesentas, sin embargo, Owen *et al* (1969) encontraron una importante revitalización de este tipo de música, lo cual explicaron con la historia de Eugenio Albañez. Por razones que no son objeto de este artículo, Albañez vivió en los Estados Unidos entre los mohave de Arizona. Durante su larga estancia con los indígenas, este personaje desarrolló habilidades extraordinarias como cantante y ejecutor de bule, y cuando finalmente decidió regresar a México, esas habilidades le permitieron ser un importante catalizador en la reactivación de la casi olvidada tradición musical de los yumanos.



En abono de esta historia, que ubica a Eugenio Albañez y a la tradición musical mohave como fundamentales para explicar la aparición de una nueva tradición entre los indígenas de Baja California, encontramos que los más destacados cantantes yumanos con los que tuvimos contacto en la segunda mitad del siglo XX, aprendieron de este cantante el arte de ejecutar el bule. Entre estos se encuentran Trinidad Uchurte, Juan Uchurte, Demetrio Pulido, e incluso el hijo de Eugenio Albañez, Juan Albañez. Asimismo, nos hemos percatado de que la influencia mohave en los cantos yumanos podría explicar por qué algunos de estos son ininteligibles, incluso para los propios yumanos. Más aún, el origen reciente de lo que representa la tradición musical yumana es agudamente observada por uno de sus protagonistas principales: Demetrio Pulido. En una conversación personal con el músico, en ocasión del funeral de Juan Albañez, nos informó que en el pasado eran pocos los que cantaban, y que cuando lo hacían utilizaban un bote de leche condensada con pequeñas piedras adentro en lugar del bule. Afirmó que la proliferación de cantantes, así como la reincorporación del bule con semillas adentro y la costumbre de adornarlos con diseños de evidente asociación étnica, son prácticas relativamente recientes. Por último, la contemporaneidad de la música tradicional yumana, aunque con raíces ancestrales, se puede observar en la lírica de algunas de sus canciones con temática relativamente reciente. Por ejemplo, la siguiente canción identificada como paipai aborda el tema de las incursiones magonistas de 1911, a la vez que da fe del proceso de reducción poblacional y de recuperación actual, que se discutió en otro apartado de este trabajo.

Más antes había mucha gente
Pero vino la guerra
Y acabó con todos
Quedó menos de la mitad
Ahora nos recuperamos
Más antes había mucha gente
Pero ya nos recuperamos

De manera similar, los temascales, las llamadas bodas “tradicionales” y algunos aspectos del Kuri-kuri entre los yumanos son tradiciones de reciente origen. Así como sucedía con la música, el baño de vapor era utilizado en el pasado por los yumanos, aunque Meigs (1939) registró en el primer tercio del Siglo XX que estos pueblos habían abandonado su práctica. A mediados de los noventas, sin embargo, el llamado temascal arribó a las comunidades de Baja California junto con el movimiento indianista que tenía por objetivo confrontar la celebración del llamado Cinco Centenario del Encuentro de Dos Mundos, y promover de manera alternativa el Encuentro del Águila y el Cóndor. Este último encuentro buscaba inducir el contacto entre los grupos indígenas de todo el continente, hasta reunir a los del extremo norte –representados por el águila–, con los del extremo sur –representados por el cóndor. En ese contexto hizo su aparición en las comunidades yumanas una persona de origen yaqui, de la comunidad de Pascua, Arizona, difundiendo los llamados sweat lodge o baños de vapor que había aprendido entre los indígenas de las planicies norteamericanas y canadienses –entre ellos los cree. De esta manera se reactivó la práctica del baño de vapor entre los yumanos y se reforzó como resultado de la creciente presencia de triquis de Oaxaca y nahuas de Guerrero. De la tradición de estos últimos grupos, el baño de vapor entre los yumanos retomó parte de la parafernalia y el nombre de temascal. Por su parte, las llamadas bodas “tradicionales” también se han estado celebrando a partir de los noventas. En ellas podemos advertir una serie de elementos que no son necesariamente comunes, como si se tratara de una parafernalia confeccionada para cada ocasión. Este es el caso de la boda paipai, cuyas imágenes se muestran abajo, la cual se llevó a cabo en las inmediaciones de la Laguna Hanson, Baja California, en el año de 2003. En dichas imágenes se puede observar cómo el atuendo del novio, de los varones familiares de ambos y del hombre que condujo la ceremonia, era típicamente vaquero; con texana, mezclilla, hebilla grande, botas y camisa con grecas de colores; en el caso de la novia, su madre y algunas de las mujeres de la familia de ambos, el traje era algo parecido al estilo cherokee, de gamuza y a tiras.

Izquierda: La novia en medio de sus padres. Derecha: contrayentes y amigos cercanos. Fotos: Alfonso Cardona.



Para esta ceremonia se construyó una *wa*, un tipo de resguardo cónico hecho con sauce y mezquite, en cuyo interior se encontraba la novia con su madre y el conductor del evento y cantante. Afuera la esperaba el novio, el resto de la familia y los invitados.

Tradicional *wa* con el conductor de la boda tradicional yumana y la madre en su interior. Fotos: Alfonso Cardona.



En un momento de la ceremonia, el cantante Demetrio Pulido (QPD) encendió un mazo de salvia y prosiguió con una serie de cantos acompañados con el *bule*; el resto de la gente bailó en círculo. Después de la parte protocolaria, se sirvió *barba-coa* y se pasó la noche bailando con música norteña o conocida como música grupera.

Izquierda: Demetrio Pulido, conductor de la boda enciende un mazo de salvia. Derecha: Los invitados hacen un círculo bailando. Fotos: Alfonso Cardona.



En otra boda, celebrada en 2003 en la comunidad kumiai de San José de la Zorra, no fue necesaria la construcción de una *wa* y el evento fue conducido por un indígena quechan procedente de Yuma, Arizona, considerado chamán. Como podemos ver en el video que se muestra enseguida, el atuendo de esta persona y su ayudante era similar al de aquellos chamanes fotografiados a principios del siglo XX, con una especie de túnica y el rostro pintado. Los varones vestían igual que en la boda anterior, la típica indumentaria vaquera, y las mujeres portaban vestidos largos de tela colorida. En la segunda escena de dicho video se pueden apreciar otros elementos que no había observado en el otro caso, como el costillar de un venado a manera de dote a la inversa, pues en este ocasión, el costillar fue entregado por el novio al padre de la novia, quien a la izquierda de la novia lo sostiene en sus manos. En esta fiesta también se cantó y bailó la música acompañada de *bule*, pero nunca se conformaron círculos ni se tomaron de la mano.

*Boda tradicional yumana.
Boda entre Stan y Martha, kumiais de Santa Ysabel, EU, y San José de la Zorra, México, respectivamente, Videografía: Everardo Garduño.*

<http://youtu.be/0Z21vgL8rIg>



En ambos casos fue interesante observar cómo los invitados, que a la vez son parte de las comunidades yumanas, permanecían absortos ante un sofisticado protocolo con el que no estaban familiarizados. De acuerdo con uno de mis informantes yumanos de mayor edad, las llamadas bodas tradicionales son recientes y son el resultado de su reencuentro con los pueblos indígenas de Estados Unidos.

Un ejemplo más que quiero mencionar como evidencia de la elaboración reciente de las tradiciones indígenas es el festival yumano conocido como *kuri-kuri*. A mediados de los ochenta tuve oportunidad de presenciar por primera vez uno de estos eventos, el cual consistió en una especie de fiesta con música de *bule* interpretada por un cantante, frente a un grupo de mujeres que formaban varias hileras que se balanceaban de arriba abajo mientras avanzaban hacia él, para luego retroceder.

En los años siguientes y hasta el 2000, seguí participando en estas fiestas, observando básicamente el mismo patrón. Una de las variaciones era que las mujeres, formadas en hilera, entrelazaran sus brazos para llevar a cabo sus movimientos de manera más coordinada.

Aspecto de un kuri-kuri tradicional conducido por Demetrio Pulido en Santa Catarina en 1986. Fotos: Alfonso Cardona.



Sin embargo, en el 2003 observé por primera vez en un kuri-kuri, organizado en la reservación indígena kumiai de Viejas en Estados Unidos, cómo los cantos con bule estaban a cargo de una gran cantidad de cantantes que parecían seguir una sencilla coreografía, sentándose en sillas y levantándose coordinadamente, mientras varios jóvenes, hombres y mujeres bailaban de manera individual, sin seguir la formación de hileras y haciendo las típicas figuras que había observado entre los indios cree de Canadá a principios de los noventa. En el siguiente video se muestran tres secuencias grabadas en dicho evento. La primera, cuando numerosos cantantes cantan de pie acompañados con bules, mientras un grupo de jóvenes y niños baila frente a ellos sin seguir la típica formación de hileras, mostrando pasos nunca antes vistos en el contexto de los kuri-kuri. La segunda secuencia muestra cómo un grupo de señoras de edad avanzada baila en la misma celebración, también omitiendo la típica formación en hileras. La tercera secuencia es una entrevista realizada a Juan Carranza, indígena kumiai que advierte la forma en que recientemente se han empezado a fortalecer los vínculos antiguamente perdidos entre los segmentos yumanos del lado mexicano y norteamericano.

Kuri-kuri Viejas, Encuentro Indígena anual en la reservación kumiai de Viejas, EU., Video-grafía: Everardo Garduño.

<http://youtu.be/fTidCu79DR4U>



Entre estas figuras está el paso del águila, que ahora es común observar en los kuri-kuri de los yumanos, el cual consiste en bailar con las manos extendidas, mientras se inclina el cuerpo hacia un costado. Hoy en día es frecuente la presencia de mujeres como cantantes de bule.

Izquierda: Joven kumiai bailando el paso del águila.
Derecha: Niño kumiai bailando y ejecutando el bule. Ambos en evento de kuri-kuri celebrado en la reservación kumiai-norteamericana de Viejas en el año de 2003. Fotos: Alfonso Cardona.



Mujeres yumanas de México bailando con mujeres yumanas de Estados Unidos en festival indígena conocido como Pow Wow, en el Balboa Park de San Diego, California, en el año de 2003. Fotos: Alfonso Cardona.



El último caso que debe entrar en este análisis es el de la producción artesanal. Al igual que la música, en los años cincuentas Roger Owen (1959) y Thomas Hinton (1957) dieron cuenta de la desaparición de la manufactura de objetos de cestería y cerámica, así como de la ausencia de decoración alguna en aquellas piezas que llegaban a encontrarse a manera de restos arqueológicos. En la actualidad, sin embargo, la producción artesanal constituye uno de los rasgos más distintivos de algunas comunidades indígenas como San José de la Zorra y Santa Catarina. Esto seguramente se explica como resultado del

desarrollo del interés de los turistas por estas artesanías indígenas, aunque debemos recordar como actor específico al programa estatal de talleres artesanales impulsado a principios de los ochentas por el gobierno del estado de Baja California, y más concretamente al papel jugado por David Zarate, conocido investigador y promotor de la cultura indígena.

Ante estos casos discutidos aquí, cabe preguntarse, ¿es la cultura e identidad indígena una estructura tradicional milenaria, estática y rígida?

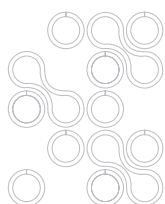
¿Son los migrantes, los jóvenes y la innovación, deletéreos de la cultura e identidad indígena?

Recientemente escuché decir al antropólogo mexicano Andrés Fábregas⁴ que los antropólogos somos volubles y conservadores; apostamos por que todo cambie, pero en lo referente a las culturas indígenas deseamos que permanezcan intactas. Comparto plenamente esta apreciación y añado que, detrás de ese anhelo antropológico por la permanencia está implícita la idea de que es la tradición su piedra de toque. En consecuencia, los antropólogos han inferido que si la memoria histórica de los ancianos es la depositaria natural de la tradición, son ellos los principales garantes de la permanencia de la cultura indígena. Es por ello que, regularmente, los manuales de etnografía sugieren buscar a los informantes clave entre este segmento de la comunidad. Esto también explica que, por antonomasia, algunos antropólogos e instituciones indigenistas hayan asumido que la transformación, regularmente impulsada por los migrantes y los jóvenes indígenas, es un proceso irruptor de esa permanencia.



No obstante, y paradójicamente, la transformación impulsada por los citados actores es tan importante como la tradición para la permanencia de las culturas indígenas. Se trata, empero, de una permanencia dinámica que se sustenta en procesos de constante *invención* de las tradiciones, en los términos descritos por Eric Hosbawm y Terence Ranges (1983). No se trata de una forma de engaño o fraude, sino de una forma de *innovación* de la cultura indígena, de un mecanismo para mantener su función diferenciadora y dadora de sentido a la cotidianidad de los grupos indígenas, en contextos de rápida transformación. Allan Hanson (1989) define a este proceso como un diálogo permanente

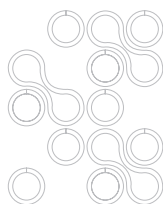
Jóven descendiente de familia
 koal de Santa Catarina, Baja
 California, residente en San
 Diego, California, partici-
 pando en encuentro indígena
 Pow-Wow en Balboa Park,
 San Diego, California, en el
 año de 2003. Foto: Everardo
 Garduño.



[4] Esto fue en la presentación del citado antropólogo el 18 de mayo de 2011, en el Encuentro Binacional de Culturas Indígenas Estados Unidos-México, organizado por la CDI en el Hospicio Cabañas de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, con motivo del XIV Festival Cultural de Mayo.

entre pasado y presente. Citando a Lindstrom, Hanson sugiere que la tradición es un intento "de leer el presente en términos del pasado, escribiendo el pasado en términos del presente" (LINDSTROM, 1982; citado por Hanson 1989). En este sentido, continúa Hanson, la "cultura tradicional", más que una herencia estable legada del pasado, es una *invención* que obedece a propósitos contemporáneos, los cuales usualmente varían de acuerdo a quien crea la invención. Así, cuando los pueblos inventan sus propias tradiciones, lo hacen para legitimar alguna realidad o aspiración presente. Aunque ciertamente, como lo revela también este autor, no siempre son los pueblos quienes inventan las tradiciones, sino los propios antropólogos –y yo añadiría aquí a las instituciones–, pues "los antropólogos [y las instituciones] también son inventores de cultura"⁵ (890).

Pero, ¿quiénes son concretamente los actores encargados de la innovación? Ciertamente, los migrantes y los jóvenes, además de las mujeres. Como se comentó anteriormente, Eugenio Albañez, en su calidad de migrante de retorno, es quien reintroduce e innova la tradición olvidada de la música de bule entre los yumanos. También es un migrante yaqui, con estancias previas entre los indígenas de las planicies, quien reintroduce el baño de vapor entre estos mismos grupos. Por otro lado, son los jóvenes de la comunidad, y notablemente las jóvenes mujeres, quienes forman parte de los artesanos que elaboran objetos de cestería, cerámica, cordelería o chaquiras, con elementos decorativos que resignifican sus narrativas de identificación étnica. Así lo podemos apreciar en el siguiente fragmento del documental *Shkuin-Sukuin: historias de creación*, de Jaime Delfín, que habla del despojo territorial que han sufrido, del papel de los ancianos y los niños, y del sentido cíclico que tienen todas las cosas, incluyendo sus tradiciones.



[5] Ver el citado caso anteriormente, de Edward S. Curtis.

Artesana. Segmento editado
 del documental *Shkuin-Sukuin:
 Historias de creación*, Produc-
 tores: Gilberto González Arce
 y Horacio González Moncada,
 Director: Jaime Delfín Villafuer-
 te CDI, 2011

<http://youtu.be/Qusn2Q6xS5Q>



Como podemos apreciar en el siguiente video grabado en San José de la Zorra en 2013, son también los jóvenes quienes ahora promueven los cantos yumanos y participan en los kuri-kuri con los nuevos pasos aprendidos en festivales en los que conviven con su contraparte norteamericana:

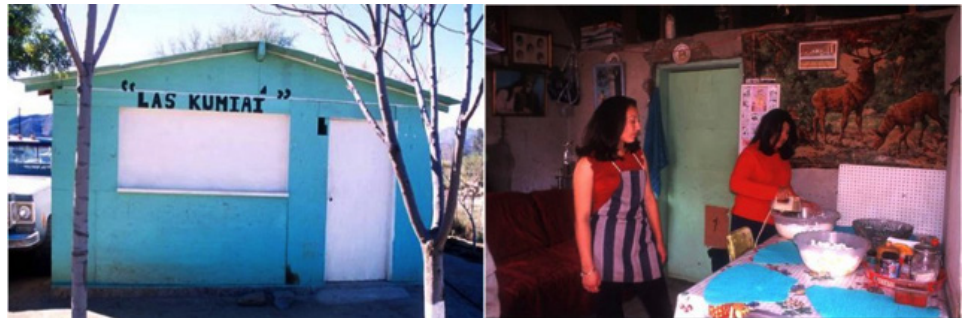
Jóvenes cantantes de San José
de la Zorra, Productores:
Everardo Garduño y Juan
Carlos López, Videografía:
Juan Carlos López.

<http://youtu.be/r3S3aCcGfI>



Por último, resulta interesante observar que entre los jóvenes y las jóvenes migrantes, miembros de la tercera generación de residentes fuera de las comunidades de origen, se observa un creciente interés por saber de la historia de su comunidad y aprender su lengua. Estos son los casos registrados entre los migrantes kumiai de San José de la Zorra en el ejido mestizo Primo Tapia; el de los migrantes kumiai de la misma comunidad, residentes en la comunidad mestiza de El Testerazo, y el de aquellos descendientes de los koal de Santa Catarina que viven en los Estados Unidos.

Izquierda: Tienda "Las
kumiai", en la comunidad
mestiza de El Testerazo.
Derecha: sus propietarias,
tercera generación de familia
indígena De la Tova, viviendo
fuera de la comunidad indí-
gena de San José de la Zorra,
interesadas en aprender la
lengua kumiai. 2003. Fotos:
Alfonso Cardona.



Ante esto podemos afirmar que lejos de ser deletérea, la innovación es un proceso fundamental que coadyuva en la permanencia de la cultura indígena. Es más, podemos afirmar que siendo los migrantes, los jóvenes y las mujeres los principales promotores de la innovación, su papel es fundamental en la resignificación de la cultura indígena y la reelaboración de su identidad.

Conclusión: ¿son los indígenas víctimas pasivos de la globalización?

A manera de conclusión, quiero reflexionar sobre el cuarto supuesto que podría implicar la retórica del *riesgo-rescate* a la luz de lo que aquí se ha discutido. En mi opinión, suponer que los indígenas requieren del rescate de las instituciones del Estado para evitar el riesgo de desaparecer implica reconocerlos como víctimas pasivos, incapaces de reaccionar o resistir frente a los embates de la globalización. Los ejemplos aquí expuestos acerca de los yumanos ilustran cómo los grupos indígenas son actores activos que han demostrado históricamente una gran capacidad de adaptación al entorno físico y a los cambios impuestos por la globalización. La supuesta reducción del volumen de población, más allá de ser considerada como signo inequívoco de la extinción de los yumanos, debe interpretarse como estrategia de adaptación y subsistencia en un medio árido y hostil como los desiertos de Baja California. De la misma forma, los registros etnográficos más antiguos y autorizados nos sirven para poner en perspectiva eso que hemos considerado evidencia de la asimilación o desaparición de la cultura indígena.

Por ejemplo, si tomamos en cuenta los casos de su música, sus actividades ceremoniales y festivas, y su producción artesanal, reportadas todas ellas como prácticas desaparecidas a principios y mediados del siglo XX, y ahora presentes en todas las comunidades, podríamos considerar que estamos siendo testigos de una forma de innovación cultural entre los yumanos; esto se funciona gracias al carácter contemporáneo, dinámico y flexible de la tradición cultural de estos grupos, y no por su carácter milenario, estático y rígido. Por último, si bien los ancianos son un pilar importante en la permanencia de la cultura indígena, los antropólogos debemos voltear a reconocer la contribución que hacen a ésta la *invención* e *innovación* propulsadas por los migrantes, los jóvenes y las mujeres. En conclusión, tradición e innovación constituyen por igual un soporte fundamental de las culturas e identidades indígenas contemporáneas.

Bibliografía

- [1] AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales No. 46, 1967.
- [2] BAEGERT, Juan Jacobo. *Noticias de la Península Americana de California*, México, D.F.: Porrúa, 1942.
- [3] BARTOLOMÉ, M.A. y Scott, R. S. "Indigenismo dialéctico y conciencia étnica", *Journal de la société des Americanistes*, 1971, Tomo IX.
- [4] BONFIL, Guillermo B. "Una cultura popular para una época de crisis", Conferencia inédita impartida en el Museo del Estado "Hombre, Naturaleza y Cultura", Mexicali, 1985.

- [5] -*México Profundo*, México: CNCA, 1990.
- [6] Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Kiliwa. *Cantos de Trinidad Ochurte*, Lenguas Indígenas en Riesgo. Serie XIV. Lenguas Indígenas en Riesgo. CDI. México, D.F., 2006.
- [7] COOK, Sherburne Friend. "The Extent and Significance of Disease among the Indians of Baja California 1697-1773", *Ibero-American*, 1937, 12(1).
- [8] CURTIS, Edward S. *Indian Days of the Long Ago*, New York: World Book Company, 1914.
- [9] DAVIS, Edward. "The Diegueno Ceremony of the Death Images", *Contributions of the Museum of the American Indian*, 1919, 5(2), p. 7-33.
- [10] EMBRIZ, Arnulfo Osorio y Óscar Zamora Alarcón (Coords.). *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición: Variantes lingüísticas por grado de riesgo*, México, D.F.: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2012.
- [11] GARDUÑO, Everardo. *En donde sale el sol. Reporte de Investigación*, Mexicali: Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, UABC. Inédito. 2007.
- [12] GIDLEY, Mick (Ed). *Edward S. Curtis and the North American Indian Project in the Field*, Washinton, D.C.: Library of Congress Cataloguing-in-Publication Data, 2003.
- [13] HANSON, Allan. "The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic", *American Anthropologist*, 1989, 91(4), p. 890-902.
- [14] HINTON, Thomas and Roger Owen. Some Surviving Groups in Northern Baja California, Mexico, *América Indígena*, 1957, 17(1), p. 87-102.
- [15] HOBBSAWM, Eric y Terence Ranger, Eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- [16] INAH. *Censo de los Grupos Indígenas de Baja California*. Manuscrito Inédito, Departamento de Etnología y Antropología Social, Mexicali, B.C., 1972.
- [17] -*Censo de los Grupos Indígenas de Baja California*. Manuscrito Inédito, Departamento de Etnología y Antropología Social, Mexicali, B.C. 1978.
- [18] Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *Censo de Población y Vivienda*, México, D.F.: 2010.
- [19] Instituto Nacional Indigenista. *Las Comunidades Indígenas de Baja California*, Manuscrito, Ensenada, B.C.: Centro Coordinador Indigenista, INI. Inédito, 1982.

- [20] -*Estrategia para Trabajo con los Grupos Indígenas de Baja California*, Manuscrito, Ensenada, B.C.: Centro Coordinador Indigenista. Inédito. 1986.
- [21] -*Estrategia para Trabajo con los Grupos Indígenas de Baja California*, Manuscrito, Ensenada, B.C.: Centro Coordinador Indigenista. Inédito. 1991.
- [22] Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. "Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012, PINALI", *Diario Oficial de la Federación*, Cuarta Sección. Viernes 2 de julio de 2010, México, D.F.
- [23] LUNA, Xilonen Ruiz Memoria (Coord.). *Sonora Náayari*. Serie II, Música Ritual, Vol. 5., CDI. México, D.F., 2007.
- [24] LUNA, Xilonen Ruiz. Guarijíos. *Fiestas y cantos antiguos en el norte de México*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI. Serie XIV. Pueblos Indígenas en Riesgo, 2008.
- [25] LUNA, Xilonen Ruiz y Miguel Olmos Aguilera. *Kumiais [fonograma]: Homenaje a Gloria Castañeda Silva, cantante kumiai*. Trad. y corrección de cantos kumiais Norma Carbajal, Gregorio Montes Castañeda, Juan Aguiar Emes [et al] CDI. México, D.F., 2008.
- [26] MEIGS, Peveril. *The Kiliwa Indians of Lower California*, Berkeley: University of California Press, 1939.
- [27] OWEN, Roger. *The Indians of Santa Catarina, Baja California Norte, Mexico: Concepts of Disease and Curing*, Ph.D. dissertation, Los Angeles: Department of Anthropology, University of California, 1959.
- [28] OWEN, Roger, Nancy Walstrom y Ralph Michelsen "Musical Culture and Ethnic Solidarity. A Baja California Case Study", *Journal of American Folklore*, 1969, 82 (324), p.100-111.
- [29] SYMONS, Donald. *The Evolution of Human Sexuality*, New York: Oxford University Press, 1979.

Mesografía

- [30] Artesana. Segmento editado del documental *Shkuin-Sukuin: Historias de creación*, Productores: Gilberto González Arce y Horacio González Moncada, Director: Jaime Delfin Villafuerte CDI, 2011 [En línea]. <<http://youtu.be/Qusn2Q6xS5Q>>
- [31] *Boda tradicional yumana. Boda entre Stan y Martha, kumiais de Santa Ysabel, EU, y San José de la Zorra, México, respectivamente*, Videografía: Everardo Garduño, UABC, 2005 [En línea]. <<http://youtu.be/OZ21vgL8rlg>>
- [32] *Jóvenes cantantes de San José de la Zorra*, Productores: Everardo Garduño y Juan Carlos López, Videografía: Juan Carlos López, UABC, 2013 [En línea]. <<http://youtu.be/r3S3aCcGffi>>
- [33] *Kuri-kuri Viejas*, Encuentro Indígena anual en la reservación kumiai de Viejas, EU., Videografía: Everardo Garduño, UABC, 2005 [En línea]. <<http://youtu.be/fTdCu79DR4U>>
- [34] VOZMEDIANO, Elena. "Edward Curtis, el cazador de sombras. Curtis y los indios de América del Norte", *El Cultural*, 11 de julio de 2013 [En línea]. <http://www.elcultural.es/version_papel/ARTE/9998/Edward_Curtis_el_cazador_de_sombras>